



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche
(LM-78)

Tesi di Laurea

Abitare il limite per riscoprire l'essere

L'antropologia filosofica di Michele Federico Sciacca

Relatore

Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Prof. Gian Pietro Soliani

Laureanda

Alba Mezini

Matricola 886909

Anno Accademico

2021/ 2022

INDICE

INTRODUZIONE	3
PARTE I-OLTRE IL PERFETTISMO E IL MITO DELL' AUTOSUFFICIENZA.....	7
CAP.1) Un nuovo sguardo sull'uomo	8
1.1 La critica sciacchiana alla modernità.....	17
1.2 Contro le varie forme di riduzionismo	22
CAP.2) Ripristinare il metodo pascaliano: le <i>contrariétés</i>	33
2.1 Premessa	33
2.2 Sulla scorta di Pascal	34
PARTE II·RIPENSARE IL LIMITE DELL'UOMO.....	47
CAP.1) Il mito gnostico dell'uomo senza limiti.....	48
1.1 Nota preliminare	48
1.2 La preoccupazione anti-agnostica di Rosmini.....	49
1.3 L'”empietà” è gnostica	59
CAP.2) La metafisica dell'interiorità: Sciacca e i suoi classici	67
2.1 Il rapporto tra interiorità e verità	67
2.2 Lo squilibrio tra ideale e reale	77
PARTE III·LIMITE COME RAPPORTO. DALLA MENDICANZA ALL'INTEGRALITÀ	89
CAP.1) Oltre l'individuo e l'individualismo.....	90
1.1 Dall'individuo alla persona.....	93

1.2 La sfida dell'alterità per amore	104
CAP.2) Per una visione dell'uomo integrale	114
2.1 La dialettica dell'implicanza e della compresenza	115
2.2 L'uomo è un compito morale	121
CONCLUSIONI.....	127
BIBLIOGRAFIA	130

INTRODUZIONE

Chi non si è mai interrogato sul proprio essere? Chi siamo e quale è il nostro destino sono considerabili come domande che provocherebbero chiunque. Non a caso, il pensiero filosofico, sebbene nelle sue diverse inclinazioni, dalle origini fino ad oggi, si è sempre interessato dell'essere umano e di tutto ciò che concerne la sua natura. Si può credere superficialmente che l'uomo possa essere trattato al pari degli altri enti e vista la sua complessità, una tale "omologazione metodologica" risulterebbe non del tutto errata, eppure decisamente parziale.

L'uomo per sua indole è un essere misterioso, infatti nella speculazione filosofica c'è sempre spazio per riflessioni di carattere antropologico, le quali attestano l'inesauribilità di questa curiosità che l'umano suscita. L'essere umano è a tutti gli effetti "oggetto" privilegiato d'indagine in filosofia e per tale ragione esige percorsi teorici capaci di coglierne tutti gli aspetti costitutivi, senza escludere nessuno di essi.

Per comprendere la ricerca intrapresa all'interno del presente elaborato, può essere utile ricorrere alla distinzione terminologica proposta da Gabriel Marcel, interprete di quella che è stata definita "filosofia concreta". Essendo l'essere umano così difficile da decifrare, lo si potrebbe considerare come un "problema" senza soluzione. Proprio perché il suo essere è così complesso, e dunque fa problema, il rischio è quello di oggettivarlo e trattarlo come un ente fra gli enti. Tuttavia, di un problema si conoscono completamente e chiaramente i dati, e questi appunto devono essere ricomposti per giungere ad una soluzione conclusiva; mentre dell'uomo non si può conoscere tutto, ma si può e si deve comunque indagare tutto. Secondo Marcel un'accezione terminologica più corretta per l'essere umano è quella che attinge alla sfera etimologica del mistero. Il mistero, infatti, è qualcosa in cui ci si trova coinvolti; pertanto, esso impedisce di mantenere una netta distinzione tra il soggetto che compie l'indagine e l'oggetto che viene indagato. L'uomo è "mistero" proprio perché è al contempo oggetto della domanda e soggetto che si pone la domanda. Egli non può essere analizzato negli stessi termini in cui viene categorizzato e classificato un altro ente: così facendo si perderebbe di vista la sua peculiarità. Piuttosto va "osservato" anche dal punto di vista teorico dentro una prospettiva d'indagine capace quantomeno di intuire la sua potenzialità, e non solo la sua attualità.

È proprio dell'uomo e della sua natura misteriosa che cercherò di parlare, perché anche per me la ricerca filosofica si concentra prevalentemente in questo forte interesse per l'esistente: interesse che non può riguardare soltanto gli studi accademici, ma coinvolge la stessa quotidianità. D'altronde sarebbe piuttosto sterile studiare senza vivere, anche nella concretezza della vita, le domande filosofiche che ci poniamo.

Il mio elaborato si concentrerà sulla funzione del "limite" nell'esistenza dell'essere umano. Per "limite" si vuole intendere in questo caso la condizione di insufficienza ontologica e la precarietà esistenziale che strutturalmente investe l'esistente: l'uomo è un essere mortale, dunque la sua vita è limitata. Ora, il termine "limite" può immediatamente suscitare una interpretazione privativa della condizione esistenziale; tuttavia, in questa sede tenterò proprio di dimostrare come la finitudine possa essere anche intesa come condizione di possibilità per l'esistente, dunque come confine e non come barriera al suo esistere.

Sarà soprattutto grazie all'aiuto di un autore della metà del Novecento – Michele Federico Sciacca –, e sottotraccia anche dei suoi classici – Agostino, Pascal e Rosmini –, che tenterò di riabilitare una concezione classica della natura umana, usando in filigrana il concetto di "limite". L'incontro con Sciacca ha riacceso in me un riverbero che non avrei in alcun modo potuto ignorare. Pur essendo stato spesso considerato come inattuale, egli in realtà ha saputo costruire in un tempo estremamente travagliato come il XX secolo, un itinerario di riflessione antropologica autentico, mai lontano dal ruolo centrale che per lui assume la metafisica. Nel suo stile spesso esuberante, e sempre personale, Sciacca ha studiato a fondo l'uomo senza compiere alcun tipo di "coercizione" teorica: il nostro filosofo rifugge infatti da qualunque riduzionismo e da qualunque assolutizzazione nel descrivere l'esistente. Come scrive Adriana Dentone, studiosa del pensiero sciacchiano morta solo qualche mese fa, Michele Federico Sciacca è davvero «un pensatore impegnato in espressioni umane concrete; il suo temperamento filosofico rifugge schemi razionalistici e formalismi logici; egli sente l'esistenza e soprattutto s'impegna nella ricerca dell'esistente»¹.

La prospettiva filosofica di Sciacca matura soprattutto nei primi anni Cinquanta, sotto una sorta di disegno sistematico compendiato dall'autore nella formula "filosofia dell'integralità". Questa espressione rimanda alla tendenza a portare al centro della riflessione

¹ A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano 1966, p. 9.

filosofica l'interesse per tutte le dimensioni dell'umano, considerate nell'irriducibile ricchezza delle proprie espressioni ed implicazioni. Alcune opere che rappresentano lo sforzo teorico di questa "filosofia dell'integralità" sono state per me ricche di spunti preziosi per poter affrontare in maniera guidata una interpretazione positiva del concetto di limite umano.

Inoltre, ho voluto affrontare questo tema, anche perché ne riconosco un'evidente attualità. Oggi ci troviamo immersi in una cultura che spesso ci insegna a soprassedere sulle nostre debolezze, come se queste dovessero essere ridotte a problemi da risolvere, senza necessitare di una più profonda comprensione. Dilaga il mito della perfezione, accompagnato dalla ricerca della *performance* e dell'efficienza: l'uomo non può permettersi di essere debole, sebbene la debolezza sia semplicemente il segno più evidente della limitatezza umana. Grazie a Sciacca, così appassionato all'uomo e all'essere, è stato possibile ristabilire un linguaggio filosofico nuovo nella trattazione della finitudine.

È fondamentale provare a pensare criticamente con Sciacca e oltre Sciacca, riconoscendo che il "limite", se consapevolmente accettato, può ricondurci a trovare nell'uomo una potenzialità spesso taciuta. Precarietà, insufficienza, senso di smarrimento e impotenza sono termini ed espressioni non lontani dalla nostra cultura e dalla nostra società; dunque, può valere la pena riproporre una riflessione centrata su questo tema. È rilevante non ignorare quella che Sciacca chiama "eccedenza ontologica"²: cifra distintiva dell'interiorità e vera e propria chiave di lettura per indagare il concetto di limite umano.

Ricostituire in termini teorici, e anche in termini pratici, sentieri capaci di guidare l'uomo verso una corretta comprensione della propria natura e in particolar modo del proprio limite, rappresenta a mio avviso un compito da non sottovalutare. Nel complesso del pensiero sciacchiano rileveremo soprattutto alcuni aspetti significativi per la trattazione di questo concetto, come ad esempio la critica a tutti i sistemi filosofici incapaci di parlare dell'uomo nella sua singolare specificità; il recupero della dimensione trascendentale attraverso la riscoperta di una metafisica dell'interiorità, e infine la condizione di "squilibrio" in cui l'uomo si trova in conseguenza del suo statuto sintetico e dialettico. Anziché la chiusura dell'uomo nel limite, si tratterà per lui dell'apertura ad un orizzonte d'essere più ampio.

² M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965, p. 169.

Vedi, è assolutamente necessario che diamo un senso alla nostra vita.

*Non quello che gli altri vedono e ammirano, ma il tour de force che
consiste nell'imprimervi il sigillo dell'Infinito.*

(Emmanuel Mounier, Lettere sul dolore)

PARTE I

•

**OLTRE IL PERFETTISMO E IL MITO
DELL'AUTOSUFFICIENZA**

CAP.1 Un nuovo sguardo sull'uomo

La necessità di aprire un nuovo sguardo sull'uomo è la manifestazione concreta di un'urgenza radicalmente umana: del bisogno di interrogarsi sulla propria persona, su chi siamo e quale sia il nostro destino. La domanda intorno all'essere dell'esistente emerge inevitabilmente da una problematicità costitutiva, appartenente alla natura stessa dell'indagine in questione. Definire l'uomo porta inevitabilmente a una differenziazione di concezioni, che possono risultare estremamente diverse fra di loro, anche se nessuna di esse, in fondo, sarà capace di restituire compiutamente la complessità che investe l'essere di ogni esistente. Tuttavia, proprio per queste ragioni, è importante incoraggiare un percorso che avvii una corretta comprensione dell'uomo, poiché solo così sarà possibile dare adeguata spiegazione ad alcuni elementi costitutivi che spesso vengono elusi, e in realtà sono tutt'altro che secondari. Tale obiettivo esige uno sguardo acuto, uno studio integrale, capace di non ridurre e al contempo di non assolutizzare nessuna rappresentazione dell'uomo. Bisogna in tutti i modi evitare che dell'uomo si restituisca una narrazione parziale.

Tra i rischi principali in cui incorre qualunque descrizione dell'umano si ha quello di circoscriverlo all'interno di categorie parziali: o una descrizione dell'uomo dichiaratamente ed esclusivamente "materialista", la quale mette in luce solo i suoi aspetti biologici; o una descrizione dell'uomo prettamente "razionalista", secondo la quale l'essere umano è qualificato esclusivamente dalla sua razionalità, a sua volta prefigurata sul modello della macchina computazionale.

Quello che sfugge a questo dilemma – potremmo dire – tra "biologismo" e "mentalismo", è la possibilità ad esempio di parlare in termini adeguati di "anima", "spirito" e "intelletto", riscoprendo l'importanza di alcuni temi classici, decisivi per avere una pertinente considerazione dell'uomo. Si pensi al modello antropologico tommasiano (di origine aristotelica), dove l'anima umana è considerata come "intellettiva", cioè come capace di concepire l'essere³. Ripartire da questa concezione classica che è in realtà perennemente attuale, significa recuperare, da un punto di vista teorico, alcuni elementi strutturali all'essere dell'uomo che dimenticati porterebbero solo ad illusori progressi.

³Cfr. P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, collana Ethica Orthotes Editrice, Napoli 2012, pp. 55-57.

Nella riflessione filosofica, in effetti, ridefinire il concetto di uomo si traduce, in primo luogo, nella capacità di riposizionare il “problema-uomo” come questione centrale, favorendo così, non da ultimo, un’autentica esperienza di introspezione personale anche per chi compie lo stesso lavoro di ricerca. Il filosofo, infatti, prima di essere tale, è uomo, ed ogni uomo ha in sé il desiderio naturale di comprendersi, di capire da dove proviene e per che cosa è fatto. Come suggerisce acutamente Maria Adelaide Raschini⁴, la cifra di un autentico pensatore è proprio quella di essere maestro, il cui compito principale è quello di immettere sé e gli altri, ad uno ad uno, sulla “via maestra” della conoscenza, *in primis* di sé, e poi della realtà⁵.

Considerare la ricerca filosofica anche come percorso attraverso il quale “incoraggiare” una corretta comprensione di sé è un compito arduo, che comporta molte difficoltà. Non è semplice accompagnare l’altro verso la comprensione del proprio “io”, data la complessità che abita ogni esistente, ma questo resta comunque un lavoro necessario e profondamente inerente alla pratica della filosofia. Michele Federico Sciacca⁶ scrive che «spetta alla filosofia in modo precipuo e indeclinabile»⁷ educare l’uomo a domandarsi chi è e che cosa è chiamato ad essere⁸. Attraverso filosofi come lui, osserviamo come non sia del tutto impossibile pensare una linea guida, anche teorica, capace di aiutare gli uomini nel grande compito del venire a capo di se stessi⁹. E dunque, ci chiediamo: da dove si può iniziare? Da un dato, un elemento inconfutabile e strutturale ad ogni esistente: il limite.

L’uomo è limitato, egli è un essere mortale. La finitudine – come condizione prima di tutto ontologica – ci individualizza, nella forma di una collocazione biologica in cui siamo

⁴ Maria Adelaide Raschini è nata nel 1925 ad Alessandria e muore a Genova nel 1999. È stata un’importante filosofa italiana, allieva all’Università di Genova del professore Michele Federico Sciacca, uno dei massimi interpreti della filosofia teoretica di ispirazione cristiana. La professoressa Raschini fu autrice di importanti studi di filosofia teoretica, pubblicati soprattutto presso le case editrici Marzorati e Olschki. Tra i titoli più noti possiamo ricordare: *Riflessioni su filosofia e costume: Kant, Hegel, Rosmini e Gentile; Da Bacone a Kant e La dialettica dell’integralità*. Si era occupata anche dei rapporti tra filosofia e letteratura conducendo uno studio sul poeta goriziano Carlo Michelstaedter e un saggio su Thomas Mann.

⁵ Cfr. M.A. Raschini, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia 1999, p. 21.

⁶ Michele Federico Sciacca è nato a Giarre nel 1908 e morto a Genova nel 1975. È stato un filosofo, storico della filosofia e accademico del Novecento filosofico italiano. Formatosi alla scuola di Giovanni Gentile, prende le distanze dal suo maestro quando, proprio su suo suggerimento, studia Antonio Rosmini, di cui sarà acuto interprete. La sua posizione filosofica nasce nell’intenso dialogo con alcuni classici della filosofia – Platone, Agostino– e dal confronto con alcuni filosofi moderni come Pascal e anche contemporanei come Blondel, Reid e Unamuno. Il suo pensiero speculativo è innestato in un terreno aperto alla tensione metafisica, fino a raggiungere interessi di carattere antropologico-morale.

⁷ M.F. Sciacca, *Pagine di pedagogia e didattica*, Marzorati, Milano 1972, p. 20.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ Cfr. M.F. Sciacca, *L’uomo, questo “squilibrato”*, Marzorati, Milano 1973, p. 55.

radicati, ma non per questo rappresenta l'ultima parola su di noi. Tentare dunque di svalutare l'uomo solo perché è limitato, implica il rinnegamento della sua singolarità, del suo specifico modo d'essere. Da un lato il limite è condizione reale di ogni esistente; dall'altro segna anche la sua insufficienza. L'uomo non si realizza autonomamente, contrariamente alla tesi per cui l'esistenza è un principio di auto-posizione.

Ritornando a Sciacca, che sarà insieme ad alcuni dei suoi classici il filo rosso secondo cui indagheremo questo tema, si può asserire a tutti gli effetti che il limite è costitutivo dell'essenza di ogni ente finito ed è necessario perché essa si conservi; dunque, la sua perdita non perfezionerebbe l'essere dell'uomo, ma al contrario lo annullerebbe¹⁰.

Alessandra Modugno¹¹, studiosa del pensiero di Sciacca, in un testo dal titolo emblematico, - *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio* – sottolinea come sia cifra distintiva del pensiero sciacchiano e ancor prima di Sciacca come uomo, la ricerca «per l'uomo e nell'uomo»¹², in quanto questione essenziale non solo per una teoresi filosofica. Il filosofo di Giarre ribadisce in diverse delle sue pagine che l'intenzione principale dei suoi studi è quella di comunicare qualcosa che possa edificare gli uomini, aiutarli nel loro percorso morale, così da potersi formare e realizzare nella loro integralità¹³.

È noto che con la riflessione filosofica di Socrate (Atene 428 o 427 a. C. - ivi 348 o 347), il baricentro della filosofia trasla dalla *physis* (natura) all'*anthropos* (uomo): “conosci te stesso” è sicuramente il monito più celebre del filosofo greco, il quale è stato capace con il suo impegno per l'uomo di “accompagnare” la filosofia fino alla nostra contemporaneità verso una inclinazione sempre più antropologica. Sarà poi con la Scolastica – e prima ancora con la rivelazione biblica e il pensiero cristiano – che verrà approfondita la concezione dell'esistenza umana, fino a giungere all'elaborazione della fondamentale

¹⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *Gli Arieti contro la Verticale*, Marzorati, Milano 1969, p. 62.

¹¹ Alessandra Modugno, nata a Verona nel 1968, dal 1999 è ricercatrice di Filosofia teoretica all'Università di Genova. Dal 1994 studia l'opera di Michele Federico Sciacca, inoltre ha dedicato il volume *Heidegger e Sciacca. Essere persona libertà tempo* (Venezia, 2001) al confronto del suo pensiero con uno dei protagonisti del Novecento. La studiosa ha anche approfondito tematiche relative ai fondamenti storico-teoretici della cultura europea nel saggio: *Europa. Persona e cultura* (Venezia, 2002). In generale si occupa dell'approfondimento di questioni antropologiche e metafisiche e partecipa attivamente alle iniziative della Fondazione Sciacca, tra cui l'annuale “Cattedra Sciacca”.

¹² A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Armando Editore, Roma 2009, p. 17.

¹³ Si veda a tal proposito una triade di opere centrali per la comprensione della “filosofia dell'integralità” in Sciacca, ossia: *Pedagogia e didattica*; *L'uomo, questo “squilibrato”*; *La Clessidra*.

nozione di persona. Tale nozione evidenzia il valore incomparabile dell'uomo (*imago Dei*) rispetto a qualunque altro ente finito, perché tratta dell'uomo a partire da quello che è il suo rapporto originario con il Creatore, dunque con l'Infinito di perfezione.

La storia della filosofia dimostra come in ogni movimento filosofico si sia sviluppata una certa interpretazione dell'uomo, che è stata sicuramente capace di soffermarsi su uno specifico elemento del suo essere, senza decifrarne però il senso nella sua interezza. Lo statuto ontologico dell'uomo, la sua condizione esistenziale e il suo agire morale, non possono essere racchiusi in alcuna categoria, eppure, l'uomo è stato costantemente classificato e quindi categorizzato. Bisognerebbe ritornare ai grandi della tragedia greca, fare memoria ad esempio di ciò che afferma Sofocle nel coro dell'*Antigone*, l'uomo è – davvero – un mistero tremendo, tale da impegnare secoli di riflessione filosofica, alla costante ricerca di una definizione ultima che pare sempre sfuggire. Questa evidente difficoltà indica come l'uomo sia irrisolto per sua natura, e dunque anche la sua possibile definizione è costantemente messa in questione: di lui non bisogna dimenticare nulla.

Sempre Sciacca scrive, in *La Clessidra*, che «è molto facile parlare oscuro e difficile, ma è difficilissimo parlar chiaro e facile, non faciliisticamente, di cose difficili»¹⁴; e l'uomo è “cosa” estremamente difficile da trattare. In autori come Sciacca si ha una vera radicalizzazione del “conosci te stesso” socratico che, anche attraversando la nostra epoca rivela la sua perenne validità¹⁵. È forse di questa classica attualità che si deve innervare un corretto sguardo sull'uomo, pronto ad indagare le costanti della sua natura, andando anche alla radice della sua naturale precarietà e scoprendo l'autentico significato della sua “piccolezza”.

Nel Seicento, attraverso l'insistita sostantivizzazione del pronome personale “io”¹⁶, la modernità continua ad approfondire l'interrogazione dell'uomo, declinandola secondo un differente punto di vista evidentemente influenzato dai cambiamenti culturali del tempo, che vedevano progresso matematico e ricerca sperimentale protagonisti del secolo.

Lo stesso modo di fare filosofia si trasforma nel dialogo con la fisica e con la matematica: interessante, è, ad esempio, citare lo studio della caduta dei gravi di Galileo Galilei e il calcolo infinitesimale di Isaac Newton. La rivoluzione scientifica insomma ha coinvolto nel profondo la stessa filosofia. Il metodo scientifico-sperimentale che matura nel

¹⁴ M.F. Sciacca, *La Clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, Marzorati, Milano 1963, p. 91.

¹⁵ Cfr. P.P. Ottonello, *Sciacca. Interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia 2007, p. 13.

¹⁶ Di cui già Plotino nelle *Enneadi* e Agostino nelle *Confessioni* furono antesignani.

diciassettesimo secolo sostiene che senza il riscontro dell'esperienza non si può affermare nulla sul reale.

Il pensiero filosofico moderno di fatti è visibilmente condizionato dall'avvento della scienza sperimentale. Se correnti di pensiero come il razionalismo prima e l'empirismo poi accompagnarono tale avvento, influenzandola e rimanendone influenzati, la corrente filosofica che avrà la consapevolezza più matura della portata della nuova scienza, riconoscendone le implicazioni pratiche e culturali, sarà l'Illuminismo. Nel diciottesimo secolo, infatti, la filosofia degli illuministi si fa promotrice di una razionalità valida solo se in grado di spiegare e ordinare i fatti in base a leggi di carattere matematico.

Questi sono solo alcuni degli esiti, anche cronologicamente datati, della rivoluzione scientifica, che contribuisce ad incrementare nell'uomo la consapevolezza dell'incisività della sua razionalità nel rapporto con la natura. Il linguaggio fisico-matematico e la ragione illuminista, tuttavia, possono illudere l'uomo di essere lui stesso creatore della verità. Tutto ciò gli impedisce di pensare alla propria limitatezza, non solo da un punto di vista gnoseologico, ma anche e soprattutto da quello ontologico ed esistenziale. La cultura moderna si fa inoltre portavoce del concetto di libertà umana come autonomia, provocando un'enfaticizzazione dell'uomo sulle cose terrene, ma al contempo umiliandolo con la coltivazione della sola dimensione materiale della sua felicità. Un concetto di libertà così inteso riconosce nell'uomo solo la sua grandezza e non la sua limitatezza.

Nel suo radicamento all'organismo diveniente l'essere umano, infatti, riconosce l'altezza del suo pensiero e il desiderio infinito che dimora in lui. Pensiero e desiderio, quindi, sono capaci di trascendere il piano del finito; ma tale trascendimento non può tradursi in un salto oltre la propria condizione d'essere, altrimenti si finisce per «bearsi da sé», per dirla con Rosmini¹⁷. Essendo l'uomo storicamente afflitto da sofferenze, fatiche e dolori – elementi per altro imprescindibili della sua esistenza – egli non può ignorare il dramma della vita, ma neppure assolutizzarlo; così facendo finirebbe poi per autocondannarsi all'infelicità¹⁸.

Per tali ragioni pare essere necessario attraversare lo statuto ontologico dell'uomo, riflettendo anche sulla possibilità di sviluppare una nuova concezione del limite umano. Il riconoscimento della condizione di finitudine ontologica e la sua conseguente

¹⁷ Cfr. A. Rosmini, *Della speranza*, in *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, a cura di Rinaldo Orecchia, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, vol. XLVIII, CEDAM, Padova 1976.

¹⁸ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 29.

accettazione come condizione di possibilità per una ulteriorità, abbattono la connotazione negativa normalmente connessa alla sua finitezza. Il finito, pur essendo un ordine del reale eterogeneo rispetto all'infinito, non è da schivare, e l'uomo non deve temere di essere soffocato nella sua contingenza. Nel riconoscersi mancante, infatti, l'uomo può e deve attraversare il suo limite, per affacciarsi ad un orizzonte d'essere sempre aperto verso l'infinito. La non autosufficienza del finito, quindi, non è sinonimo di negatività o privazione, perché grazie al pensiero – inteso come capacità di trascendimento – ogni esistente può conoscere, giudicare e valutare il mondo che abita.

Allenare la coscienza dell'uomo al riconoscimento della forza del pensiero, rende davvero l'uomo un essere regale: un *roi dépossédé*¹⁹ - come scrive Blaise Pascal nei suoi *Pensieri* – ma pur sempre un re. Evitando gli eccessi e le riduzioni, è possibile aiutare l'uomo a conoscersi nella sua interezza.

Alessandra Modugno suggerisce uno spunto di riflessione estremamente interessante, in quanto capace di avviare un percorso alla comprensione della condizione di finitudine dell'uomo grazie ad una nuova lettura antropologica.

[...] è impossibile e puerile insieme rinunciare alla nostra “perfetta imperfezione” che ci connota, che ci fa le persone che siamo. Questo non significa che non si possa o debba percorrere fino in fondo l'avventura del pensare: la domanda sulla realtà e su me stesso è infinita e la risposta resta perennemente incompleta, ma il fatto stesso del suo scaturire ne attesta la condizione di possibilità, urgente e attraente assieme.²⁰

L'espressione “perfetta imperfezione” è il centro della nostra discussione: questa porta in sé tutta la complessità che investe l'essere umano, e proprio in vista di ciò richiede di essere pensata e ri-compresa all'interno di un orizzonte teorico più ampio. È bene cominciare da una domanda inesauribile sul nostro essere, per non accontentarci di mere definizioni, che terminino in «sentieri interrotti»²¹; l'alternativa è discutere dell'uomo partendo dal “nulla” o dal “tutto” – come approfondiremo in seguito.

¹⁹ La numerazione dei frammenti nel presente elaborato si riferisce a quella dell'edizione Chevalier presente in B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Firenze-Milano 2017. In questo caso il frammento a cui ci si riferisce è il numero 269.

²⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 29.

²¹ *Ivi.* p. 13.

La domanda sull'uomo non è mai sterile, in quanto ci richiama all'urgenza di rimettere a tema questioni fondamentali per l'esistenza di ciascuno, rivelando così la complessità dell'essere umano, ma anche la sua originaria positività.

Come ricorda uno dei più celebri frammenti dei *Pensées*, l'uomo vive in una condizione duplice, è sintesi di corpo e anima, ragione e desiderio, finito ed infinito.

L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore; una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire.²²

Pascal, uno dei grandi classici a cui Sciacca fa esplicito riferimento, suggerisce così un'immagine capace di cogliere l'interezza della condizione umana, ponendo l'accento sul ruolo del pensiero. L'uomo, infatti, è un essere situato in coordinate spazio-temporali ma pur essendo parte del divenire – proprio come la canna impaludata nel canneto –, egli è pensiero, ossia capacità di de-situarsi e trascendere la realtà organica, ed è così anche capace di migliorarsi.

Il limite ontologico, quindi, se correttamente compreso dal pensiero dell'uomo, provoca dialetticamente l'esistente, offrendogli però la possibilità di conoscersi fino alla radice del suo essere. Virgilio Melchiorre²³ scrive in *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, che la conoscenza del finito che siamo e il suo manifestarsi nelle forme esteriori della miseria non è fallimento, ma punto di partenza in cui l'uomo può cercare la verità, in primo luogo la verità di sé, e dunque ri-conoscersi²⁴.

Proveremo quindi a delineare un itinerario che segua i principi che fondano la natura di ogni esistente, riflettendo interamente su tutti gli aspetti che lo caratterizzano, ma soprattutto seguendo criteri teorici, e non solo, adeguati allo statuto duplice che segna l'uomo. Sciacca e i suoi classici hanno riconosciuto nella finitezza la cifra distintiva appartenente

²² B. Pascal, *Pensieri*, fr.254.

²³ Virgilio Guido Dante Melchiorre è nato nel 1931 a Chieti. È un filosofo e accademico italiano, laureato all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel 1953. Ha insegnato poi Filosofia morale presso l'Università di Venezia e presso l'Università Cattolica di Milano. Le sue ricerche iniziano con alcuni studi su Kierkegaard, volgendosi poi a Kant, Hegel, Marx, Gramsci, Mounier, Maritain, Husserl, Heidegger, Maréchal. Tra le sue pubblicazioni più recenti possiamo ricordare: *Essere e parola* (1993); *Studi su Kierkegaard* (1998); *Essere persona* (2007); *Il Nome impossibile* (2011); *Breviario di metafisica* (2011).

²⁴ Cfr. V. Melchiorre, *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 65.

allo stato creaturale, ricomprendendo però il concetto di limite all'interno di un piano ontologico originariamente positivo, garanzia di un bene non-assoluto²⁵, ma situato nell'Assoluto. Bisogna quindi in qualche modo ribaltare questo generale rifiuto del limite umano – atteggiamento purtroppo oggi dominante²⁶ - provando ad incoraggiare percorsi filosofici capaci di nuovi approcci al tema. Solo così, sarà possibile cogliere la dignità propria dell'uomo, che misteriosamente fiorisce dal terreno della sua limitatezza.

Oggi più che mai è stringente la domanda attorno al senso di precarietà che investe la vita di ognuno, e trovarvi una risposta è molto difficile. Spesso si precipita nel pessimismo, dove la fiducia nell'uomo è impensabile; oppure si costruiscono congetture che glorificano l'uomo promettendogli una felicità mondana e temporanea. D'altronde, nell'attuale epoca storica, vince la cultura del "posso tutto", anche quello che la mia natura non mi permette; il che compromette il mio bene e quello altrui. È l'antropologia che celebra il "culto di sé", di un "io" che non vuole riconoscere i suoi limiti, in quanto questi ultimi sono avvertiti unicamente come vincoli che limitano l'uomo nella sua possibilità di essere, pensare e agire autonomamente.

Prendere consapevolezza della nostra limitatezza ci aiuta ad essere meno arroganti, prepotenti, e, d'altra parte, riduce anche la possibilità di sentirci disperati, e finire nel baratro del *divertissement*²⁷ pascaliano, che annienta qualunque forma di introspezione, pur di non avvertire la drammaticità dell'esistenza.

La comprensione radicale del limite umano è quindi la porta d'ingresso per lo sviluppo di un'antropologia del limite. Non una sommatoria degli elementi materiali di cui l'uomo è costituito e non una sproporzione nel descrivere il suo essere: ciò che deve orientare la lettura dell'uomo è uno sguardo sincero sulla sua natura. L'errore, l'insuccesso e la fragilità non sono quindi "nemici", bensì compagni di vita con cui ciascuno di noi si trova inevitabilmente a fare i conti.

A tal proposito, la cultura novecentesca è particolarmente attenta ai problemi da noi tematizzati, fra i quali si presenta la questione del limite umano. Dopo i due grandi conflitti

²⁵ "Non-assoluto", in quanto in termini metafisici il bene assoluto è Dio: infinito di perfezione.

²⁶ Pensiamo ai fatti storici che hanno impegnato la nostra vita negli ultimi due anni – pandemia, guerra, crisi economica – dimostrando, inaspettatamente, la nostra incapacità di controllare il reale. Questo ha permesso di mettere a nudo la nostra radicale finitezza.

²⁷ Il termine deriva dal latino *de-vertor* (girarsi altrove) e suggerisce l'immagine del muoversi inquieto e costante di tanti esseri umani, preoccupati solo di non fermarsi a riflettere, e dover cogliere così la propria condizione di "miseria". A tal proposito si veda il fr. 199 dei *Pensieri*.

mondiali, la cultura occidentale si è sentita infatti obbligata a mettere in primo piano una serie di concetti per secoli lasciati sottotraccia: dolore, solitudine, paura, morte rientrano a pieno titolo a far parte della riflessione filosofica.

L'ausilio di alcuni filosofi come Sciacca, e i suoi maestri, è fondamentale. Nella loro riflessione filosofica essi riescono a tratteggiare la via più adeguata a non sacrificare né la corporeità, né la spiritualità dell'uomo: entrambe dimensioni che si intersecano nella sintesi integrale di ogni essere umano.

Vedremo, dunque, come riuscire a valorizzare il “non-ancora”²⁸ che pertiene alla condizione umana. In ogni suo aspetto il limite può essere riaccolto dall'uomo, e “trasformarsi” così nel segno di un'intelligenza capace di aprire scenari nuovi per un esistente che merita di essere guardato in tutta la sua interezza.

Nella riflessione del nostro autore la ricchezza dell'essere umano si è imbattuta nella impossibilità di concludere il discorso all'interno della pura teoresi²⁹, suscitando così un interesse che va ben aldilà della pura ricerca intellettuale. «La “passione speculativa” di Sciacca è stata senz'altro una “passione antropologica” [...]»³⁰, di cui testimonianza centrale sono: *L'interiorità oggettiva*, *L'uomo, questo “squilibrato”*, e *La libertà e il tempo*.

Con Sciacca cercheremo di cogliere le varie sfaccettature del limite umano, compiendo così quella che lui stesso definisce un'opera di “costruzione” di tutto l'uomo nell'essere, non di “distruzione” di una parte della sua natura³¹. È dunque vero che il pensiero sciacchiano incarna domande che interessano tutti gli esistenti e che non si esauriscono mai. Il suo essere «uomo per tutte le stagioni»³² si incastra perfettamente con il continuo bisogno dell'uomo di fare i conti con se stesso. Allora è giusto affermare che anche solo chi incontra Sciacca nell'acuta e vibrante scrittura dei suoi testi non può rimanerne indifferente³³.

²⁸ Espressione qui usata per indicare la potenzialità d'essere latente nell'uomo, ma non ancora in atto.

²⁹ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 87.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 72.

³² A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 11.

³³ Cfr. *ivi*, p. 13.

1.1 La critica sciacchiana alla modernità

Il pensiero di Sciacca è così originale e ricco che non può trovare collocazione in una categoria storiografica o filosofica precisa. Il filosofo di Giarre è un *unicum* nel Novecento, e talvolta rappresenta con i suoi studi, una voce controcorrente rispetto alla cultura del ventesimo secolo³⁴. Per questa ragione viene spesso considerato come inattuale: un'inattualità, la sua, che si manifesta nella ripresa di autori della classicità – Agostino e Pascal –, che però non sfocia in un anacronismo culturale, in quanto è sempre moderata dalle istanze del suo tempo. Il suo impegno speculativo è teso alla ricerca di un significato profondo da attribuire a tutto ciò che concerne la concretezza dell'esistente. Grazie a questo profondo interesse per l'uomo e alla sua capacità di strutturare una riflessione antropologica completa, il suo pensiero vive ancora oggi di domande universalmente riconoscibili³⁵. In questo, l'eredità sciacchiana si fa portavoce di una lezione valida anche per il terzo millennio³⁶. Le domande sull'essere umano non sfociano in lui né in una semplice concettualizzazione, né in una idealizzazione astratta della sua natura³⁷.

Alla filosofia moderna e ai suoi contemporanei il filosofo siciliano riconosce la tendenza a convergere verso lo gnoseologismo. Cosa si intende con ciò? In sostanza per alcuni pensatori moderni il sapere ha come punto di partenza di diritto l'evidenza dell'io umano e delle sue rappresentazioni. Questa stessa evidenza è chiamata poi a fondare la validità delle facoltà conoscitive che lo stesso uomo ha in sé, rischiando di dare vita ad una forma di psicologismo (soggettivismo): sistema che riduce l'oggetto della mente ad essere il soggetto stesso o una sua personale modificazione. Il punto centrale di molti filosofi moderni è l'analisi delle facoltà conoscitive dell'uomo, nella dimenticanza di quale sia l'origine di queste. Il problema del conoscere razionale, infatti, non può essere posto solo come riflessione analitica delle funzioni della mente umana. Prima di indagare in che modo la ragione conosce, bisogna ammettere l'esistenza di un principio metafisico che

³⁴ Michele Federico Sciacca (1908-1975) costruisce il suo personalissimo sistema filosofico, studiando e approfondendo i grandi del passato, tenendo a mente di non voler essere imitatore pedissequo di nessuno. Allievo di Antonio Aliotta (1881-1964), si avvicinerà poi a Gentile e conoscerà grazie a lui Antonio Rosmini. Sciacca arricchisce il suo pensiero attraverso i suoi incontri, e le sue letture, – specialmente Dostoevskij e Pirandello – e in particolare attraverso lo studio dello spiritualismo francese: soprattutto quello di Blondel. La sua filosofia è aperta alla dimensione della fede religiosa e si trova in armonia con essa, pur cercando prima di tutto una vera e propria soluzione filosofica. La “filosofia dell'integralità” è il culmine del suo pensiero, che mostra a tutti gli effetti la sua concezione dell'uomo.

³⁵ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*. p. 115.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 13.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 115.

fonda il conoscere stesso: l'essere³⁸. Il punto di partenza è quindi questa automanifestazione prima, che non ha bisogno di altro da sé per farsi presente. Ancor prima di capire fin dove sia circoscritta la possibilità del conoscere razionale, è opportuno riesaminare il concetto di essere, ossia la condizione che determina il condizionato; e chiedersi poi, in che forma l'uomo vi partecipi. È solo nella presenza dell'essere che si comprendono le "condizioni materiali" del sapere razionale e dell'io, non l'inverso.

Questo aspetto, secondo Sciacca, è sfuggito alla gran parte del pensiero moderno, ad eccezione però di Rosmini, il solo capace di restituire il senso proprio dell'ontologia e della metafisica, riproponendo quindi anche nell'indagine gnoseologica, psicologica e in quella antropologica, il ruolo dell'automanifestatività dell'essere³⁹. In effetti, la filosofia rosminiana è testimonianza concreta della ripresa di una visione classica della metafisica, e dunque del tema dell'essere, ripensata però a contatto con il pensiero moderno e soprattutto con tutte le sue sollecitazioni antropologiche. La metafisica rosminiana ha il suo luogo nella «fondazione dell'ente intelligente o spirituale», per cui è «metafisica dell'uomo e non del reale in quanto reale»⁴⁰.

L'intus legere (intelligere) che è la filosofia o la metafisica non è solo un leggere nell'*intus* delle cose, ma è – innanzi tutto – un leggere nel nostro *intus, in interiore homine*⁴¹.

In sintesi, la posizione di Rosmini è condivisa a pieno titolo anche da Sciacca e non a caso: anche il cuore del suo filosofare e l'origine della sua critica alla cultura moderna nascono dalle sollecitazioni rosminiane. Egli individua ben presto le responsabilità teoretiche degli ultimi tre secoli di pensiero occidentale, sintetizzabili nella progressiva dimenticanza della relazione al principio metafisico, ossia all'Essere creatore, ammettendo così l'inserzione nella realtà della frattura e del negativo come elemento originario degli enti e anche dell'uomo⁴².

Cronologicamente Sciacca si inserisce in una cultura che è il riflesso diretto della secolarizzazione: ogni aspetto della vita umana è ridotto al livello della materialità, la società è una società tecnologica ed industrializzata, che programma la vita dell'uomo in vista del

³⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, p. 33.

³⁹ «l'Essere come Idea è l'oggetto primo dell'intelligenza, e costituisce il *sapere intuitivo*, fondamento di ogni *conoscenza razionale*, di ogni *volere morale* e di ogni *sentire (estetica)*», (in M.F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, p. 32).

⁴⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *I principi della metafisica rosminiana*, Marzorati, Milano 1963, p. 106. La stessa espressione è presente in M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1958, p. 18.

⁴¹ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, Marzorati, Milano 1962, p. 102.

⁴² Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 116.

benessere materiale; fine però in-adeguato per l'esistenza dell'essere umano. Lo sviluppo inarrestabile della scienza e della tecnica hanno promesso all'uomo un'autosufficienza illusoria: chimera che si fa strada attraverso la persuasione di potersi realizzare autonomamente. Dentro questo sistema, spesso subdolo, non fa altro che insinuarsi un'arbitrarietà alquanto pericolosa, capace di mistificare la natura umana grazie all'immagine dell'uomo sovrano di sé e della realtà attorno a sé.

Ovviamente in questo modo, la domanda attorno all'uomo è perturbata da altri elementi e di conseguenza viene mal posta anche all'interno della riflessione filosofica. L'esistente non possiede più mezzi adeguati per potersi riconoscere e dunque per poter comprendere il suo statuto ontologico, rimanendo così prigioniero di definizioni inadeguate. Nel testo *L'oscuramento dell'intelligenza*, Sciacca sostiene che la modernità ha promesso all'uomo una felicità esclusivamente mondana, per ciò stesso limitata nella sua portata rispetto all'Assoluto: un "otium di felicità". La dimensione precaria del benessere materiale rappresenta così il nuovo parametro per definire la soddisfazione dell'uomo⁴³. La gratificazione costruita sui beni finiti sostituisce in tal modo il solo e unico vero *telos* dell'esistenza la quale così promette all'uomo soltanto l'effimero.

La causa principale di questa crisi attorno all'indagine dell'uomo è contrassegnata secondo Sciacca da una qualificazione sempre più "scientifica" della filosofia. Tale processo è contraddistinto in particolar modo dalla sindrome empirista e razionalista, rispetto al modo di intendere la trascendentalità della intelligenza e dell'affettività umane. A tal proposito si pensi a Cartesio e Hume. Nel primo caso, anche la mente umana è intesa come una *res* (cosa), sebbene si tratti di una *res cogitans* (letteralmente "cosa pensante"), distinta dalla *res extensa* (letteralmente "cosa estesa"). Nel secondo caso invece la mente dell'uomo e dunque il pensiero, si fondano solo sulla percezione empirica, dunque sulla capacità sensibile che l'esistente ha, di sentire il reale. Tutto ciò che è oltre al sensibile viene considerato come appartenente ad un "sapere non scientifico". All'interno di queste prospettive filosofiche la dimensione spirituale dell'uomo risulta evidentemente mortificata; così, invece di dimostrare all'esistente che è fatto per qualcosa di "ulteriore", esse rischiano di cancellare in lui anche quell'irriducibile tensione che vive nella sua interiorità.

⁴³ Cfr. M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1970, p. 84.

L'esistenza viene ristretta ad un piano puramente orizzontale e, di conseguenza, l'uomo agisce solo per la conquista sterile di beni finiti e precari. La vita in questo modo si trasforma in un contenitore riempito dell'inutile, del banale, in quanto è perso dell'uomo il suo potenziale d'essere più vero⁴⁴. Ma, in senso radicale, qual è la vera causa di questa grande crisi moderna? Dal punto di vista di Sciacca la ragione profonda risiede nel momento in cui l'uomo ha decretato la morte di Dio⁴⁵.

Negato Dio, si assolutizza l'uomo, anzi si nega Dio per un umanesimo assoluto che è "religione dell'uomo" con i suoi culti, i suoi riti e liturgie: la "Chiesa dell'uomo" o "dell'umanità" è la chiesa dell'assolutismo, dagli innumerevoli vestimenti o travestimenti politici, giuridici, economici, sociali.⁴⁶

Per Sciacca è chiaro: la perdita di riferimento all'Assoluto ha escluso nella vita dell'uomo la possibilità di avere quella saggezza che è per il filosofo il volto pratico dell'intelligenza, il cui segno è proprio un'adeguata considerazione del limite⁴⁷. L'uomo vuole essere al posto di Dio, e in nome di ciò percorre strade pericolose: quella dell'assoluto negativo o quella dell'assoluto umano. Nel primo caso, per l'uomo non c'è più speranza di costruire qualcosa che trascenda i suoi limiti; nel secondo caso, invece, l'uomo crede di bastare a se stesso, e nega completamente la sua natura insufficiente e relazionale.

Si tratta di due eccessi che provano come il progresso, celebrato dalla modernità, non sia in alcun modo direttamente proporzionale al miglioramento dell'uomo. Sciacca, infatti, ribadisce più volte che la tradizione filosofico-culturale può tradursi in un autentico progresso solo se è il frutto di una tradizione realmente innovata⁴⁸. Di qui il suo invito a «non buttare a mare niente»⁴⁹, neanche Dio, e di fare come i nostri padri, che non hanno riprodotto passivamente il passato, ma lo hanno messo a servizio del loro tempo, ripensandolo e rendendolo così utile anche per il loro presente⁵⁰.

Nella *Presentazione* di Sciacca al testo *Il magnifico oggi*, Luigi Pareyson sottolinea la grandezza di questo autore, in quanto pensatore attento ai mali della sua epoca, ma anche a quelli della nostra più recente. Il filosofo siciliano, infatti, esprime un giudizio

⁴⁴ Cfr. M.F. Sciacca, *Gli Arieti contro la Verticale*, p. 75.

⁴⁵ «Negato Dio, si assolutizza l'uomo, anzi si nega Dio per un umanesimo assoluto che è "religione dell'uomo" con i suoi culti, riti e liturgie» (*ivi*, p. 69).

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ Cfr. M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 20.

⁴⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *Gli Arieti contro la Verticale*, p. 65.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

sicuramente intransigente verso i suoi contemporanei, che risulta attuale anche per noi; ma il suo rigore non è assolutamente frutto di un moralismo arido o di una severità puritana, anzi rispecchia la capacità di chi sa riconoscere il vero senso della miseria umana⁵¹.

Il magnifico oggi è l'opera in cui Sciacca espone chiaramente il suo punto di vista rispetto alla cultura moderna, scegliendo tra l'altro un titolo visibilmente ironico. Ciò nonostante, nelle pagine del testo, non troviamo solo una denuncia sterile di quelli che secondo lui sono gli aspetti negativi del pensiero moderno, poiché la sua critica è condotta con un respiro più ampio, rendendosi capace di identificare nella crisi del suo tempo, la crisi dell'uomo di sempre⁵². Il fulcro di questo problema che viene identificato come universale e atemporale, è che "l'essere" viene sostituito dal "fare"⁵³.

Il nostro presente non è poi così lontano dal presente di cui ci parla Sciacca, siamo immersi in una corsa quotidiana che spesso ci distrae o addirittura ci fa dimenticare il senso stesso per cui agiamo. È il frutto di un altro mito, quello della *performance*, in cui si ha la sempre la sensazione di non fare mai abbastanza, ma soprattutto di non essere mai abbastanza. Crediamo di poterci affrancare dall'intima urgenza di fare i conti con noi stessi, ma la verità è che inseguiamo un ideale di perfezione, senza conoscerne il motivo, perché, in primo luogo, non conosciamo noi stessi. Ecco, in questo la modernità è senza dubbio capostipite di un atteggiamento dannoso, e noi oggi, siamo i figli di questa corsa al podio del nulla, incitati dal mito del perfettismo che non ci educa all'intelligenza del limite di cui siamo costituiti, ma piuttosto ci spinge solo ad ignorarlo.

Quella di Sciacca è una diagnosi lucidissima, volta a dimostrare come la perdita della dimensione verticale, quindi dell'Assoluto, sia la scelta di una modernità che non vuole fare i conti con la profondità dell'uomo, e dunque anche con tutta la sua problematicità. Il pensiero e il desiderio sono stimoli verso l'apertura ad un orizzonte infinito; ma essi, raggirati dalle varie promesse della modernità, hanno illuso l'uomo di poter trovare appagamento nel finito. Proprio qui si introduce l'antropologia sciacchiana, incapace di accettare qualunque forma di schematismo che creda di poter parlare dell'uomo senza valorizzare la sua specificità⁵⁴.

⁵¹ Cfr. L. Pareyson, *Presentazione*, in M. F. Sciacca, *Il magnifico oggi*, Città Nuova Ed., Roma 1976, p. 23.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ M.F. Sciacca, *Gli Arieti contro la Verticale*, p. 80.

⁵⁴ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 18.

1.2 Contro le varie forme di riduzionismo

Sciacca sottolinea anche un ulteriore aspetto critico della cultura moderna: in essa egli vede come una tendenza al riduzionismo, in quanto propone visioni dell'uomo parziali, perciò inautentiche. Infatti, secondo la concezione del nostro filosofo, il sapere moderno altro non è che sapere informativo, di fatti la scienza nella modernità ha il compito di soddisfare ogni curiosità intellettuale. Questa impostazione si riflette anche nel sapere filosofico che dovrebbe essere invece formativo e “terribilmente impegnativo”⁵⁵, in quanto impegnato a rispondere ad un bisogno totale dell'uomo totale⁵⁶. Per Sciacca la filosofia è davvero una responsabilità che esige serietà e dedizione, in quanto prima di tutto ha un compito etico-morale.

Non c'è dubbio che la filosofia sia ricerca metafisica, nel senso che la natura stessa della realtà e dell'essere umano non si esauriscono mai nel loro esserci storico. L'essere radicato nella realtà finita rimanda in modo direttamente proporzionale ad un termine ultimo trascendente, che in realtà è primo, in quanto principio che supera e fonda l'immanenza⁵⁷. Quella di Sciacca non è solo un'operazione di recupero della metafisica classica, ma è anche la dimostrazione concreta di come il linguaggio metafisico sia il più adeguato a comprendere l'integralità dell'uomo. La metafisica, in tal modo, è compatibile con una visione dell'uomo che non rimuova nessuno dei suoi elementi costitutivi, neanche il più “scandaloso”⁵⁸ fra tutti.

Giungendo al punto in cui Sciacca individua precisamente le correnti filosofiche moderne da criticare, egli sostiene che si tratti perlopiù di espressioni del razionalismo e dell'empirismo, in quanto entrambe le scuole definiscono l'uomo entro modelli inadeguati. Sciacca osserva in *L'interiorità oggettiva* che la filosofia moderna, intesa come deriva del razionalismo e dell'empirismo, mette a tema le strutture dell'uomo e non la sua genesi; quindi, sviluppa un'antropologia che si arresta ad una mentalità puramente positivista, capace di descrivere solo il funzionamento delle facoltà umane⁵⁹.

⁵⁵ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, p. 75.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 26.

⁵⁸ In *La malattia mortale* Kierkegaard definisce lo scandalo come il paradosso della ragione, il momento in cui la facoltà razionale urta con l'incomprensibile.

⁵⁹ Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 43-44.

Non vi è fatto positivo senza esperienza nel senso più esteso della parola, ma non vi è conoscenza intellettuale del positivo – degli enti finiti che costituiscono il reale cosmico – senza un a priori; e il reale finito, per ciò stesso, rimanda al problema dei suoi principii costitutivi, cioè alla metafisica, che nessuna verità scientifica potrà mai sostituire. Dunque, di positivo c'è solo la metafisica, anche se, per sua buona sorte, non è positivistica.⁶⁰

Scrive la Modugno: «anche oggi il termine “metafisica” allude a qualcosa che si colloca “dietro” l'immediato, qualcosa di presente, ma nascostamente»⁶¹. Così come nella filosofia del ventesimo secolo, oggi tutto ciò che è associato alla metafisica è considerato inconsistente, privo di un fondamento effettivo. La metafisica è intesa tutt'al più come quella disciplina che si occupa di quelle idee che regolano l'attività del pensiero umano: Dio, uomo, mondo, anima. Questo il grande esito della filosofia moderna che, trova in Immanuel Kant il proprio esponente più rappresentativo. La cosa in sé è problematica e quindi la metafisica che per prima se ne occupava, diviene una forma di riflessione inevitabilmente aporetica.

Il nostro autore qualifica Kant come “razionalista”. Tutto, per i razionalisti deve essere chiaro: ciò che risulta oscuro viene considerato come irrazionale o come corrispondente grado inferiore della conoscenza; «la ragione adegua l'ordine naturale e l'ordine naturale appaga le esigenze della ragione»⁶². Ogni problema quindi, e l'uomo è in un certo senso “problematico” vista la sua complessità, deve trovare una soluzione, deve essere ben definito, in un mondo in cui vince «il filosofismo superficiale degli Illuministi»⁶³. Malgrado questi tentativi, però, quando l'uomo quando si trova da solo in silenzio in una stanza⁶⁴, deve fare i conti con il problema della sua esistenza. Per questo secondo Sciacca, quando egli pensa «in altezza e profondità»⁶⁵, non può chiedere risposta alla matematica, all'astronomia o ad altre scienze, ma necessariamente deve domandare alla filosofia.

Nella sua critica alla cultura moderna, Sciacca nota però come oltre alla mentalità razionalista ed empirista, nasca una nuova tendenza dentro e contro il pensiero moderno. Nel ventesimo secolo, infatti, riemerge quello che lui stesso definisce un tema di derivazione

⁶⁰ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, pp. 75-76.

⁶¹ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 23.

⁶² Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marsilio, Venezia 2019, p. 49.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ In questo caso il frammento citato dai *Pensieri* è il 205: «[...] ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non saper starsene in pace, in una camera».

⁶⁵ Per Sciacca si tratta quindi di pensare metafisicamente. A tal proposito si veda: M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, p. 76.

platonica, agostiniana e pascaliana⁶⁶, di egli si sente rappresentante. Come Martin Heidegger aveva giustamente indicato nella *Lettera sull'umanesimo*, la profondità dell'uomo prova «che nell'essenza dell'uomo c'è più dell'uomo»⁶⁷, in quanto l'esistente è dotato, a differenza degli altri enti di pensiero. L'essenza dell'uomo vince contro ogni definizione razionalista o empirista che tenta di appianare le sue dimensioni ontologiche, senza comprenderne il valore.

Ad esempio, la definizione di uomo come “animale razionale” è soltanto una classificazione dell'esistente, fondata sul riconoscimento di un unico e specifico carattere comune a tutti gli uomini⁶⁸. Rispondere alla domanda sull'uomo con questo assunto è evidentemente superficiale. Si può evincere che da una spiegazione del genere può nascere una tranquillità, che ignora la radicale *inquietudo*⁶⁹ dell'esistente. È il grande problema della «serenità razionale»⁷⁰, la quale non fa altro che privare l'uomo della sua ricchezza, riconducendolo dentro una mera definizione. Solo perché sa di essere un animale razionale, l'uomo pensa di potere tutto, di sapere tutto, di conoscere quel che lo aspetta, il suo destino; dimenticando così che, entro e oltre la sua razionalità, c'è molto di più.

Ad aggravare la situazione è la deriva del pensiero razionalista che, alterando le funzioni della ragione, cade in una forma di immanentismo, sostenitore di una perfetta corrispondenza tra realtà e ragione, assunte però «dogmaticamente»⁷¹. Il pensiero di Sciacca sugli immanentisti moderni è molto esplicito. Secondo la sua visione l'immanentismo moderno ha uno scopo preciso: quello di attuare nell'uomo e attraverso l'uomo la perfezione totale⁷². Ancora una volta però stiamo parlando di una perfezione che si gioca tutta sul piano del finito, senza dare spazio alla dimensione dell'interiorità e della spiritualità: principali

⁶⁶ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 45.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 46.

⁶⁹ Il riferimento all'*inquietudo* richiama un concetto presente nelle *Confessioni* di Agostino: il vescovo d'Ipbona descrivendo l'interiorità e la profondità dell'io, scorge questa costante tensione alla trascendenza, la quale è dimostrata concretamente attraverso l'insoddisfazione che caratterizza la vita di ogni esistente.

⁷⁰ M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 46.

⁷¹ Per Sciacca il termine “dogmatico”, in questo caso, significa anche parziale nel senso di riduttivo. Una certa forma di razionalismo, che si occupa anche di indagare l'uomo, tende ad assumere in modo assoluto il criterio della ragione, senza essere posta al vaglio della verità che la precede; per questo la ragione rischia di essere «adoperata come misura con cui tutto va misurato». È per questo motivo che Sciacca usa il termine “dogmatico”, per riferirsi a tutte quelle forme di pensiero che assumono i propri criteri d'indagine come assoluti, senza porli al vaglio della critica, e formulano così quelle che lo stesso filosofo definisce «assunzioni dogmatiche» (cfr. *ivi*, p.49; cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, Marzorati, Milano 1973, p. 158).

⁷² Cfr. *ivi*, p.52.

espressioni della ricchezza umana. L'immanentismo provoca una duplice contraddizione: da un lato riduce l'uomo al finito, perché crede che la storia e la natura possano adeguare il suo desiderio costitutivo, applicando così un vero «silenziatore all'esigenza dell'infinito e della trascendenza», dall'altro vista l'insopprimibilità di questo bisogno metafisico e la tendenza inesorabile a realizzarlo, l'uomo viene amplificato all'infinito⁷³: un infinito però posto in orizzontale.

Il problema principale di questa posizione razionalistico-immanentista è che, in ogni caso, un infinito ricondotto al finito non potrà mai essere adeguato all'uomo, in quanto per sua natura l'infinito si sottrae alla presa del finito. Infatti, così facendo, l'immanentismo non fa altro che assolutizzare tutti i valori che l'uomo esprime, fabbricando una vera e propria retorica dell'infinito⁷⁴. Dentro questa logica si innesca un meccanismo che crea solo idoli, e alimenta forme di superstizione all'interno delle quali ogni prospettiva sull'uomo è plausibile, pur essendo parziale. Si impone un soggettivismo estremamente preoccupante, che fonda in questo caso la verità dell'essere umano su delle semplici credenze.

In altri termini, questo processo messo in atto dalle correnti principali della modernità, e che sfocia poi nell'immanentismo, non è altro che una forma di «nientificazione per eccesso o per superbia»⁷⁵ della natura umana. Concretamente l'immanentismo, assolutizzando la ragione dell'uomo, è costretto ad assolutizzare anche i valori che essa esprime – la scienza, la storia, il progresso, l'arte, l'economia⁷⁶ –, i quali prendono il posto della verità oggettiva. Secondo Sciacca questo atteggiamento teorico altro non è che un'indiretta negazione del limite ontologico dell'uomo, perché attraverso la sua rimozione l'esistente può sostituirsi alla Verità⁷⁷, assumendo la propria ragione come unico criterio di conoscenza e di valore.

Si tratta di una deviazione interna alla speculazione razionalista-immanentista, che attribuisce al soggetto ciò che è dell'oggetto, ossia la verità che il pensiero scopre, ma non crea⁷⁸. Così, adeguando lo spirito alla natura o al finito, va perso il significato autentico dell'interiorità umana. È un rischio quindi assumere «ogni forma d'immanentismo, quale

⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1970, p. 47.

⁷⁶ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 52.

⁷⁷ Per Sciacca si tratta dell'identificazione dell'uomo o con la natura o con Dio. A tal proposito si veda: M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 47.

⁷⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 53.

che sia – perché – in ultima analisi, è positivismo e materialismo; e perciò come mondanismo e naturalismo, è una posizione “scientifica” della filosofia e non propriamente filosofica»⁷⁹, dunque inadeguata ai fini di una corretta indagine della natura umana. Il problema radicale risiede nella difficoltà a frenare l’impulso dell’uomo ad attribuirsi i connotati dell’Assoluto, in quanto inebriato dall’illusione costante di poter soddisfare nell’ambito del finito l’intera portata del suo desiderio. L’esistente allora non ammette più nulla all’infuori del suo giudizio personale, perché dal momento in cui la ragione è stata assunta riduttivamente, questa viene isolata da ogni possibilità di confronto e di critica.

Rappresentanti significativi di questo indirizzo razionalista-immanentista sono per Sciacca: Kant e Hegel. L’idealismo trascendentale kantiano, ad esempio, altro non è che un’indagine sulle dinamiche cognitive del pensiero umano, espresse poi nel “giudizio sintetico a priori”: indagine che esilia così la metafisica classica dall’ambito speculativo, in quanto “sapere non scientifico”, di cui non si dà conoscenza empirica⁸⁰. Kant, tuttavia, riconosce il bisogno insopprimibile del pensiero umano di spingersi oltre il finito; quindi, sa che la metafisica è in qualche modo naturale tensione dialettica della conoscenza umana a spingersi oltre l’empirico; solo che giudica fallaci i tentativi tradizionalmente praticati dalla ragione in quella direzione⁸¹. La rivoluzione kantiana purtroppo si è arrestata di fronte un’analisi puramente gnoseologica della ragione umana, senza saper cogliere a pieno il legame con il suo statuto ontologico-antropologico.

Hegel, invece secondo Sciacca, aspira solo a non lasciare nulla fuori dal suo “sistema assoluto”; la verità e l’uomo all’interno di esso sono ridimensionati, «a condizione che la dialettica concepita come contraddizione sia vita dello spirito»⁸² esaurito a sua volta nell’immanenza. La filosofia hegeliana, così facendo, appiattisce ogni forma di trascendenza, assolutizzando di fatto la mondanità ed esaurendo la verità nella storia. Rispetto all’esistente, il grande problema dell’hegelismo è quello di aver confuso i due piani del finito e dell’infinito, sovrapponendo le dimensioni ontologiche dell’essere umano in una coincidenza contraddittoria.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 25.

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

⁸² Cfr. *ibidem*.

Proseguendo con la critica sciacchiana ai moderni, il nostro filosofo individua un'altra mentalità che assolutizza riduttivamente un principio: l'esperienza. L'empirismo non fa altro che giovare del concetto di esperienza come mezzo per escludere ogni verità che non trovi in essa il suo fondamento. Facendo una sorta di parallelismo possiamo affermare che se, i razionalisti avevano assunto unilateralmente la ragione, gli empiristi invece assumono acriticamente l'esperienza come criterio assoluto della conoscenza⁸³. Come precedentemente accennato, dal punto di vista antropologico sarà lo stesso Hume a rigorizzare le istanze dell'empirismo, spingendosi all'identificazione del soggetto con la coscienza empirica: «la realtà è un “fascio” d'impressioni soggettive di quel “fascio” d'impressioni che è la coscienza senziente e pensante»⁸⁴.

Anche in questo caso la profondità dell'essere umano viene dispersa nella dimensione empirica, quindi nel finito. L'approccio empirista implica la costruzione di un'altra visione parziale dell'uomo, e questa volta l'errore sorge a causa di una lettura inadeguata del concetto di limite ontologico, considerato erroneamente come elemento primo ed ultimo dell'esistenza. La dimensione del finito è l'unica degna di conoscenza, ed è solo in riferimento ad essa che può essere studiato l'uomo. La descrizione dell'esistente si fonda su un linguaggio riduttivo; l'uomo d'altronde, per gli empiristi, non è aperto a nessuna dimensione ulteriore: si dimentica così come in realtà l'interiorità del soggetto sia abitata dall'infinito. Tale profondità dell'uomo meriterebbe di essere sviscerata, ma non essendo empiricamente avvertibile, essa viene considerata come trascurabile.

A questo punto l'incompletezza di ogni essere umano è trattata dagli empiristi secondo un'altra forma di nientificazione: una «nientificazione per difetto». L'esistente è considerato come un pezzo o una parte della natura, della storia o della società, nulla di più⁸⁵. La struttura ontologico-antropologica dell'essere umano è ridotta alla sfera della corporeità e dunque alla sua dimensione biologica, dimenticando così quel *proprium*⁸⁶ che lo costituisce, ossia il pensiero, che è capacità di trascendimento del finito.

⁸³ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 49.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁸⁵ Cfr. M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 47.

⁸⁶ Il “proprio” è uno dei predicabili porfiriani. È definito “accidente proprio” di una certa specie, un carattere che appartiene specificatamente a quella specie, e che con la sua presenza, è in grado di attestare che un certo individuo appartiene a quella specie (anche se la sua assenza non segnala, di per sé, l'opposto). Il suo manifestarsi è dunque una condizione sufficiente, anche se non necessaria, della riferibilità di quell'individuo a quella specie.

Se l'uomo fosse solo i suoi sensi, i suoi istinti e le sue emozioni, allora sarebbe solo un ente fra gli enti. C'è invece una chiara discontinuità tra l'uomo e gli altri enti, e questa non può essere ignorata o sottovalutata, in quanto l'esistente, grazie al suo intelletto e alla sua volontà, dimostra di potersi spingere almeno problematicamente la realtà fisica⁸⁷. Dimenticare il ruolo del pensiero umano significa in qualche modo decretare la morte dell'esistente in quanto viene con ciò rimossa quell'imprescindibile differenza che sancisce la sua superiorità rispetto all'animalità.

Nonostante questa critica rivolta al riduzionismo di certi approcci filosofici, Sciacca riconosce un punto di svolta presente nel pensiero di alcuni filosofi contemporanei. La contemporaneità, infatti, ha come dissolto, attraverso una critica implacabile, l'amplificazione retorica dell'originario *Cogito* cartesiano e dell'Io trascendentale kantiano, mettendo a nudo crudamente la finitezza e la miseria dell'uomo⁸⁸. È stata una sorta di «crociata irrazionalistica» che ha colto l'autodissoluzione interna al pensiero razionalista e a quello empirista, in quanto entrambe non hanno saputo cogliere le contrarietà interne all'esistenza⁸⁹. Nella sua contemporaneità il filosofo di Giarre individua «un'importanza negativa», capace di vincere la superficialità dei moderni per riscattare il valore profondo dell'«esistente»: la sua interiorità.

La grande onestà della contemporaneità è stata quella di aver assunto su di sé i problemi più stringenti dell'uomo, dando la possibilità di approfondire la questione dell'esistente sotto una nuova luce. Tuttavia, anche nei contemporanei, soprattutto negli epigoni dello storicismo, il concetto di persona e la questione dell'esistenza, non sono state negate, ma «umanisticamente» perfezionate⁹⁰.

Nell'individuare alcuni elementi rilevanti messi a tema dai filosofi del ventesimo secolo, Sciacca fa riferimento all'esistenzialismo, di cui però evidenzia anche i problemi. La filosofia detta «esistenziale» si allontana, per il suo interesse sincero verso l'uomo, da una certa filosofia «speculativa» rappresentata dalle varie tendenze filosofiche precedentemente considerate: razionalismo, empirismo e un certo tipo di idealismo. A differenza di

⁸⁷ Cfr. P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, p. 10.

⁸⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 54.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

⁹⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, p. 203.

alcune posizioni filosofiche estremamente concettuali, l'esistenzialismo prova a dare per altra via, una risposta alle istanze profonde dell'essere umano⁹¹.

Nella cultura del Novecento viene recuperato il problema ineliminabile dell'uomo. Questo problema, fino ad allora, era stato marginalizzato per lasciar spazio alla chiarezza razionale o all'evidenza empirica. L'uomo si riscopre incapace di dominare il mondo con la sola razionalità calcolatrice o con spiegazioni materialistiche; riconosce di non poter più controllare il presente o prevedere il futuro, secondo la mitologica concezione coltivata invece nell'Ottocento che ha teorizzato l'idea di male gigantesco, superato però dal bene eroico dell'uomo⁹². In sostanza, dopo aver provato ad oltrepassare ogni limite, l'uomo riscopre la caducità della vita, la consistenza della sua finitudine e la profondità della sua miseria: «enigmi, problemi insoluti, misteri»⁹³ dell'esistenza.

La filosofia dell'esistente compie una vera rivolta contro l'«eidetica ottocentesca»: scienza delle essenze che investe qualunque aspetto della realtà. D'altra parte, l'esistenzialismo non può prescindere da un discorso sulle essenze, e, in tal senso può aprire ad una forma di metafisica che sembrava morta e sepolta: quella che si occupa dell'intelligibilità dell'esistenza⁹⁴. Per questo è fondamentale una «metafisica esistenziale»⁹⁵, che ci consente di riappropriarci in modo rigoroso dell'esistenzialismo, il quale è stato capace di recuperare l'incomprensibile dell'uomo, dando realmente spazio alla sua interiorità.

Quando Sciacca parla di questa intima profondità che abita l'uomo, richiama nei suoi scritti figure come Dostoevskij, in quanto capaci di raccontare nelle loro opere tutto il dramma che segna la vita dell'uomo, in modo coerente con gli elementi che costituiscono la sua natura. In un testo autobiografico, *La Clessidra*, il filosofo sostiene che lo scrittore russo ha segnato in lui «un'influenza in profondità», insegnandogli davvero il problema del dolore umano incarnato dai protagonisti delle sue storie. Dostoevskij, infatti, ha dimostrato a Sciacca come solo una spiegazione religiosa, avrebbe potuto rivelare la positività del finito all'interno dell'esperienza del dolore umano⁹⁶.

⁹¹ *Ivi*, p. 200.

⁹² M.F. Sciacca, *Gli Arieti contro la Verticale*, p. 85.

⁹³ *Ivi*, p. 84.

⁹⁴ Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, pp. 204-205.

⁹⁵ *Ivi*, p. 199.

⁹⁶ «Il mondo di Dostoevskij è quello del Vangelo: la folla dei suoi derelitti, la stessa che seguì Cristo e l'amò», (M.F. Sciacca, *La Clessidra*, p. 105).

I suoi personaggi, assassini e forzati, umiliati e offesi, mi chiarirono come l'umiliazione, il dolore, il castigo anche dell'innocente siano potenti risorse di rigenerazione e riscatto; come, soltanto attraverso il calvario e l'espiazione, l'uomo riesca ad essere fecondo nel bene, a trovare la via ed a percorrerla, confermandomi nel convincimento che un peccatore generoso è più cristiano e più suscettibile di redenzione di un virtuoso arido, superbo, disumano e sentenzioso⁹⁷.

Secondo Sciacca, a differenza di Dostoevskij, alcune forme di esistenzialismo, nel voler dar voce ai problemi dell'uomo, sono incorse in un vero e proprio fraintendimento di significato: esistenza ed esistente sono stati considerati come termini intercambiabili, quando in realtà il primo termine è comunque concettuale, un "astratto"⁹⁸; mentre il secondo termine, "esistente", restituisce davvero l'idea di uomo come essere concretamente mancante. È per questo che Sciacca afferma che, anziché di "esistenzialismo" si dovrebbe parlare di "filosofia dell'esistente", perché così sarebbe possibile non abolire a priori qualunque discorso di carattere ontologico o metafisico rispetto all'uomo.

Debellare completamente la metafisica come disciplina che si occupa anche dello studio delle essenze – ed è quanto certe forme di esistenzialismo hanno cercato di fare – significa in qualche modo escludere la possibilità che il fondamento della natura umana sia inteso come originariamente positivo. Per queste ragioni l'esistenzialismo può diventare, nei suoi eccessi, espressione di una filosofia che nega quella che gli esistenzialisti chiamano con esagerazione «razionalità definitiva e definitivamente definiente»⁹⁹. Il problema, in questo caso, si pone soprattutto rispetto all'"esistenzialismo irrazionalista"¹⁰⁰, che si manifesta nella forma di protesta contro ogni risoluzione dell'esistente nel Positivo assoluto, cercando di difendere l'impenetrabilità di tutte le sofferenze attraversate dall'uomo, in quanto sono sempre da considerare come salti che "scandalizzano" la ragione¹⁰¹. Il punto è che, per un uomo senza ragione universale non c'è possibilità di riscatto dal suo limite: quando la categoria del pensare viene opposta a quella del vivere, l'uomo rimane nella sua angoscia, perché in lui non c'è possibilità di concordia tra gli elementi che costituiscono il suo stesso essere¹⁰².

Alcuni aspetti dell'esistenzialismo sono per Sciacca pseudo-filosofici e "decadenti", in quanto dissolvono la condizione umana nella pretesa assurdità della vita, descritta come

⁹⁷ Cfr. *ibidem*.

⁹⁸ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, p. 205.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 200.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 208.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 203-204.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 204.

insensata, ossia letteralmente priva di un senso ultimo. Come è potuto accadere tutto ciò nell'evoluzione del pensiero filosofico? In primo luogo, l'antropologia di alcuni filosofi contemporanei si fonda su un presupposto sbagliato¹⁰³. Heidegger, ad esempio, sostiene che l'esistenza è *Da sein*, ossia esser-ci. L'uomo è stato "gettato" nel mondo, la sua esistenza non ha un'origine chiara, per questo egli esiste secondo il "puro" accadere della vita stessa. L'esistente così si cerca e si riconosce ontologicamente finito, ma non trova un senso alla sua esistenza, perché non ne conosce neanche l'origine. Ciò che resta a questi "esistenzialisti-irrazionalisti" altro non è che il fideismo puro o l'assoluto scetticismo – intesi, in questo caso, come stato psicologico e non come critica speculativa. L'ultima parola della filosofia esistenzialista è la problematicità per la problematicità, ossia quella che Sciacca definisce l'inconcludenza per l'inconcludenza¹⁰⁴.

Ecco dunque che,

dopo tanta orgia di immanenza, dopo tante norme esteriori ed esteriorizzanti e perciò sterilizzanti della vita spirituale, dopo tanti universali mondani – dell'economia e dell'arte, della storia e della politica – la "trascendenza" e la "solitudine" esistenzialista sono state, se non altro, un energico richiamo e un salutare risveglio.¹⁰⁵

La mentalità empirista, quella razionalista e anche la contemporaneità, pur se in forma minore, offrono un'analisi della realtà e dell'uomo in fondo inadeguate. La configurazione dell'uomo è descritta secondo criteri parziali e sorge nel momento in cui viene a mancare una riflessione metafisica, una riflessione primale, che regoli il giudizio dell'uomo sull'uomo. Sono stati delineati nuovi parametri nell'indagine dell'esistente, e così ogni aspetto della vita umana è stato immiserito e ricondotto ad un livello o puramente razionale o puramente fattuale.

Questi atteggiamenti filosofici sono fondati su un approccio riduzionistico, manifestazione della "stupidità", dell'uomo secondo Sciacca.

La stupidità è senza principi; ha un solo metodo, il metodo della riduzione a, che nega il principio dialettico o dell'essere in relazione a e con esso la dialettica dei limiti. [...] Perciò la stupidità, nemica dichiarata della dialettica, è adialettica: ogni alterità, ogni opposizione – e pensare è opporre e porre in relazione ad altro – devono cessare fino al livellamento perfetto come esige la negazione

¹⁰³ Dal punto di vista di Sciacca questi esistenzialisti-irrazionalisti sono perlopiù rappresentanti dell'esistenzialismo francese. Per citarne alcuni: Marcel, Sartre, Camus, essi sono indicati dallo stesso filosofo nelle pagine del paragrafo *Critica dell'esistenzialismo* in *Filosofia e metafisica*, vol. I, pp. 200- 214. Ulteriore figura che viene presentata in queste pagine è Jaspers.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 208.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 214.

del limite, dell'essere di ogni ente: oscuramento del creato, il buio per perdita dell'essere, il *nihilismo*.¹⁰⁶

La svalutazione della metafisica ha causato inevitabilmente la perdita di un principio dialettico che spiega la realtà, e in particolar modo la realtà dell'essere umano. Per superare questo smarrimento della filosofia, secondo Sciacca, è importante ripartire dai problemi di cui i contemporanei si sono fatti portavoce. Grazie alle loro indagini attorno al tema della persona, è stato possibile ricondurre la questione al livello della coscienza: elemento primo con cui ogni esistente dovrebbe fare i conti.

Il metodo dell'introspezione, suggerito dagli esistenzialisti, può quindi risvegliare un interesse fecondo per la metafisica: una metafisica dell'interiorità, capace di approfondire in maniera completa il problema della persona¹⁰⁷, senza escluderne quindi nessun elemento problematico. Sciacca si fa infatti promotore di una riproposizione in funzione antropologica della metafisica, sollecitando l'uomo ad essere cercatore di se stesso, piuttosto che creatore di se stesso. Così facendo, egli non può più considerarsi come "misura di tutte le cose", ma è chiamato a mettersi a servizio di tutte le cose, pronto ad attraversare anche il dramma della sua esistenza, senza temere di imbattersi nel riconoscimento di quella radicale insufficienza che lo costituisce per natura. L'identità del soggetto è così rivalutata grazie al recuperato rapporto con il principio metafisico: l'io permane nell'essere, l'uomo è corpo e spirito, dunque creaturalità e trascendenza – né solo l'una, né solo l'altra dimensione -, e si riconosce come sintesi integrale di tutti i suoi elementi.

Il punto nevralgico della critica sciacchiana alla modernità è quello di recuperare seriamente la metafisica e superare ogni forma di anti-filosofia, che si propone di parlare dell'uomo, ma lo fa in maniera del tutto impropria. Si tratta comunque di ripartire dalla metafisica classica, messa alla prova nella sua capacità di rintracciare, anche nella "*filodoxia*"¹⁰⁸ che caratterizza la maggior parte della filosofia contemporanea, tutte gli aspetti fondamentali della natura umana. Si instaura nuovamente una dialettica positiva della realtà, grazie alla «paternità ontologica»¹⁰⁹ che l'esistente vive rispetto l'Assoluto – punto

¹⁰⁶ M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 70.

¹⁰⁷ Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 55.

¹⁰⁸ L'espressione è usata da Sciacca soprattutto nel testo *Filosofia e antifilosofia* (1968), per individuare tutte quelle forme di riflessione filosofica secondo lui riduzionistiche e dunque incapaci di porre nei giusti termini anche il problema dell'uomo. Per cui "*filodoxia*" rappresenta una sorta di amore per la *doxa* e non per l'*episteme*.

¹⁰⁹ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 85.

di riferimento da noi indipendente, anche se a noi interiormente presente¹¹⁰. La relazione di sussistenza dell'essere umano nel principio metafisico stabilisce quindi la possibilità di sviluppare una concezione positiva del limite ontologico e dell'umana insoddisfazione¹¹¹.

L'uomo "perfetto" e "squilibrato" ad un tempo è la risposta sciacchiana all'uomo inetto, spostato, decaduto, disumanizzato delle filosofie del XX secolo, ma è anche concezione a tutto tondo, integra, che scalza qualsiasi visione unidimensionale.¹¹²

La specificità personale di ogni uomo è data dall'unità sintetica tra le varie componenti della sua natura: sensibile, emotiva, volitiva e intellettuale. La sintesi che l'uomo è non potrà ricadere nell'assurdo o nella banalizzazione, solo se si è davvero capaci di cogliere nell'esistente sia il suo limite ontologico, sia la sua intrinseca relazionalità con l'Assoluto. Sciacca è testimone a tutti gli effetti della positività dell'essere umano, anche dentro la più grande confusione filosofica che lui stesso critica, in quanto sostenitore della tesi secondo la quale la verità viene alla luce sempre, e può guidare così l'esistente verso una corretta comprensione di sé.

CAP.2 Ripristinare il metodo pascaliano: le *contrariétés*

2.1 Premessa

Abbiamo visto come nella moltitudine di posizioni filosofiche che si sono interrogate attorno all'uomo, le conclusioni raggiunte siano estremamente diverse, spesso antitetiche e, secondo Sciacca, alquanto riduttive. Il problema risiede principalmente nella mancanza di un metodo capace di leggere a fondo la complessità che caratterizza l'essere umano. Blaise Pascal, proprio grazie al suo metodo, nell'*Apologia della religione cristiana* – generalmente nota con il titolo di *Pensées* –, è stato capace di cogliere e riportare con estrema efficacia, la condizione duplice e sintetica che caratterizza l'esistente. Indirettamente, egli ha sviluppato una vera e propria riflessione di carattere antropologico nei suoi

¹¹⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, vol. I, p. 162.

¹¹¹ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 21.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 20.

frammenti¹¹³. La filosofia pascaliana, e in particolare quello che definiremo il “metodo delle contrarietà” o “metodo dell’*Entretien*”¹¹⁴, offre una possibile strada da percorrere per rispondere alla domanda sull’uomo, analizzando a pieno tutti gli elementi inerenti la sua natura, nessuno escluso. Grazie all’uso di termini correlativi, dunque contrari ma non contraddittori, Pascal riesce a parlare dell’uomo senza ridurlo e senza assolutizzarlo, schivando così le difficoltà in cui sono incorse molte forme di pensiero nella modernità, alle quali lo stesso Sciacca ha rivolto la sua critica. Nel filosofo francese, quindi, possiamo trovare un’eredità preziosa, estremamente utile per il percorso che intendiamo affrontare in questo elaborato. Pascal, infatti, è riuscito a dimostrare come ogni ambivalenza ontologico-antropologica possa dirsi originariamente positiva, tale da indicare la direzione di un possibile compimento.

2.2 Sulla scorta di Pascal

Blaise Pascal, pensatore dai molteplici interessi scientifici, matematici, teologici, avverte, dopo il periodo mondano¹¹⁵, l’imminente necessità di parlare dell’uomo. L’opera in cui si viene a concretizzare questa sua ricerca sull’uomo è sicuramente la sua raccolta di pensieri, il cui scopo principale, era quello di difendere la fede e la morale cristiana: non a

¹¹³ Il suggerimento di Pascal attraverso i *Pensieri* è che per difendere il cristianesimo, unica fede che secondo lui ha ben conosciuto l’uomo e gli promette il vero bene, il compito di una corretta apologia della religione è prima di tutto conoscere l’uomo, la sua origine e il suo fine. A tal proposito di veda: J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 190.

¹¹⁴ «Non sarebbe mai troppa l’importanza da accordare a questo tipo di procedimento, che il Colloquio con M. de Saci su Epitteto e Montaigne aveva utilizzato prima dei pensieri», in J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p. 187.

¹¹⁵ Pascal nel 1635, a soli dodici anni, produce una dimostrazione autonoma di un teorema che coincide con la proposizione I, 32 degli Elementi di Euclide. Verrà successivamente ammesso all’Accademia di un celebre matematico del suo tempo, Marin Mersenne. A soli diciassette anni, nel 1640, lo stesso Blaise scriverà un breve *Saggio sulle coniche*. Fino al 1650 circa, l’interesse principale di Pascal è evidentemente di carattere scientifico. Grazie alle *Lettere* della sorella Gilberte sappiamo che inizierà poi per il filosofo un periodo di frequentazioni mondane, nella Francia del suo tempo. In questo periodo, pur mantenendo il suo interesse per le discipline matematiche e fisiche, Pascal tra un *salon scientifique* e l’altro, inizia ad interessarsi di questioni antropologiche. A tal proposito ricordiamo la cosiddetta “prima conversione” intorno al 1646 e la definitiva “notte di fuoco”, di cui si ha traccia nel *Mémorial*, risalente al 1657. Nel 1655 Pascal era andato in ritiro qualche settimana nel monastero di Port-Royal, luogo che diventerà per lui occasione di conversazione con uomini di grande cultura come il teologo giansenista *Monsieur de Saci*.

caso il titolo originale dell'opera era *Apologie de la religion chrétienne*. Scrive infatti in uno dei suoi frammenti:

io avevo trascorso molto tempo nello studio delle scienze astratte; e la poca comunicabilità che se ne può avere, me ne aveva disgustato. Quando ho cominciato a studiare l'uomo, ho capito che quelle scienze astratte non sono adatte all'uomo e che, approfondendole, mi fuorviavo dalla mia condizione più io che non quelli che le ignoravano. Ho scusato gli altri di conoscere poco. Ma ho creduto di trovare almeno molti compagni nello studio dell'uomo, e che questo fosse lo studio che gli è proprio. Mi sono ingannato: ce ne sono ancora meno di quelli che studiano la geometria. È solo perché si è incapaci di studiare l'uomo che si cerca il resto; ma non è, forse, che non è ancora quella la scienza che l'uomo deve avere, ed è meglio per lui ignorarsi, per essere felice?¹¹⁶

La sua riflessione antropologica è davvero capace di rendere con tutta onestà quella che è la natura dell'uomo; questo, perché prima di tutto Pascal esprime il suo sincero interesse per l'esistente e per tutte le sue domande; pertanto, non viene mai a mancare nella sua ricerca un'attenzione totale agli aspetti che riguardano l'uomo, senza dover respingere nessuno di essi.

Dopo la sua conversione Pascal dedica gran parte dei suoi studi a tutto ciò che riguarda l'uomo, ammettendo quindi come le “scienze astratte”¹¹⁷ non potranno mai svelare tutte le ambivalenze della natura umana e comprenderne così la profondità. Qualunque approccio scientifico è, per questo, impreciso, in quanto innanzitutto manchevole degli strumenti pertinenti a decifrare il “problema-uomo”. È proprio a partire da questa grande domanda sull'uomo che Pascal, da vero discepolo della lezione agostiniana, inizia a concepire la filosofia e la religione in stretto rapporto tra loro, in quanto entrambe si chiedono quale sia il vero bene e il fine ultimo dell'esistente, provando così a rispondere alle sue domande più radicali¹¹⁸.

È importante però fare un brevissimo accenno alla biografia di questo autore, per capire anche l'evoluzione del suo pensiero e il senso acquisito dalla sua riflessione antropologica. Sarà solo dopo essere entrato nei salotti e dopo aver partecipato al mondo di svaghi e conversazioni con i libertini¹¹⁹, che Pascal scoprirà l'inconsistenza di quel mondo, fatto di personaggi incapaci di vedere l'uomo in tutte le sue “contrarietà”. Nella ricerca

¹¹⁶ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 80.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁸ Cfr. M. F. Sciacca, *Pascal*, Marzorati, Milano 1962, p. 35.

¹¹⁹ Sempre della biografia di Pascal ricordiamo come, nel 1653, il filosofo francese abbia conosciuto il duca di Roannez e il Cavaliere De Meré (di spirito libertino): entrambi giocatori d'azzardo, suoi primi interlocutori libertini.

forsennata delle figure esatte, delle proporzioni e delle spiegazioni fisco-geometriche, emerge in questi ambienti tutta l'inquietudine e l'illusione di uomini che provano a non pensare al loro nulla e alla drammaticità della loro esistenza. Solo vivendo questa assurda mondanità, Pascal scoprirà l'uomo: unica cosa per cui valga la pena conoscere interamente e radicalmente il reale¹²⁰.

Procedendo con ordine, notiamo come uno dei primi elementi messi in luce dall'antropologia pascaliana è un evidente senso di smarrimento, che investe l'esistente, impedendogli di andare al fondo di se stesso e di capire davvero quale è la sua origine e il suo destino. L'uomo non sa a quale livello collocarsi, e i *philosophes*¹²¹ dal canto loro non hanno saputo individuare la complessità dell'esistente e per tale ragione lo hanno costantemente ricondotto a definizioni inappropriate. La natura umana, infatti, è molto più grande e profonda di qualunque filosofia, per questo, un nuovo metodo d'indagine è assolutamente necessario, al fine di comprendere davvero come procedere nell'analisi delle costanti naturali dell'essere di ogni uomo¹²².

Pascal, chiama "sètte"¹²³ quelle correnti filosofiche che, per lui, tesORIZZANO solo delle forme di concupiscenza¹²⁴. Stiamo parlando degli epicurei, dei dogmatici, dei pirroniani e degli stoici: tutti rappresentanti di scuole di pensiero incapaci di interrogarsi sull'uomo in modo adeguato. In prima battuta, il loro errore è un errore di metodo: questi filosofi, non sono stati in grado di cogliere i contrasti della natura umana; infatti, l'uomo viene da essi restituito a se stesso solo in parte. Essi non hanno saputo comprendere che la realtà ha una "doppia faccia", e hanno frainteso la duplicità della natura umana come se fosse una contraddizione e un'assurdità¹²⁵.

¹²⁰ Cfr. M. F. Sciacca, *Pascal*, p. 43.

¹²¹ L'uso del termine *philosophes* non assume quasi mai nei frammenti un'accezione positiva. Secondo l'autore, alcuni atteggiamenti filosofici, di cui i *philosophes* sono portavoce, hanno rispetto all'uomo più un compito critico che costruttivo. A tal proposito si veda: B. Pascal, *Pensieri*, fr.377.

¹²² Cfr. M. F. Sciacca, *Pascal*, p. 121.

¹²³ Nel medesimo fr. 373 compare l'uso di questo termine.

¹²⁴ *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*, rintracciabili nella prima lettera di Giovanni (2,16), riprese poi da Sant'Agostino e Giansenio soprattutto nell'*Augustinus, De statu naturae lapsae*, II, c.VIII). Pascal ne parla in questo frammento, associandole a tre diverse scuole filosofiche. A tal proposito si veda la nota al fr. 373.

¹²⁵ Si noti come non sempre la dimensione dell'assurdo porti con sé un'autocontraddizione immediata. Nell'argomento del pari – vd. fr. 271 – Pascal sa di dover introdurre il dogma della Rivelazione per far luce sull'incomprensibile. Allo stesso modo i contrari che costituiscono le due facce della natura umana e del reale sembrano paradossali. Il paradosso però – come insegna Kierkegaard nella *Malattia mortale* – è la vera passione del pensiero, capace di spingere l'uomo oltre la sua finitudine.

Pascal insiste molto su questa critica nei confronti di chi ha uno sguardo riduttivo verso la realtà e si sofferma sulle conseguenze che questa visione può avere rispetto all'uomo. Chi non sa cogliere dentro un'unità tutte le parti costitutive dell'esistente, solo perché apparentemente in conflitto tra loro, è, secondo il filosofo francese, fautore di vere e proprie derive filosofiche. In primo luogo, Pascal rivolgendosi allo stoicismo, sostiene che questa corrente filosofica sia rappresentata al meglio dalla figura di Epitteto. Pur riconoscendogli il merito di aver sommamente "inteso i doveri dell'uomo"¹²⁶ nei confronti di Dio, egli gli rimprovera di non averne riconosciuto la bassezza. Lo stoico, infatti, pensa di poter sostituire l'Assoluto ed eliminare così la propria radicale insufficienza ontologica. La setta stoica dice agli uomini: «rientrate in voi stessi; è lì che troverete la vostra quiete»¹²⁷, e ciò, come suggerisce Pascal, non può essere vero, in quanto nell'interiorità l'uomo riscopre le sue domande più urgenti, che non potrà mai sbrogliare da solo¹²⁸. Ora, questa prospettiva d'indagine mostra un difetto immediato: lo stoicismo, e appunto lo stesso Epitteto che ne è diretto rappresentante, applica un criterio parziale all'indagine sull'uomo, innalzando l'uomo verso il giusto fine, che è Dio, ma invitando lo stesso a voltare le spalle al proprio limite e alla propria miseria. Indubbiamente la scuola stoica coglie un aspetto fondamentale dell'esistente: la forza del pensiero, intesa come facoltà capace di orientarsi all'Assoluto, ma non riconosce l'altra faccia dell'esistente e finisce per sollevare così l'uomo verso una superbia irreparabile.

La posizione stoica lodata allo stesso tempo criticata da Pascal per la sua parzialità, ci richiama anche alla figura di Pelagio, monaco e teologo cristiano del IV-V secolo. Pur avendo conosciuto molto bene la dottrina cattolica, questi riteneva che l'uomo potesse fare a meno della grazia divina, negando così la miseria umana come conseguenza del peccato originale. Il pelagianesimo, infatti, aveva costituito una vera e propria eresia, ufficialmente condannata nel 418. Per Sant'Agostino, Pelagio e la sua dottrina rappresentavano una minaccia da combattere, in quanto espressione gravemente inadeguata della fede cristiana. Sebbene Pascal non nomini esplicitamente il pelagianesimo, se non in due frammenti¹²⁹, emerge comunque sottotraccia nei suoi pensieri la medesima

¹²⁶ Cfr. B. Pascal, *Colloquio con il signor de Saci su Epitteto e Montaigne*, in *Pensieri*, a cura di P. Serini, VIII edizione Oscar Mondadori, Vicenza 1976, p. 455.

¹²⁷ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 391.

¹²⁸ In questo Agostino ci insegna come la stessa interiorità sia il luogo della verità. Nel *De vera religione* (XXXIX, 72) egli scrive: "*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*"; ossia: «non uscire da te stesso, rientra in te: nell'intimo dell'uomo risiede la verità».

¹²⁹ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 660; 674.

preoccupazione del vescovo d'Ippona. Ad esempio, nel frammento 654, contro chi non riconosce il giusto ruolo della grazia, Pascal afferma che «a fare di un uomo un santo, deve essere la grazia, e chi ne dubita non sa cosa sia essere santo e essere uomo». Allo stesso modo, Sant'Agostino era arrivato a sostenere in *De natura et gratia* (VII-VIII) che, «se qualcuno può essere giustificato senza la croce, per merito della legge naturale e per la libertà scelta della sua volontà [...], allora Cristo è morto per niente».

Vediamo dunque come, sia nell'atteggiamento stoico che indirettamente in quello pelagiano, sia presente un'analisi dell'uomo incapace, secondo Pascal, di restituire all'esistente un criterio adeguato a comprendere la sua condizione. Il problema sostanziale risiede nella ripetuta incapacità delle due scuole filosofiche, quella degli scettici e quella degli stoici, di apprendere quale sia il senso profondo delle coppie di contrari: poli opposti inscindibili, che modellano la natura di ogni essere umano. Dopotutto, sia Pelagio che lo stoico Epitteto, incorrono nello stesso errore, dimenticando come la pochezza dell'uomo sia radicale, e si limitano ad osservare un solo aspetto della sua natura.

Se da un lato, l'uomo viene descritto seguendo questa cieca fiducia nelle sue facoltà razionali, dall'altro lato, con il pirronismo o scetticismo radicale, si incorre in un errore opposto che ora descriveremo. Secondo Pascal, l'atteggiamento del dubbio, che induce l'uomo a vivere in uno stato di incertezza costante, è tipico della sua epoca e. Questa condizione di insicurezza è interpretabile anche come la conseguenza di un "risentimento", che l'uomo prova, dopo aver verificato l'impossibilità di conoscere analiticamente tutti gli aspetti della realtà che lo circonda. Negli scettici l'autore dell'*Apologie* riconosce l'ennesima "sètta" che analizza l'uomo da un solo punto di vista: in questo caso quello della precarietà umana. Quando il dubbio, da semplice atteggiamento metodico diventa orizzonte ultimo del sapere umano, allora si può parlare di "incertezza": un atteggiamento fisiologico, che blocca il soggetto e lo induce ad astenersi da qualunque presa teorica o pratica sulla realtà considerata. Per i pirroniani, in particolare, l'uomo, sarà sempre incapace di verità, la sua razionalità risulta evidentemente mortificata da questa posizione quasi nichilista, secondo la quale, per la ragione umana non è possibile riconoscere l'autentica verità.

Pascal, prendendo sul serio il pirronismo, ne riconosce l'intrinseca problematicità, anche e soprattutto rispetto alla visione antropologica che esso offre. I pirroniani dubitano fermamente che l'esistente sia capace di verità e di bene; dunque, finiscono per affermare che questi non può neanche farne esperienza. Scrive infatti nel frammento 384:

Il pirronismo è il vero. Infatti, dopo tutto, gli uomini, prima di Gesù Cristo, ignoravano in che stato fossero, se fossero grandi o piccoli. E quelli che hanno affermato o l'una o l'altra cosa non ne sapevano nulla, e tiravano a indovinare senza ragione e a caso; ed erravano pur sempre, escludendo l'una o l'altra cosa.

Agli occhi di Pascal chi incarna perfettamente lo spirito del pirronismo moderno è Michel de Montaigne¹³⁰ che, anziché dichiarare di non sapere nulla, si chiedeva piuttosto “che cosa so io?”. Pascal sostiene che il pirronismo, ponendo al vaglio la veridicità di ogni forma di conoscenza, come fa l'autore dei *Saggi*, «si prende giuoco di tutte le certezze»¹³¹, e lo fa per dimostrare solamente che ogni forma di conoscenza, consuetudine o credenza è in realtà solo apparenza, rivelando così la «vanità delle opinioni più accreditate»¹³².

Sembra quindi evidente come una posizione tale metta in luce nell'uomo tutta la sua incapacità, rimarcando così l'impotenza della sua ragione e l'insufficienza del suo essere. Il grande rischio della “incertezza”, quindi, è quello di condurre l'esistente alla “disperazione”¹³³: poiché ignara di una positività originaria, che abita l'uomo e lo rende anche “grande”, essa restituisce un'immagine infedele dell'esistente.

Nonostante la critica che rivolge a stoicismo e scetticismo, Pascal riconosce ai suoi “avversari” una parte di verità: in tal senso, la prospettiva stoica descritta attraverso Epitteto può essere secondo lui il correttivo per lo scetticismo di Montaigne, e viceversa. Che cosa dimostra questa forma di correzione reciproca rispetto alla possibilità di intraprendere una corretta indagine antropologica? Pascal lo dichiara in un frammento, affermando che: «tutti i loro principi sono veri, quelli dei pirroniani, degli stoici, degli atei, eccetera. Ma le loro conclusioni sono false, perché anche i principi opposti sono veri»¹³⁴. L'errore delle scuole che Pascal critica è quello di avere come isolato il primo o il secondo polo delle contrarietà che costituiscono l'uomo, pensando di poter scindere un termine dall'altro, quando in realtà l'uomo è unione indissolubile dei due elementi: misero e grande, grande e misero, senza scissioni. In sostanza, il problema fondamentale delle due grandi “sette”

¹³⁰ Michel de Montaigne (1533-1582) fu umanista e scrittore. Sono celebri i suoi *Essais*: saggi nei quali sostenne anche tesi inconsuete, di carattere anti-eurocentrico e anti-antropocentrico. Nel suo pirronismo l'interrogativo “*que sais-je?*” nasconde una sorta di ritirata strategica rispetto alla ovvia possibilità di ritorzione cui invece uno scettico assertorio – come Pierre de Charron (1541-1603) prete cattolico e amico di Montaigne – si espone. Teniamo presente che l'atteggiamento di radicale incertezza, incorre di fatto in una contraddizione performativa, perché lo stesso interrogare, anche il più radicale, implica preve assunzioni di carattere ontologico.

¹³¹Cfr. B. Pascal, *Colloquio con il signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, p. 457.

¹³² Cfr. *ibidem*.

¹³³ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 678.

¹³⁴ *Ivi*, fr. 213.

filosofiche, le uniche che hanno “ragione di esistere”, è di aver affrontato o solo il tema della “misera che induce alla disperazione”¹³⁵ o solo quello della grandezza che “induce alla presunzione”¹³⁶, sostenendo così non tanto principi sbagliati, quanto piuttosto conclusioni errate su chi è davvero l’uomo.

Anche per Sciacca, riconoscente verso la filosofia e il metodo pascaliano, un uomo così descritto, come fanno stoici e scettici, è solo un uomo unidimensionale, mentre la «doppia insufficienza»¹³⁷ di ogni esistente può essere spiegata solo con la solidarietà tra i due dati: miseria e grandezza. L’essere umano, infatti, non ha bisogno né di essere schiacciato verso il basso, perché così è reso incapace di verità e di bene, ma al contempo non può essere considerato come la “santità”¹³⁸ sottratta al male e all’errore.

All’interno di questo “viaggio” intrapreso da Pascal per scoprire a fondo i vari aspetti della natura umana, riconosciamo sicuramente una contrarietà madre, a cui si riferiscono tutte le contrarietà: la coppia *misère-grandeur*. Pascal, da vero “appassionato” dell’uomo, tenta di realizzare nell’ordine dei *Pensieri* una sorta di prospetto dell’esistente, in cui sono descritte quasi tutte le sfaccettature del suo essere. Sarà proprio attraverso termini in apparenza antitetici, e immagini metaforiche, che questo autore riuscirà a sviluppare un’antropologia capace di descrivere il vivere personale, sociale e civile di ogni essere umano. Guardando l’uomo da più angolazioni gli viene applicato il “metodo delle contrarietà”¹³⁹, dimostrando come i vari contrasti dell’esistenza possano essere letti solo all’interno di un movimento dialettico: il solo capace di includerli simultaneamente senza annullare nessuno di essi.¹⁴⁰

L’aspetto interessante dell’antropologia pascaliana è la sua capacità di non ignorare nulla della natura umana, a partire dalla sua radicale bassezza, fino a giungere al riconoscimento di quella originaria grandezza che risiede nella facoltà del pensiero. La logica con cui Pascal procede nella descrizione dell’uomo è una logica dialogica; e, di fatto, gran parte dell’opera dei *Pensieri* è costruita, non casualmente, nella forma di un dialogo

¹³⁵ *Ivi*, fr. 677.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p. 211.

¹³⁸ In questo caso il termine “santità” svolge anche la funzione di sinonimo di grandezza. A tal proposito si veda: B. Pascal, *Pensieri*, fr. 678.

¹³⁹ Con questa espressione mi riferirò nel presente elaborato alle coppie di contrari usate da Pascal per descrivere quanto più fedelmente possibile l’uomo e le sue costanti naturali.

¹⁴⁰ «Le due ragioni contrarie. Bisogna iniziare da qui: senza ciò non si comprende nulla, e tutto ciò è eretico; e pure, al termine di ogni verità, bisogna aggiungere che si ricordi della verità opposta», (in B. Pascal, *Pensieri*, fr.791).

immaginario con il libertino: interlocutore fondamentale per lo stesso Pascal. Il testo è strutturato verosimilmente come una conversazione tra due soggetti, proprio perché il filosofo francese, prima di analizzare l'uomo e definirlo, preferisce ascoltarlo, seguendo uno stile che è stato definito: lo “stile della carità”¹⁴¹. Alberto Peratoner¹⁴² definisce questa attitudine comunicativa di Pascal, come la capacità di far tesoro di ogni forma di esperienza e cogliere così in ogni battuta e in ogni parola, anche di persone con opinioni diverse dalle sue, preziosi spunti di riflessione, occasioni per esaminare e approfondire la sua stessa argomentazione¹⁴³. Inoltre, sarà Pascal stesso a spiegare la ragione questa sua strategia di metodo e di stile affermando, in diversi frammenti¹⁴⁴, che si viene convinti più efficacemente dalla valorizzazione di quelle ragioni che già troviamo da noi stessi.

Quando si vuole rimproverare con utilità, e dimostrare a un altro che sbaglia, bisogna osservare da quale lato egli considera la cosa, perché questa ordinariamente è vera da quel lato, e riconoscergli questa verità, ma fargli vedere il lato dal quale essa è falsa. Egli si accontenta di ciò, perché vede che non si ingannava: solo trascurava di vedere tutti i lati [...].¹⁴⁵

Dentro questo rapporto dialogico “io- tu”, le “ragioni degli altri” diventano le “ragioni che si sono trovate da se stessi”, e quindi risultano più efficaci¹⁴⁶. Prima di tutto, per Pascal è fondamentale che l'uomo parli con se stesso e con la sua interiorità. La sua preoccupazione è, sì, quella di far dialogare le diverse prospettive antropologiche; ma al fine di trovare una spiegazione più coerente dell'uomo, essendo egli *sujet de contradictions*¹⁴⁷. Si prova quindi a guidare l'essere umano verso una giusta stima di sé, senza offrirgli però soluzioni definitive, e segnalando la possibilità di intraprendere un percorso ragionevole, attraverso l'applicazione di un metodo preciso: lo stesso che Pascal usa nella scrittura dei frammenti.

¹⁴¹ Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011, p. 163.

¹⁴² Alberto Peratoner è professore stabile di Filosofia teoretica presso lo Studium Generale Marcianum di Venezia e incaricato di Antropologia filosofica presso la sede centrale della Facoltà Teologica del Triveneto a Padova. Membro corrispondente del Centro Internazionale Blaise Pascal, dal 2009 è direttore dell'Alta Scuola Società Economica Teologia (ASSET) – Studi sulla società plurale, per la ricerca e formazione post-grado, dello Studium Generale Marcianum. È autore di saggi, tra cui la monografia *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica* (2 voll., Venezia 2002) e altri studi, accomunati tutti da una prospettiva ontoetica.

¹⁴³ Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, p. 163.

¹⁴⁴ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, fr. 10; 43.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, fr. 93.

¹⁴⁶ Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, p. 161.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 193.

Dietro al metodo pascaliano c'è sempre però l'influenza dei suoi ideali. I *Pensieri* procedono per “coppie di opposti”, seguendo in realtà un modello dialettico già sperimentato: quello agostiniano di *Confessioni*, I.1.5; solo che Pascal indica tali opposti con il termine francese *contrariétés*. È bene ribadire un punto fondamentale rispetto al significato di “contrarietà”: queste non indicano coppie di contraddittori inconciliabili. I contrari, piuttosto, sono caratteri diversi, ma pur sempre appartenenti al medesimo soggetto. Talvolta si può trattare di coppie di termini formalmente contrari, come “finito-infinito”, in altri casi, invece, di coppie dai significati complementari come, “*coeur-raison*” o “*géometrie-finesse*”. L'uomo di cui Pascal ci parla, quindi, non è mai strutturato secondo un *aut-aut*, ma piuttosto secondo un *et-et*: sebbene la sua natura resti in qualche modo paradossale, egli non vive nella contraddittorietà, perché dietro ai contrari che lo costituiscono è comunque presente una norma che li unifica.

La regola che Pascal segue nella sua indagine antropologica è: «se egli [l'uomo] si esalta, io lo abbasso; se si abbassa, lo esalto; e lo contraddico sempre, fino a che non comprenda che è un mostro incomprendibile»¹⁴⁸. Il significato proprio delle contrarietà emerge solo dopo aver mostrato la bassezza e la grandezza dell'uomo, e non solo uno dei due aspetti. È chiaro quindi come la contraddizione sia solo forma di «disprezzo dell'essere»¹⁴⁹, mentre Pascal nutre un sincero interesse per l'uomo: un uomo che però non può essere esente dalle sue responsabilità, né dal suo bene, né dal suo male.

La raccolta dei frammenti non testimonia in nessun modo un “gusto retorico dell'antitesi”; piuttosto, nella dialettica dei termini opposti, si riconosce l'unico modo efficace per non omettere nessun aspetto della realtà, in quanto si è consapevoli che essa rivela sempre una doppia faccia¹⁵⁰. I termini opposti, che si concatenano nelle varie *liasses*, sono da considerare come “due eccessi” che trovano equilibrio in una “condizione media”, unico luogo di verità. Questi termini, apparentemente oscuri, richiedono la ricerca di un punto di vista in cui essi possano sussistere insieme, senza escludere vicendevolmente. Facendo riferimento ad un'immagine che lo stesso Pascal nella sua scrittura evoca, bisogna trovare un punto fisso capace di raccogliere e accogliere le contrarietà dell'essere umano.

Nella *liasse* intitolata *Ragione degli effetti* viene descritto il modo di procedere del pensiero, che dovrebbe riflettere anche lo “schema” con cui indagare la natura dell'uomo. È

¹⁴⁸B. Pascal, *Pensieri*, fr.330.

¹⁴⁹ *Ivi*, fr. 105.

¹⁵⁰ Cfr. J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p. 187.

sempre bene partire da un effetto, un elemento visibile e concreto, che caratterizza specificamente l'uomo, e poi risalire a ciò che ne è ragione¹⁵¹. Pascal quindi non si limita alla descrizione fattuale della natura umana, perché sa che la ragione degli effetti, appunto, non si mostra mai empiricamente.

Questa “operazione mentale”¹⁵², volta a ricavare la ragione degli effetti, è senza dubbio utile per provare a capire il rapporto che vige tra miseria e grandezza¹⁵³. La coscienza che l'uomo ha della propria miseria è anche l'effetto attraverso cui egli può recuperare la sua grandezza. Partire da un elemento evidente per risalire alle sue cause nascoste, è il compito di cui Pascal si fa carico. Tuttavia, come suggerisce Mesnard, questo lavoro è possibile solo perché «accompagnato da un supplemento di luce»¹⁵⁴. Nella progressione delle contrarietà, il filosofo intraprende un vero e proprio percorso di riflessione, capace di chiarire davvero la condizione dell'uomo. In effetti al culmine della sua dialettica, Pascal prende posizione contemporaneamente e ugualmente a favore e della miseria e della grandezza: contrarietà rispetto alla quale certe filosofie non hanno saputo trovare soluzione.

La conciliazione delle contrarietà è ben oltre «le letture profane, che Pascal difende a colloquio col de Sacy»: la soluzione è per lui «nella Scrittura, nella filosofia dei Padri e di Agostino, nel mistero del soprannaturale e della fede»¹⁵⁵. Non basta definire l'uomo come grande, perché dotato di pensiero; il pensiero, pur essendo necessaria per comprendere dove risieda davvero il valore dell'uomo, non è sufficiente, perché Pascal ci insegna che più si è grandi, più si è consapevoli della propria miseria. Una tale affermazione non vuole degradare l'uomo a livello della sua animalità, ma piuttosto renderlo consapevole della propria peculiarità.

Grande e piccolo, allora, sono due termini che esprimono il medesimo, da punti di vista diversi. Sono contrari perché si coimplicano, altrimenti sarebbero solo contraddittori che confondo l'uomo attraverso una restituzione di nozioni sull'essere evidentemente negative e annichilenti. In altre parole, dove miseria e grandezza venissero intese come inconciliabili ed isolati, la tensione dialettica che abita la natura umana si spegnerebbe per forza

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 202.

¹⁵² J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p. 202.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p. 187.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 212-213.

¹⁵⁵ M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 93.

nella contraddizione. Fermarsi alla contraddizione può significare favorire lo spregio dell'uomo verso se stesso; mentre Pascal, non volendo né esaltare l'uomo né disprezzarlo, lo coglie davvero con sguardo realista.

Il limite dell'uomo, dentro al sistema pascaliano, assume una sua positività in quanto viene correttamente ricompreso dentro tutte le ambivalenze che riguardano la natura dell'esistente. Pascal si è mostrato classico e originale al contempo, capace di sviluppare una sorta di esistenzialismo metodico, che riparte dagli stessi interrogativi umani, e si innalza, con un procedimento ragionato, verso un'ipotesi di soluzione religiosa alla complessità della natura umana. Il filosofo allora decide di insistere – quasi agostinianamente – sulla tensione dialettica dei termini, per mostrare come naturalmente questa conduca ad un approfondimento di carattere religioso.

A questo punto possiamo azzardare e sostenere che la fonte principale degli errori delle scuole filosofiche criticate da Pascal, e probabilmente anche tutti gli aspetti critici còlti da Sciacca nella cultura moderna, non sta solo in una questione di metodo, ma anche nell'aver ignorato come lo stato attuale dell'uomo differisca da quello della sua origine creaturale.

L'invito introspettivo che Pascal fa ora è più chiaro: «non basta che [l'uomo] rientri in se stesso; è necessario che si oltrepassi»¹⁵⁶. Per comprendersi in tutta la sua pienezza, egli deve andare oltre sé, verso Dio. Mentre Pascal, quindi, denuncia sia il male che la bassezza dell'uomo nel capitolo che l'edizione Chevalier dei *Pensieri* intitola *Miseria: Vanità, Miseria, Noia*, ne cerca al contempo una causa capace di spiegare davvero l'essere dell'uomo. Egli, infatti, scopre che le miserie dell'uomo, «non per se stesse, ma a motivo della loro particolare configurazione, sono elementi indicatori di un altro orizzonte»¹⁵⁷. È insufficiente rappresentare le forme della pochezza umana e descriverle, bisogna andare a fondo, comprenderne le radici: e Pascal in questo è stato davvero un maestro. In sostanza, nella sua indagine quasi “fenomenologica” attorno all'uomo, l'autore dei *Pensieri* ha riconosciuto come alcuni dati imprescindibili della natura umana orientino la sua analisi verso ulteriori sviluppi di ricerca¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 119.

¹⁵⁷ Secondo Peratoner, Pascal attraverso una vera e propria spiegazione epistemologica, afferma che le miserie dell'uomo «sono miserie da gran signore, miserie di un re spodestato», (vd. fr. 269; cfr. A.Peratoner, *Pascal*, p.191).

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 192.

Pascal ha saputo dimostrare così in che modo possano essere riconciliate le “dualità” dell’essere umano. La condizione di miseria non si aggiunge alla grandezza come se si trattasse di una somma di termini; anzi, la grandezza piuttosto fiorisce dalla miseria, a riprova del fatto, che c’è un intimo intreccio tra ogni termine proprio dell’umano, anche se nelle sembianze questi termini appaiono solo divergenti¹⁵⁹.

Grazie al metodo dialettico pascaliano l’uomo, in perenne oscillazione, può imparare a non scandalizzarsi del suo limite ontologico. Questa condizione di squilibrio giunge quasi per sua natura ad un punto in cui si coglie la presenza di un principio d’infinità che vive nell’intimo umano e si fa garante di positività per tutta la sua esistenza. Non a caso per Pascal la religione cristiana è la sola capace di dare significato alle opposizioni dell’uomo. «L’uomo è grande poiché si riconosce miserabile. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili: ma è essere grandi riconoscersi miserabili»¹⁶⁰. Negli *Scritti sulla Grazia* (1655-56), Pascal approfondisce la questione della differenza fra condizione pre-lapsaria e post-lapsaria. Nello stato presente, c’è uno scarto fra la tensione profonda dell’uomo, manifestazione del suo desiderio infinito, e la realtà finita in cui l’uomo vive, del tutto deludente, in quanto inadeguata alla sua dignità ontologica. Sotto questo punto di vista è sicuramente vero che alcuni dei filosofi criticati da Pascal, sebbene privi di una capacità di spiegazione di carattere teologico della condizione umana, avevano intercettato la presenza di questa ambivalenza che abita l’essere umano¹⁶¹.

Di fatto, l’antropologia di Pascal si risolve nella religione cristiana, nella Rivelazione e nell’immagine della caduta; questo, del resto, secondo lui una religione può dirsi vera, solo se è capace di spiegare le contrarietà dell’uomo. Gesù Cristo quindi, in quanto Dio e uomo insieme, unione di mortalità ed eternità, secondo il dogma dell’Incarnazione, è il solo capace di illuminare il mistero della contrarietà che l’uomo è a se stesso. Miseria e grandezza sono infatti, da considerarsi come un effetto di cui solo il cristianesimo può rendere ragione¹⁶².

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 188.

¹⁶⁰ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 255.

¹⁶¹ Cfr. J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p. 159.

¹⁶² Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, p. 213.

Fonte delle contraddizioni. Un Dio umiliato, e fino alla morte in croce; un Messia trionfante sulla morte con la morte. Due nature in Gesù Cristo, due venute, due stati della natura umana.¹⁶³

La fede cristiana è davvero ragionevole per Pascal, dal momento in cui se ne può provare la validità filosofico-antropologica. D'altra parte, anche la sindrome libertina (scettica, in ambito teorico ed epicurea, in ambito pratico) indicava comunque nella religione cristiana un rifugio spirituale, capace quantomeno di rasserenare l'anima dell'uomo¹⁶⁴. Pur non cogliendo davvero l'originarietà dell'Infinito come presenza viva nell'intimo dell'esistente, il libertino sa che la sua finitudine potrà trovare pace solo in Dio. A questo punto, connettendo la caduta del peccato con la vocazione alla trascendenza dell'io¹⁶⁵, Pascal offre davvero una risposta positiva al "mistero" dell'uomo, perché l'esistente è per eccellenza il solo essere capace di infinità¹⁶⁶.

Il pensiero antropologico pascaliano non ci riconsegna una mera riflessione concettuale sull'esistente, ma tratta, senza riduzioni, di tutto il paradosso che l'uomo è a se stesso. Se è quindi presente una qualche architettura nei frammenti, allora questa è rintracciabile nel modo in cui il filosofo francese legge e restituisce agli stessi lettori il senso delle contrarietà della natura umana. Un metodo, il suo, che è senza dubbio il migliore per poter cogliere davvero la posizione ontica dell'uomo tra limite e apertura, in quanto essere sintetico posto tra il finito e l'infinito. A partire da qui, da questa premessa metodologica, vedremo come anche Sciacca si faccia portavoce del grande insegnamento pascaliano.

¹⁶³ Si faccia riferimento in questo caso al frammento in lingua originale, onde evitare un errore a cui può condurre la traduzione italiana che in questo caso usa il termine "contraddizioni", piuttosto che "contrarietà". A tal proposito si veda: B. Pascal, *Pensieri*, fr. 601.

¹⁶⁴ I più noti libertini eruditi erano credenti. Si pensi al caso emblematico del già citato Pierre Gassendi, prete cattolico, dalla cui Accademia arrivavano in Francia le scoperte di Galileo nel campo della meccanica e quelle di Torricelli nel campo della fisica dei fluidi. Ma abbiamo anche il caso di libertini inclini all'ateismo pratico, come Cyrano de Bergerac (1619-1655), romanziere e drammaturgo dalla vita tormentata, che avrebbe ispirato la celebre omonima commedia di Edmond Rostand (1897).

¹⁶⁵ Ribadiamo a tal proposito che questa capacità d'infinito è colta in modo tangibile nella ricerca di felicità che spinge l'uomo oltre il piano dei beni finiti, nel momento stesso in cui si scopre sempre insoddisfatto e provocato a spingere il proprio pensiero al di là del limite di volta in volta raggiunto.

¹⁶⁶ Cfr. A. Peratoner, *Pascal*, p. 243.

PARTE II

•

RIPENSARE IL LIMITE DELL'UOMO

CAP.1 Il mito gnostico dell'uomo senza limiti

1.1 Nota preliminare

Procedendo all'interno di questo percorso di ricerca, pare essere imprescindibile l'incontro con il pensiero gnostico, in quanto mentalità insofferente verso la condizione di limitatezza caratterizzante l'essere umano. La storia dello gnosticismo ha in sé moltissime sfaccettature, perciò per sua natura richiederebbe una trattazione approfondita e attenta alla sua specifica evoluzione. Nel caso specifico della mia ricerca, ci soffermeremo sul concetto di "gnosi", piuttosto che di "gnosticismo".

È necessario tracciare una linea di demarcazione tra i significati di questi due termini: con "gnosticismo" si indica generalmente un fenomeno storico ben preciso, che ha avuto un'evoluzione molto articolata; con "gnosi", invece, ci riferiamo piuttosto alla "mentalità gnostica" che troviamo presente anche in tradizioni di pensiero che storicamente parlando, non hanno niente a che fare con lo gnosticismo stoico¹⁶⁷. Nel nostro caso, più precisamente è più opportuno parlare di "sindrome gnostica" che di "gnosticismo". Ci limiteremo così a tracciare solo alcuni snodi centrali di questa sintomatologia gnosticheggiante, facendo attenzione soprattutto al modo in cui viene descritto il limite umano¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Durante il Colloquio su *Le origini dello gnosticismo*, tenutosi a Messina dal 13 al 18 aprile del 1966, è stato affrontato il problema della confusione terminologica in merito ai termini "gnosi" e "gnosticismo". In questa occasione fu quindi proposto un utilizzo più preciso dei termini in questione, riassumibile nella breve distinzione presentata all'interno di questa stessa nota preliminare. Per una maggiore completezza a riguardo, si possono consultare gli stessi atti dei colloqui. Per questo si veda: U. Bianchi (cur.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina*, 13-18 Aprile 1966, Brill, Leiden 1967; A. Cosentino, *Le origini dello gnosticismo: a quarant'anni dal Congresso di Messina* (1966), in G. Sfameni Gasparro-A. Cosentino-M. Monaca (curr.), *Religion in the History of European Culture: Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference*, 14-17 September 2009, Messina (Italy), a cura di, Officina di Studi Medievali, Palermo 2013, pp. 267-282.

¹⁶⁸ Sulla storia dello gnosticismo si possono consultare autori classici, come Ireneo di Lione che espone e confuta l'eresia gnostica del II secolo. A tal proposito si veda: Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, trad. it. di A. Cosentino, 2 voll., Città Nuova 2009. Invece, ulteriore riferimento per uno studio più contemporaneo della storia dello gnosticismo sono sicuramente: Hans Jonas (H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1973. Originale: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958) e Julien Ries (J. Ries, *Gli gnostici storia e dottrina. Gnosi e manicheismo*, in *Di fronte e attraverso. Ries opera omnia*, tomo I-II, vol. 9/1, Jaca Book 2010). Il tentativo più rilevante di individuare tracce di gnosticismo nel pensiero contemporaneo è invece quello di Erik Voegelin (E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, trad. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968. Originale: *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952). In Italia un lavoro simile a quello di Voegelin l'ha fatto Emanuele Samek Lodovici, con la sua opera *Metamorfosi della gnosi*. Va nella stessa direzione anche Alain Besançon (A. Besançon, *Le origini intellettuali del leninismo*, trad. it. di L.

Verranno dunque messe in luce le possibili conseguenze della assunzione di una tale posizione nella interpretazione dell'essere umano. La nostra considerazione della "sindrome gnostica" verrà guidata da alcune indicazioni presenti nella filosofia rosminiana. Grazie alla riflessione del Roveretano accederemo poi anche ad alcuni sviluppi della filosofia sciacchiana. Rosmini e Sciacca, infatti, concordano nell'affermare che la finitudine non è per l'esistente una forma di difettosità, quanto piuttosto una espressione strutturale della sua creaturalità. In questo senso, entrambi i filosofi credono che sia fallace ogni posizione teorica che pretenda sia superabile la condizione di finitudine dell'essere umano.

Nel *Saggio sulla felicità* (1822) e nei *Frammenti di una storia dell'empietà* (1834), Rosmini esprime proprio la sua preoccupazione anti-agnostica. A sostegno della sua tesi contro la "sindrome gnostica", ci serviremo anche di altri autori appartenenti al più recente pensiero filosofico. Per quanto ci riguarda, i loro studi sono importanti soprattutto perché hanno saputo rilevare, in modo acuto, la presenza di un'inclinazione gnostica anche nella cultura tardo-moderna e contemporanea. In tal senso lo "gnosticismo", non si limita ad essere un movimento religioso ed esoterico molto articolato che si è evoluto nel mondo ellenistico, ma rappresenta una vera e propria mentalità diffusa attraverso i secoli – questo il significato proprio di "gnosi" –, capace di influenzare da sempre lo sviluppo della cultura.

A partire da Rosmini, quindi, delineeremo un percorso che metta in rilievo le principali conseguenze che sorgono dopo aver assunto certi caratteri della mentalità gnostica, principalmente facendo attenzione al modo in cui viene intesa e descritta la natura finita dell'uomo.

1.2 La preoccupazione anti-agnostica di Rosmini

Il giudizio di Rosmini sullo gnosticismo emerge con chiarezza in alcuni dei suoi testi. Lo gnosticismo, sostenendo l'incompatibilità assoluta tra materia e spirito, identificava il limite con la privazione, ossia con il male; e disprezzava così ogni realtà materiale, compresa l'attuale configurazione dell'essere umano, in cui la dimensione corporea è centrale.

Branca, Sansoni, Firenze 1978. Originale: *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Parigi 1977).

Attraverso il recupero di alcune opere apparentemente secondarie e di determinati temi trattati dallo stesso filosofo roveretano, possiamo provare a comprendere le ragioni profonde della sua critica alla mentalità gnostica: critica che nasce da una preoccupazione per la cultura contemporanea.

Lo gnosticismo nasce con l'avvento del cristianesimo e si sviluppa nei prime due secoli dell'era cristiana, non solo come eresia dentro e contro la dottrina cristiano-cattolica, ma anche come una vera e propria visione del mondo, capace di condizionare concretamente la cultura. La mentalità gnostica, nelle sue disparate forme, si manifesta sempre costruendo sistemi di pensiero estremamente simili fra loro, i quali dimostrano la presenza sottotraccia di una vera ostilità verso il tema dell'insufficienza o manchevolezza che caratterizza l'uomo.

Hans Jonas, uno dei principali studiosi del fenomeno gnostico, rintraccia nelle varie forme di gnosticismo una serie di elementi comuni, quali: l'interesse per la salvezza dell'uomo, l'idea di un Dio assolutamente trascendente e infine una concezione dualista della realtà, che finisce per polarizzare anche l'essere dell'esistente¹⁶⁹. Inteso in talo modo, la gnosi è un vero e proprio atteggiamento protrattosi fino ad arrivare alla cultura moderna, con una serie di elementi che ciclicamente vengono riaffermati. Saranno proprio queste iterazioni storiche a decretare la persistenza dello gnosticismo come vera e propria visione del mondo.

A seconda dei vari casi, si parla di scuole gnostiche, culti e sette gnostiche, miti e speculazioni gnostiche. Ma l'etimologia dei termini "gnosi" e "gnosticismo" rimanda sempre alla stessa radice greca: *gnosis* (conoscenza). Emanuele Samek Lodovici¹⁷⁰, nel testo

¹⁶⁹ A tal proposito si veda H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di Margherita Riccati di Ceva, a cura di Raffaele Farina, Società Editrice Internazionale, Torino 2002, p. 52.

¹⁷⁰ Emanuele Samek Lodovici (1942-1981) fu una delle più acute menti nei tempestosi anni del '68. Si guadagnò la stima di due grandi filosofi, come Cornelio Fabro e Augusto del Noce. Oltre ad aver lavorato ad una complessa monografia su Sant'Agostino intitolata *Dio e mondo*, Samek Lodovici scrive una sorta di opera profetica, intitolata *Metamorfosi della gnosi*. dove sviluppa una fenomenologia della cultura contemporanea. Nell'interpretazione di Samek la modernità nelle sue molteplici espressioni è una sorta di rifrazione della mentalità gnostica. La cultura moderna assume dallo gnosticismo antico alcune grandi tesi: il mondo e l'uomo sono negativi, la natura umana è errata e da rifare; lo gnostico, il rivoluzionario, è il solo capace di produrre la redenzione, l'uomo nuovo è capace da solo (senza bisogno di Dio) di raggiungere la salvezza dalla negatività e/o di raggiungere la perfezione, egli è addirittura in grado di instaurare il paradiso in terra (come si sono prefissi i totalitarismi, per fare solo un esempio). Apice di tutte queste tesi, però, è il rifiuto gnostico e neognostico della finitezza umana, come punto cruciale di questa mentalità. Ovviamente, questa impostazione gnostica è irriducibilmente avversaria del cristianesimo, secondo cui il cosmo in cui viviamo ha valore, perché lo stesso Dio lo ha voluto e creato, e perché in esso Dio si è incarnato. La gnosi, quindi, vuole riscrivere la storia e il passato, per costruire un nuovo mondo e un nuovo uomo.

Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea (1979), analizza il fenomeno della gnosi, sostenendo che anche in tempi recenti, la mentalità gnostica si rivela sempre più pervasiva¹⁷¹.

La tesi fondamentale che caratterizza ogni sistema di pensiero gnostico può essere riassunta così: l'uomo nel mondo e il mondo stesso sono frutto di una caduta; la realtà in cui ci troviamo è dunque una realtà d'esilio. A questa affermazione segue però un curioso rovesciamento di prospettiva: il mondo presenta una frattura, ma lo gnostico, ossia l'eletto, grazie alla sua ragione può colmarla¹⁷². In questo senso la gnosi come mentalità sostiene un'idea di fede priva di Rivelazione. Come sottolinea Samek Lodovici, lo gnostico è colui che crede di essere fatto della stessa sostanza del divino, ed in forza di ciò pensa di non aver bisogno della grazia per salvarsi, in quanto non ci sono aspetti della realtà che non sono in suo potere. La ragione dello gnostico ha una forza assoluta, non manca di nulla; dunque, l'uomo non deve fare i conti con nessun limite.

È per queste ragioni che Rosmini esprime la sua preoccupazione rispetto a qualsiasi lettura dell'uomo fondata su di una mentalità gnostica. In prima battuta egli osserva nel *Saggio sulla felicità* come Pascal nei *Pensées* abbia dato vita ad un equivoco che potrebbe sostenere lo sviluppo di una "sindrome gnostica".

L'errore di Pascal non era di aver mal osservato; era di voler inferire dalla sua osservazione una conseguenza che necessariamente da quella non proveniva. Dall'esser l'uomo insufficiente a sé stesso, dal non poter vivere con sé solo, dal sentirsi dentro un insuperabile impulso che non lo caccia al di fuori, e lo fa cercare nelle esterne cose agitazione e svagamento, e nello svagamento felicità; egli volle inferire la sua miseria: bastava che si fosse contentato d'inferire la sua limitazione.¹⁷³

In effetti, nell'argomentazione pascaliana l'umana limitazione e l'umana miseria sono state in qualche modo confuse tra loro; questi due termini sono usati come sinonimi, pur avendo significati diversi. L'uomo, come ricorda il filosofo francese, è "misero" in quanto è cosciente della sua limitatezza e quindi ha consapevolezza del fatto che non può rendersi felice da solo, ma che deve cercare questa felicità sempre in altro da sé.

¹⁷¹ Cfr. E.Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizione Ares, Milano 1991, p. 7.

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

¹⁷³ A.Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 17.

Ora, classicamente, la miseria dell'uomo è il suo male ontologico, dunque la conseguenza del peccato originale, che si manifesta nell'illusione di poter raggiungere la propria felicità attraverso la conquista di beni finiti. Nel limite invece l'uomo, riconoscendo di non essersi fatto da solo, ha comunque la possibilità di realizzarsi, attraversando la sua stessa finitudine. L'umana limitazione quindi, sia metafisicamente che esistenzialmente, può essere condizione di possibilità per un bene non assoluto.

Il genio di Rosmini è stato quello di aver rilevato come il concetto di limite e il concetto di privazione non possano essere equiparabili, altrimenti questo provocherebbe stime inesatte rispetto alla natura dell'uomo. Privare qualcuno di qualcosa significa togliere a questo qualcuno delle possibilità che gli spettano per natura. Il limite invece rimanda al fatto di essere finiti, quindi alla possibilità relativa che l'uomo ha di fruire del bene, senza esaurirlo. La consapevolezza del limite, in fondo, non fa altro che risvegliare nell'uomo la coscienza del suo orientamento all'infinito.

Senza dubbio, Pascal è stato troppo generico, ma la "miseria" di cui parla l'*Apologie*, sembra essere meglio interpretata da Sciacca. Secondo il nostro filosofo, nell'antropologia pascaliana, il termine "miseria" indica lo stato post-lapsario dell'uomo: per questo, *misère* può essere sostituito con «depotenziamento»¹⁷⁴, in quanto quest'espressione più precisa e meno fraintendibile rende perfettamente l'idea di una manchevolezza che caratterizza l'uomo, senza però mortificarlo. Ovviamente, la filosofia pascaliana si fonda su di una visione creazionistica della realtà, in cui l'essere depotenziato si traduce per l'esistente in un evidente segno della sua creaturalità.

L'antropologia pascaliana, trovando il suo fondamento nel sistema metafisico creazionista, è in grado di parlare di miseria umana senza mai umiliare la natura dello stesso esistente. D'altronde, si pensi a come questo termine, miseria, venga sempre accompagnato dalla "grandezza" nell'analisi che Pascal ci restituisce dell'uomo. La correlazione tra *misère* e *grandeur* piuttosto, rinforza la possibilità di avere una concezione integrale dell'uomo.

L'uomo possiede un dono mirabile, il pensiero, che lo eleva al di sopra di tutte le cose, perché lo fa desideroso di Dio; sa che nonostante lo spettacolo di tutte le miserie che ci turbano e ci stringono alla gola, noi abbiamo un istinto irrimediabile che ci innalza.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Cfr. M. F. Sciacca, *Pascal*, p. 136.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 123.

Non è forse così che Pascal parla del pensiero umano?¹⁷⁶ Come suggerisce Mesnard, la filosofia pascaliana rifiuta sì il superomismo eroico dell'*honnête homme*, ma lascia sempre spazio ad una realistica accettazione del proprio essere finito come condizione media¹⁷⁷, perché l'uomo con il suo pensiero è sempre teso verso la verità e il bene. L'attuale limitatezza, a differenza della privazione, garantisce sempre una positività; per questo è importante specificare i significati attribuiti ai vari termini usati da Pascal nella sua descrizione della condizione umana.

Tuttavia, la critica di Rosmini nel suo stesso saggio non si rivolge solo al pensiero pascaliano. Lo scopo principale, nella sua trattazione saggistica è quello di dimostrare l'infondatezza del concetto di speranza proposto dai moderni, in particolar modo di quella speranza i cui tratti sono stati delineati all'interno dell'orazione foscoliana intitolata: *Dell'Origine e dell'Uffizio della Letteratura*.

Ma voi altri, che vi date tanto al fantasticare; voi altri che disperate della felicità, e asserite gravemente, all'uomo esser solamente conceduta una lusinga di lei, [...] sapete voi a quali conseguenze reca il vostro sciagurato sistema? Sapete voi che con ciò troncate fino dalla radice qualunque amore virtuoso, qualunque nobile passione; rendete bugiarde tutte le virtù, e indegne perciò che a loro si dia retta?¹⁷⁸

La sentenza che colloca la felicità umana nella speranza, altro non è che un sofisma insidioso capace di condurre l'uomo alla desolazione e alla disperazione¹⁷⁹. La felicità, come fine naturale a cui aspira il cuore di ogni essere umano si trasforma in un continuo sperare di esserlo. L'esistente, così, è frustrato da un'insaziabile ricerca individuale, che restituisce solo incertezze.

Il sistema moderno della speranza annichilisce l'uomo e tenta di dissimulare l'inevitabile necessità che egli ha di fare i conti con la questione della limitatezza. Nel voler dare compimento al proprio desiderio di felicità, l'esistente non può illudersi di esserne artefice, altrimenti si riconoscerebbe come unico autore della propria vita e del proprio destino. Realisticamente invece, l'esistenza, già per sua natura, ha in sé un elemento misterioso che non può essere controllato o guidato dal volere dell'esistente. Questo significa che

¹⁷⁶ A tal proposito si veda il terzo paragrafo del primo capitolo del presente elaborato, dove è stato ampiamente dimostrato come Pascal descrive il pensiero umano, dunque come facoltà che rende l'uomo capace di trascendere la propria contingenza.

¹⁷⁷ Cfr. J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, p. 13.

¹⁷⁸ A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 31.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 10-11

l'uomo può indirizzare le sue scelte disponendole verso un certo fine, ma non può certo indicare lui stesso il fine a cui il suo essere è teso.

Nonostante ciò, per Rosmini è evidente: c'è come una propensione universale tra tutti gli uomini - non solo i moderni – ad ingannarsi perennemente sull'indole della felicità. Gli uomini commettono «errori infiniti» nello stabilire l'oggetto della loro felicità¹⁸⁰ e inseguono vane speranze che non danno in nessun modo credito al loro desiderio infinito. D'altronde, «infelice è l'uomo se non è distratto, ma si lascia a sé ritornare»¹⁸¹. Errare alla conquista di beni finiti è l'unico modo per distrarsi dall'impegno della vita, è la vittoria dell'agitazione sulla quiete, giacché questo incessante movimento verso beni effimeri impedisce all'esistente di contemplarsi e riconoscersi quindi finito¹⁸².

Sarebbe dunque necessario un mutamento di prospettiva. In questo, Rosmini è di grande aiuto. Secondo il filosofo roveretano, l'aver bisogno di un oggetto diverso da sé per essere felice, prova sicuramente la limitazione dell'uomo, ma anche la sua grandezza, ed è da questo nuovo assunto che bisogna ripartire per restituire una visione completa dell'essere umano¹⁸³. Che cosa si intende con ciò? In sostanza, la tensione che spinge l'esistente a cercare la felicità fuori di sé è per sua natura buona, e dimostra come nessun essere umano sia definitivamente prigioniero del finito, in quanto questa tendenza ad uscire fuori di sé è reale e universale; dunque, è ragionevole pensare che al contempo possa essere reale anche l'oggetto del suo appagamento.

D'altra parte, voltare le spalle al limite costitutivo peggiora la condizione morale dell'esistente, il quale preferisce agire nella corruzione e nell'insoddisfazione, inebriandosi dei soli beni materiali. Nella debolezza della ragione e della volontà, egli si lascia trascinare dalla «fatale speranza»¹⁸⁴, che restituisce solo temporaneo appagamento ai suoi bisogni. Ricchezza, benessere e quantità, diventerebbero così le nuove regole della condotta umana.

L'essere umano, pur manifestando per sua natura il bisogno di uscire fuori di sé per essere felice, preferisce convincersi di potersi realizzare rimanendo chiuso in se stesso, ingabbiato nella propria condizione di essere finito. È bene invece ricordare, proprio come fa

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 9.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 14.

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 13.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 17.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 18.

Rosmini e come farà anche Sciacca, che le componenti ontologiche dell'uomo implicano sempre la trans-naturalità del fine a cui l'uomo aspira. Per tale ragione è impossibile rinnegare l'esistenza di un fine assoluto da perseguire, poiché tutti gli uomini riconoscono che la felicità sulla terra non sarà mai tutta la loro felicità¹⁸⁵. Insomma, la tensione al fine ultimo rappresenta l'elemento universale che accomuna tutti gli esistenti, anche se essi differiscono nel modo di rappresentarselo, ed è proprio in ciò che risiede il loro errore.

Grazie a questa nuova prospettiva, Rosmini, Sciacca e Pascal, insegnano all'uomo che la sua vera grandezza scaturisce dalla finitudine, poiché solo grazie alla consapevolezza del limite, l'esistente avverte il bisogno di uscire dai propri confini. La natura dell'uomo è eccellente proprio perché non basta a se medesima, e dunque va sempre alla ricerca di un grado d'essere migliore. Per dirla con Rosmini, l'uomo è davvero grande, poiché bisognoso¹⁸⁶.

Alcune visioni moderne dell'uomo gli fanno credere di poter raggiungere l'onnipotenza, in realtà, però, chi non conosce il grande vuoto che abita il cuore umano, inevitabilmente si accontenterà di qualsiasi cosa; dunque gli sarà sufficiente un qualsiasi surrogato di felicità¹⁸⁷. È davvero importante non impedire all'uomo di scontrarsi con la propria manchevolezza, perché con essa, l'uomo può riconoscere l'origine della sua natura e abitare positivamente il limite che lo orienta verso un fine a lui adeguato.

Gli esseri umani, sebbene tutti diversi, per inclinazioni, età, sesso e grado, hanno in sé la spinta universale verso un bene infinito; non a caso «l'uomo è recato dalla propria natura alla piena felicità»¹⁸⁸.

Ora questa felicità concepita astrattamente, serve appunto d'oggetto all'infinita e indeterminata capacità di cui noi parliamo; per la quale l'uomo sente di voler un bene senza limiti; ma ignora poi che cosa sia questo bene; non lo percepisce, non ne ha la positiva concezione. [...] Si desidera, si desidera immensamente, e tuttavia non si potrebbe con precisione pronunciare l'oggetto che si desidera [...], la capacità del cuore è aperta alla guisa d'una gran voragine, che si tenta di chiudere gittando in essa

¹⁸⁵ Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 90.

¹⁸⁶ Cfr. A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 18.

¹⁸⁷ Rosmini sostiene che la diretta conseguenza di chi non vuole riconoscere davvero l'oggetto ultimo verso cui il cuore dell'uomo anela, è costruire una forma di felicità che consiste solo nell'illusione. A tal proposito lo stesso filosofo scrive: «Perché adunque vogliono pascersi d'inganni? Perché appagarsi di chimere? Domandante perché?» (A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, pp. 19- 20).

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 5.

diversi materiali, ma senza effetto, ignorandosi, direi quasi, qual debba esser l'eroe che, precipitandosi in essa, ottenga che si inserri.¹⁸⁹

Non basta quindi la speranza, attesa che riempi l'esistente di «simulacri di felicità»¹⁹⁰; l'uomo desidera ben altro, desidera immensamente, egli è fatto per un bene sicuro ed immutabile. Se davvero tutti gli esseri umani hanno nell'intimo del loro cuore questa spinta, allora tutti avranno anche il diritto di soddisfarla. Nella stessa nozione di tendenza è presente, infatti, il concetto di forza propulsiva, che accompagna l'uomo oltre il suo limite, a dimostrazione di come egli non sia mai schiacciato nei perimetri del finito.

Questo principio costitutivo che spinge l'uomo oltre la sua condizione finita è innegabile: la vita è tesa ad uno scopo buono perché, se così non fosse, ogni scelta, ogni azione compiuta, piomberebbe sempre nel baratro dell'insensatezza. Tommaso d'Aquino sosteneva che concepire la felicità come oggetto identificabile nel perseguimento di una successione interminabile di fini non è corretto e non può sostituire l'apertura della coscienza umana verso un bene ultimo, che però è anche primo¹⁹¹.

A questo proposito, Rosmini sostiene che, la coscienza dell'uomo è sempre coscienza desiderante: il desiderio, infatti, è un elemento originario nella natura dell'essere umano e si manifesta nella tensione naturale ad uscire fuori di sé, perché solo così sarà possibile orientare il proprio esistere verso il bene. Grazie al desiderio l'uomo si rivolge verso un'alterità infinita, e riesce a comprendere come il senso della sua finitudine non sia mai quello di stare chiuso in se stesso.

Questa tendenza ad uno stato di soddisfazione e di felicità è un'inclinazione stupenda, collocata in noi dall'autore delle cose come sostanziale e però insuperabile: ella è la suprema di tutte le umane necessità, in cui sono comprese tutte l'altre, e a cui perciò tutte l'altre inclinazioni inferiori servono, e che non serve a veruna. [...] benché ciascuno muova per gli propri affari, e sia tirato dalle proprie occupazioni a' vari luoghi, tuttavia altra non è mai sempre che una forza sola ed universale quella che in tutti adopera, [...] Perché a ciascun di noi sono care le sue occupazioni? Perché hanno virtù di muoverci? Non già perché si amino per sé, ma perché qualche cosa contengono, o almeno qualche cosa noi in esse veggiamo, che riputiamo bene.¹⁹²

¹⁸⁹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. XXIV, Rusconi, Milano 1985, p. 598.

¹⁹⁰ Rosmini usa quest'espressione specifica per descrivere tutti quei beni finiti che mai soddisferanno il cuore dell'uomo, teso all'infinito. (A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 24).

¹⁹¹ Rispetto alla questione del bene ultimo si veda la *Summa Theologiae* di Tommaso in (P.I Ilae, q.1, a. 4).

¹⁹² A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, pp. 35-37.

Come suggerisce Carmelo Vigna, però, «senza una causa finale, il desiderio non si capisce»¹⁹³, è per questo che poi si rischia di pensare che la causa finale consista in un bene finito, ossia in un bene determinato, che possa essere scelto secondo gli interessi individuali. Anche nell'analisi del desiderio non si può prescindere dal rapporto che si instaura tra dimensione finita e dimensione infinita. Questi due termini, semanticamente differenti ed eterogenei, entrano in rapporto proprio grazie ad una distanza, che salvaguardia la specificità di ciascuno. Unico termine irriducibile al finito è infatti l'Assoluto, Dio, *summum bonum*, che lo stesso cuore dell'uomo domanda con il suo desiderare.

Iddio è l'oggetto richiesto dal suo cuore; quel solo che può quasi direi compire l'umana natura, e toglierle, unendosi ad essa, quella limitazione necessaria, che la rende scontenta di sé medesima, e che la spinge, non conoscendo quest'oggetto, a scorrere nelle cose umane e diffondersi in esse cercando sempre, e sempre invano, un surrogato all'oggetto da lei smarrito, e dai suoi sensi scomparso.

194

In effetti, l'esistente pur essendone sedotto, protesta contro i «sistemi falsi»¹⁹⁵, ossia contro tutte quelle posizioni filosofiche o meno che gli suggeriscono dei beni inadeguati rispetto al suo naturale desiderio d'infinito. Si pensi ad esempio al concetto di piacere (epicureo) o alla virtù (stoica), assunte in certe correnti di pensiero come veri e propri elementi capaci di dare compimento e soddisfazione autentica all'uomo¹⁹⁶. L'assenza di dolore, ricercata dall'epicureismo o l'imperturbabilità incarnata dalla figura del saggio stoico in armonia con il *logos* del cosmo¹⁹⁷, possono al massimo appagare momentaneamente l'uomo, ma mai saranno capaci di rendere l'esistente veramente felice.

L'uomo, sebbene sia limitato, si ostina a domandare nella sua interiorità una felicità piena, lontana dal quel «cibo immaginario», che in fondo sazia solo la sua materia e mai il suo spirito¹⁹⁸. La finitezza, quindi, non è considerabile come una condanna all'infelicità,

¹⁹³ C. Vigna, *Etica del desiderio e del riconoscimento*, tomo I, Orthotes Editrice, Nocera 2015, p. 71.

¹⁹⁴ A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 19.

¹⁹⁵ Si pensi al modo in cui stoicismo ed epicureismo trattano dell'Assoluto. A tal proposito si rimanda al primo capitolo del presente elaborato (cfr. *ivi*, p. 27).

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 10.

¹⁹⁷ In riferimento a ciò, Rosmini afferma che considerare la felicità come assenza di turbamento o contezza di ciò che si ha piuttosto che di ciò a cui si aspira, è come paragonare l'uomo alle pietre (*ivi*, p. 28).

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 30-31.

poiché la voce interiore dell'uomo si apre all'infinito, e sempre viva dentro di lui, ha il compito di risvegliarlo da qualunque inganno¹⁹⁹.

Ricominciare da filosofi come Rosmini, allora, è un modo per provare che il limite dell'uomo è condizione positiva per la sua esistenza. Il «nobilissimo desiderio di altezza»²⁰⁰ che alberga in lui, è sempre presente e imprime la spinta ad uscire fuori di sé per entrare in rapporto con una forma di alterità adeguata alla propria natura.

Ma allora, essere mancanti significa davvero non poter essere felici? Come abbiamo visto i tentativi più disparati di abolizione del limite umano hanno finito per elaborare solo immagini menzognere della natura umana, che di conseguenza suggeriscono allo stesso esistente di seguire modelli di vita fallaci. Lo stesso concetto di speranza è riuscito a mettere l'uomo contro se stesso. L'esistente che spera e non conosce il significato ultimo del proprio esistere finisce per ribellarsi contro la sua natura limitata rivestendo così fragilità e debolezza con il suo orgoglio²⁰¹.

Il bene vero è scolpito nel cuore dell'uomo, e questo segno indelebile permane aldilà di qualsiasi inganno. La “fortuna” di tutti i sistemi di pensiero che spingono l'esistente verso l'illusione è che quasi sempre si contraddicono. Tra i massimi fautori dell'inganno, secondo Rosmini, vi sono gli “empi”. Empio infatti, è colui che non vuole riconoscere l'origine del suo essere; perciò, preferisce «ravvolgersi nell'essenziale di se stesso»²⁰², chiudendosi così nella ristrettezza del proprio limite.

La tradizione Scolastica (che fa riferimento ad Aristotele), sostiene che l'ente, in quanto diveniente e soggetto al tempo, non ha in se stesso la ragion sufficiente del suo divenire. L'esistente, quindi, non si autopone, non esiste per sua natura, ma in forza d'altro. Questa situazione ontologica lo rende alcunché di contingente, voluto da altro rispetto a sé: un «voluto che si vuole»²⁰³.

Se io mi trovo e non mi creo, per ciò stesso sono da altri, creato, e in senso proprio, con un atto di volontà, un *fiat*. La mia esistenza ha un cominciamento volontario, ma non comincia per mia volontà: [...] mi voglio perché mi trovo in vita: non mi trovo in vita perché mi voglio, ma perché sono

¹⁹⁹ L'insoddisfazione che alberga dentro di noi, anche dopo aver conquistato il massimo numero di beni finiti, o dopo aver raggiunto il benessere materiale a cui tanto aspiravamo, dimostra, nella fattispecie, come l'uomo non sia fatto per accontentarsi.

²⁰⁰ A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 35.

²⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 44.

²⁰² Cfr. *ivi*, p. 33.

²⁰³ M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 128.

stato voluto. Io mi voglio ora perché sono stato già voluto: l'esser stato voluto è la condizione del mio attuale volermi e perciò il fine e il senso della mia esistenza nel mondo. Non solo "mi trovo", ma, trovandomi, "mi ritrovo" significante per Chi e in Chi mi ha voluto.²⁰⁴

A questo punto, partendo dalla impossibilità dell'uomo di darsi l'essere da sé, è necessario introdurre l'esistenza di un essere trascendente, che crea l'altro da sé in modo gratuito e libero. Questa la verità più profonda della natura umana: verità temuta soprattutto da chi rappresenta il dell'"empietà"²⁰⁵. Gli "empi" sperano di non poter non badare alla voce che vibra nel loro cuore e provano a farla tacere con l'imbroglio: essi si dicono «spiriti forti»²⁰⁶ e, secondo un atteggiamento gnostico si convincono di poter bastare a se stessi²⁰⁷.

1.3 L'"empietà" è gnostica

Rosmini unisce la storia di due figure esemplari della mentalità che egli dice "empia", Constant²⁰⁸ e Saint-Simon²⁰⁹, all'interno del racconto della storia ideale dell'empietà umana, in quanto ritiene fondamentale interpretare adeguatamente questo atteggiamento per comprendere alcuni aspetti della modernità.

Benjamin Constant de Rebeque (1767-1830) fu uno dei più accaniti esponenti dell'opposizione liberale a Napoleone. Autore di opere letterarie e politiche, Constant lavorò per

²⁰⁴ *Ivi*, p. 128.

²⁰⁵ Uso questo termine nel significato più specifico che esso assume all'interno del pensiero di Rosmini. Il filosofo sostiene che uno dei tratti più evidenti dell'empietà come atteggiamento che mostra alla base una certa mentalità gnostica, è il tentativo che fa l'uomo di rendersi grande e felice da se stesso, indipendentemente da Dio. Un uomo che così crede la sua esistenza secondo Rosmini è un uomo "empio" (cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, a cura di R. Orecchia, CEDAM, Padova 1977, p. 114).

²⁰⁶ A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 50.

²⁰⁷ A tal proposito Samek Lodovici sostiene che la gnosi è un sapere il cui annuncio è riassumibile con la massima: «chi è illuminato non ascolta più (via l'antica *fidex ex auditu!*), perché ormai ha visto» (E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, p. 8).

²⁰⁸ Henri-Benjamin Constant de Rebeque viene ricordato soprattutto per le sue idee liberali di stampo anglosassone. Nacque a Losanna da una famiglia ugonotta, un tempo scappata dalla Francia per sfuggire alle persecuzioni religiose (dopo la revoca dell'Editto di Nantes). Nel 1795 si trasferì a Parigi in pieno periodo rivoluzionario e si distinse per la sua grande capacità di esprimere e far valere le proprie idee. Il suo pensiero morale e religioso era influenzato in particolar modo da filosofi quali Rousseau e Kant (cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, nota p. 29).

²⁰⁹ Claude-Henri de Rouvroy conte di Saint-Simon (Parigi 1760-1825) fu filosofo e teorico del socialismo industriale. Le sue opere influenzarono Comte e lo sviluppo della filosofia positivista. Secondo il conte di Saint-Simon era necessario un approccio scientifico per risolvere i problemi sociali del tempo; secondo una sua personale interpretazione del messaggio evangelico, teorizzava la possibilità di creare una nuova società che avesse l'obiettivo di cambiare le condizioni dei lavoratori. Solo scienziati e industriali sarebbero stati capaci di governare e guidare questa nuova società, specialmente attraverso le scoperte scientifiche e i risultati dello sviluppo industriale (cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, nota p. 110).

quarant'anni sul tema della religione: molti dei suoi testi, infatti, analizzano il fenomeno religioso, considerandolo però come puro fenomeno sociale. Celebre è la sua teoria del “sentimento religioso”, inteso come sentimento universale caratterizzante qualsiasi forma di civiltà umana. La religione di cui questo autore parla è infatti un fenomeno soggetto al costante mutamento storico, in ultima parola sottoposto alla volontà dell'uomo.

Secondo questo concetto di religione, l'autorità politica all'interno di una qualsiasi società, non ha mai il diritto di interferire nelle scelte dei cittadini. Ogni individuo deve poter preservare il diritto di trovare il luogo in cui praticare una fede che gli dia consolazione e indirizzo morale. Constant, quindi, pur riconoscendo l'universalità del sentimento religioso, che si esprime nella forma di una tensione desiderante strutturale alla natura dell'uomo, finisce poi per sostenere che la fede è sempre un costrutto soggettivo. Le religioni, quindi, vengono costantemente perfezionate o deposte a seconda delle esigenze dei singoli ed esprimono un sentimento religioso lasciato completamente in balia del soggettivismo.

Anche in questo caso, è dominante la speranza salvifica, che l'uomo ripone nel proprio ingegno²¹⁰. Nel sistema di Constant, avere un sentimento religioso significa sentire il bisogno naturale del divino, ma soddisfarlo grazie all'uso della propria facoltà razionale. L'uomo, non potendo fare a meno di Dio, crea quindi dei culti e degli idoli; tuttavia, questi ultimi non corrispondono in nessun modo all'Assoluto in quanto tale, perché sono solo artificio dell'uomo. In sostanza l'esistente, stanco di riaffermare il legame tra verità ed infinito, finisce per creare Dio da sé.

Pur sapendo quindi che l'umanità non può sostenere la propria esistenza senza la fede in una divinità, che è Verità, Constant ripone una speranza fallace nelle facoltà dell'uomo²¹¹, le sole a presiedere all'esperienza religiosa e spirituale. Questo sistema, consapevolmente o meno, spinge l'uomo nel baratro della disperazione, perché lo invita a fare affidamento solo su se stesso, e rassegnarsi così alla sua «spaventevole condizione»²¹² di essere finito, privato di un rapporto autentico con l'infinito. L'uomo, senza riconoscere altro da sé,

²¹⁰ «Debole speranza può essere quella che uomo appoggia al suo ingegno!» (A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 74).

²¹¹ Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 47.

²¹² *Ivi*, pp. 53-54

separa nettamente il cielo dalla terra e diventa così prigioniero della condizione mondana²¹³.

Questo il risultato della grande crisi del cristianesimo e della sopravvalutazione delle facoltà umane: molti moderni sono passati dall'antica eresia gnostica a questa «matta speranza»²¹⁴ di guarire la grande ferita incisa nell'uomo e nel mondo attraverso il solo uso delle facoltà umane. Il sentimento religioso, di cui è testimone il pensiero di Constant, ne è un chiaro esempio: l'uomo è libero e felice solo se capace di riparare con la propria razionalità ogni difetto della realtà e di se stesso. È infatti la ragione che prescrivere all'esistente ciò che deve credere e ciò che deve fare²¹⁵.

Se il primo obiettivo di Constant era rendere l'uomo indipendente da qualunque autorità, l'esito a cui giunge è la più subdola delle dipendenze, ossia un completo asservimento dell'uomo all'orizzonte delineato dall'esercizio delle sue facoltà²¹⁶. Ogni forma di religiosità creata dall'uomo pone l'esistente stesso come fine ultimo di tutto²¹⁷. Il solo autore della religione di cui ci parla Constant è infatti l'uomo, ed è per questo che egli non ha regole rispetto al suo dirigersi e al suo svilupparsi, poiché si fa guidare ultimamente dalle sue passioni e dal suo «furore»²¹⁸.

Predicare l'esistenza di un sentimento religioso senza riconoscerne il nesso con la verità coerente e stabile dell'Essere primo, incatena l'uomo in un principio di interesse che confonde il concetto di fede con quello di utilità. A tal proposito, Rosmini ribadisce come non si possa parlare di sentimento, religioso o meno che sia, senza avere un oggetto verso cui il sentire si dirige. In effetti, prima del sentimento religioso vi sono delle idee religiose: *in primis* la verità dell'Essere, dunque l'idea di Dio. L'errore di Constant e di tutta la filosofia moderna di matrice sensistica è quello di avere profilato sulla mera realtà sensibile il potere di esercizio della ragione. La razionalità viene così ridotta all'orizzonte del puro sentire, disorientato e disordinato²¹⁹, perdendo di vista il suo legame originario con il vero.

²¹³ Cfr. *ivi*, pp. 49-50

²¹⁴ Tale espressione è usata dallo stesso Rosmini nei frammenti, indicando la problematicità della speranza moderna (cfr. *ivi*, p. 51).

²¹⁵ *Ivi*, p. 63.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 73.

²¹⁷ Cfr. A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 84.

²¹⁸ A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 84.

²¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 88.

L'uomo della religione naturale non potrà mai aprirsi davvero all'orizzonte infinito verso cui il suo cuore si rivolge: piuttosto, egli si spinge oltre il proprio limite, solo per ridurre l'infinito al finito, e poterlo così possedere. L'Assoluto, in questo caso, è solo un Dio fantoccio, una proiezione del sé umano²²⁰. La soluzione di Constant al problema dell'uomo è insufficiente e riduttiva, in quanto sproporzionata rispetto al vero statuto ontologico dello stesso esistente. D'altronde, felicitarsi da sé è un'operazione impossibile, per cui non ha senso pensare una forma di religiosità plasmata sulla misura dei propri bisogni, perché in tal modo non sarà mai capace di appagare ciò che autenticamente preme al cuore dell'uomo. Se c'è un merito nella teoria constantiana, è quello di aver tematizzato la presenza della tensione religiosa, che strutturalmente abita l'interiorità umana²²¹.

La critica di Rosmini a Constant ribadisce come la natura umana, sebbene limitata, sia fatta per la pienezza; a patto che l'uomo non cerchi in sé tale pienezza, magari provando a creare vane idolatrie²²². La religione di Constant è solo una forma di alienazione dell'uomo dalla sua vera natura, è solamente il risultato dell'egoismo umano. D'altronde quella di Benjamin Constant altro non è che un'altra manifestazione d'empietà— esattamente come il sistema della speranza di Foscolo. Questa volta però si tratta di una forma di empietà più raffinata²²³.

Abbiamo detto che Rosmini colloca fra gli “empi” anche un altro filosofo: Saint-Simon. I san-simoniani, secondo il Roveretano, hanno umanizzato la tensione religiosa che abita l'uomo, parlando dell'infinito attraverso categorie del finito. Così facendo, quello che ne consegue, è che l'esistente non sente più il bisogno di uscire fuori da sé, in quanto si limita a celebrare la propria immagine. L'uomo crede illusoriamente di essere il benefattore di se stesso, l'unico fautore della propria felicità²²⁴. La religione dei san-simoniani è l'ennesima idolatria, che spinge l'esistente ad adorare impropriamente e unicamente le proprie facoltà²²⁵. Di nuovo l'uomo, non accettando la sua limitatezza, fa di tutto pur di non ammettere che la sua natura è «tronca e smozzicata»²²⁶:

²²⁰ Cfr. *ivi*, p. 101.

²²¹ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

²²² Il termine “idolatria” - proprio del linguaggio biblico - può essere usato anche in un contesto filosofico: esso, infatti, indica efficacemente l'identificazione (autocontraddittoria) del fine ultimo di diritto con un fine ultimo di fatto che, proprio perché riducibile ad un'immagine, quindi ad un idolo, non potrà adeguare la perfezione infinita a cui il cuore dell'uomo anela (cfr. *ivi*, p. 193).

²²³ Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 104.

²²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

²²⁵ Cfr. *ivi*, p. 118.

²²⁶ *Ivi*, p. 122.

[...] per non abbassare il capo sotto il Dio eterno, i San-Simoniani, inventano un Dio recente e umano com'essi; il quale, è una funzione simpatica, dicono, dell'umano sentimento; come funzioni simpatiche del medesimo sentimento sono altresì la verità, la bellezza, il bene, la libertà, divenute in tal modo altrettante larve di tutte queste cose.²²⁷

I seguaci di Saint-Simon prima umanizzano tutto, poi divinizzano ogni cosa secondo le loro regole arbitrarie. Dalla religione naturale e antropomorfa di Constant, si passa con Saint-Simon, ad una sorta di religione panteista. Questa setta, sviluppatasi intorno alla prima metà del XIX secolo, vuole identificare, secondo Rosmini, con l'industria, con le arti, con le scienze e con la politica, dunque con le diverse funzioni sociali dell'uomo, la natura dell'Assoluto²²⁸. Anche in questo caso si può giungere ad un'osservazione interessante. Coerentemente con le loro premesse i san-simoniani, dopo aver privato Cristo della sua natura divina, laicizzarono anche il ruolo del loro fondatore²²⁹.

Sia nel caso di Saint-Simon, che in quello precedentemente affrontato di Constant, si può parlare secondo Rosmini di «novelli gnostici»²³⁰. Dal punto di vista macrostrutturale lo gnosticismo ha sicuramente demitizzato i grandi temi della visione cristiana – creazione, spiritualità dell'uomo, peccato originale –; e, più in generale ha tentato una interpretazione razionalistica del cristianesimo²³¹. Gli “empi” infatti tagliano fuori la dimensione divina del religioso, ma finiscono poi per riaffermarla, edificando un sistema dove è possibile sostituire Dio con l'uomo, che si rivela con ciò un «re da burla»²³².

Questo decadimento del vero significato della tensione religiosa appartenente alla natura dell'uomo ha origini storiche ben precise. Nella Francia rivoluzionaria, come ricorda Rosmini, si registra la presenza di un nuovo culto: il culto della Dea Ragione. Questa forma di adorazione dimostra a tutti gli effetti la supremazia assunta dalla razionalità come facoltà dominante dell'essere umano. I rivoluzionari hanno istituito una festa nazionale, che sancisse concretamente la devozione alla Ragione. L'ideatore di questa festa patriottica, celebrata il dieci novembre del 1793, fu Pierre- Gasparde Chaumette. La Dea Ragione aveva sembianze di donna e vestiva con un manto turchino, tenendo in mano una pica.

²²⁷ *Ivi*, pp. 124-125.

²²⁸ Cfr. *ivi*, p. 138.

²²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 140-141

²³⁰ Quest' espressione emblematica viene usata da Rosmini proprio per definire i discepoli di Saint-Simon e i discepoli di Benjamin Constant (cfr. *ivi*, p. 162).

²³¹ A tal proposito si faccia riferimento all'argomentazione sviluppata da Samek Lodovici sullo stesso tema del neo-gnosticismo e del suo rapporto con il cristianesimo (cfr. E.Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, pp. 12-13).

²³² A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 153.

Tutto il Senato e tutta la comunità cittadina si sottomisero all'invenzione di questo rito pagano. L'obiettivo sotteso all'istituzionalizzazione ufficiale del culto della razionalità era primariamente politico; tuttavia ebbe conseguenze molto più ampie, anche dal punto di vista etico-morale e religioso.

L'ateismo, in effetti, fu uno degli elementi principali del processo di razionalizzazione che accompagnò il compimento della Rivoluzione francese. La difesa dei diritti, ad esempio della libertà, si fondava per i rivoluzionari proprio sulla divinizzazione della ragione²³³. In questo senso, l'adorazione della Dea Ragione si concretizzava nella venerazione di alcuni ideali umani: la libertà d'espressione e di pensiero, l'uguaglianza e la fratellanza fra gli uomini. Nati con l'Illuminismo, questi principi celavano in realtà delle «insensate lusinghe»²³⁴ che l'uomo nutriva verso se stesso. L'esistente viene persuaso di poter trovare attraverso le proprie facoltà tutte le risposte di cui ha bisogno, tuttavia, l'unica cosa che egli guadagna è una forma di equilibrio momentaneo²³⁵.

Si noti come, negli esempi di religiosità espressi da Constant e Saint-Simon, l'uomo divinizzi piaceri, passioni, vizi e virtù, in quanto l'idea di religiosità che essi propongono è solo il frutto di idee umane. L'esistente spera di poter colmare la propria insufficienza fabbricando una fede che egli piega alle proprie esigenze. La ricerca della «deità»²³⁶ è un vero e proprio inganno, perché l'uomo pensa erroneamente di porre rimedio alla sua manchevolezza con i suoi sforzi.

Tutto fu tentato dall'uomo per rimediare alla fiacchezza e nullità di sue forze. E con questi inutili sforzi, egli mostrò sempre un bisogno di una forza infinita, di una immortalità, di una qualche cosa di stabile, di ultimo, di assoluto.²³⁷

Come osserva Rosmini la debolezza dell'uomo non può essere affrancata da una "divinità" come la Dea Ragione: e così, in queste forme di religiosità artificiosa, si è costretti a ricominciare da capo ogni volta, creando idoli su idoli²³⁸. Tutti i sistemi di pensiero e le forme di religiosità che incitano l'uomo a superare la propria finitezza, promettono

²³³ Nel clima rivoluzionario, il clero cattolico, – e, per estensione, la comunità cattolica – era considerato come la "quinta colonna" dell'*ancien régime*; dunque, meritava di essere abbattuto in tutte le sue forme.

²³⁴ *Ivi*, p. 26.

²³⁵ Cfr. *ivi*, p. 27.

²³⁶ Tale espressione usata da Rosmini nei *Frammenti di una storia dell'empietà*, rimanda ai tentativi dell'uomo di rimediare alla propria «fiacchezza e nullità» con le proprie forze, divinizzando le facoltà umane (*ivi*, pp. 20-22).

²³⁷ *Ivi*, p. 21.

²³⁸ Cfr. *ivi*, p. 20.

l'autosalvazione attraverso il solo esercizio e il progresso della razionalità. La mentalità gnostica, in effetti, è assolutamente propensa a liberare e favorire l'avanzamento delle energie umane, destinando questo sviluppo alla costruzione di una civiltà sempre più autosufficiente. Il risultato storico di questo avanzamento è purtroppo evidente: l'uomo ha perso consapevolezza della sua autentica natura, fragile e limitata, e pensa di poter avere tutto e controllare tutto.

Ad incrementare lo "spettacolo" gnostico è la presenza di un pericolo che cresce rapidamente anche oggi. Si è generato nel tempo un concetto di salvezza immanentistica, celata con ipocrisia dietro al messaggio di un «umanesimo esclusivo»²³⁹, che in realtà insegna il disincanto verso Dio, per lasciar spazio all'onnipotenza dell'uomo. Lo gnostico contemporaneo, infatti, ripropone una nuova concezione dell'esistente e, di conseguenza, una sua nuova collocazione nel mondo. Non volendo ammettere un sé poroso, vulnerabile, e dunque aperto ad un orizzonte altro rispetto al proprio io, l'uomo viene schermato e privato della possibilità di relazionarsi con la dimensione trascendente²⁴⁰.

L'uomo è ricondotto a due punti estremi: da una parte sente la propensione innata ad una felicità piena, d'altra parte prendendo atto dell'impotenza delle cose visibili a felicitarlo, sceglie comunque la strada delle illusioni. L'oggetto dell'umano desiderio non può essere ristretto fino a questo punto, perché il cuore dell'uomo è «un pelago immenso che giammai tutto si naviga»²⁴¹; pertanto avrà sempre "bisogno del sommo". La sola cosa che cresce – in una prospettiva che evita la trascendenza – è il suo travimento, e non di certo la sua felicità²⁴².

Non porre l'esistente a cospetto dell'infinito, comporta la non accettazione del presente: l'uomo non vuole essere fragile e non vuole accettare la sua debolezza. È importante, però, comprendere che questa fragilità non è un difetto, bensì condizione stessa di un'esistenza che richiede di essere vissuta intensamente, con responsabilità ed impegno. Non riuscire ad accettare lo scandalo del limite, del bisogno, del dolore e non da ultimo della morte è il dramma fondamentale dello gnostico²⁴³, di fronte al quale l'eletto non confida in nessuno oltre che in se stesso. Egli non ammette alcuna differenza tra finito ed infinito,

²³⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it di Paolo Costa e Marta C. Siranca, Feltrinelli, Milano 2009, p. 35.

²⁴⁰ Cfr. *ivi.* p. 44.

²⁴¹ A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 33.

²⁴² Cfr. A. Rosmini, *Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, p. 21.

²⁴³ Cfr. E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, pp. 10-11.

dal momento in cui l'unica cosa che conta è, per lui, essere un «io-assoluto» o un «io-verità»²⁴⁴.

È per tale ragione che sia una spiritualizzazione totale che un'interpretazione completamente naturalistica della religione, conducono al medesimo risultato. Si tratta sempre di due forme di riduzionismo: nel primo caso, la religione è espressione della coscienza umana e ha una sorta di ripiegamento psicologistico; nel secondo caso invece la religione assume i connotati scientifici di un fenomeno puramente sociale; quindi, riceve una piega di carattere sociologistico²⁴⁵. Dietro questi vani tentativi di abolizione dell'infinito di perfezione, in nome di un infinto potenziale, si nasconde la superbia dell'uomo, il quale non riconosce in modo consequenziale l'orizzonte trascendentale verso cui sporge la sua stessa interiorità. La ricerca del sommo bene, è sostituita dallo gnostico con la sua personale battaglia per l'autonomia e l'autosufficienza.

Qualsiasi forma di riduzione razionalistica dell'Assoluto rappresenta questa volontà prometeica dell'uomo, che vuole manipolare l'infinito a servizio dei propri bisogni. L'esistente, quindi, come suggerisce Samek Lodovici, abolisce idealmente la “colpa” – che ha nel limite ontologico la sua prima condizione di possibilità–, ma conserva comunque la pratica “sacrificio”, anche se attraverso la costruzione dei suoi feticci non troverà mai una risposta autentica alla tensione che risiede nel suo cuore.

L'affermazione unilaterale della libertà umana può tradursi in una sorta di processo di desacralizzazione dell'esistenza e non solo di presa di distanza dalla fede cristiano-cattolica. Con divinizzazione della ragione si inneggia ad una sorta di naturalismo-assoluto soggettivo²⁴⁶, che può produrre nell'uomo una dimenticanza grave: quella della presenza ulteriore che risiede nell'intimo della sua coscienza e gli permette così di riconoscere l'orizzonte su cui si affaccia il suo essere.

È necessario favorire un percorso teorico, ma anche pratico, capace di stimolare nell'uomo il recupero del riconoscimento di un essere esemplare a cui l'esistenza è originariamente connessa secondo un rapporto di analogia. A ben guardare, ogni forma di mentalità gnostica, ha espresso una sorta di “inimicizia” verso il limite dell'uomo, proprio perché ha visto in esso un ostacolo al rapporto con l'Assoluto. L'esistente è senza dubbio

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 24-25.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 184.

un essere limitato, ma il suo essere insufficiente non sancisce la irrimediabilità della sua incompiutezza, tanto che egli ricerca sempre un compimento totale.

Contro «l’ultra-razionalismo»²⁴⁷ della mentalità gnostica, la preoccupazione rosminiana invita ad una seria tematizzazione del concetto di limite ontologico ed esistenziale che costituisce l’uomo. L’essere umano è persona e la persona è anche tensione desiderante, ovverosia capacità – e non proprietà – infinita di un bene infinito. La vita dell’uomo è troppo breve e imprevedibile per poterle assegnare il compito di realizzare il desiderio di infinito a cui anela ogni esistente, per cui è fondamentale riconoscere la presenza di un fine ultra-naturale capace di rendere giustizia alla natura umana²⁴⁸. A tal proposito, il concetto di desiderio oggettivo, inteso come struttura permanente della soggettività umana, è fondamentale in tutta la critica rosminiana alla mentalità gnostica. La spinta desiderante, infatti, risveglia nell’uomo la consapevolezza di essere un finito aperto all’infinito, poiché questo desiderio «interale»²⁴⁹ lo porta al fondo della sua stessa interiorità, in quanto spazio privilegiato del suo essere. Sarà a partire da qui, dal recupero di questa dimensione interiore, che Sciacca riuscirà a tracciare l’itinerario necessario al recupero di quello che, secondo lui, è il vero senso della metafisica.

CAP.2 La metafisica dell’interiorità: Sciacca e i suoi classici

2.1 Il rapporto tra interiorità e verità

Attraverso i suoi classici –, in particolar modo Agostino e Rosmini – Sciacca affronta la sua riflessione sull’uomo proprio partendo dal concetto d’interiorità. Approfondendo soprattutto il tema della persona umana, della sua dimensione spirituale e del suo desiderio interale, egli sviluppa una riflessione volta al ripristino di una metafisica dell’interiorità.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 264.

²⁴⁸ «La trascendenza scaturisce dall’interiorità stessa del soggetto, dall’autocoscienza, la quale trova il suo vero significato e valore nella soluzione metafisico-teistica, che le è intrinseca» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1968, p. 98).

²⁴⁹ C. Vigna, *L’etica del desiderio e del riconoscimento*, tomo I, p. 79.

L'interiorità assume un senso metafisico, in quanto viene "riscoperta" non solo per la sua funzione gnoseologica, ma anche per il significato radicale che ha rispetto alla natura dell'uomo. Nonostante Sciacca non restringa la sua indagine ad una teoria della conoscenza, analoga a quella kantiana, inevitabilmente si trova ad affrontare anche la questione della verità e del suo rapporto con la conoscenza umana.

A tal proposito, egli afferma che conoscere è in primo luogo «criticare»²⁵⁰, ossia esprimere un giudizio; ma ogni giudizio per essere tale necessita l'esistenza di un pensiero antecedente che lo ponga al vaglio. Per non incorrere in una tautologia, quindi, i principi che rendono veri i giudizi non possono essere a loro volta giudicati secondo criteri razionali. È il principio di verità che rende vero un certo giudizio; e questo, non essendo giudicabile dalla ragione umana, deve riferirsi ad un sapere che lo fonda, un sapere dunque di carattere antecedente.

Esattamente come Agostino e Rosmini, anche Sciacca sostiene che «prima di porre il problema del conoscere razionale, va posto il problema della validità di tale conoscere, cioè il problema che si pone la domanda rispetto a come la mente umana sia partecipe di verità»²⁵¹. Secondo Rosmini questo principio è l'essere come Idea o l'idea dell'essere in universale; mentre in Agostino è il *lumen* della mente. Nel caso di Rosmini si tratta di quel principio che dimostra la necessità di ammettere l'esistenza di un sapere intuitivo antecedente al sapere razionale; nel secondo caso, invece, Agostino sottolinea come l'uomo partecipi per sua natura della verità, poiché questa abita in lui²⁵².

L'interiorità di cui Sciacca parla è coscienza interiore dell'intelligenza, dunque intuizione dell'essere che permette di pensare l'essere. Precisamente l'espressione usata dal filosofo

²⁵⁰ «Conoscere è giudicare; perciò, conoscenza è "critica": critica significa precisamente "giudizio". Prima di Kant se ne era accorto Vico. Ma quando un giudizio è vero? Che cosa garantisce la validità del giudizio? La risposta a questa domanda ha impegnato tutto il pensiero moderno e ha coinvolto tutta la filosofia e perciò anche la metafisica.»; «[...] l'elemento di verità per cui è vero ogni giudizio vero, non è suscettibile di giudizio, non è concetto e perciò non è giudicabile» (M. F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, p. 31).

²⁵¹ *Ivi*, p. 32.

²⁵² Sciacca fa riferimento ad Agostino e al concetto di interiorità come lume della mente poiché anche secondo lui la verità è già presente nell'uomo e corrisponde a ciò che di divino abita in lui, nella sua profondità. «Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione» (Agostino, *De vera religione*, trad. it. M. Vannini, Ugo Mursia Editore, Milano 2012, XXXIX, 72).

è «interiorità oggettiva»²⁵³: principio primo, quindi metafisico, che fonda la persona umana nella consapevolezza della sua finitezza. L'interiorità allora non si riduce ad una sommatoria di atti psichici ed emotivi dell'uomo, perché l'io non è un mero stato psicologico e affettivo, bensì è un sentimento fondamentale, in quanto «sentire è esistere»²⁵⁴, non apparire o conoscere.

A questo punto, l'intuizione dell'Essere che abita nell'uomo rappresenta la strada prima per comprendere come l'intelligenza, diversa dalla razionalità, sia l'occasione per l'esistente di riscoprirsi partecipe della verità assoluta. L'interiorità assume quindi un significato estremamente più profondo: non è semplice oggetto di introspezione dell'uomo, poiché per la sua struttura metafisica, egli nell'interiorità riscopre la relazione tra finito ed infinito.

In questo senso sembra evidente l'incisività della linea agostiniana su tutta la filosofia sciacchiana. Secondo Agostino, il percorso conoscitivo dell'uomo, è sempre un percorso dentro il suo spirito, nella sua intimità, perché è lì che vive la verità. Il problema della filosofia agostiniana, ha un'impostazione concreta, in quanto anche la ricerca della Verità è una ricerca di carattere morale, che coinvolge integralmente lo spirito dell'esistente²⁵⁵.

Agostino non cerca la formulazione concettuale dei problemi, ma ascolta le voci dell'anima nella sua interezza, scruta la "sintesi vivente" delle sue forze reali e delle sue essenziali esigenze. Pienezza è possesso di tutta la verità con tutta l'anima. Questa la sapienza. Ma la pienezza dell'anima è Dio; dunque la sapienza di Dio.²⁵⁶

Occorre quindi chiarire il senso proprio del concetto di verità. In questa linea immaginaria che unisce il pensiero di Sciacca ai suoi classici, la verità è sempre descritta come un «principio universalmente valido per ogni essere dotato d'intelligenza»²⁵⁷. Nella tradizione metafisica greca e cristiana la ragione umana è capace di verità, ossia è in grado di conoscere verità oggettive universalmente valide, pur essendo queste manifestazioni parziali di una verità totale.

In questa impostazione filosofica, che rimanda senza dubbio ad una certa posizione classica del pensiero, la verità assume dei caratteri divini, quindi la verità è necessaria, eterna

²⁵³ Cfr. A tal proposito si veda l'intera opera di Sciacca: *L'interiorità oggettiva*. Si tratta di uno dei testi principali in cui l'autore mette a tema, la sua riflessione sull'uomo.

²⁵⁴ Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 60.

²⁵⁵ Cfr. M. F. Sciacca, *Sant'Agostino*, L'Epos, Palermo 1991, p. 155.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 23.

ed universale. Nonostante l'appartenenza di questi elementi alla categoria dell'infinito, la verità può dirsi tale sempre e solo perché c'è una mente che la pensa, ed è per questo che è importante rimettere a tema la questione dell'interiorità umana. La mente umana è limitata e contingente, eppure è in dialogo costante con la verità, in quanto presenza presente nell'interiorità di ogni esistente. L'uomo, in quanto essere pensante finito, ha come oggetto primordiale in sé, dentro il proprio spirito, la presenza della verità, che al contempo lo trascende²⁵⁸.

L'insistenza su un principio assoluto che vivifica l'animo dell'uomo, fa riconoscere allo stesso esistente quale sia la ragione del desiderio di trascendimento che egli avverte. «L'uomo non può adeguare se stesso»²⁵⁹, ma il suo pensiero che pensa, lo spinge sempre oltre la sua condizione attuale, provando che il suo destino è trascendere la sua stessa natura. L'idea dell'essere, il *lumen* della mente, l'interiorità oggettiva, sono la prova di come l'esistente, pur finito e limitato, sia sempre «incalzante trascendenza di se stesso»²⁶⁰.

Questa luce che illumina l'uomo dal di dentro, gli impedisce di chiudersi nel finito, in quanto egli è molto di più della sua limitatezza. Secondo la definizione di interiorità proposta da Sciacca, il pensiero dell'uomo, attraverso il rapporto con la verità, rinvia al rapporto con l'infinito. Tale concetto è riassumibile così: «l'interiorità o la spiritualità che noi qui stiamo illustrando si esprime in questa forma: l'interiorità come presenza della verità alla mente»²⁶¹.

A tal proposito, è bene sottolineare un'altra distinzione messa in luce dall'autore. Esistono due tipologie di interiorità, o meglio due modi di considerarla: «l'interiorità ambiziosa» e «l'interiorità umile»²⁶². La prima forma di interiorità è immanente, si chiude in se stessa e fabbrica solo illusioni nell'uomo, in quanto cercando la propria affermazione, non fa altro che decretare la sua stessa distruzione. Un tal modo di intendere l'interiorità, che è la casa spirituale dell'esistente, estingue ogni possibilità di andare oltre la finitudine. La seconda forma di interiorità – quella che Sciacca ritiene autentica – è un'interiorità umile,

²⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 33.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 39.

²⁶¹ *Ivi*, p. 56.

²⁶² Cfr. *ibidem*.

che svela all'uomo di essere finito, un finito che però prende coscienza di tutta la sua spazialità spirituale.

L'uomo, solo accertandosi del suo rapporto originario con la verità, può individuare la sua vera natura. In tal senso, avere una "nozione prima" di essere è fondamentale, poiché senza l'essere l'esistente non potrebbe riconoscersi come tale e dunque non sarebbe neanche in grado di distinguere gli enti che lo circondano. Contrariamente alla presunzione che spesso caratterizza l'idealismo moderno e ad alcune posizioni filosofiche di cui abbiamo ampiamente trattato, il carattere di umiltà dell'interiorità umana, ribadisce il fatto che l'essere precede il pensare e non viceversa²⁶³. Pensare l'essere significa già affermarlo: per questo, prima del pensiero, sussiste l'essere, altrimenti non vi sarebbe neanche la possibilità di pensarlo.

L'oggettività dell'interiorità è quindi la sua forma propria. Quest'ultima è il nesso che salda l'uomo alla sua origine, ossia al principio metafisico, e a tutte le forme dell'essere finito. La struttura spirituale dell'uomo è infatti relazionale, dinamica e vitale, in quanto la radice della natura umana è intenzionale²⁶⁴. Affermare lo spirito e l'interiorità come fondanti la persona umana, incoraggia ad approfondire sempre più il valore della tensione desiderante che vive nell'uomo, l'origine dei suoi sentimenti, della sua intelligenza, della volontà e della libertà, spesso manifestati attraverso un'irrequietezza che non si può e non si deve placare²⁶⁵. Tutte queste attività sono attività spirituali dell'uomo, dunque il loro concretizzarsi va sempre oltre il piano dell'immanenza²⁶⁶.

Lo spirito non è dunque la ragione, né la volontà, né il sentire, ecc. quantunque ragione, volontà, sentire, ecc. siano tutte forme dell'attività spirituale; lo spirito è l'unità attuale e vivente di tutte le forme dell'attività dell'uomo. [...] Tutte le attività spirituali a cui abbiamo accennato ne presuppongono un'altra; a essa diamo il nome di intelligenza: *valde intellectus* come dice Agostino. Senza l'intelligenza le altre forme di attività sarebbero cieche e l'uomo non sarebbe pensiero, spirito.²⁶⁷

²⁶³ A tal proposito si veda il pensiero di Rosmini in *Teosofia*, V, § 1999: «perché niente si può pensare senza pensare insieme l'essenza dell'essere che in quanto è manifesta alla mente dicesi idea».

²⁶⁴ Ne parleremo in maniera approfondita nella terza parte del presente elaborato.

²⁶⁵ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 61.

²⁶⁶ Il termine "spirito" secondo Sciacca è più preciso del termine anima per riferirsi all'interiorità che caratterizza la natura di ogni esistente, poiché l'anima può essere equivocabile e concepibile come "anima del mondo", nel senso di principio vitale che regola il cosmo. Lo spirito invece è elemento proprio dell'uomo, e di tale parola rivelata dal Cristianesimo, sebbene sia stata recuperata dai moderni (si pensi al *Geist* hegeliano), non è stata rispettata la vera natura. La filosofia moderna, spesso immanentista o d'approccio gnoseologico, ha ricondotto lo spirito al piano del finito (cfr. M.F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, p. 29).

²⁶⁷ *Ivi*, pp. 30-31.

In sostanza, quando si parla di spirito, si parla di un'identità umana descritta in termini metafisici. L'interiorità, infatti, si configura attraverso la consapevolezza che l'esistente ha, di eccedere rispetto alla sommatoria delle sue facoltà e delle sue azioni. Questa possibilità di trascendenza rende l'esistente un essere unico e irripetibile, un individuo che non si esaurisce mai nella sua finitezza, in quanto l'estensione della sua coscienza è profondamente intima.

La coscienza è quindi coscienza dei nostri limiti, ma anche coscienza delle nostre possibilità orientate al fine ultimo²⁶⁸. Avere coscienza di sé, permette all'uomo di riconoscersi nella sua natura e comprendere così come poter riferire la sua vita quotidiana in direzione di uno scopo sommo, adeguato allo statuto sintetico del suo essere.

Non a caso, sia l'essere ideale di Rosmini, che il concetto di interiorità oggettiva sciacchiano derivano dalla tradizione spiritualistica (e non solo da quella idealistico-platonica), in quanto succedanei più attuali del lume della mente di Agostino. Nello specifico, l'ipponate sostiene che nella mente dell'uomo, che è creatura di Dio, sia presente l'intuizione del divino, perché

egli è la fonte della nostra felicità, il fine di ogni nostra aspirazione. Eleggendo quindi Dio, o piuttosto rielegendolo (da cui verrebbe il termine religione), avendolo perduto per la nostra negligenza, tendiamo a Lui col nostro amore, per riposarvi una volta raggiunto, ed essere felici, cioè perfetti in Lui come nel nostro fine.²⁶⁹

La precedenza di Dio, come intuizione dell'Essere nella mente dell'uomo, è anche descritta nella forma di memoria. È nella memoria intellettuale che ci è data traccia dell'Assoluto, impronta che richiede di essere recuperata dall'esistente²⁷⁰. Eppure, anche la memoria, ha in sé solo un segno di verità della presenza di Dio, un'intuizione. La memoria è anche spinta verso un bene misterioso, quel *telos* ultimo a cui anela l'esistere: grazie ad essa, quindi, l'uomo acquista consapevolezza della sua vocazione trascendentale, ossia della apertura metafisica di un essere limitato. Verità e felicità sono quindi interconnesse,

²⁶⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, p. 94.

²⁶⁹ Agostino, *La città di Dio*, trad. it di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, Libro X, III.2, p. 462.

²⁷⁰ «Allora, andrò oltre questa stessa forza della mia natura, per ascendere, grado a grado, a Colui che mi ha creato. E così giungo nei campi e nei vasti palazzi della memoria, dove si trovano tesori di innumerevoli immagini di ogni genere di cose introdotte dai sensi. Qui è riposto anche tutto quello che noi pensiamo, ampliando o diminuendo o comunque variando quello che è stato colto dai sensi, e qualsiasi cosa che vi è stata deposta e messa da parte, e che l'oblio non ha ancora divorato e seppellito» (Agostino, *Confessioni*, trad.it. G. Reale su testo latino di F. Skutella, Bompiani, Milano 2013, Libro X, 8.12, pp. 903-905).

perché come ricorda Agostino la felicità altro non è che la gioia della verità, la cui scoperta coincide con la possibilità che l'esistente ha di essere felice.

Ma perché la verità genera odio, e il tuo uomo che predica la verità diventa loro nemico, dato che amano la felicità, che non è altro se non la gioia della verità, se non per il motivo che la verità è amata tanto che, coloro che amano altra cosa, vogliono che quello che amano sia la verità, e poiché non vogliono essere ingannati, non vogliono essere convinti di essere nel falso? Perciò odiano la verità per amore di quella cosa che amano invece della verità. Amano la verità quando risplende, la odiano quando rimprovera. Infatti, non vogliono essere ingannati, ma vogliono ingannare; amano la verità quando rivela se stessa, ma la odiano quando li rivela in ciò che sono. Perciò questa è la ricompensa con la quale verranno ripagati: come essi non vogliono essere da lei rivelati, così essa li rivelerà contro il loro volere, e a loro non rivelerà se stessa.²⁷¹

La parte intellettuale della memoria è quindi possibilità di trascendenza perché ha in sé l'intuizione dell'Essere, ossia della Verità. La funzione dell'interiorità oggettiva sciacchiana è la medesima della memoria agostiniana: recuperare quella presenza di oggettività, in quanto elemento originario e universale comune a tutti gli esistenti, elemento attraverso il quale l'uomo può capire chi è, e con cui è guidato allo sviluppo della sua natura autentica. Interiorità e intelligenza sono connesse allo stesso modo in cui sono connessi spirito e Verità. È infatti nella profondità della natura spirituale che l'uomo riscopre la sua apertura vocazionale, e riesce così a capire che la sua finitudine non lo incastra nella contingenza.

Non a caso Sciacca ribadisce sempre che la limitatezza dell'uomo è fondamentale, in quanto senza di essa, l'esistente non sarebbe individuabile. Il limite è la cifra distintiva dell'identità personale, e non può venir meno; tuttavia, il soggetto intelligente, avendo in sé questo «principio attivo, supremo, ed incomunicabile»²⁷², deve maturare come persona – come vedremo nell'ultimo capitolo del presente elaborato. Ogni essere umano, colto nella propria interezza, è un crocevia misterioso tra finito ed infinito, strutturalmente aperto alla manifestazione dell'essere di cui è anche partecipe, ma pur sempre collocato secondo la sua individualità. La condizione attuale in cui vive l'esistente è quella del divenire: egli, essere situato temporalmente e spazialmente, dunque individuo, è un individuo in continuo movimento.

²⁷¹ *Ivi*, pp. 945-947.

²⁷² A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, libro IV, a cura di C. Riva, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954, § 832.

In termini propriamente scolastici, la natura umana è anche materia passionale, su cui però il principio personale è chiamato ad imprimere il sigillo della razionalità, umanizzando e intensificando il valore di questa materia, rispetto alla sua inerzia fisiologica²⁷³. Il principio corporeo dell'individualità non si contrappone in senso dualistico a quello della personalità, poiché senza di esso non vi sarebbe terreno per la realizzazione integrale dell'uomo.

E quindi lo sviluppo della natura umana deve essere doppio cioè poter farsi da due lati, dal lato degli enti finiti, e dal lato dell'essere in quanto è inizio di questi. Ma l'inizio degli enti finiti essendo dato immobilmente dalla natura rimane sempre quello davanti al soggetto e però non ammette naturale sviluppo o accrescimento. Se dunque l'essere come inizio degli enti finiti manifestasse se stesso più copiosamente già non sarebbe più ordine naturale, ma avrebbe luogo un altr'ordine, un ordine soprannaturale. Gli enti finiti all'incontro sono quelli che costituiscono la natura, de' quali l'uomo stesso è uno e però lo sviluppo dell'umano pensiero ed affetto intorno a questi costituisce l'ordine naturale.²⁷⁴

Nella *Teosofia*, così come nella *Psicologia*, Rosmini ribadisce più volte che solo chi può arrivare a dire "io", dunque solo l'uomo, è un "sé". Essere capaci di riconoscersi come "io" significa sapere cogliere la propria individualità, prima di tutto avvertita attraverso la sensibilità corporea. Il sentimento fondamentale della propria corporeità è inteso da Rosmini come l'originaria avvertenza che l'uomo ha del proprio corpo, il quale diventa primo luogo rivelativo del mondo e di se stessi. La coscienza di sé prende avvio da questo sentire quasi primordiale, attraverso il quale l'esistente arriva a comprendere di essere un individuo, ossia una realizzazione incompiuta ma intensiva dell'essere, in quanto dotata di intelligenza²⁷⁵.

La coscienza dell'essere rivela tutta la profondità metafisica dell'uomo. L'interiorità, infatti, è illuminata da una superiore verità, che la stimola a trascendere il puro sentire, per trovare il vero *fundamentum* di sé²⁷⁶. Riuscire a disseppellire la coscienza dalla sua accezione puramente psicologista, aiuta l'uomo a comprendere come la sua natura non sia solo limitata, poiché essendo dotata della intuizione intellettuale dell'essere, ha una dimensione spirituale.

²⁷³ Cfr. P. Pagani, *Essere e persona secondo Antonio Rosmini*, pro manuscripto, Venezia a.a. 2007/2008, p. 48.

²⁷⁴ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, IV, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Città Nuova Ed., Roma 2000, § 1562.

²⁷⁵ Cfr. P. Pagani, *Essere e persona secondo Antonio Rosmini*, p. 50.

²⁷⁶ M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 174.

Le idee che la mente vede in se stessa sono vestigia dell'Assoluto: divino in noi. Assolute ed immutabili, sono la testimonianza dell'esistenza della Verità assoluta ed immutabile, del Pensiero sommo, che illumina il nostro pensiero. Se il nostro pensiero è illuminato, significa che esso è luce e che si accende di altra luce. Il pensiero è la mia luce, ma io non sono l'origine del mio lume.²⁷⁷

È nel pensiero dell'uomo che si recupera il senso proprio della sua apertura all'infinito: attraverso di esso l'uomo riscopre il valore del suo limite ontologico-esistenziale, in quanto coglie la potenzialità interna alla vita della mente. Per vita della mente si intende non tanto la vita della pura ragione, bensì il prolungamento della dimensione intellettuale che caratterizza l'esistente nella forma di «attesa, aspettazione e speranza»²⁷⁸.

Il limite è quindi la condizione d'esistenza dell'essere umano come tale, dunque di un "io" che è *in primis* individuo. L'uomo, scoprendo il suo limite e il rapporto tra interiorità e verità, si apre verso una dimensione destinale più ampia rispetto alla sua condizione attuale e riesce a capire che l'imperfezione è davvero ricchezza e non difettosità. Come essere biologicamente situato, ma dotato di pensiero, egli realizza questa possibilità naturale di de-situarsi, e può seguire l'inclinazione trascendentale già espressa nella intenzionalità della sua coscienza autocosciente. Dire che l'io è intenzionale, significa capire che l'uomo non è semplicemente coincidenza con sé, ma anche convergenza con l'orizzonte della presenza, in cui esso stesso è collocato²⁷⁹.

Riaffermando il principio di radicamento dell'interiorità umana nella verità, si ribadisce come la verità sia presente all'intelligenza, così da annunciare l'esistenza di una trascendenza metafisica, che vive, in forma partecipativa, al fondo della natura umana. Questo principio metafisico, che custodisce la dimensione spirituale dell'esistente, è da intendere come la chiave di lettura più adeguata per procedere nell'indagine delle strutture costitutive dell'essere umano in quanto tale.

Intelligenza e verità – intelligenza della verità – verità dell'intelligenza: i termini sono coesenziali l'uno all'altro, compresenti; l'intelligenza è per Sciacca l'atto che fa dell'essere umano una persona e ciò in quanto costituita oggettivamente dalla presenza della verità ad essa. L'"interiorità" è sciacchianamente la saldatura tra "unicità" e "oggettività": si dà in ogni persona, in forza dell'atto dell'intelligenza, costituita ontologicamente dalla verità.²⁸⁰

²⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 238.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 239.

²⁷⁹ Cfr. P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, p. 56.

²⁸⁰ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 79.

A tal proposito, si può citare anche lo stesso Rosmini, che sempre nella *Teosofia* osserva come l'offrirsi dell'essere all'intelligenza umana nella forma di una manifestazione ideale della verità, è proprietà esclusiva dell'ente intelligente finito, ossia dell'uomo.

Questa virtualità dell'essere come oggetto del conoscere umano (giacché in se stesso e come oggetto del divino non ha virtualità alcuna) è il mistero della finita intelligenza: è un fatto, e perché oscuro e misterioso non è meno un fatto, e i fatti si devono prendere tali quali sono e non negarsi quantunque arcani appariscano: osservare umilmente e fedelmente questi fatti primitivi ed arcani, e annodare ad essi gli altri, ecco la filosofia.²⁸¹

Nell'indagine di questi autori (Agostino, Rosmini e Sciacca), risuona sempre l'interesse per lo spirito dell'uomo, e questo non è un caso. Per Agostino addirittura lo stesso filosofare è «*restitutio* dello spirito a se stesso»²⁸²: la speculazione filosofica ha il compito di sostenere l'esistente verso questo processo di ascensione, che permette all'anima umana di trascendersi dal grado vegetativo a quello contemplativo. Una tale affermazione spiega la ragione per cui è importante progredire nell'interiorità e riconquistare così la sua profondità, in modo tale da poter cogliere la radice positiva da cui ha origine l'essere dell'uomo.

La situazione ontologica dell'uomo è prima di tutto quella riferibile alla sua dimensione spirituale. Non si può conoscere chi è l'uomo senza indagare primariamente la sua interiorità. La piena attuazione della umanità dell'esistente è data, prima che dal sviluppo esteriore, dal suo progredire interiore²⁸³. L'esperienza dell'interiorità è esperienza dell'autocoscienza, dove verità e persona sono i termini principali del nesso metafisico che struttura anche l'antropologia sciacchiana²⁸⁴.

Laddove venisse a mancare il riconoscimento di questa verità presente nell'intimo di ogni esistente, diviene anche impossibile concepire il limite dell'uomo come esperienza positiva e edificante, ovverosia come consapevolezza di essere un io irripetibile ed unico. A ragion veduta quindi, Sciacca decide di rinnovare il pensiero di Agostino e di Rosmini, perché capace di recuperare il valore di una metafisica dell'esperienza interiore, come strumento attraverso il quale conoscere a pieno l'uomo. La metafisica, in questo caso, non cerca il come delle cose, bensì il loro principio primo. In tal senso essa è la tematizzazione dell'essere e della sua problematicità, e indaga la complessità che investe lo spirito

²⁸¹ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, V, § 2003.

²⁸² Cfr. M. F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 156.

²⁸³ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 41.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 67.

dell'esistente. Inoltre, da ragione dell'esperienza che coinvolge ogni persona concreta, nell'interiorità più profonda di se stessa²⁸⁵.

A differenza di una metafisica razionalistica o di una metafisica immanentistica, la metafisica dell'interiorità coglie il rapporto dell'uomo con la trascendenza, e cerca l'origine dell'essere umano piuttosto che l'origine del suo conoscere o del suo apparire. Questa metafisica dell'esperienza interiore permette a Sciacca di ripresentare la concezione originaria della dialettica. Essa viene intesa come relazione tra la verità e l'intelligenza costitutiva della persona, a cui viene così restituita la tensione al trascendente²⁸⁶. Di fatto la verità è l'essere intuito, dunque l'oggetto essenziale della stessa intelligenza; il soggetto invece, può dirsi intelligente, in quanto capace di pensare e conoscere grazie alla presenza dell'essere, la quale fonda ontologicamente la sua stessa intelligenza che senza di essa cesserebbe di essere²⁸⁷.

È necessario quindi orientare lo sguardo non solo in ampiezza, ma piuttosto in profondità e secondo una certa intensità; perché solo così sarà possibile cogliere la "sporgenza" di cui l'essere umano finito è primo testimone nella realtà, in quanto unico essere in grado di trasbordare oltre il proprio limite. L'uomo scopre che il suo essere relativo gli impedisce di essere un io-infinito; ma avere questa consapevolezza non è per lui una condanna, in quanto la coscienza del limite, alla luce di una metafisica dell'interiorità, dimostra all'esistente come la limitatezza è sicuramente in parte il suo peso, ma è anche, e soprattutto, il suo più grande punto di slancio²⁸⁸.

2.2 Lo squilibrio tra ideale e reale

Dopo aver affermato il radicamento dell'interiorità umana alla verità, Sciacca sostiene che è a partire da questa tensione metafisica che si può proseguire l'indagine sull'esistente. Grazie a questo guadagno, Sciacca ha ben chiaro che l'essere umano è a tutti gli effetti un soggetto intelligente, dunque un soggetto capace di tutte quelle attività spirituali che dimensionano la sua personalità e il suo carattere autentico. Lo spirito infatti rappresenta l'unione solidale del sentimento, del pensiero e della volontà: tutti elementi che

²⁸⁵ Cfr. M.F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, p. 107.

²⁸⁶ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 73.

²⁸⁷ Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1958, p. 20.

²⁸⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 150.

convergono nella realizzazione dell'uomo come persona²⁸⁹. Pertanto egli, nell'ordine della vita spirituale, non è solo portatore di valori, ma è in sé un valore fondamentale²⁹⁰, spinto alla realizzazione integrale di sé.

È proprio della natura umana aspirare al massimo, la sua interiorità lo sprona ad andare oltre il piano del finito. Se così non fosse, l'essere dell'uomo sarebbe ridotto alla sua condizione attuale, e tale riduzione diverrebbe per lo stesso esistente una costrizione, una violenza che gli assegnerebbe un destino difforme rispetto alla sua essenza più propria, riducendolo così al di sotto di se stesso²⁹¹. Una ristrettezza tale non è connaturata al destino dell'uomo.

Restringerlo significa privarlo di quanto gli attesta l'esistenza di un Valore assoluto e creatore, fine a cui tende attraverso la realizzazione di quei valori, che sono le norme del suo sentire conoscere e agire e per cui il sentire conoscere e agire acquistano la significazione dell'eterno e dell'assoluto.²⁹²

Grazie al ruolo assunto dall'interiorità oggettiva, l'uomo può comprendere in che modo il suo essere non si esaurisca al piano dell'immanenza, considerando ad esempio ciò che accade nella sua vita morale. Sciacca afferma che questo è possibile, solo riscoprendo la vastità dell'intelligenza di cui l'uomo è dotato, fino a riconoscere come proprio l'intelligenza sia manifestazione di una coscienza teistica o teologica²⁹³. Non a caso, è proprio nell'oggettività dell'essere che l'uomo riscopre anche la presenza di una norma morale che lo guida verso la sua autentica realizzazione²⁹⁴.

Attraverso il dialogo con la propria interiorità oggettiva, egli scopre che la sua esistenza va ben oltre l'individualità, in quanto la vita spirituale, che comunque gli appartiene profondamente, si realizza sempre in funzione di un fine ultimo, contrariamente alla vita biologica e sensitiva, limitata piuttosto al soddisfacimento dei bisogni primari²⁹⁵. Nella sfera pratica della sua vita, l'uomo si trova a fare i conti con questa tensione costitutiva.

²⁸⁹ Il valore dell'interiorità e della dimensione spirituale è riaffermato da Sciacca nelle pagine di *L'uomo questo "squilibrato"*, dove leggiamo: «L'uomo scopre in sé e da se stesso che il suo fine è di costituirsi persona e, in questa presa totale di coscienza, che egli come persona è orientato ad un fine superiore, che oltrepassa la persona stessa e di cui è la compiutezza; anzi, il dinamismo delle sue attività volto all'attuazione della persona è fin dall'inizio stimolato e guidato dal fine supremo che l'uomo non può raggiungere se non si fa persona, ma è oltre la formazione della sua persona e suo compimento voluto e finale» (*ivi*, pp. 40-41).

²⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 39.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 53.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 92.

²⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 63.

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 59- 60.

Pur essendo ciascuna situazione esistenziale diversa dalle altre, l'esistente, proprio perché essere in tensione, è chiamato ad affrontare la sproporzione tra ideale e reale: due termini che rappresentano gli elementi principali della moralità.

Di fatto, l'azione è caratterizzata da una movenza dialettica, la quale conferma lo squilibrio tensivo proprio di ogni esistente finito, capace però d'infinito. A tal proposito, ogni scelta compiuta dall'uomo può essere definita come il risultato del rapporto tra intenzione ed azione.

“Intenzione” (*intentio*) è, più precisamente, la mira del fine ultimo, per come essa si declina nell'azione particolare. Si può anche dire che essa è il correlato soggettivo del *finis operantis*; cioè, è la volizione del fine ultimo che si declina secondo i differenti contenuti d'azione, dando vita a differenti fini intermedi (*finis medi*).²⁹⁶

Anche nella pratica dell'agire, si riflette lo squilibrio dell'uomo: teso a realizzare un bene senza limiti, egli è comunque chiamato a scegliere all'interno di una situazione particolare e contingente. In tal senso, l'essere ideale rispetto all'esistenza svolge due funzioni: è la forma del principio intelligente che vive nella mente umana, ma è anche il mezzo attraverso il quale l'uomo può conoscere lo stesso principio che sussiste in lui come misura delle sue azioni²⁹⁷. La conoscenza di questo principio originario offre quindi le coordinate per comprendere il rapporto tra creaturalità e trascendimento nella persona umana in tutto il tessuto della sua esistenza, anche nel suo aspetto più pratico.

In quanto persona, l'uomo è chiamato a vivere un processo inesauribile di attuazione, che Sciacca definisce in termini teoretici secondo lo schema della «dialettica dell'implicanza»: essa è il movimento che pone in rapporto soggettività ed oggettività nell'esistere²⁹⁸. Ciò indica anche lo statuto ontologico del singolo: il suo essere è connotato dalla dialettica tra il principio di oggettività – l'Idea – e il principio di soggettività – l'esistenza singola in cui l'essenza dell'uomo si incarna.

Il divenire è già immanente alla sintesi ontologica essere-non essere, cioè essere-limite dell'essere; l'essere, che si coglie con il suo limite essenziale, diviene, non nel senso che si annulli nel divenire per riporsi ancora e annullarsi sempre, ma nell'altro che, nella compresenza del suo contrario,

²⁹⁶ P. Pagani, *L'agire umano*, pro manuscripto, Venezia 2005/2006, p. 11

²⁹⁷ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, Libro IV a cura di G. Rossi, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941, §§ 570-571.

²⁹⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 26.

permanendo essere, è teso ad essere la compiutezza di se stesso: *ha l'«orgoglio» ontologico di essere sempre insoddisfatto.*²⁹⁹

A questo proposito, cogliere quale è l'orientamento strutturale della vita morale, è importante per comprendere a pieno la natura dell'uomo. Nel susseguirsi di scelte che l'esistente prende ogni giorno si impone sempre la sua libertà. Quest'ultima dimostra come nessuna decisione sia equiparabile all'altra, perché se così fosse, la morale si confonderebbe con un qualsiasi comportamento soggettivo, confinato nelle angustie del privato, manipolabile per realizzare le intenzioni proprie o altrui³⁰⁰.

Nel pensiero sciacchiano il tema della libertà viene trattato come elemento essenziale all'interno dell'indagine dell'uomo, tanto che l'opera *La libertà e il tempo* fa parte della trilogia della filosofia dell'integralità. Nel tentativo di definire il concetto di libertà, l'autore scrive:

la libertà, esperienza interiore oggettiva, si sente e si soffre, si sconta: se una pietra ferisce per caso, sento dispiacere e non rimorso; se son io a ferire, il rimorso mi tormenta e accresce il dispiacere, ma niente di questo se non mi sentissi libero. Pensare la libertà è già vivere in essa: la sua è un'evidenza dinamica; a volte, istante privilegiato, si presenta come illuminazione istantanea, imperiosa enigmatica che non tien conto delle regole dell'azione, o come vinta da una fatalità che la fa piombare nel buio del male opaco.³⁰¹

Ciò che Sciacca sta tentando di affermare è che la volontà dell'uomo, come mezzo d'azione, mette in pratica la libertà di scelta, ma non per questo va impropriamente ridotta alla superficiale selezione di questa o quella cosa. Se così fosse, all'interno di ogni situazione concreta, volere liberamente significherebbe solo agire in modo istintivo. La scelta sarebbe slegata da qualsiasi riferimento oggettivo, dunque anche dalla fondamentale valutazione delle conseguenze che essa può avere per me e per l'altro. In questo modo l'attuazione della libertà si disperderebbe e si dileguerebbe in molteplici smarrimenti che non corrispondono al volere proprio della natura umana. Ciascun esistente, pur dovendo fare i conti con la vastità delle situazioni da affrontare, è sempre collocato dentro un orizzonte d'essere più ampio, dimostrando come anche la libertà si inserisca entro una prospettiva metafisica. La tendenza alla pienezza resta sempre e comunque un'esigenza intrinseca al

²⁹⁹ *Ivi*, p. 34.

³⁰⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 106.

³⁰¹ M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 18.

dinamismo della vita spirituale, ed è per questo che lo è anche nell'esperienza morale dell'esistente.

Nello sviluppo della persona, le scelte compiute non sono mai da intendere come determinanti e irreversibili, come fossero una concatenazione perfettamente causale che proceda in maniera inesorabile. L'uomo, attraverso la sua libertà, non avanza né per determinismo né per indeterminismo (inteso come cieca spontaneità), quanto piuttosto per iniziativa. L'esistenza è sempre orientata liberamente dalla vocazione interiore che a poco a poco rivela l'esistente a se stesso³⁰².

L'uomo, nella sua integralità di vita ed esistenza, persegue finalità parziali in vista di quella totale, ma non potrebbe se non conoscesse il suo fine, in lui sempre attuale in quanto costituito da un elemento oggettivo, l'intuito dell'essere nella sua infinità: per l'essenza che lo costituisce è "chiamato liberamente" all'Infinito, è il soggetto di un programma che lo pone al di sopra del tempo della vita³⁰³.

Essere dotati di libertà non significa poter agire incondizionatamente attraverso la propria volontà, questa sarebbe un'astrazione, un fatto impossibile e impraticabile. Esistono diverse forze che muovono l'esistenza, ma di certo il compito della libertà è quello di orientare la volontà, spesso in balia degli impulsi. Nel momento in cui l'uomo assume la propria natura corporea come elemento della persona nella sua integralità, vive la libertà a livello dello spirito. In questo modo la libertà non è più solo dell'individuo-uomo, ma della persona-uomo. Con ciò anche la spontaneità è legata ai sensi, non viene violata o compromessa; anzi, essa viene collocata ad un livello d'essere più profondo³⁰⁴.

Nella sua antropologia Sciacca, infatti, concepisce l'esistenza come «esistere nell'essenziale»³⁰⁵; dunque, l'atto esistenziale si radica nell'essenza, che esige l'inesauribile attuazione della persona umana chiamata a fare i conti con la tensione tra realtà e idealità.

Esistere non è estendersi in superficie, ma concentrarsi nella profondità. Niente è più povero della cosiddetta ricchezza delle esperienze molteplici tutte viventi a fior di pelle: è come grattarsi leggeri pruriti senza affondare una sola volta le unghie nelle proprie carni. Questa dolorosa operazione è necessaria all'esistenza, anche se a discapito del velluto della sua pelle e se si vuole renderla bella

³⁰² Cfr. *ivi*, p. 23.

³⁰³ Cfr. *ibidem*.

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 24-25.

³⁰⁵ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 107.

della bellezza delle cicatrici, cento mille e più che mille ogni qualvolta si è davvero impegnata ad esprimere un valore, a sacrificarsi intera in un solo palpito, perché palpito di valore per il valore.³⁰⁶

L'uomo, nella sua inquietudine, approfondisce ancor di più lo spessore del suo statuto ontologico e riconosce come vivere nell'essere e per l'essere sia un impegno che richiede necessariamente del tempo. L'esistente avverte di essere appeso tra i due estremi, finito ed infinito, in quanto anche nel suo agire le sue scelte non saranno mai perfette, ma egli potrà sempre migliorarsi grazie al dinamismo morale che caratterizza il suo esistere. L'esistente è insieme fatto (*ens*) e atto (*esse*), è il risultato di questo rapporto: è un fatto, ma non puro prodotto passivo, poiché la sua essenza è proprio la sua radicale iniziativa³⁰⁷.

Dunque, quando la libertà viene considerata solo come spontaneità, si dimentica che l'uomo è una sintesi di elementi costitutivi, che manifestano una tensione irriducibile che spinge l'esistenza oltre la propria condizione contingente. La tensione morale è quindi l'ennesima prova di come l'uomo sia immerso nella concretezza finita dell'esistere, ma non ne sia sommerso. La movenza dinamica che caratterizza il processo decisionale nell'esistenza, si attua grazie ad un incessante distacco dal finito, poiché il finito, che è continuamente scelto dall'esistente intelligente, non lo è mai per se stesso, ma viene posto sempre nella prospettiva dell'infinità³⁰⁸.

L'idealità, quindi, funge da garanzia della scelta libera, è la spinta che disincasta la volontà dai beni finiti e dal finito nella sua totalità, facendo in modo che nella volizione l'uomo sia capace di eleggere una scelta piuttosto che un'altra, sempre dentro il tracciato del suo destino³⁰⁹. In un certo senso, nell'elezione l'uomo dimostra di avere la capacità di superare l'inessenziale, ossia – costretto a fare i conti con delle opzioni quantitativamente diverse, ma qualitativamente uguali –, egli irrompe con la propria libertà ontologica, e riporta così le sue scelte ad un livello più alto³¹⁰.

Il punto cruciale di questa concezione della libertà umana è quindi sapersi generare in ciò che si vuole essere da ultimo. Per questa ragione la volontà deve essere spinta al suo massimo livello, così da riconoscere come nell'intimo della propria esistenza risieda

³⁰⁶ M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 98.

³⁰⁷ Cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 84.

³⁰⁸ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 109.

³⁰⁹ A tal proposito Sciacca scrive: «Scegliere non è eleggere: di mia scelta non è di mia elezione. A scegliere si può essere forzati: tra due mali se costretti, se ne sceglie uno, ma senza eleggerlo, perché è elezione esercizio intero della libertà non necessitata a scegliere tra due cose di cui nessuna liberamente vuole; dunque, la scelta, anche se volontaria, non è sempre libera» (M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p.79).

³¹⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, pp. 110- 111.

sempre un desiderio di compimento totale. Formare il proprio essere è quindi aderire in modo integrale ad ogni atto di volontà, impegnando la propria volizione per il fine più alto.

La libertà ontologica dell'uomo si realizza quindi nella dialettica "scelta-elezione", e richiede ad ogni persona l'incessante conquista di un equilibrio tra la fedeltà all'essere e l'iniziativa poetica; quindi, tra perseveranza nel compimento di sé, e la possibilità di aprire dentro questa via sempre nuovi itinerari³¹¹. La piena attuazione della moralità si verifica quando l'uomo, pur facendo le proprie scelte, riconosce con onestà che nell'abisso della sua volontà c'è la luce dell'intelligenza, la quale ha il compito di alimentare la formazione dell'uomo nella sua essenza più vera.

L'esistente, infatti, sente di far violenza a se stesso quando pone come proprio fine supremo un fine parziale. In questo caso, egli comprime il suo essere, a tal punto da naturalizzare la sua ineluttabile trans-naturalità. La volontà allora, in questo caso, esplose infelice e diventa angoscia, non più inquietudine positiva, ma volontà che vuole un assoluto negativo, in un certo senso volontà di potenza³¹². A tal proposito scrive Sciacca: «lo slancio assoluto se si lancia nel vuoto è sfracellato dalla sua stessa potenza»³¹³.

Perciò l'uomo, come tensione tra reale e ideale, dimostra di avere un'intelligenza a cui è presente tutta l'infinità dell'essere: una presenza sempre in atto, ma mai del tutto attuabile nell'ordine delle realtà finite. Lo spirito dell'uomo è la sua «verticale»³¹⁴, ma è sempre in rapporto con la dimensione finita del reale, così come lo è con la corporeità, che è anche la linea del suo cambiamento «orizzontale»³¹⁵. In questo rapporto, tra dimensione verticale ed orizzontale, il senso di vertigine che l'uomo sperimenta in sé, è sempre «segno di vita»³¹⁶.

³¹¹ Cfr. *ivi*, p. 111.

³¹² Cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 105.

³¹³ M.F. Sciacca, *Come si vince a Waterloo*, Marzorati, Milano 1963, p. 22.

³¹⁴ «Perciò l'uomo, come quello alla cui intelligenza è presente l'essere in tutta la sua infinità, per questa presenza, permane sempre atto avente una potenza infinita di essere, una possibilità inesauribile e perciò inattuata ed inattuabile da qualunque determinazione che egli sia in grado di darsi, sia pure tutto il reale, che egli trascende per la presenza in lui dell'essere come Idea, la "verticale" dello spirito, inadeguabile dall'"orizzontale" del reale» (M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 56).

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ In una pagina del testo *Come si vince a Waterloo*, Sciacca descrive la vertigine, e sostiene che questa concretamente può essere dolore, affanno, paura della morte: tutti segni di vita, tutti elementi che competono all'esistenza in quanto tale (M.F. Sciacca, *Come si vince a Waterloo*, p. 36).

Sebbene l'esperienza abbia insegnato quanto sia difficile educare l'umanità empirica ed accidentale dell'uomo, posto anche sotto il giogo dello psichismo vitale di istinti, bisogni ed emozioni, è comunque fondamentale provare a tracciare quella visione in cui l'esistente possa cogliere la pienezza non compiuta del suo essere³¹⁷. Non bisogna quindi abbandonarsi a quella che Sciacca chiama «rettorica del male»³¹⁸: discorso fallace che altera la genuinità delle situazioni in cui l'uomo si trova ad esercitare la sua vita morale. In definitiva, questa retorica è una forma di ottusità moralistica: chi crede in questo discorso persuasivo, non fa altro che vedere del male nell'esistente, a tal punto da sostenere che ogni virtù umana altro non è che un vizio camuffato. Ma laddove tutto fosse male, non vi sarebbe neanche la possibilità di accorgersene, ed è in questo che la retorica si mostra tale.

Sebbene ogni atto umano includa sempre qualcosa dello spirito e qualcosa del corpo, in quanto elementi inscindibili della sua natura, bisogna riuscire a superare questa concezione per cui tra i due vi sia inimicizia. Di fatto essi creano una tensione nell'uomo, ma non un conflitto né una scissione dualistica. Senza la dimensione corporea, dunque senza il suo limite primo, l'uomo non sarebbe neanche in grado di agire.

Non si tratta però d'inimicizia irriducibile tra corpo e spirito, come se l'uomo fosse irrimediabilmente diviso: il corpo non è tutto il male, né male; né la morale ci comanda di agire contro di esso, in quanto non possiamo agire che con esso. Precisamente la vita morale è fatica continua di recuperare l'integralità dell'uomo, anche se attraverso l'alternata vicenda della trasparenza nel bene e dell'opacità nel male.³¹⁹

È molto curioso il modo in cui Sciacca descrive le figure dei santi. A differenza dell'immaginario comune, anche i santi non sono esenti da debolezze, eppure non per questo l'uomo ne stima di meno le virtù. Probabilmente se il loro essere fosse libero da qualunque forma d'umanità vulnerata, anche il loro agire e il loro eroismo diventerebbero pura apparenza. Essi ci dimostrano che la moralità di un uomo non si annulla nel riconoscimento del limite, anzi nasce proprio da esso. Ora, a partire da questa affermazione, può essere individuata anche un'altra retorica inadeguata alla comprensione dell'uomo e del suo carattere morale: la «rettorica del bene»³²⁰. Quest'altro modo di intendere la moralità, crede sempre che nell'uomo vi siano «candide intenzioni e angelici furori, infallibili

³¹⁷ Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 172.

³¹⁸ *Ivi*, p. 183.

³¹⁹ *Ivi*, p. 182.

³²⁰ *Ivi*, p. 190.

superamenti ed immancabili affermazioni di bene»³²¹. Tuttavia, un uomo che compia solo il bene, non è un uomo, ma mera congettura. La vita è contaminata dal positivo e dal negativo, e anche nel caso della sua moralità, l'esistente non può sfuggire a questa realtà.

Il male, quindi, non può essere descritto come un momento astratto che sarà in ogni caso superato dal bene, dando per scontato che nella sintesi che l'uomo è, e che si riversa anche nel suo agire, ogni cosa sarà superata raggiungendo un esito finale positivo. L'uomo deve impegnare la sua libertà e scegliere con tutto se stesso di indirizzare le proprie azioni verso la concretizzazione di quella tensione ontologica che è rivolta al bene.

Si pensi all'ambiguità che caratterizza la natura dell'azione umana. Ora, a questo proposito, è importante fare una premessa; non bisogna confondere "ambiguità" con "assurdità". L'ambiguità non è incapacità assoluta di discernere qualunque elemento della realtà, come se non fosse mai possibile discriminare il bene dal male; quanto piuttosto impossibilità di vedere il reale in senso unilaterale³²².

In sintesi, la volontà nell'antropologia sciacchiana, più che ambivalente, è polivalente, in quanto vuole tutto. Può essere caos di volizioni, inizialmente, ma questo accade se non si fa accompagnare dal lume della ragione – che è anche libertà ontologica viva nell'interiorità dell'uomo. È per questo che non c'è rischio che l'ambiguità in quanto tale si traduca in azione, perché se così fosse la libertà ne risulterebbe annullata, in quanto non la volontà non avrebbe alcun orientamento e si scelta e questa si muoverebbe tanto per fare³²³.

L'essenza ultima della moralità non può essere l'ambiguità dell'azione umana, anche se questa è inestricabile dall'esercizio effettivo della vita morale, può riacquistare importanza nel dimostrare in che cosa consista davvero l'esercizio morale dell'uomo integrale.

La dinamica della vita morale si svolge come chiarimento di questa ambiguità, come continua purificazione dei sentimenti e delle intenzioni; ed è in questo senso che il momento dell'ambiguità corregge o elimina la retorica del bene, come quella del male. Non si tratta dunque di negare

³²¹ *Ibidem*.

³²² Sostituendo "ambiguità" con "alternativa", Sciacca riesce a spiegare come la volontà dell'uomo non sia solo possibilità esclusiva di bene o di male – a dispetto dei retorcitori del bene e dei retorcitori del male –, ma anche facoltà umana che oscilla dentro un'infinita gamma di possibilità interne al bene e al male (cfr. *ivi*, p. 193).

³²³ Una decisione invece si prende, e la si prende perché la volontà sceglie ed esercita, comunque, la sua libertà (cfr. *ivi*, p. 194).

l'ambiguità dei sentimenti umani, ma di negare che la vita morale sia essa stessa espressione di questa ambiguità.³²⁴

L'esistente non è chiamato a scegliere una volta per tutte, la volontà è davvero implicata nell'esistenza e nel movimento costate di ogni esperienza morale, per cui si trova a dialogare con la libertà attraverso un serrato confronto che ricomincia sempre da capo. L'atto morale, quindi, è a tutti gli effetti atto sintetico, sorvegliato dal principio interiore-normativo che sorregge la libertà, e che supera qualunque forma di ambiguità nella prassi.

L'uomo non è un dato, ma è un continuo farsi, e la dimensione morale del suo essere lo mostra tangibilmente. «Se l'uomo fosse dato come buono, non si troverebbe mai di fronte alla scelta: morale e moralità sarebbero la "normalità" data [...]. L'uomo nascerebbe già fatto come ente morale e non da farsi nella norma e con l'azione normale»³²⁵. Per questo l'esistente mostra di essere in tensione, perché anche nella vita morale, che è una delle prime manifestazioni della vita spirituale, la sintesi che l'uomo è si rinnova all'interno di un processo attivo di libertà e di amore³²⁶.

Cercando di tirare le somme, si può affermare che la moralità mette in gioco il concetto di perfettibilità, e non di perfezione dell'uomo. In che senso perfettibilità e non perfezione? Il soggetto morale, dunque l'uomo, si costruisce come tale dentro un'esperienza rinnovata e non ripetuta, perché «la vita spirituale è conquista faticosa e insidiata che dura tutta la vita»³²⁷.

A partire quindi da quell'elemento oggettivo che l'uomo riscopre vivo dentro di sé, si può accedere alla sfera della moralità. La presenza di questo elemento originario, come dato al soggetto e non posto da esso, evidenzia la profondità delle strutture inerenti la sua natura, il problema della sua genesi e tutte le implicazioni che ne conseguono relativamente al suo esistere³²⁸. Per questo la verità che vive nell'esistente deve essere non solo riconosciuta e accolta, ma anche praticata. L'intuizione di questa verità è totale secondo la sua potenzialità, ma non secondo la sua attualità, per cui si trova in perenne movimento e si realizza moralmente nell'inesauribile iniziativa della libertà umana che prova ad accompagnare la volontà³²⁹.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ivi*, p. 196.

³²⁶ Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 100.

³²⁷ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 195.

³²⁸ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 45.

³²⁹ Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 214-215.

Anche in questo caso, Sciacca non vuole indicare una strada definitiva per comprendere la vita morale dell'uomo; piuttosto, egli cerca di far chiarezza sul senso proprio di tutti quegli elementi che riguardano il suo essere e il suo esistere. L'interesse del nostro autore non è mai quello di disporre in ordine gerarchico le varie dimensioni dell'io, quanto piuttosto coglierne le interne relazioni³³⁰.

Grazie all'interiorità oggettiva l'esistente ricuce il suo rapporto con la verità, comprendendo come essa sia anche il principio della sua vita morale. Nell'intimo della coscienza umana, quindi, risiede questo «*nodum relationis*»³³¹ con la verità: relazione che rappresenta una sorta di ponte attraverso il quale l'esistente dialoga anche con le varie forme di alterità. La relazione è dunque fondativa dell'essere umano, in ogni aspetto della sua vita, perché egli stesso, per sua natura, è un essere dialettico.

Se dunque la relazionalità connota le dimensioni dell'uomo, intelligenza e libertà ne segnano il tessuto, sulla loro dialettica si innestano e da essa si irradiano tutte e ciascuna. Mosso il primo passo dell'itinerario di ricostruzione della dialettica dal rapporto tra verità e mente nell'interiorità, Sciacca riapproda al dinamismo dello spirito umano per porne in luce il carattere di trascendenza.³³²

Grazie al dinamismo morale abbiamo visto come anche in campo pratico si manifesti la tensione alla pienezza che caratterizza l'esistere dell'uomo; il quale è limitato, ma vuole pur sempre aderire all'intero³³³, e per questo necessariamente vuole anche l'"altro".

³³⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 79.

³³¹ *Ivi*, p. 45.

³³² *Ivi*, p. 49.

³³³ Il vero senso del limite è espresso perfettamente da questa affermazione: «*omnis determinatio non è negatio, bensì affirmatio*» (cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 65).

Non posso aprirmi agli altri né tentare una comunicazione spirituale né riconoscere – cioè volere e amare gli altri come persone – se prima non mi sono aperto a me stesso, preso contatto col mio essere, e riconosciuto me stesso come persona. Come sapere degli altri se non so di me? Come adempiere ai miei doveri verso di loro se non li ho adempiuti e non li adempio verso me stesso? Se mi ignoro, non posso conoscere; se non mi so, non posso sapere.³³⁴

³³⁴ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 158.

PARTE III

•

LIMITE COME RAPPORTO. DALLA MENDICANZA ALL'INTEGRALITÀ

CAP.1 Oltre l'individuo e l'individualismo

Attraverso l'affermazione di una metafisica dell'esperienza interiore, Sciacca dimostra come l'uomo abbia la possibilità di riacquisire coscienza della sua profondità d'essere. In questa profondità abbiamo visto che la limitatezza può assumere un significato positivo, in quanto l'esistente sa di essere stato posto da altri, ma sa anche di poter trascendere la propria condizione di finitudine, perché nella sua stessa coscienza vive la trascendenza, nella forma di una presenza con cui egli è sempre in rapporto. Questo *status* metafisico è proprio dell'essere umano e lo distingue da tutti gli altri enti del creato: solo l'esistente ha in sé questa disposizione offertagli dalla forza della sua intelligenza, e questa – come abbiamo visto – si concretizza soprattutto nella dimensione morale della sua vita³³⁵. L'uomo quindi, a partire dalla sua finitezza, è segnato da un'irriducibile sporgenza verso altro da sé, in quanto il suo essere non è mai autoreferenziale, perché la stessa natura della sua coscienza è teistica o teologica, dunque tesa ad una ulteriorità.

La filosofia di Sciacca sostiene l'importanza del dialogo che l'uomo deve intrattenere in prima battuta con se stesso; per questo sollecita attivamente ogni individuo a raccogliersi e a rientrare nella propria interiorità, così da ripristinare la prima forma di comunicazione necessaria alla comprensione di sé. Secondo quanto espresso dal nostro filosofo, non si tratta di un soliloquio, ma di un vero e proprio colloquio interiore, necessario a ciascun essere umano nel lavoro di formazione della propria individualità, la quale ha il compito morale di svilupparsi come persona³³⁶.

Se si recide questo dialogo originario dell'uomo con se stesso, gli si impedisce non solo di avere un appropriata conoscenza di sé, ma di comunicare con altri, perché di fatto «l'uomo è *socius*, ma non può esserlo con altri se prima non lo è con se stesso»³³⁷.

³³⁵ È bene precisare che il concetto di “moralità”, in Sciacca, si rifà allo stesso concetto presente nella filosofia rosminiana. A questo riguardo, il Roveretano scrive: «la moralità non appartiene né al mondo della realtà, né al mondo della idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi. La legge e la volontà sono i termini di questo rapporto. La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale» (cfr. A. Rosmini, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, articolo V, pp. 146-147, in Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, vol. XXI, direttore E. Castelli, a cura di D. Morando, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941).

³³⁶ «Se prima non si comunica con se stessi nell'ordine della verità, non si può comunicare con gli altri: nell'eteroscienza non c'è posto alcuno, appunto perché il soggetto ha già posto se stesso fuori dalla verità» (M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 91).

³³⁷ *Ibidem*.

L'itinerario fin qui intrapreso, segnato dai vari suggerimenti di Sciacca e, sottotraccia anche dai suoi classici, è una sorta di appello teorico – ma non solo – a non limitarsi ad una mera descrizione dell'uomo, perché per assumere pienamente il compito di conoscere l'uomo, bisogna anche saperne accogliere con serietà gli elementi più radicali, come il senso ultimo della condizione di finitezza che lo pervade nella concretezza dell'esistere. Bisogna quindi saper costruire sentieri che indichino all'uomo come il suo vero compito non sia quello di riformarsi metafisicamente, ma di vivere pienamente per ciò che egli è:

l'esistente è nel mondo per vivere con tutto se stesso, non per astrarre da sé una parte di sé. *Viator*, deve portare in tutto il suo viaggio l'intero suo essere senza sostituirvi una sembianza bugiarda, tutto presente in ogni stazione, egli a salire, a scendere, egli a sostare, a riprendere il cammino, egli e non un altro, quell'altro che sarebbe il suo lucido o il suo corpo opaco o la sua volontà senza luce d'intelligenza.³³⁸

Per queste ragioni, relazionarsi correttamente con la propria coscienza è il primo passo che l'uomo deve compiere per superare l'inconveniente di un "io" che si fa "ego". Una tal forma di identità pare essere molto simile ad una monade: massiccia, senza fessure, chiusa in se stessa, essa rifiuta il carattere di apertura all'Assoluto, unico elemento capace di donare positività alla sua finitudine. L'uomo non può essere questo, il suo "io" è molto di più.

Sciacca ribadisce più volte che ogni uomo viene al mondo come individuo, dotato di una singolarità precisa ed esclusiva; ma questa singolarità circoscritta nei perimetri del finito, è inserita in un progetto più grande che è rappresentato ad esempio dal rapporto del singolo con l'umanità. È dunque fondamentale saper cogliere la propria imperfezione anche come occasione di relazionalità, ossia come elemento capace di fecondare la costruzione dell'intera persona umana, e non solo di una sua parte. Il rapporto con l'alterità, infatti, non deve essere considerato come una questione di simpatia, utilità o comodità, in quanto esso è elemento strutturale dell'essere umano. Ancora una volta l'esistente è chiamato all'«ubbidienza» concreta alla legge dell'essere, al riconoscimento dell'ordine dell'essere che gli permette di collocarsi al giusto posto nel mondo anche in rapporto agli altri enti³³⁹. Sciacca in effetti è molto chiaro; sa di dover prima di tutto indagare l'intima struttura

³³⁸ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 49.

³³⁹ «Pertanto l'ubbidienza prima lo è all'essere nelle sue forme e nel suo ordine, la quale, lume l'essere stesso, rive a ciascun uomo che il suo essere, l'altro diverso dalla natura, è "uguale" a quello di qualsiasi altro uomo, l'"altro simile" a lui, e che egli e tutto il creato "sono" per l'"assolutamente Altro", il Creatore, di cui solo l'uomo è a immagine e somiglianza» (M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 52).

della sua coscienza prima di parlare di “altri”, perché in fondo «come si può sapere degli altri se non so di me»³⁴⁰?

A tal proposito si può comprendere la ragione per cui nell’antropologia sciacchiana è centrale il concetto di “persona”, rispetto a quello di “individuo”. Per una piena comprensione dell’“io”, è fondamentale che ogni singolo essere umano sia capace di farsi persona³⁴¹. Il lavoro sulla «personalità»³⁴² richiede il completo esercizio dello spirito - elemento superiore al corpo nell’ordine dell’essere reale. L’uomo come singolo finito si dimostra capace di vivere nella finitudine, in quanto riconosce dentro di sé, la vocazione profonda che lo guida verso il compimento della sua singolare personalità³⁴³. Pertanto, lo spirito nell’uomo accentua, per contrasto, l’individualità in cui esso è incarnato, poiché in questa risiede sempre il segno dell’universalità. Il punto non è quindi fornire all’uomo gli strumenti per poter abbandonare la sua individualità – il cui segno evidente è la sua limitatezza – per farsi persona, quanto piuttosto educarlo a restare ed esistere pienamente nella propria condizione finita, tenendo presente però l’urgenza di dover approfondire l’origine e il fine della sua interiorità, da sempre radicata in un Altro.

L’interiorità dell’uomo è trascendente in quanto partecipa dell’Essere da cui è originata e a cui tende, e per questo è la culla, per eccellenza, della relazionalità; infatti, «custodisce la possibilità di un doppio riconoscimento, di sé e dell’Altro»³⁴⁴. Al fondo dell’io, dove risiede il punto di tangenza tra finito ed infinito, la coscienza dell’esistente avverte la presenza di una prima forma di dialogo: si tratta di quell’ «altro nell’io»³⁴⁵, che in fondo è la radice del suo stesso essere. In questi termini possiamo già osservare che la relazione è fondativa dell’essenza umana in quanto la sua coscienza partecipa, secondo analogia, all’essere del Principio che l’ha creato.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 158.

³⁴¹ «L’individualità che ha in sé l’universalità è la persona, il soggetto personale (intelligente e volente)» (G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 218).

³⁴² È importante specificare che cosa si intenda con “personalità” nel pensiero di Sciacca, vista la insistenza su questo concetto, presente nelle pagine del nostro filosofo. «La personalità di un uomo – il suo nome autentico – è il suo personale essere per l’Essere. Perciò la personalità, come l’attuazione della persona nell’equilibrio normale dell’uomo integrale, è un *valore sacro*» (M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, p. 81).

³⁴³ La natura dell’uomo secondo Sciacca è spinta a trascendere l’ordine naturale, perché appunto la sua «vocazione assoluta» è naturalmente trans-naturale. Questa vocazione vive nell’interiorità dell’uomo nella forma di una chiamata all’Assoluto (cfr. *ivi*, pp. 164-165).

³⁴⁴ L. Alici, *Filosofia morale*, La Scuola, Milano 2011, p.113

³⁴⁵ A tal proposito si veda: L. Alici, *L’altro nell’io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

Nell'uomo, quindi, sta il naturale bisogno di alterità, proprio perché da altro e per altro egli è stato originato e di conseguenza destinato. Lo statuto ontologico dell'esistente è quello di un essere relativo: senza il suo limite egli non esisterebbe; ragione per cui, la finitezza, è la condizione necessaria al suo esistere, ma tale condizione è sempre relata all'infinito, predisponendolo così verso quell'orizzonte che gli permette di trascendersi.

Allora è importante che l'individualità si lasci modellare dallo spirito, così la persona potrà cominciare ad affermarsi pienamente, e poi potrà riconoscere, dunque amare, le varie forme di alterità con cui si trova in rapporto. Questa prospettiva dimostra la positività del rapporto che un individuo instaura con le varie forme di alterità, le quali non sono concepite come una forma di dipendenza, bensì come elementi fondamentali e necessari alla fioritura del nostro essere. Porre la positività della fragilità umana nel rapporto originario con l'infinito, ci permette di parlare di una relazione in cui l'altro non è solo il mio alter-ego.

Nel pensiero sciacchiano, il problema dell'"io" e il dialogo con l'alterità, infatti, vengono tematizzati nel momento in cui si affronta il tema della persona, in quanto solo la persona consente all'uomo di accedere alla sua integralità. In quest'ultima parte del presente elaborato, dunque, la stretta implicazione tra l'"io" dell'uomo finito e le varie forme di alterità che questo incontra, ha come scopo quello di testimoniare l'ineluttabile centralità che acquisisce l'alterità nel processo di maturazione che investe ogni uomo nel corso della sua vita.

1.1 Dall'individuo alla persona

Nell'opera *L'uomo questo "squilibrato"*, Sciacca ci offre come una sorta di sintesi della sua prospettiva ontologico-antropologica e, per questo introduce una premessa. Secondo il nostro filosofo, il linguaggio comune tende ad indentificare i termini "individuo" e "persona" come fossero sinonimi; invece, la questione è molto più complessa di ciò che può sembrare e merita di essere chiarita³⁴⁶. A questa sovrapposizione tra i due concetti

³⁴⁶ «Il primo contatto con un uomo è con l'individuo: per prima cosa ne riconosciamo i caratteri somatici, dai quali cerchiamo di ricavare qualche indizio che riveli approssimativamente la personalità. Poi prestiamo attenzione alle sue parole, discorsi, abitudini, al suo comportamento verso se stesso e gli altri. Così risaliamo alla sua personalità e cerchiamo di definirla come ci si presenta, sempre incarnata nella sua individualità. Tutto ciò sembra semplice, ed è invece molto complesso e complicato» (M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 70).

sfugge un aspetto fondamentale inerente alla natura dell'esistente, che prevede invece una distinzione, almeno iniziale, tra individualità e personalità:

l'individuo è un ente reale: uno, inscindibile, incomunicabile, avente tutto ciò che si richiede per essere un reale [...]. Così definito, è individuo ogni ente organico. Ma l'individuo non è ancora soggetto, [...] e non ogni individuo è soggetto, che è individuo senziente, cioè avente un "principio attivo", che ha in sé la ragione della propria realtà, "causa" di se stesso nell'ordine della natura, ma non di se stesso "principio" [...]. Pertanto l'uomo non è solo individuo, ma anche soggetto, cioè individuo senziente nel senso definito. Ma il soggetto così inteso non è ancora soggetto umano, che non è solo senziente, ma anche intellettivo [...], né solo intellettivo e senziente, ma anche ragionevole e volente e quante altre forme di attività costituiscono quell'unità che chiamiamo spirito. Dunque, il soggetto umano è un soggetto, principio insieme dell'animalità e dello spirito, cioè animale spirituale [...]. Il soggetto spirituale come tale è *persona*.³⁴⁷

L'idea di Sciacca è piuttosto chiara: ogni singolo nasce individuo, ma non persona; non nel senso che ad esempio un neonato sia solo un ente: piuttosto egli può essere considerato come persona innata, ma non ancora in atto, perché capace di atti naturali, ma non di atti personali³⁴⁸. Dunque, all'origine del proprio essere, gli esistenti possiedono tutti i principi per compiersi come persone; ma questi sono presenti solo in potenza, non ancora attuati; e per far sì che si attuino, è richiesto all'uomo il sincero esercizio di tutto il suo spirito.

L'essere personale dell'uomo è quindi connesso all'esercizio della vita spirituale, che si compone di una serie di atti diversi tra loro, ma pur sempre consolidati nella sintesi che l'uomo è. Dal punto di vista morale, ad esempio, l'individuo si comporta seguendo il principio dell'«agire soggettivo», quindi segue gli istinti vitali e sensitivi dell'uomo, mentre la persona è guidata dal principio dell'«agire oggettivo», cioè segue la norma liberamente voluta, che unifica tutti gli atti spirituali sotto una sola regola universale. Nella prospettiva sciacchiana, infatti, la vera moralità è quella della persona e non quella dell'individuo, in quanto il principio dell'agire nella persona è il lume dell'intelligenza, che ordina la volontà, facendo in modo che l'individuo si compia oltre la sua determinazione biologica³⁴⁹.

A questo punto, il nostro filosofo afferma che l'«intelligenza morale» è propria della persona, mentre la «ragione etica» appartiene all'individuo, e quest'ultima è solo un

³⁴⁷ M. F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 38-40.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 42; p. 44 (con particolare riferimento alla nota 4).

³⁴⁹ *Ivi*, pp. 44-45.

principio soggettivo, che talvolta si esprime nella forma di una razionalità sofisticata³⁵⁰. La persona, a differenza dell'individuo, non è per il mondo, anche se è nel mondo, perché sa che i valori che esprime e che incarna non potranno mai realizzarsi in modo esauriente nell'esistenza finita. L'insieme dei valori, di cui l'uomo si fa portavoce, ha invece come scopo quello di perforare implacabilmente la muraglia temporale del finito; la loro presenza, quindi, agisce non solo dal punto di vista morale, ma anche e soprattutto dal punto di vista antropologico, sollecitando l'uomo a svilupparsi integralmente. Per l'uomo e nell'uomo i valori sono quegli elementi che vincono ogni tentativo di riduzione della personalità all'individualità. L'esistente, incarnando e soprattutto praticando certi valori, si riferisce all'infinito; così facendo modella la sua persona, poiché i «valori, con la loro sola presenza, danno un'orientazione e un significato transtemporale e transfinito alla nostra esistenza»³⁵¹.

Certo, le azioni dell'uomo non possono prescindere dalle situazioni in cui questi valori vanno a concretizzarsi, ma l'uomo pur essendo un contingente realizzatore di essi, lo è sempre in riferimento ad un Valore assoluto: in questo modo la «finitezza acquista significazione metaempirica»³⁵². Il passaggio da individuo a persona permette all'uomo finito di vivere nella sua limitatezza, consapevole però di poter realizzare il suo autentico essere solo dando compimento alla propria individualità. Nel suo ordine interiore l'essere umano, infatti, è richiamato alla piena realizzazione di sé, in quanto l'esistenza per sua natura aspira sempre ad un orizzonte altro rispetto alla realtà empirica. In riferimento alla questione morale e allo sviluppo del singolo come persona, un altro elemento importate, secondo Sciacca, è saper indicare quale è la vocazione prima e finale di noi uomini in quanto uomini³⁵³.

Quando si parla di vocazione ci si riferisce ad una sorta di appello dell'animo umano, che ricorda all'esistente come il suo vero fine sia sempre di costituirsi come soggetto spirituale, nell'esercizio costante della sua vita morale. Abbiamo ribadito più volte che l'uomo è un animale, ma sempre un animale spirituale, e questo è il fulcro della teoria morale

³⁵⁰ Sciacca suggerisce una differenziazione tra «ragione etica» ed «intelligenza morale», sostenendo che la prima appartiene all'uomo in quanto individuo, mentre la seconda è propria dello sviluppo dell'uomo come persona. In questo senso la ragione etica è compromessa le molteplici situazioni mondo, mentre l'intelligenza morale è illuminata dalla partecipazione alla Verità che risiede nell'interiorità della persona umana (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 45).

³⁵¹ «I valori con la loro sola presenza danno un'orientazione e un significato transtemporale e transfinito alla nostra esistenza» (*ivi*, p.52).

³⁵² *Ivi*, p. 53.

³⁵³ Cfr. *ivi*, p. 75.

sciacchiana. Dal punto di vista della sua corporeità ed istintività l'uomo ha dei principi di vita animale; infatti, è dotato d'istinto vitale, sensitivo ed umano; dunque, ha quell'insieme di emozioni incapaci di oltrepassare il grado della umanità sensitiva ed empirica, per cui l'uomo è individuo. Di fatti, l'insieme di questi elementi può operare anche senza l'influenza dello spirito nell'uomo; ma se così fosse, egli non avrebbe modo di compiersi secondo il suo proprio grado d'essere, e rimarrebbe quindi intrappolato in una dimensione inferiore, che in fondo non gli appartiene pienamente. Questo accade quando il soggettivo prevale sull'oggettivo: l'individuo così sopraffà la persona, privando l'uomo della sua naturale tendenza al compimento.

È bene ricordare invece, che, non esiste nulla di più elevato della persona tra gli enti della natura; questi sono di ordine inferiore, in quanto persona è sicuramente individuo (e perciò sostanza o atto attraverso il quale un'essenza è), ma è anche soggetto (individuo senziente) intellettuale (dotato d'intelligenza della verità o dell'essere), avente coscienza di sé, dunque è anche un io³⁵⁴.

Nel caso che il miglioramento sia dell'individuo ai danni, o nell'indifferenza, della persona, si è perfezionato l'animale nell'uomo e si è offeso lo spirito: vi è una natura d'individuo che tiranneggia ed opprime la persona, cioè un vivente che ha rinunciato a distinguersi dagli altri animali. In breve: la persona ha sede nell'individuo né può attuarsi senza di esso, ma non è solo l'individuo ed è di ordine superiore.³⁵⁵

Nessuna componente deve essere subordinata all'altra; o meglio, come scrive lo stesso Sciacca, «né il corpo deve essere schiavo dello spirito né lo spirito del corpo»³⁵⁶, perché il vero compito di ogni esistente, è quello di realizzare una piena convergenza tra le sue energie vitali e quelle spirituali, sviluppando così la personalità che aderisce al suo essere.

A questo punto del nostro discorso ci è possibile fare un ulteriore passo in avanti, che ci permette di inoltrarci ancora più a fondo nel pensiero sciacchiano. L'accettazione del finito come condizione di possibilità, e non come elemento privativo nell'uomo, può essere interpretata anche come la consapevolezza che l'uomo può avere della sua individualità, considerata però nel rapporto con il principio di personalità, che permette all'uomo, pur nella sua limitatezza ontologica, di realizzarsi. In questo rapporto è richiesto uno sforzo continuo di miglioramento, in quanto «il raggiungimento dell'equilibrio di spirito e corpo

³⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 40.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 44.

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 43-44.

non deve esser mai perduto di vista, perché l'uomo è spirito e corpo, spirito in un corpo, persona in un individuo»³⁵⁷. È ovvio, quindi, che l'esistente non potrà mai fare a meno del suo corpo per diventare persona: i suoi organi, il suo essere materia, tutto ciò che concerne la sua finitudine, è il bagaglio attraverso il quale egli si esprime e comunica nel e con il mondo. Il punto è riconoscere che questa individualità finita è veicolo, e non sbarramento; quindi, è la "stanza" della sua personalità e non la sua "cella". Per dirla con Sciacca, il finito – in questo caso nella concretezza della corporeità – per l'uomo deve essere:

il suo compagno e non il suo fine; il sostegno della sua vita spirituale e non il macigno che lo trascina nel fondo; l'espressione umana del suo spirito e non l'animalità di se stesso; il suo collaboratore e non il suo nemico, il cavallo fedele della sua giornata di buon padrone.³⁵⁸

In questo movimento interno all'esistere stesso, l'uomo può assumere pienamente il compito della sua personalità senza dover condannare la finitezza, perché l'assenza di individualità è innanzitutto impossibile, dal momento in cui l'uomo ambisce a farsi persona, e non lo è mai immediatamente né compiutamente. Anche Max Scheler³⁵⁹, nella sua indagine fenomenologica attorno all'essere umano, si trova a fare i conti con la realtà dello spirito dell'uomo e affronta la questione della persona. In modo quasi anacronistico, il pensiero scheleriano nel Novecento tematizza il concetto di spirito, considerandolo come concetto di primo rango per una corretta comprensione dello statuto ontologico dell'uomo.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 91.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Max Scheler (1874-1928) nacque a Monaco di Baviera, da madre ebrea e padre protestante. La sua personalità filosofica fu estremamente poliedrica, ma in particolare viene ricordato per essere stato uno dei massimi esponenti del movimento fenomenologico. Tra il 1912 e il 1922 pubblicò saggi sull'etica – il *Formalismo* –, sulla fenomenologia della vita emotiva, sulla critica della società borghese e sulla filosofia della storia. I suoi scritti sulla filosofia della religione lo portarono ad essere l'intellettuale più noto del rinnovamento cattolico tedesco del primo dopoguerra. Dal 1922 si occupò principalmente di sociologia del sapere e di antropologia, distaccandosi dalle precedenti posizioni teiste ed elaborando una metafisica immanentistica. Morì a Francoforte non ancora cinquantenne. Tra le sue opere tradotte più importanti ricordiamo: *La posizione dell'uomo nel cosmo*; *L'eterno nell'uomo*; *Ordo amoris* e *Amore e conoscenza*. Anche Sciacca in *L'uomo questo "squilibrato"* parla di Scheler e dei suoi studi. Riguardo alla differenza tra individuo e persona, egli sostiene che anche nella filosofia scheleriana fosse presente tale distinzione, laddove per il filosofo tedesco ad esempio, tra genitori e figli non vi è un rapporto di causalità spirituale, il che significa che lo spirito di ciascuno dei genitori non è quello del figlio e non è neanche da loro creato, proprio perché lo spirito inerisce allo sviluppo della persona, quindi non può essere considerato come fosse un prodotto ereditario. L'ereditarietà, piuttosto, riguarda l'individualità; e in questa si può dire che un figlio eredita i caratteri appartenenti ai genitori (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 67).

Nella fattispecie Scheler, all'interno della sua riflessione antropologica, connette il concetto di persona al concetto di "spirito", e predilige questo termine rispetto ad "anima", perché secondo lui quest'ultimo potrebbe essere fraintendibile, così da condurre ad una descrizione dualistica dell'uomo. Il termine spirito, invece, riesce a rendere l'idea di quella unità inscindibile che l'uomo è, pur essendo egli costituito da molteplici elementi. Tuttavia, quando si parla di spirito, ci si riferisce – e questo è anche il caso di Scheler – ad un'eccedenza di cui solo l'uomo può essere protagonista, in quanto esclusivamente nella dimensione spirituale l'esistente può andare oltre la sua struttura biologica. Viene ribadito anche in questo caso che l'uomo, in quanto essere dotato di spirito, è l'essere più elevato tra gli enti, poiché attraverso i suoi atti spirituali può innalzare i suoi atti biologici ad un livello superiore, un livello definito «sacrale». Per dirla in maniera sintetica, Scheler sostiene che solo l'uomo è capace di «novità»: egli con il suo spirito, compie sempre delle azioni sproporzionate rispetto alle sue attività elementari, ossia rispetto alle sue attività di ordine biologico.

Dopo essersi posto al di fuori della natura tutta e aver fatto di questa il proprio oggetto, - atto che appartiene alla sua stessa essenza e alla sua stessa apparizione - l'uomo si volge sgomento attorno, chiedendosi: "Dove sono, dunque, io stesso? Qual è il mio posto?". Invero egli non può dire: "Io sono una parte del mondo, e sono compreso in esso", poiché l'essere attuale del suo spirito e della sua persona trascende le forme di questo "mondo" spaziale e temporale.³⁶⁰

Lo spirito, quindi, è il principio della personalità, non è un elemento puramente ideale; anzi, esso ha un ruolo fondamentale nella realizzazione autentica dell'uomo. L'essere spirituale dell'uomo si identifica in quell'«ex-centricità» che nel lessico scheleriano viene descritta come elemento strutturale all'essere umano, in quanto capace di fare breccia sulla sua individualità autoreferenziale, spingendo dunque l'uomo ad uscire dal suo "ego". Quando lo spirito è in atto nell'individualità dell'uomo, anche la sua dimensione corporea assume un orientamento nuovo rispetto al mondo, relazionandosi con le varie forme di alterità che vi incontra. È per questa ragione che Scheler afferma che l'uomo è capace di comportarsi come un essere illimitatamente aperto rispetto agli altri enti naturali, perché l'essere umano, realizzandosi come persona, si eleva in forza dello spirito e si apre al mondo³⁶¹.

³⁶⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fratelli Fabbri editore, Milano 1970, p. 220.

³⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 183.

Il passaggio da individuo a persona dimostra come il singolo individuo, pur rimanendo una realizzazione limitata dell'essere umano, è comunque una realizzazione intensiva (cioè dotata di consapevolezza) dell'essere stesso: l'uomo è considerabile come un ente finito, ma se si fa davvero persona può dirsi completo nel suo essere. Persona, quindi, dice più di natura, ma dice lo stesso che individuo; infatti, non c'è autentico individuo che non sia persona, perché solo la persona, grazie alla sua interiorità oggettiva, è in grado di ritornare su se stessa e realizzare quell'unità di tutti i suoi atti, che altrimenti non vi sarebbe a livello organico. Quello che tutti chiamano "uomo" è quindi l'incarnazione più elevata del sintetismo dell'essere, ed è proprio grazie all'essere che l'individuo assume il suo carattere personale³⁶².

Nella sua interiorità l'esistente avverte come uno slancio di iniziative, che è slancio di libertà, e grazie a quest'ultimo modella la propria personalità. La limitatezza che l'uomo avverte, essendo egli in primo luogo un individuo, gli dà comunque memoria di quella verità oggettiva che "alimenta" la sua interiorità. È importante riacquisire questo legame con la verità oggettiva, perché solo imparando di sé nella verità, l'esistente può farsi davvero persona³⁶³. L'uomo per essere persona deve attuare ogni sua potenzialità, esercitarsi in un lavoro costante, e portare a maturazione la personale ricchezza che sgorga dalla partecipazione all'assoluto che l'ha posto nell'ordine dell'essere³⁶⁴. È dunque sempre giusti ricordare all'esistente che, nell'attestazione del suo essere finito, egli può avere consapevolezza del suo legame all'infinito. Nell'antropologia di Sciacca questo è evidente: il rapporto con l'assoluto, infatti, non è una possibilità, ma è un elemento costitutivo della realtà umana, fondante il suo stesso essere. In questa relazione originaria con l'assoluto-Dio, secondo Sciacca, non si annulla la libertà dell'uomo e la sua autonomia, anzi, in

³⁶² Cfr. P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in AA.VV., *La fine della persona? Atti del II Corso dei "Simposi Rosminiani"*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI (2002).

³⁶³ Il concetto di "persona" è sicuramente uno dei concetti principali ereditati dalla filosofia rosminiana. Tale concetto viene affrontato principalmente in due opere: nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* e nella *Psicologia*. «Un individuo sostanziale intelligente, contenente un principio attivo, supremo e incomunicabile» è per Rosmini "persona". (*Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, § 833). In aggiunta possiamo vedere che il Roveretano afferma che la "persona" è il concreto dell'essere, ossia un ente concreto finito. Possiamo leggere infatti: «la persona è condizione ontologica dell'essere» (*Psicologia*, Parte II, Libro I, § 876). La persona ha dunque una serie di proprietà specifiche: è innanzitutto una sostanza, poi deve essere un individuo reale e particolare, ossia un ente finito, che non appartiene alle cose puramente ideali, e avere comunque intelligenza. La persona umana è però dotata anche di libertà e volontà, oltre che di intelligenza, essendo il solo ente finito cui è comunicato l'essere ideale per il lume della mente, che è lo spirito. In sintesi, la persona è reale, ma intuisce l'ideale e tende incessantemente alla pienezza morale. Per Rosmini è solo nella persona che c'è compresenza delle tre forme dell'essere: reale, ideale, morale.

³⁶⁴ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 94.

un'ottica metafisico-creazionista, Dio è proprio Colui ha voluto il bene dell'uomo con gratuità.

Ogni singolo essere umano ha in sé questo desiderio innato di conoscere «il proprio nome profondo, sia che sudi per un soldo di pane o che si affanni per un soldo d'impero»³⁶⁵; perché nessuno può sottrarsi al suo impegno di essere persona. La presenza della verità oggettiva, ci permette di svilupparci senza tradire la nostra natura. Questo rischio è più presente di quanto si possa immaginare: diamo per scontato che ciò che vediamo dell'altro, nella sua individualità, sia l'espressione diretta della sua personalità; tuttavia, dimentichiamo come spesso si possa frapporre una sorta di diaframma tra l'esteriorità (l'apparire) e l'interiorità (l'essere) di un uomo. L'uomo può celare la sua vera natura e magari assegnarsi una parte che lo fa sentire a suo agio nel relazionarsi ad altri: «così la persona resta celata e l'uomo vive come personaggio a cui la persona si va assimilando»³⁶⁶. È necessario quindi tener presente anche questa eventualità: l'oscuramento dell'uomo ai danni della sua persona, causato dalla costruzione di un personaggio che vi prende il sopravvento. Così nascono personalità fittizie, che non dicono davvero dell'uomo, del suo essere proprio e della sua natura autentica; anzi, quest'ultime tendono a sovrastare l'essenza propria dell'uomo e ne restituiscono solo una maschera³⁶⁷.

Sciacca, in modo quasi lungimirante, avverte perfettamente questa propensione dell'uomo – visibile anche nella società odierna – a farsi personaggio piuttosto che persona, sostenendo che l'uomo è piuttosto un «animale diplomatico» che un animale politico, proprio perché egli è ossessionato dall'immagine che gli altri hanno di lui, a tal punto da prestare più attenzione a questa che alla sua autentica natura³⁶⁸. Pur essendo questa negazione della persona un vero e proprio problema nella formazione dell'uomo, il nostro filosofo sostiene che, trattandosi di una menzogna, la finzione non può reggere a lungo, ed è destinata a cedere nel momento stesso in cui risuona nell'uomo quella verità oggettiva che plasma la sua interiorità.

Nonostante l'uomo tenti di nascondersi dietro una falsa rappresentazione del suo essere, la vocazione che vibra in lui lo spingerà sempre a realizzarsi pienamente come persona:

³⁶⁵ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 80.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 70.

³⁶⁷ Sciacca è debitore di Pirandello, e più volte nei suoi scritti si riferisce allo stesso autore. In particolar modo nei suoi testi più propriamente autobiografici, il nostro filosofo, richiama esplicitamente la figura di Pirandello. Ad esempio, si veda: M.F. Sciacca, *La Clessidra*, p. 105.

³⁶⁸ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 70.

vince quella voce interiore che buca la facciata dello stesso personaggio di cui fino ad allora l'esistente ha deciso di indossare le vesti. Ancora una volta si ripresenta l'impossibilità di espungere dalla propria interiorità la tendenza al compimento, che è anche garanzia di realizzazione – almeno da un punto di vista potenziale – dell'uomo come persona. Sciacca scrive infatti – a proposito di questa dinamica insita nel rapporto tra individuo, persona e personaggio – che

il gioco non riesce quasi mai fino in fondo, sia perché il personaggio di cui ci siamo vestiti finisce per rivelare la nostra vera personalità, sia perché non sempre si resiste alla nausea di rappresentare una parte non nostra. Forse nessun uomo riesce a distruggere nel personaggio la sua persona, che, per crisi della simulazione e rivincita della schiettezza, salta fuori, desiderosa di ristabilire la vera comunicazione, non calcolo, ma commercio spirituale che non si attua attraverso il ruolo del "seduttore" ma dell'"innamorato" sincero. Ad un certo punto, e almeno una volta nella vita di un uomo, il nostro vero "nome" prende il sopravvento su quanti fattizi ed avventizi ce ne possiamo dare, la personalità s'impone sul personaggio che pretende sopraffarla, la persona controlla l'individuo che arrovela la ragione nei calcoli più sottili per la soddisfazione di passioni, di vanità, di bisogni vitali.³⁶⁹

Ogni uomo, consapevolmente o meno, orienta il suo agire secondo una prospettiva di carattere metafisico, nel senso di una prospettiva che va ben oltre la dimensione dell'empirico, disponendo così ogni azione secondo vocazione; dunque, secondo quella tendenza naturale che lo guida al compimento del suo essere come persona. La libertà dell'uomo sta in questo: nell'aderire al proprio sé, non nel mutare il proprio essere, ma nell'attuarlo, rimanendo fedele alla verità che vive nel profondo della sua coscienza. Dopo che l'uomo è stato capace di ripristinare il dialogo tra individualità soggettiva e interiorità oggettiva, egli sarà chiamato a fare i conti con il suo "statuto societario", e scoprire così che la sua radice d'essere è intimamente relazionale³⁷⁰.

Bisogna quindi ricordare all'uomo di essere alleato di sé, egli deve abbracciare interamente la sua natura e provare a compierla secondo il fine trans-naturale verso cui essa è direzionata. Comprendersi, infatti, significa «promuoversi» nella propria personalità unica, pur sempre incarnata in una individualità specifica ed irripetibile. La personalità, infatti, altro non è che la nostra identità compiuta:

³⁶⁹ *Ivi*, pp. 71-72.

³⁷⁰ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 54.

sapere la parola che siamo ed esprimerla, risponderle, tradurla nei nostri atti. La personalità di ogni uomo è la sua vocazione: farsi persona e sviluppare la propria personalità significa, dunque, sapere essere “identici” a se stessi, conformi alla propria vocazione.³⁷¹

L’identità personale è, quindi, un principio esistenziale, e ogni singolo individuo, occupando un posto specifico nella trama della storia, ha l’obbligo di restare fedele al proprio essere, e realizzare la propria vocazione che è il compimento di questa identità. Nel suo farsi persona l’uomo fa esperienza della sua identità e della sua umanità, e accede a quella sporgenza che gli dimostra di essere un essere relazionale, in quanto, al fondo della sua natura, il suo essere gli testimonia sempre di altro: «l’io sono è lo slancio di affermazione di me e di Chi mi ha fatto e mi fa essere»³⁷².

In sintesi, l’uomo facendosi persona acquisisce piena consapevolezza di essere un esistente che è corpo e spirito, e sa che nella sua natura questi aspetti devono essere posti in armonia tra di loro. L’esistente, attraverso questa spinta a conoscere se stesso in tutta la sua interezza, vuole penetrare anche nella coscienza altrui. Sciacca non avrebbe potuto dirlo con parole migliori: «l’esistente è *intentio*, è stato fatto per la *comprehensio* del suo essere, ma anche, degli altri esseri a cui tende»³⁷³.

L’analisi della persona al fondo delle sue strutture ontologiche, quindi, non conduce in nessun modo all’isolamento del finito – che può trasformarsi in una sorta di inno all’individualismo –; piuttosto la finitezza è la porta d’ingresso principale per scoprire l’infinito e il rapporto con esso. In questa dimensione di relatività e non absolutezza, l’uomo è a contatto con l’assoluto e, nella presenza di quest’ultimo, a sua volta si predispone in rapporto con gli altri enti e soprattutto con i suoi simili.

L’altro come me, se niente ci trascende, è un vano appoggio: non possiamo né in due né in tre né tutti assieme oltrepassare la miseria della nostra condizione umana. Restiamo l’uno accanto all’altro, cose nello spazio, chiuse, comunicabili e perciò non più persone; e, come cose, siamo l’uno strumento dell’egoismo dell’altro, ci buttiamo reciprocamente in faccia la nostra miseria spirituale e la nostra vergogna; e poi ci ammazziamo “eroicamente”.³⁷⁴

Ogni persona occupa un posto specifico nel mondo, inserendo la sua vita nella vita, cioè, come non ha dubbi della sua presenza, non ha dubbi della presenza altrui, in quanto di essa ha prova diretta all’interno del mondo in cui si trova. Ogni forma di alterità con cui

³⁷¹ M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, p. 77.

³⁷² *Ivi*, p. 36.

³⁷³ *Ivi*, p. 47.

³⁷⁴ M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, p. 55.

la persona ha rapporto è sempre tale in virtù di quell'infinito di cui tutti gli esseri umani partecipano secondo la logica del «porre in relazione» e del «porre insieme», attraverso cui il reale è colto sì nella sua relatività, ma anche nella sua interezza e complessità³⁷⁵. Quindi, agire per riuscire a edificarsi come persone significa anche e soprattutto saper entrare in rapporto con l'altro. L'altro è senza dubbio un "io" diverso da me; eppure, sono davvero noi stessi solo quando quest'altro si pone accanto a noi e mi rivela con la sua presenza chi siamo davvero, perché con la sua eccezionale singolarità, posso sperimentare la mia stessa personalità³⁷⁶.

Se si va davvero a fondo, e si indaga pienamente la natura dell'uomo, non si può non riconoscere questo carattere di intersoggettività originaria, che acquisisce il suo vero senso solo nel processo di compimento dall'individuo alla persona integrale. Questa relazione originaria, che intesse la natura dell'uomo sin dalla sua nascita, è riconoscibile nella comune apertura di ciascun essere umano, prima come individuo e poi come compimento personale verso un orizzonte che lo trascende³⁷⁷. Senza questa comune e solidale partecipazione allo stesso orizzonte d'essere, gli uomini non avrebbero modo di riconoscersi autenticamente; e si rischierebbe così, il misconoscimento, espressione di una solida spersonalizzazione dell'uomo: «il "non riconoscimento" della propria persona importa il "non riconoscimento" di quella altrui»³⁷⁸.

Non è quindi solo un lavoro personale quello che l'uomo deve fare su di sé per imprimere alla sua individualità finita la cifra personale della sua libertà e dunque compiersi nella sua personalità.

Nella persona chiusura e apertura vanno di pari passo, nel senso che la prima non è tanto serrata da escludere la seconda, quasi che fosse prigionia o solipsismo, né la seconda è tanto spalancata da sopprimere la prima, quasi che fosse mera esteriorità.³⁷⁹

³⁷⁵ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 20. Per un maggiore approfondimento sul tema in questione si può far riferimento al testo di A. Caturelli, *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, Milano, ARES 2008.

³⁷⁶ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 92.

³⁷⁷ Per un maggiore approfondimento sul tema del trascendentale come dimensione di apertura che caratterizza l'originaria intersoggettività ontologica dell'uomo si veda il paragrafo: *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* nel testo di C. Vigna, *Etica del desiderio e del riconoscimento*, tomo I.

³⁷⁸ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 78.

³⁷⁹ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1966, p. 169.

Grazie alla spinta che porta l'uomo a volersi compiere, l'esperienza dell'altro è radicale, proprio perché presente alla radice del suo essere creato e finito, in quanto essere proveniente da altro e non posto da sé.

Si evince quindi come nel pensiero di Sciacca, la singolarità sia indisciungibile dall'alterità che fonda e attraversa l'uomo nel suo essere. La limitatezza dell'uomo, che è il principio d'individualità, esige l'alterità, perché porre un "io" è già porlo in relazione ad un "tu", nella forma di un altro "io" con cui comunicare. È sempre vero, quindi, che la chiusura dell'"io" in sé stesso è la sua sterilità, perché si tratta dell'accettazione di una condizione infeconda per la promozione e l'edificazione del suo essere personale. L'altro contribuisce invece al divenire dell'"io", ed è per questo che la reciprocità tra "io" e "tu", o più in generale tra "io" e "altri", è indispensabile:

le cose non si compenetrano, non sono «singole», l'una non contribuisce al divenire dell'altra. Due alberi possono stare per millenni l'uno accanto all'altro senza che si compenetrino o l'uno contribuisca al processo vegetativo dell'altro. Due coscienze no; l'essere reciproche è indispensabile al loro esistere; il compenetrarsi è un'esigenza interiore alla loro stessa singolarità. L'esistente è un'unità, la persona è centro unificatore, ma non è una unicità³⁸⁰.

Dal nesso tra individualità e persona, si può tracciare il percorso che Sciacca compie per arrivare a parlare di alterità: aspetto essenziale in tutta la sua riflessione antropologica. Per questo, la personalità deve essere considerata come una conquista paziente, grazie alla quale l'uomo non è più «secondo il suo carattere», ma «diventa un carattere»³⁸¹, perché, solo la persona può essere «un'individualità portatrice dell'universalità», ed è per questo che l'uomo è l'unica creatura capace di auto-trascendimento³⁸².

1.2 La sfida dell'alterità per amore

A partire dal rapporto che si instaura tra gli elementi dell'individualità e quelli della personalità, l'uomo riacquista consapevolezza della sua autentica vocazione, e si sente di essere libero per come è, secondo il suo temperamento e le sue inclinazioni, indirizzate

³⁸⁰ M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 109-112.

³⁸¹ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 66.

³⁸² Per un maggiore approfondimento sul tema della "persona" si veda: G. Bontadini, *Persona e società in Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; P. Pagani, *L'Essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

dalla verità che è presente nella sua interiorità. Solo quando l'essere umano è veramente se stesso può accettare e amare anche gli altri per ciò che sono, perché realizzando la propria personalità si è capaci di promuovere anche la personalità dell'altro, all'interno di una sincera forma di condivisione.

Secondo Sciacca, la prima forma di alterità è rintracciabile nell'atto creaturale, e coincide con lo stesso Creatore, che pone la creatura come altro da sé. Ogni creatura, pur essendo ontologicamente insufficiente, è destinata comunque alla perfezione dentro i propri limiti: come uomini, infatti, abbiamo tutto ciò che ci compete, è dunque inutile qualunque rammarico o qualunque angoscia, perché per essere tutto quello che possiamo essere, basterebbe prendere possesso di noi stessi, caricarci interamente sulle nostre spalle e mettere in opera quanto abbiamo, facendone buon uso³⁸³.

Nel modello creativo lo sviluppo di ciascun esistente è inserito primariamente nel rapporto con l'assoluto, che non annienta la singolarità della creatura, perché è nello stesso atto creativo che il Creatore desidera il compimento di tutte le creature, senza volerne ostacolare in nessun modo la strada.

Io comincio dall'esistenza, ma da dove comincia la mia esistenza? Non sono principio di me stesso e dunque il mio esistere non è assoluto, è da altro: sono un essere che rimanda all'Essere. Attesto la mia esistenza, ripeto, e mi avverto esistente perché tale mi attesta il pensiero; ma se mi attesto esistente, non pongo io la mia esistenza: sono l'autore di una vita che non mi sono dato da me.³⁸⁴

Dal punto di vista ontologico, nel «regno dell'Essere»³⁸⁵ è già evidente come la dimensione dell'altro sia ineludibile, perché è dal Creatore che l'esistente è stato creato, ed essendo Lui la prima forma d'alterità, è sempre grazie a Lui che l'uomo ha una finalità intrinseca al suo stesso essere: una destinazione diversa da qualunque tipo di contingenza esterna. Si può quindi affermare che «nel mio “esistere” da Qualcuno io scopro tutto il mio “consistere”; il già dell'Altro è la consistenza del mio ora»³⁸⁶.

Sciacca utilizza un'espressione densa di significato quando parla dell'uomo; il nostro filosofo scrive: egli è un «voluto che si vuole», la sua esistenza ha un cominciamento, non necessitante e neanche casuale, piuttosto volontaria; questa volontà che l'ha posto in essere non è la sua, per questo si può affermare che l'essere umano vuole un'esistenza che

³⁸³ Cfr. *ibidem*.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 161.

³⁸⁵ Espressione usata da Sciacca, in *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 162.

³⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 160.

un'altra Volontà ha fondato³⁸⁷. Ogni volta che l'uomo afferma il suo essere autentico, quindi la sua persona, testimonia questa provenienza da e un fine per; quindi, testimonia a sua volta di essere grazie ad un Tu con cui è strutturalmente in rapporto.

Nella persona si colloca il dialogo con «l'Essere principio del nostro essere» a cui è sempre ontologicamente e metafisicamente saldata l'interiorità dell'uomo che partecipa all'idea dell'essere. Portare alla luce questo rapporto, permette a Sciacca di dimostrare anche in che modo si realizzi quella che lui definisce «comunione tra coscienze»³⁸⁸, ossia quello stringente bisogno dell'uomo di istituire rapporti con altri io. È nell'essenza limitata dell'essere umano che viene avviata questa comunicazione feconda anche con l'altro uomo: la relazionalità costitutiva della persona si realizza appunto solo dopo aver ricollocato al giusto livello d'importanza il dialogo dell'uomo con la sua interiorità³⁸⁹.

Si tratta di una decisiva *mètanoia* interiore, nient'affatto agevole, lavoro di apertura e di delicato equilibrio, di rinuncia ad imporre il mio modo di concepire e volere – la mia unicità – e nel contempo di tutela della mia identità: io mi dono e divengo sempre più me stesso, mi conosco e mi riconosco nello sguardo del tu, progredendo verso una libertà sempre più effettiva e autentica generando nell'altro il desiderio e l'energia morale di spendere la sua stessa libertà per il bene.³⁹⁰

Il trascendentale in un certo senso è forma dell'empirico (forma del corpo umano secondo la dottrina aristotelica) e in altro senso è anche forma delle relazioni intersoggettive, perché in un'ultima istanza le relazioni intersoggettive sono decifrabili solo come relazioni trascendentali (incarnante naturalmente) in cui la corporeità umana vale come termine medio³⁹¹. Un'autentica esperienza dell'altro, quindi, è possibile solo a partire dalla comune apertura che ogni "io", incarnato in un individuo finito e particolare, ha verso un orizzonte trascendentale, ossia verso questa apertura infinita all'essere. In questo senso la dimensione trascendentale è centrale anche nelle relazioni. È bene quindi ricordare che nella sua configurazione ontica l'essere dell'uomo è sempre relativo all'essere infinito. L'infinito sarà sempre altro rispetto al finito, e viceversa, il finito sarà sempre altro rispetto

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, p.159.

³⁸⁸ «Il rapporto è di reciprocità e comunione: *coepit facere et docere*, la verità realizzata nell'azione illuminata dalla verità» (M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 42).

³⁸⁹ Cfr. A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 92.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 94.

³⁹¹ Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, tomo I, p. 61.

all'infinito: alterità che però è presupposto della relazione, perché se non vi fosse differenza, vi sarebbe solo coincidenza e non dialogo³⁹².

A questo punto del suo discorso Sciacca aggiunge che è proprio questo il significato più alto dell'«alterità per amore»³⁹³: essere responsabili del proprio essere, per esserlo distintamente, ma analogamente, anche degli altri. Io e l'altro abbiamo la stessa radice d'essere, in un certo senso abbiamo una comune discendenza “genetica”, ed è grazie a questa comunione d'essere che siamo in rapporto. Negare all'essere dell'uomo questa sua innata relazionalità, non gli elargisce nessun trofeo d'indipendenza; anzi, questo segnerebbe una negazione della sua natura. Sostenere che l'uomo non sia intimamente relazionale, significa condurre la sua vita alla sofferenza della solitudine, alla quale non è però possibile abbandonarsi del tutto, perché comunque dentro la coscienza è sempre inesauribile e inadeguabile il suo bisogno d'amore³⁹⁴.

Amare gli altri e comunicare davvero con loro nella presenza dell'essere significa riconoscerli pienamente come persone. A tal proposito è bene sottolineare la differenza tra due termini: riconoscere è ben diverso da conoscere³⁹⁵. “Conoscere l'altro” significa conoscere solo il mio alter-ego, un “io” che è per me un “tu” strumentalizzato secondo le mie intenzioni e il mio volere. Mentre riconoscere gli “altri uomini” è ben più difficile; si tratta di dire: «io debbo in ogni mio pensiero e in ogni mia azione sentirli, pensarli e volerli sempre come persone e mai come cose»³⁹⁶. L'altro uomo viene rispettato davvero nella sua dignità solo quando viene “eletto” – che è diverso da “scelto”³⁹⁷ –, dunque solo quando viene assunto qual è, intero, con il suo corpo e il suo spirito, nelle condizioni in cui si trova. Eleggere l'altro, infatti, significa volerlo pienamente e amarlo davvero come persona, non semplicemente nella sua datità, ma nella sua essenzialità, secondo l'ordine

³⁹² Cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 180.

³⁹³ A tal proposito si veda *La dialettica dei limiti e l'alterità per amore. «Esistere al confine»*, in M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*.

³⁹⁴ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 92.

³⁹⁵ «L'essere è una mia necessità invincibile: si mostra da sé e mostrandosi esclude il puro nulla. Ci obbliga a riconoscere prima di ogni esperienza esteriore, che senza di esso non vi è esperienza possibile e libertà. È la grande scoperta di Rosmini. [...] La genuina coscienza di me mi dice che io sono, ma, nella scoperta del mio essere, mi attesta che non sono da me e dunque mi fa testimonianza dell'Essere sa cui sono e di cui, in un certo modo, partecipo» (M. F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 162).

³⁹⁶ *Ivi*, p. 157.

³⁹⁷ A tal proposito si veda per un maggiore approfondimento l'ultimo paragrafo della seconda Parte del seguente elaborato, dove viene affrontato il tema della scelta come “elezione”.

dell'essere, senza ridurlo, ma piuttosto accogliendolo in tutta la sua interezza³⁹⁸. In questo senso Sciacca dimostra ancora una volta di essere più attuale di quanto si possa pensare: egli afferma con la franchezza che contraddistingue il suo linguaggio, che anche un “lebbroso assassino” merita di essere amato, sebbene di lui si debba certamente detestare il male che ha compiuto. L'uomo è chiamato a disporsi anche all'esperienza di male dell'altro, accogliendo la negatività delle sue scelte, perché in fondo in essa è ancora viva la libertà, «martoriata e offesa dalle sue debolezze», ma pur sempre presente.

Esiste quindi nell'uomo una vera e propria «solidarietà naturale», che merita di essere coltivata al fine di diventare «solidarietà morale»; perché solo così sarà possibile instaurare un rapporto reciproco capace di migliorare davvero la vita spirituale dell'esistente insieme all'altro. La solidarietà non è mai “livellamento” di coscienze, in quanto è importante che i termini della relazione restino sempre se stessi, dunque distinti e disgiunti, ma non per questo escludenti l'uno rispetto all'altro³⁹⁹. Tra il mio essere e quello degli altri c'è quindi rispetto e al contempo reciprocità, scambio e condivisone, ma se ogni uomo non ponesse a se stesso il limite fondamentale che rende universale la sua singolarità, rischierebbe di compromettere i termini del rapporto riducendo l'altro alla sua stessa identità. Questo tipo di relazione sarebbe “stagnante” per lo sviluppo della persona, e si limiterebbe ad essere un rapporto puramente istintivo.

In sostanza, Sciacca vede nell'alterità, la possibilità della complementarità tra gli esseri, come forma di reciprocità che rispetta e mantiene comunque la differenza tra l'“io” e il “tu”.

L'alterità è complementarità tra gli esseri. Proprio in quanto unità non unificante è possibile a ciascuno di essi rinnovare sempre il dono di sé agli altri, lo stabilirsi tra tutti di una comunicazione mai completa e sempre aperta e perciò veramente infinita e spirituale. L'interpenetrazione tra persone è nello stesso tempo distinzione tra loro: unità in cui *io, tu, e lui* ci uniamo senza confonderci, e ci ritroviamo sempre *io e tu e lui*.⁴⁰⁰

In un certo senso, come il creato finito si “opponere” all'infinito creante pur essendo in rapporto con Esso, allo stesso modo gli enti creati, specificatamente gli esseri umani come esseri spirituali, si “oppongono” – ossia si differenziano secondo singolarità – e si incontrano tra loro grazie alla limitatezza del loro essere. Questo accade perché, in questa

³⁹⁸ M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, pp. 104-108.

³⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 158.

“opposizione- relazione”, si afferma davvero la libertà dell’uomo; infatti, pur mantenendo la sua dipendenza metafisica dal principio, l’uomo finito è totalmente altro rispetto al Creatore, ed è altro anche rispetto agli uomini con cui dialoga. Mantenere questa differenza, nella reciprocità, attesta la sua libertà d’iniziativa, che è espressione della sua più profonda personalità⁴⁰¹.

Nella vita dello spirito, quindi, l’uomo è chiamato a rispettare la legge suprema dell’amore: «agisci, nella pratica delle tue azioni, in modo da amare universalmente l’essere nel suo grado di perfezione»⁴⁰². Quando accade ciò, si insatura davvero un rapporto d’amore con l’altro: anche se fosse la persona più insignificante e lontana dalla mia vita, volere il suo bene come si vuole il nostro, ci permette di trattarlo come “prossimo” e mai come semplice sconosciuto. Bisogna inoltre precisare che per “amore” Sciacca non intende mai un disordinato sentimento privo di ragione, bensì, una disposizione retta dell’anima, capace di rispettare e volere in maniera autentica il bene dell’altro.

È per questo che non c’è frustrazione per un essere che si conosca limitato, perché il limite che la libertà dell’uomo si impone è in realtà il suo slancio più autentico: egli infatti, si fa libero di amare chi dev’essere amato, e ne dà prova rinunciando al suo arbitrio egoistico che lo spingerebbe a pensarsi padrone di tutto e di tutti⁴⁰³. Come suggerisce Pareyson in *Esistenza e persona*, una corretta teoria della persona, non esalta mai la soggettività personale, che pensa di poter circoscrivere l’uomo nella sua individualità, perché è impossibile dimenticare il ruolo centrale dell’altro nel lavoro di autoformazione. Autorelazione (relazione dell’uomo con la sua interiorità) ed eterorelazione sono infatti coesenziali, in quanto entrambe fondamentali per la sintesi ontologica che l’uomo è chiamato a realizzare⁴⁰⁴.

Il fine ultimo dell’amore in questo caso è davvero amare l’altro, senza chiedere nulla in cambio; infatti, l’amore corrisposto è il dono gratuito non richiesto dall’uomo⁴⁰⁵. Solo così, ogni comunicazione diventa fonte d’apertura per la coscienza dell’uomo; a questo proposito Sciacca ci restituisce un’immagine simbolica e molto efficace: «ogni nuova

⁴⁰¹ Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972, pp. 68-69.

⁴⁰² M.F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà*, in *Dall’attualismo allo spiritualismo critico*, Marzorati, Milano 1961, p. 546.

⁴⁰³ M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, p. 157.

⁴⁰⁴ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, p. 169.

⁴⁰⁵ «L’amore è la dinamica dell’esistenza, l’atto più umano tra gli atti possibili [...], gioia per la donazione illimitata» (A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell’integralità*, p. 83).

comunicazione è l'aprirsi di una finestra: si instaura una corrente. La comunicazione, sconfitta dell'egoismo, è vittoria dell'amore: propriamente si amano le persone, non le cose»⁴⁰⁶.

L'alterità da uomo a uomo è necessaria all'autocoscienza e, perciò, lo è per l'esistenza di ogni singolo uomo, nessuno escluso. Se per un verso le cose, quindi gli enti in quanto enti, sono necessari alla vitalità, al vivere nel mondo, all'attualità e alle attività dell'esistente; l'altro esistente è necessario all'uomo per la sua stessa esistenza, per il suo sentirsi esistere. Sciacca, infatti, introduce un punto importante nella sua riflessione attorno al tema dell'altro, e afferma che si può parlare di altro come altra-cosa, quindi *aliquid*, e invece altro-uomo, quindi *aliquis*⁴⁰⁷: se le cose sono l'altro dell'uomo, il suo simile è invece l'altro-uomo, quindi non l'altro reale o cosa, ma l'altro esistente simile a lui. La differenza tra queste due forme di alterità con cui l'uomo entra in rapporto è una differenza di carattere ontologico, perché dal punto di vista dell'essere, il piano dell'esistente-uomo è ben diverso dal piano dell'ente-cosa. È anche per questa ragione che all'uomo è richiesta una certa attitudine morale rispetto ai suoi simili, diversa sicuramente rispetto a come egli si pone nei confronti delle altre-cose⁴⁰⁸. Nel pensiero di Sciacca, senza ombra di dubbio, l'alterità si presenta secondo le tre forme dell'essere rosminiano, ed è dunque essa stessa triplice: Dio, l'uomo, la natura (il reale)⁴⁰⁹. I vincoli *io-tu-noi* hanno quindi un'importanza superiore rispetto ai vincoli tra uomo e natura o tra uomo e le cose, perché in questi due ultimi casi l'uomo si trova di fronte ad un "ciò" e non di fronte ad un "io"⁴¹⁰.

In questo senso i nodi ontologici, sono nodi di relazione, e si dispongono secondo un ordine, che ancora una volta è dato dall'unione e dall'armonia tra le forme dell'essere.

Fuori dell'essere quindi, non si comunica, perché se le coscienze si opponessero l'una all'altra, queste diventerebbero reciprocamente esclusive, facendo di ogni io, un odiabile ego. La coscienza, che

⁴⁰⁶ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 156.

⁴⁰⁷ Entrambe le espressioni latine sono usate dallo stesso Sciacca in *Atto ed essere*.

⁴⁰⁸ Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 109.

⁴⁰⁹ «Il Rosmini, com'è noto, distingue tre forme dell'essere: l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale. Noi possiamo pensare la pura idea di una cosa senza pensare alla cosa reale, ma non possiamo pensare a questa senza l'idea, perché il reale si conosce nell'ideale e quindi è necessariamente vincolato ad esso. Questo vincolo tra le due forme dell'essere ne fa nascere una terza, che deriva dalle altre due e che si dice appunto morale, forma che noi conosciamo quando riferiamo il reale all'ideale». Secondo la semantizzazione dell'essere proposta dal Rosmini, all'essere ideale corrisponde l'essere di Dio, all'essere reale invece corrisponde la natura tutta compresa, mentre all'essere morale corrisponde l'essere dell'uomo, unico ente del creato capace di quell'atto amoroso, dunque di quell'atto morale, volto all'adeguamento della forma reale secondo la forma ideale (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, p. 105).

⁴¹⁰ Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 94.

è l'io, nega se stessa se nell'altro non vede e non ama il tu. La comunicazione è appunto atto di amore, ma non c'è amore, bensì egoistica e disordinata passione, fuori dalla verità o dall'essere, in cui avviene la rivelazione intima di ogni esistente e la partecipazione vissuta al suo essere secondo il suo grado.⁴¹¹

La socialità è ordinata e voluta naturalmente dalla singolarità, poiché predisposta all'uomo secondo l'intelligenza dell'Essere che è in lui; per questo, essa è espressa secondo il molteplice e non secondo l'uno, è quindi composta e non semplice, contingente e non assoluta, a dimostrazione del fatto che ciascun ente del creato, con l'altro, nelle sue varie forme, *relationem habet*⁴¹². Molteplice e composto, il mondo altro non può essere se non un sistema di relazioni; e queste relazioni dovrebbero essere coltivate dall'uomo secondo la norma dell'intelligenza morale. Sciacca sostiene che, sebbene si tratti di una responsabilità permanente e di un impegno comunque faticoso, al confronto di questo impegno, la filantropia, l'umanitarismo e il pacifismo sono solo miseri alibi di egoismi o di altruismi barattati⁴¹³.

Non è sufficiente, quindi, affermare di aver accettato l'altro – figlio, fratello, marito, amico, prossimo che sia –; è importante che questo altro, pur essendo in rapporto con noi, si faccia pienamente se stesso, grazie alla cooperazione per amore, che non può mai avere come misura il proprio ego, perché – citando Sciacca, che a sua volta cita S. Bernardo di Chiaravalle -, «la misura dell'amore è di essere senza misura»⁴¹⁴. Ma è davvero possibile vivere il rapporto con l'altro secondo questa infinita gratitudine, secondo questa legge morale?

Sciacca non offre una risposta risolutiva a questa domanda che porta con sé una profondità esistenziale troppo ampia, ma offre una prospettiva filosofica e nello specifico un affondo di carattere morale, capace di dimostrare come solo nello spirito dell'intelligenza, dunque nella consapevolezza del limite, l'uomo si rapporti in modo retto con le cose, con gli uomini e con Dio. È la stessa limitatezza dell'uomo che domanda il rapporto con un altro. L'uomo nasce con un "debito iniziale", e questo debito viene saldato, anche e in particolar modo grazie al rapporto che egli instaura con gli altri uomini: senza riconoscere il proprio nulla l'esistente non potrà mai fondare in modo autentico la dimensione relazionale.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 63.

⁴¹³ M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 56.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

A questo punto del suo discorso, il nostro filosofo sostiene apertamente che altri per l'uomo non può essere solo un luogo di apertura psicologicamente occasionale, ma deve essere inteso anche come luogo di formazione morale⁴¹⁵.

L'uomo ha relazioni, e fa corpo con un tutto, che, tuttavia non è assoluta omogeneità, ma presenta specifiche individuazioni; l'esigenza della comunicazione, un gesto, una parola, sono termini che esprimono in qualche misura il rapporto; l'amore, la fedeltà, il tendere *insieme* alla espressione concreta di un valore sono momenti esistenziali che danno un senso e creano un vincolo reale nel rapporto *con*.⁴¹⁶

Riscoprire il valore dell'alterità significa ascoltare l'intelligenza morale, ed instaurare una vera comunicazione spirituale con un *tu*. Per questo l'intelligenza morale è indeclinabile, perché senza un corretto esercizio di essa, nella dimensione relazione, non c'è possibilità neanche per il singolo di farsi pienamente uomo. Nell'essere presente a se stesso l'uomo domanda sempre di altro-altri, non a caso una delle manifestazioni più frequenti di questa domanda d'alterità è osservabile nell'urgenza che l'uomo ha di stringere rapporti di amicizia.

L'amicizia è l'itinerario privilegiato e imprescindibile perché un uomo divenga in atto la persona che è: in essa, tessuto fondativo, in termini ontologici, di ogni relazione d'amore, si può sperimentare la donazione, unica via per ritrovarsi nella verità intera di sé come persona, in quanto sola risposta efficace alla natura umana, creata come relazione e comunicazione e infinitamente aspirante ad essa.⁴¹⁷

L'uomo è infinitamente bisognoso di amicizia; ciascuno però sperimenta anche la difficoltà della sua realizzazione esistenziale. Questo accade perché nel rapporto di amicizia si sperimenta la possibilità di una reciprocità infinita, che però non è esauribile nel limite che l'altro umano è. Infatti, per quanto sia corretto affermare che la bellezza è prima di tutto bellezza di un volto umano guardato da uno sguardo altrettanto umano, o che il bene è prima di tutto una persona buona che ama una persona buona, o che il vero è prima di

⁴¹⁵ Come suggerisce Adriana Dentone in *La problematica morale nella filosofia dell'integralità*: per Sgiacca la morale è «scienza del futuro», ovverosia, disciplina che si occupa del dover essere, per cui richiede un costante rinnovamento e superamento di ostacoli, verso un fine sempre sfuggente. Lo spirito dell'uomo quindi davanti a questi ostacoli, non può chiudersi o sentirsi definitivamente sbarrato, perché nella sua sfera morale è sempre chiamato a questo dinamismo, che è compito e esercizio dell'uomo teso al raggiungimento di una meta. Per questo, l'essere umano nella gerarchia delle creature è il più elevato, in quanto è capace di perfezionarsi attraverso la sua intelligenza (pp. 48-49).

⁴¹⁶ A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità*, p. 123.

⁴¹⁷ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 93.

tutto la comunione di due o più nella verità, non bisogna dimenticare che l'uomo, pur essendo portatore e testimone di tutti questi valori, non li possiede⁴¹⁸.

La relazione amicale è sicuramente una delle manifestazioni principali con cui l'uomo esprime questa necessità di essere in rapporto con un altro; ma nell'instaurarsi di questo rapporto è imprescindibile anche il riconoscimento che non si può esaurire questo bisogno di alterità nella singola e insufficiente persona concreta con cui si instaura quel particolare legame⁴¹⁹. Anche in questo caso è la dialettica del limite, che permette all'uomo di capire davvero come l'intersoggettività innata non sia mai compibile nel finito, perché sempre disposta dentro un orizzonte trans-storico. Accettare questo, significa avere bene in mente il senso che ha ogni forma di rapporto, a maggior ragione quello d'amicizia: l'uomo comprende che in qualsiasi forma di comunicazione con l'altro uomo emerge prima di tutto l'essere uguali secondo l'essere uomini; ed è questo ciò che conta davvero⁴²⁰.

A questa vocazione ontologico-morale, che porta l'uomo alla ricerca dell'altro e lo spinge ad amarlo nella sua diversità, ciascuno sperimenta in prima persona l'impegno di una tale prova, ossia riconosce la difficoltà che questo compito può avere per sé, sulla formazione della propria persona. D'altronde, comunicare con l'altro, vuol dire rendersi davvero disponibili a lui, perché un rapporto voluto solo per il nostro comodo e il nostro benessere altro non è che un conflitto senza possibilità d'incontro. Per queste ragioni, è importante che l'uomo si realizzi nella sua moralità, senza rinunciare a nessuno dei suoi elementi costitutivi e tenendo presente il ruolo assunto dall'alterità per la promozione del suo essere compiuto. Sciacca, infatti, con "moralità" non indica mai una scienza della perfezione umana, quanto piuttosto una realizzazione integrale dell'uomo, guidata dalla norma dell'amore secondo alterità: *ama il prossimo tuo come te stesso* è il fondamento di questa morale. In effetti chi si concepisce come "cosa", come mero individuo, come fa a non amare anche gli altri allo stesso modo? Questo rischio può essere eluso solo nella prospettiva dell'integralità⁴²¹.

⁴¹⁸ Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio e del riconoscimento*, tomo I, p. 62.

⁴¹⁹ «Perciò ritengo che l'amicizia, intesa nel senso più forte, sia il vincolo più pienamente rivelativo del vincolo di uguali per il nostro essere uomini; ed è l'amicizia che dovrebbe sottostare a tutti gli altri rapporti» (cfr. nota 5 in M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 53)

⁴²⁰ Cfr. M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 52.

⁴²¹ Cfr. M.F. Sciacca, *In Spirito e Verità*, Marzorati, Milano 1969.

CAP.2 Per una visione dell'uomo integrale

Prendendo possesso della radice teistica e relazionale su cui si innesta l'essere finito dell'uomo, Sciacca è riuscito a restituirci l'immagine più fedele e completa dello stesso esistente, indagato così in tutte le sue sfaccettature. Nella filosofia sciacchiana viene descritto un uomo che nel mondo vive e nel mondo agisce, un uomo a cui è richiesto di esercitare tutto il suo essere, non senza un orientamento. Avvertito il dramma dell'esistenza, attraverso lo scandaglio di tutti gli elementi apparentemente disarmonici che strutturano la natura umana, è possibile secondo Sciacca restituirne un'immagine armonica. Ecco, lo scopo principale della filosofia sciacchiana: dare all'uomo fiducia nel suo essere, sebbene questo sia limitato, attraverso il recupero della sua autentica strutturazione ontologica.

Grazie all'interiorità oggettiva il nostro filosofo ha rintracciato quella verità di cui l'uomo strutturalmente partecipa, la quale potenzialmente realizza un equilibrio totale dei vari equilibri parziali che lo costituiscono: istintività e razionalità. L'esistere è un'attestazione d'essere, in quanto è rapporto tra spirito e corpo; per la precisione, tra *questo* spirito e *questo* corpo⁴²². In questa sintesi che l'uomo è, egli può acquisire la consapevolezza, prima immediata e poi riflessa – qui l'autocoscienza dell'uomo – di essere sempre, insieme, un essere che è, che sente, che pensa e che vuole: elementi inscindibili nell'interezza della sua persona. Il nostro filosofo invita l'uomo ad avere carità per il suo essere e rispettare davvero la sua natura: non è consentito all'uomo di dimenticare una delle sue parti, che sia il corpo, che sia la mente; quindi, ogni forma di considerazione astratta di una componente rispetto all'altra è solo una forma di infedeltà di sé a sé⁴²³.

A questo proposito non si può non notare che la ricerca sciacchiana è orientata quasi ad un approccio fenomenologico dell'essere umano. Sciacca pone le basi di una filosofia dell'integralità, che colga il rapporto intimo tra i vari elementi costitutivi dell'essere umano: una antropologia totale per un uomo intero. A ben vedere, in tutte le sue pagine, ricorrono termini che richiamano proprio il nesso solidale tra gli elementi appartenenti alla struttura ontologica di ogni uomo; in particolare si pensi al modo in cui il nostro

⁴²² M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 46.

⁴²³ *Ivi*, pp. 48-49.

autore utilizza espressione come “compresenza” ed “implicanza”, delle quali parleremo fra poco.

2.1 La dialettica dell’implicanza e della compresenza

È necessario anzitutto chiarire l’utilizzo che Sciacca fa di queste due espressioni, - “compresenza” ed “implicanza” – nella sua filosofia dell’integralità. È in *Atto ed Essere* che Sciacca affronterà specificatamente quella che viene definita come «dialettica dell’implicanza e della compresenza»⁴²⁴. Egli introduce il suo discorso con una premessa: «una dialettica non si enuncia e non si definisce [...]: la dialettica, come il metodo della ricerca, si coglie e vive nel movimento stesso dello spirito»⁴²⁵.

La dialettica è quindi una movenza progressiva, che esige qualcosa che è, ma ancora ha da essere, esattamente come accade per il soggetto finito. Una dialettica tale è ammissibile solo per l’essere dell’uomo, in quanto solo la sua esistenza consente di parlare simultaneamente di identità e di “contraddizione”. A questo proposito sarebbe corretto usare il termine “contrarietà”, diverso da “contraddizione”, per evitare fraintendimenti. D’altronde sarà lo stesso Sciacca a preferire “contrarietà”, termine usato in *Atto ed essere*, per sostenere che dal punto di vista umano la contingenza degli accidenti e l’universalità dell’essenza di ogni uomo rappresentano termini opposti, dunque contrari, che non si escludono però a vicenda, perché dal punto di vista ontologico è solo nell’implicazione tra essi che si realizza e si comprende la pienezza dell’esistente⁴²⁶. L’esistere nella sua concretezza è caratterizzato infatti da un andamento non lineare, ma pur sempre integrativo. Si pensi invece come l’essere di Dio non ammetta mai “contraddizioni”, poiché in Lui esistenza ed essenza si identificano; egli, infatti, è eternamente in atto, ed è per tale ragione che gli atti umani rispetto all’Assoluto sono sempre definiti come «imperfettissimi e analogici», e per questo nella filosofia sciacchiana prendono il nome di “atti morali”⁴²⁷. La moralità, infatti, si manifesta come tensione che spinge l’essere potenziale

⁴²⁴ In *Atto ed essere*, paragrafo 3, Sciacca tratta della dialettica della “compresenza” e dell’“implicanza”, inserendo la questione proprio all’interno di uno dei testi che appartengono al *corpus* di opere da lui stesso chiamato “filosofia dell’integralità”.

⁴²⁵ M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 26.

⁴²⁶ Cfr. P. Pagani, *Una lettura filosofica dei “Pensieri” di Pascal*, pro manuscripto, Venezia, a.a. 2020-2021, p. 24; cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 30-31.

⁴²⁷ M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 130.

dell'uomo a compiersi, dunque ad attuarsi secondo il principio che guida le sue azioni verso l'unità. La vita dello spirito, è una, perché la coscienza dell'uomo è una e non due; per questo l'uomo non può essere diviso, perché nelle sue diverse rappresentazioni e nelle sue diverse azioni si manifestano varie forme del suo esistere, ma pur essendo, queste, molteplici e differenti tra loro, il nucleo profondo dell'essere umano è uno, ed è vitale nella sua stessa interiorità⁴²⁸.

Grazie alla dialettica dell'implicanza e della compresenza Sciacca riesce a spiegare come il percorso morale, ma più in generale quello esistenziale, sia inevitabilmente caratterizzato da un atteggiamento dinamico: il solo capace di favorire la comprensione della "contraddizione", intesa però alla maniera del *Widerspruch* hegeliano. Il singolo, finito e limitato, apparentemente sembra essere connotato da antinomie, tuttavia, egli lo è in primo luogo per la sua struttura ontologica che congiunge accidente (corpo) ed essenza (spirito). Questa forma di antinomia strutturale al suo essere non è concepibile sul piano teoretico e formale come una vera e propria contraddizione. Non a caso, nell'esercizio della moralità e nel significato specifico che Sciacca ci restituisce di questo aspetto della vita umana, l'uomo ha sempre come scopo la realizzazione armonica del suo essere integrale; dunque, egli deve "lavorare" per raggiungere la "sintesi" dei suoi elementi costitutivi. L'essere dell'uomo in quanto limitato si costituisce in sé come identico a sé, e dunque per poter stare in questa costituzione deve distinguersi e relazionarsi negativamente all'altro da sé. La finitezza dell'uomo quindi si costituisce secondo una movenza sintetica: sintesi di "positivo" e "negativo", dove il negativo è l'altro in generale, sui cui si staglia la determinatezza del finito (*das Endliche*). Allo stesso modo in cui Hegel intende la "contraddizione" come unità degli opposti, dunque come sintesi di positivo e negativo, così anche Sciacca parla di "contraddizione", da non intendere mai come negatività assoluta (contraddizione formale), quanto piuttosto come «sintesi degli opposti, nella quale ciò che è negato non è né l'uno né l'altro di essi, bensì la loro reciproca indipendenza»⁴²⁹. Come acutamente osserva il nostro filosofo, nell'uomo quindi «la contraddizione è la valvola di sicurezza dello spirito, che se ne serve per non morire in una conclusione che non lo adegua, per non imprigionare la sua infinità in una soluzione parziale disdicente alla sua aspirazione e alla sua destinazione»⁴³⁰, ma nulla di più di questo.

⁴²⁸ A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità*, p. 17.

⁴²⁹ P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne editrice, Roma 2008, p. 205.

⁴³⁰ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 148.

L'uomo è al contempo intuito dell'essere ideale infinito ed esistente finito, nella intersezione di queste due linee: "verticalità d'essere" e "orizzontalità d'essere". Se si vuole quindi parlare davvero dell'uomo bisogna «parlare di una dialettica concreta, ossia di quella dialettica che è propria del complesso unitario di energie inesauribili, di forze naturali e spirituali che lo stesso uomo è. Ciascun elemento strutturante la natura umana non può essere ridotto ad un altro, perché pur essendo ogni parte in relazione ad un tutto, lo è sempre grazie alla sua specifica particolarità. L'esistente è piuttosto un punto di tangenza tra l'essere materiale della sua natura finita e l'intelligenza interiore dell'essere ideale infinito a cui partecipa; ed è direzionato, nel suo "squilibrato" vivere, verso quel Vertice che è posto al di là dell'uomo stesso, e a cui egli tende senza però avere la pretesa di conquistarlo, ma pur sempre provando ad avvicinarvisi⁴³¹.

È bene quindi ribadire che la sproporzione tra vita (biologica) e spirito, pur non essendo non essendo del tutto superabile, può essere armonizzata dall'uomo con un lavoro morale. Si può lavorare per l'equilibrio, ma non si può essere perfettamente in equilibrio: per questo, ripartire dal riconoscimento di una positività intrinseca alla natura limitata dell'uomo, significa ricominciare dal luogo dove si può rinvenire quella presenza che permette all'esistente di guadagnare la sua identità.

Si tratta quindi di impegnarsi ad essere pienamente il proprio essere, avendo coscienza del limite che siamo, ma anche dell'infinito a cui partecipiamo, e provare a far convergere tutte le nostre facoltà verso la piena edificazione della nostra persona. Il vero lavoro dell'intelligenza morale nell'uomo, il cui segno sappiamo essere il limite, allora è: indirizzare l'esistente a compiersi per quel che è, ossia un essere "*ben finito*"⁴³². Ogni esistente è infatti chiamato a terminarsi per quello che è; ed è bene a questo proposito sottolineare che "terminare" è diverso da "finire" (*perficere*)⁴³³. L'uomo essendo un essere determinato, distinto dall'atto creativo di Dio, è una creatura che ha con sé i suoi "termini", all'interno dei quali però è libero di farsi quello che è o di corrompersi facendosi ciò che non è. In tutti e due i casi, sebbene si giunga a conseguenze opposte, si tratta

⁴³¹ Cfr. *ivi*, p. 266.

⁴³² M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 41.

⁴³³ La distinzione terminologica tra "termine" e "fine" è centrale nell'antropologia sciacchiana, in quanto il "termine" rappresenta il segno evidente della limitatezza umana, per cui l'esistente ha i suoi "termini", ossia i suoi limiti ontologici entro i quali però può realizzare il suo essere imperfetto. "Finire" invece rimanda piuttosto alla perfezione classicamente intesa come compiutezza. L'uomo, da parte sua, è tutt'altro che compiuto, dunque perfetto; egli piuttosto è chiamato a "perfezionarsi", nel senso di migliorarsi nel tempo e nello spazio che gli sono dati.

comunque di un agire per essere e non di un essere finito che non ha modo di agire. L'atto con cui ogni ente viene creato è definitorio e determinante, ma come un'opera d'arte può essere terminata e non finita, così anche l'uomo può essere limitato, quindi può essere "terminato", ma non per questo "finito" in senso ultimo, perché la sua stessa esistenza implica l'impossibilità di arrestarsi⁴³⁴. La compiutezza di ogni essere umano quindi sarà sempre inesauribile nella storia finita, ma non per questo egli deve arrestarsi alla sua limitatezza. È naturale che l'uomo voglia la propria piena realizzazione, il suo equilibrio, ed è per questo che egli cerca sempre il suo compimento e mai si accontenta di una parzialità d'essere.

Per il nostro filosofo il senso dell'uomo è l'accadere stesso della vita. Vivere è dunque un esercizio infinito dell'esistenza, in cui si richiede all'uomo di provare a realizzare la sua vocazione. Individuo e persona, ad esempio, non sono parti dell'uomo, ma sono entrambi elementi della sua vita integrale⁴³⁵. L'uomo se è davvero uomo, si fa testimonianza di sé, quindi, testimonia del corpo compagno dello spirito e dello spirito che si esprime attraverso il corpo, senza escludere nessuno di essi. In maniera radicale, Sciacca sostiene che ad ogni uomo è stato affidato un compito: quello di non «bestemmiare» con il corpo contro lo spirito e, viceversa, con lo spirito contro il corpo, odiandolo come se fosse la causa di tutti i suoi mali. Ciò che si addice all'uomo, se vuole davvero vivere autenticamente, è piuttosto praticare «un comportamento dal quale non gli è lecito derogare senza privarsi della sua natura di uomo», perché questa è «una intransigenza che ha come posta la sua umanità integrale»⁴³⁶.

L'uomo non solo "ha" solo un compito: egli "è" un compito, perché il suo compimento vuole sempre l'intero e mai la parte; infatti, la sua stessa esistenza è sempre in relazione ad un *telos*. È come se Sciacca raccontasse dell'uomo attraverso una sorta di parabola, che rappresenta il percorso di maturazione dello stesso esistente, quindi il compimento di sé come creatura, ancorata nel mondo finito, che però è simultaneamente «sosta» e «lancio» verso l'Essere⁴³⁷. L'uomo è naturalmente attratto dall'Essere; per questo ogni tappa della sua vita è in realtà un momento d'impegno che produce una tensione tra mondo ed Essere, tensione che attesta pienamente come l'esistenza sia sempre un'esistenza al

⁴³⁴ Proponiamo a questo proposito un'attenta lettura del paragrafo intitolato *Partecipazione e analogia*, in M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, pp. 41-44.

⁴³⁵ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 62.

⁴³⁶ *Ivi*, pp. 94-95.

⁴³⁷ M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 142.

confine⁴³⁸. Non si tratta quindi di verificare qual sia il nostro essere; ci è richiesto invece di confermare con il fare il nostro essere e la verità che sempre ci illumina esistendo⁴³⁹.

Nessun esistente può fare a meno di uno dei suoi elementi costitutivi, perché è la sua stessa natura d'uomo che li richiede tutti; quindi, dimenticare anche un solo aspetto, significherebbe ostacolare la loro strutturale convergenza sintetica. Non si può essere solo spettatori di questa oscillazione ontologica, perché essa è dovuta al fatto che

l'essere dell'uomo e la verità che gli è lume non sono l'essere e la verità di Dio: passa una relazione di partecipazione-analogia-determinazione tra l'esistente finito e l'Essere infinito. Conseguenza che l'uomo è atto esistenziale finito e nello stesso tempo possibilità e capacità infinita di riproporsi come atto; dunque, sempre attuale e mai del tutto attuato, infinitamente in via di attuazione. Il suo essere è atto carico di "movimento" tendente a oltrepassare ogni sua determinazione: cresce nel suo continuo attuarsi.⁴⁴⁰

Ecco, a questo punto del nostro discorso è bene ricordare anche l'origine di questa aspirazione alla totalità, è un ricordo che rende l'uomo un essere ontologicamente ed esistenzialmente squilibrato. La nozione di limite ontologico, anche in questo caso, ha la funzione di risvegliare l'uomo, perché come un pungolo, la finitezza lo stimola sempre ad agire secondo i parametri dell'infinito. L'uomo non potrà essere infallibile, ma cosciente di ciò, può cercare sempre la risposta a questa sua strutturale mancanza, attraverso la reazione dello spirito che è in lui. Ci sono pagine di Sciacca che chiariscono perfettamente il senso di queste affermazioni:

non l'antinomia, ma la sua finitezza, incoercibilmente aspirante all'infinito, è costitutiva della sua natura. Essa, che non è contraddittoria, genera il rompersi dello spirito in direzioni diverse ed opposte, ognuna delle quali non gli contraddice, in quanto ciascuna perseguita in vista dell'appagamento desiderato. La formula "l'uomo è uno spirito fatto per l'infinito" non esprime la contraddittorietà ontologica dell'esistente ma la sua armonia fondamentale, in quanto l'aspirazione all'infinito è costitutiva dell'esistente finito.⁴⁴¹

Il paradigma dialettico fonda a pieno titolo anche l'antropologia sciacchiana e può dirsi in pieno accordo con il metodo d'indagine pascaliano (metodo delle *contrariétés*) – di cui abbiamo trattato nella prima parte del presente elaborato –, nonché con le istruzioni

⁴³⁸ «Esistere al confine è occupare il nostro posto di esseri intelligenti, ciascuno il suo per non vivere "disoccupato" o "spostato", di persone libere e responsabili [...]; è esercitare in ogni nostro atto quale che sia lo *spirito d'intelligenza*, la dimensione delle dimensioni umane» (M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 49).

⁴³⁹ M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 143.

⁴⁴⁰ *Ivi*, pp. 141-142.

⁴⁴¹ M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 147.

fondamentali della morale rosminiana. Rispetto a ciò, si pensi ad esempio a come la movenza dialettica dell' "implicanza" e della "compresenza" potrebbe anche essere rinominata rosminianamente come dialettica del «sintetismo», dal momento in cui «la legge dell'essere» è proprio il sintetismo, perché l'essere, è sintetico per sua essenza⁴⁴².

Sciacca riflette sulla condizione dell'uomo e sul suo essere proprio, tenendo a mente questo principio di sintetismo, che conferma come l'uomo sia davvero un animale spirituale asintoticamente in via d'integrazione. Con ciò si intende che il soggetto umano, proprio perché dialettico per natura e dunque avente una struttura ontologica in squilibrio, vuole comunque la propria compiuta formazione, la quale è concepibile solo dentro una prospettiva integrativa. È proprio nella dialettica della "compresenza" e dell' "implicanza" che si può dedurre come l'integrazione sia la curvatura propria dell'intero arco dell'esistenza umana⁴⁴³. Integrare, infatti, cosa vuol dire? Di certo non significa escludere uno dei termini implicati all'interno del movimento dialettico, ma piuttosto significa portare questi termini a un livello più profondo⁴⁴⁴.

⁴⁴² M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 79.

⁴⁴³ P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, p. 302.

⁴⁴⁴ «D'altra parte, vi è una illusione realistica che ci porta ad intendere diversamente identità e contraddizione. Il caldo esclude il freddo e viceversa: quando l'uno si avvicina, l'altro scappa, dice Platone nel *Fedone*. Se la mela è acerba non è matura; e, quando è matura, non è acerba. Anche se una parte è acerba e non matura, le due parti, come contrarie, si escludono; anche se è nello stato di mezza maturazione, cioè non ancora matura e non più acerba, questo passaggio da un contrario all'altro, è ancora il platonico avvicinarsi dell'uno che è il fuggire dell'altro. Dunque, è contraddittorio che una cosa sia nello stesso tempo e nelle stesse circostanze quello che è il suo contrario; un contrario esclude l'altro e ogni cosa è identica a se stessa (il caldo e il freddo al freddo; la mela, oggi acerba e domani matura, è la stessa mela, è sempre mela. Questo modo di intendere il contrario e l'identico è proprio di una concezione del reale come "cosa", oggetto dato, "materiale". Il reale così concepito è *quantità*. Infatti, se il principio d'identità è inteso nel senso che ogni reale (cosa) pur dividendo, resta identico a se stesso, consegue che il cambiamento e il divenire siano puramente "quantitativi", cioè riguardano gli accidenti: vi è un'essenza, identica in tutti gli individui della stessa specie; il mutamento concerne solo le variazioni numeriche, cioè i molteplici cambiamenti dell'essenza sempre identica a se stessa; accidentalità che, fino a quando sono quello che sono e non trapassano ancora altre, sono anch'esse ciascuna identica a se stessa. Anche la specie umana è concepita alla stessa stregua: vi è un'essenza dell'uomo (animale razionale) identica in tutti gli uomini, la quale, individuandosi (e l'individuazione è data dalla "quantità di materia"), dà luogo alla molteplicità degli individui umani, diversi come individui, identici come essenza. Così si arriva a negare che la persona sia un principio o un'essenza, che ciascun uomo sia un'essenza singolare e personale, affermazioni incompatibili con quella di un'unica identica essenza, che si veste di temporanei accidenti, di una certa quantità di materia, principio d'individuazione. Concezione questa naturalistica, propria del piano "scientifico" e non di quello filosofico, cioè propria di quel piano che concepisce il reale come *cosa*, e l'uomo stesso come *cosa*; e, per le cose, viste su questo piano, non vi sono che estrinseci cambiamenti quantitativi. È la contraddizione che, inserita nel seno stesso dell'identità e con la quale fa sintesi (pur permanendo l'identico identico a se stesso e il contrario e perciò identico anche esso a se stesso), rende possibile elevarci dal piano quantitativo del "fatto-cosa" a quello *qualitativo* del "reale esistenza" o del "reale-atto"» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 28-29).

Spesso Sciacca si esprime dicendo che nell'uomo vi è una "compresenza tra essere e non-essere". È bene in questi casi fare molta attenzione, e non confondere il senso delle parole usate dal nostro filosofo. Con "non-essere" non si intende mai un rapporto di "contraddittorietà" quanto piuttosto un rapporto di "contrarietà".

L'essere è il contrario del non-essere e ciascuno è identico a se stesso; ma i due identici-contrari sono compresenti e formano (nell'essere finito) una unità, pur restando l'uno essere e l'altro non-essere. Il non essere non è fuori dell'essere, ma è il suo limite essenziale; come l'essere non è fuori del non-essere, che gli è immanente e fa che l'essere sia tensione alla pienezza di se stesso. Il mio non-essere è dentro di me, dentro il mio essere, senza il quale non sarebbe, né sarebbe il mio essere senza il suo limite o non-essere.⁴⁴⁵

Oltre al rapporto formale tra i termini di questa dialettica, si stabilisce anche un rapporto concreto tra gli stessi elementi costitutivi di ogni essere umano, che è in qualche modo il riflesso della teoria nella prassi. Per questo Sciacca sostiene che la dialettica della "compresenza" e dell'"implicanza" ci fa accedere ad un'altra forma di dialettica: la «dialettica dei limiti»⁴⁴⁶. Nella "dialettica dei limiti" l'uomo fa i conti con la finitezza, ma al contempo ne coglie la tensione. Questa dialettica spiega come l'uomo, pur cosciente della sua finitudine, sia al contempo aperto all'infinità del compito che risiede in lui, e con ciò può decidere di impegnarsi ad essere integralmente se stesso⁴⁴⁷.

2.2 L'uomo è un compito morale

A questo punto del nostro discorso possiamo usare un'espressione capace di sintetizzare tutto ciò che abbiamo detto finora: l'esistente è un'«unità dinamica»⁴⁴⁸, all'interno della quale ogni aspetto del suo essere permane e al contempo, nel permanere, muta; perché, inserito nel tempo, non può fare a meno di cambiare, ma cambia restando comunque all'interno del suo essere, che è costantemente rinnovato dal suo agire. Con ciò si intende che l'uomo, nel suo evolversi, muta sicuramente in una prospettiva fisico-biologica, così come può mutare anche il suo carattere, perché il suo essere senza dubbio è in azione, ma nel nucleo profondo della sua coscienza, egli non potrà mai diventare altro da sé. Si può

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 32.

⁴⁴⁶ Per una più accurata comprensione della «dialettica dei limiti» nel pensiero di Sciacca, si veda: *La dialettica dei limiti e l'alterità per amore: Esistere al confine*, pp. 44-48, in M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 55.

⁴⁴⁸ M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 33.

confermare, quindi, che l'essenza di ogni essere umano è «in farsi», e lo è secondo la tensione che si volge all'attuazione del suo essere integro⁴⁴⁹.

Ogni uomo, quindi, sarà sempre uno squilibrato; però in costante ricerca di equilibrio. Egli non potrà mai dirsi pago, perché è stato creato e voluto per essere interamente – e non parzialmente – se stesso. La legge morale che guida le azioni dell'uomo è sfuggente, e per questo «ogni uomo persegue di essere tutto l'uomo che può essere, senza mai esserlo interamente o pienamente»⁴⁵⁰. Questa norma che dovrebbe quasi “scortare” l'esistente e accompagnarlo al compimento, non può essere identificata con la volontà soggettiva, perché prima di essere legge morale in ogni soggetto, è nozione della mente⁴⁵¹, dunque idea universale della ragione umana⁴⁵².

È fondamentale spiegare come per Sciacca la morale non sia mai una semplice forma di intellettualismo etico socratico o un'espressione dell'imperativo categorico kantiano; assunto quasi acriticamente dall'esistente, piuttosto il nostro filosofo riesce a descrivere pienamente una teoria della pratica, dove è tanto necessaria la conoscenza della “legge morale” che vive in noi, quanto l'uso che ne facciamo attraverso i nostri atti di volontà. Anche in questo caso si ripresenta uno sguardo interale sull'uomo: pensare e agire sono rigorosamente connessi tra di loro. L'esistente non è né pura logicità, né mera attività pratica; egli piuttosto, essendo un animale spirituale, è relazione tra questi elementi. Per questa ragione, attività teoretica e attività pratica sono veramente tali, solo se vengono colti nella loro intima relazionalità. L'etica di cui Sciacca si fa portavoce è quindi un'«etica del fine», perché il movente dell'azione, non è tanto il particolare oggetto verso cui si rivolge la volontà dell'uomo, bensì il fine ultimo, che si manifesta concretamente nell'uomo come tensione verso il compimento proprio del suo essere. Viene confermata nuovamente una significanza metafisica rispetto alla vita morale dell'uomo, a dimostrazione del fatto che egli, anche nel suo agire, non è intrappolato nei suoi limiti: in quanto se è consapevole del suo compito egli agisce sempre in virtù del fine gli è proprio⁴⁵³.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 142.

⁴⁵¹ «La legge come puro oggetto della volontà non è il bene; pertanto, quando diciamo che la volontà la riceve, non significa che riceva il bene, bensì quella nozione che rende possibile di attuarlo. Il bene, per conseguenza, come il male, è sempre opera della volontà; non è preconstituito nell'atto del volere, ma è conquistato in esso» (M.F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà*, in *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, pp. 530-531).

⁴⁵² A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità*, p. 41.

⁴⁵³ *Ivi*, p. 49.

L'uomo non può rinunciare mai a questa urgenza di cogliersi integralmente, egli ha sempre questo desiderio di armonia, pur essendo paradossalmente uno "squilibrato". In questo senso, il divenire fa già parte dell'essere limitato dell'uomo, ed è proprio per questo che Sciacca sceglie di osservare l'uomo nel suo agire, nel suo farsi concreto, in modo tale da poter cogliere il movimento della sua esistenza e captare davvero chi egli è. Con Sciacca si può parlare di storicità concreta dell'uomo, consapevoli però che la sua destinazione è pur sempre incompatibile in questo mondo. Se l'uomo potesse trovare compimento nella vita mondana, la storicizzazione della sua vita sarebbe coincidente con l'ordine fisico della realtà. Una tale prospettiva recluderebbe l'essere umano all'interno del perimetro del finito. Cosa permette all'uomo di andare oltre la dimensione fisica e avvertire che il suo essere sarà sempre in via di perfezionamento, ma mai perfettamente compiuto? Senza dubbio Sciacca risponderebbe: l'interiorità oggettiva; è solo a partire da essa, che egli può riscoprire davvero verso dove si rivolge la sua natura.

L'uomo è spirito incarnato, il suo esistere si gioca nell'ordine della vita reale, senza però riuscire ad esaurire l'infinita potenza del compito a cui è esposto il suo essere⁴⁵⁴. Acutamente Ottonello osserva che «integralità equivale a collocazione di ogni reale nel suo ordine, quello stesso dell'essere, del cui iniziale riconoscimento – libertà iniziale – si sostanzia»⁴⁵⁵. L'uomo si fa nel suo personalizzarsi, si sostanzia attraverso la sua libertà implicata nella realtà, in modo tale da coinvolgersi pienamente in tutti gli aspetti che riguardano la sua vita.

Come in filigrana, la filosofia sciacchiana, che trova la sua origine nella metafisica e nell'ontologia, riesce ad intessere le fila di un'antropologia capace di riconoscere il mistero dell'uomo, senza mai condannarlo ad un'irrisolvibile forma di problematicismo. Basti pensare a come Sciacca, nel suo stesso filosofare, non riesca mai a dividere in modo netto i problemi che affronta, perché tutti quanti sono in fondo riferibili all'unitaria coscienza dell'uomo, e dunque sono legati da una sorta di nesso infratturabile. È lo stesso filosofo ad affermare apertamente che «l'uomo non ha problemi, ma è i suoi problemi, nel senso preciso che i problemi gli sono connaturati, anche se l'uomo non si riduce ad un processo di problematizzazione senza soluzione»⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p.130.

⁴⁵⁵ P.P. Ottonello, *Studi su Sciacca*, Ed. dell'Arcipelago, Genova, 1992 («Scritti», vol. XVII).

⁴⁵⁶ A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità*, pp. 16-17.

È quindi inevitabile parlare di “problema”, perché l’equilibrio relativo all’esistenza concreta, è sempre una conquista progressiva; perciò, all’uomo è richiesto l’impegno dell’azione, il coinvolgimento di tutta la sua persona, che si attua solo seguendo l’ordine dell’essere⁴⁵⁷. Nel tempo l’uomo diviene, e conformemente al tempo, l’uomo scopre la drammatica ambiguità in cui può versare il suo esistere, pur provando a cogliere il senso che risiede in questo oscillare, perché l’uomo in fondo sa che non potrà mai compiersi con il tempo della vita, ma solo nell’infinito. A questo punto del nostro discorso possiamo confermare che non è accettabile, ma soprattutto non è possibile, accontentarsi di quelle filosofie che hanno osservato l’uomo in maniera unilaterale; perché nel suo esserci, l’uomo attesta sempre che la sua esistenza è dinamica e così profonda da non poter essere mai ridotta ad una semplice categorizzazione. Ad ogni essere umano sfugge il suo «segreto ontologico»⁴⁵⁸, ma non per questo si è legittimati a ridurre l’esistente ad una delle sue parti.

L’atteggiamento di questo filosofo nei confronti dell’uomo è sempre costruttivo e mai demolitore. Egli non mistifica in nessun modo quella che è la vera condizione dell’esistente, essere finito nel mondo, ma riesce ad offrire un’ipotesi di soluzione alla sua stessa condizione: ipotesi che in realtà è un’ipotesi di lavoro. L’uomo è letteralmente esercizio totale del suo essere, in quanto desidera essere sempre di più di ciò che è già. Per questo egli è anche un «talento» da scoprire, un talento che però deve sapersi ben spendere nella vita, per non dimenticarsi o sciuparsi, per non perdere il senso del suo essere, che è ricerca costante di unità e di equilibrio⁴⁵⁹. Dunque non è assurdo riconoscere che la vita dell’uomo è disseminata da forme di incoerenza spesso ripetute, perché ogni particolare pensiero e ogni particolare volizione sono sempre dei tentativi dell’uomo di soddisfare un bisogno più radicale: «la vita è sforzo costante di collaborazione dell’esistente con se stesso e con gli altri esistenti; intenzione decisa di realizzare l’armonia interiore di tutto l’uomo nella perfetta convergenza di tutte le forme della sua attività; coraggiosa e generosa decisione di essere la sua integralità»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, p. 144.

⁴⁵⁸ Secondo Sciacca è solo Dio con il suo «occhio amoroso» a poter comprendere l’uomo nella sua interezza, in quanto Lui è l’unico capace di promuovere il compimento del suo essere nel suo fine trans-storico. A tal proposito, è evidente che anche in Sciacca, da ultimo, solo la religione, può vedere interamente l’essere dell’uomo, in quanto capace di coglierne sia l’origine che la destinazione ultima (cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 132).

⁴⁵⁹ M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, p. 140.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 151.

La filosofia sciacchiana ha saputo restituire una nuova, e al contempo classica, visione dell'uomo. L'uomo come essere poietico – *poiesis* deriva etimologicamente dal termine greco ποιεῖν, che significa "fare" –; ed è proprio in questa poieticità che viene richiesto all'esistente di compromettersi integralmente con il suo essere nella vita⁴⁶¹. In altri termini si può dire che l'essere dell'uomo è sempre in moto, perché la vita stessa è segnata dalla dinamica del suo spirito.

L'uomo si edifica e acquista maggiore perizia su come realizzarsi pienamente solo impegnandosi nel corso del suo esistere, educandosi così al grande compito della vita. Non è un caso che Sciacca abbia dedicato parte dei suoi studi anche alla pedagogia – a tal proposito si veda *Pagine di pedagogia e didattica* – considerando questa materia è considerata anzitutto da un punto di vista “esistenziale”, piuttosto che “istituzionale”.

L'educazione risulta essere un fatto interno e connaturato all'uomo e alla stessa società, un impegno che accompagna sempre l'essere intelligente e al quale non dovrebbe venire meno. La vita del singolo come quella della società è un problema di educazione nel senso che è necessario creare le condizioni che lo favoriscano e rimuovere quanti impedimento lo ostacolano.⁴⁶²

Ogni pedagogia, infatti, presuppone una visione dell'esistenza; e quella che ci viene restituita da Sciacca è come una forma pedagogica attraverso cui l'uomo può realizzare la sua integralità. Il fatto educativo, quindi, non deve essere circoscritto semplicemente agli ambienti scolastici, perché la vita stessa, in primo luogo, esige un lavoro formativo. Contro un'«antropologia perfettistica» Sciacca ha saputo promuovere pienamente il valore e la dignità dell'uomo, ne ha riconosciuto il limite, ma ne ha saputo preservare comunque l'integrità, non senza trattare delle responsabilità che l'esistente ha⁴⁶³. È davvero necessario che l'uomo «galoppi all'interno del limite»⁴⁶⁴, quindi è davvero necessario che egli si metta all'opera, perché la sua vita dopotutto è un'operazione di formazione costante, ed è per questo che non sarà mai sarà possibile affermare: “io sono perfetto”.

Siamo esseri passibili di arricchimento, e Sciacca ha colto esattamente questo aspetto della vita; aspetto che ci renda misteriosamente complessi, ma infinitamente capaci di miglioramento. Il nostro filosofo è convinto che l'uomo debba riappropriarsi di se stesso e riconquistare alle sua radici la positività del proprio esistere e di assumersene

⁴⁶¹ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, p. 96.

⁴⁶² M.F. Sciacca, *Pagine di pedagogia e didattica*, p. 19.

⁴⁶³ L. Alici, *Filosofia morale*, pp. 267-268.

⁴⁶⁴ M.F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 28.

pienamente le inalienabili responsabilità che gli spettano⁴⁶⁵. A nessun uomo è concessa la possibilità di sfuggire da questo grande lavoro di edificazione personale, nessuno può evitare questo compito perché è sempre nella natura dell'essere umano cercare con intensità il proprio «massimo grado di umanità»⁴⁶⁶. E allora cosa aspettare? Dobbiamo imbarcarci integralmente nell'avventura della vita e provare ad essere fedelmente noi stessi: finiti, limitati, mortali, ma non per questo privi di speranza.

⁴⁶⁵ A. Modugno, *Interiorità e trascendenza*, pp. 126-127.

⁴⁶⁶ M.F. Sciacca, *Pagine di pedagogia e didattica*, p. 23.

CONCLUSIONI

Conoscere i propri limiti può essere il primo passo per poter migliorare e diventare autenticamente se stessi. In un certo senso si è “costretti” a fare i conti con la propria limitatezza, tuttavia, questa limitatezza deve essere in primo luogo riconosciuta come strutturale alla nostra condizione. Assumere questa consapevolezza, può permetterci di non considerare la fragilità come una *diminutio*, ma piuttosto come un’occasione per riconoscere i nostri punti di forza e i nostri punti di debolezza. È la vita stessa a dimostrarci come non possiamo essere padroni di ogni cosa: è infatti impossibile controllare tutto ciò che ci capita nel cammino della vita. Ci sembra allora di essere condannati all’infelicità, all’impotenza, perché alla fine non abbiamo mai un controllo totale del nostro esistere. La limitatezza allora assume i connotati di una prigionia e ciò che conta, per ogni singolo uomo, non è più diventare la versione migliore di sé, ma diventare la versione perfetta di sé.

Si tratta di una narrazione pericolosa, che nasconde all’uomo la sua vera natura, impedendogli di comprendere quale sia la sua origine e il suo destino. Così impegnati a voler diventare perfetti, ci dimentichiamo davvero di scendere al fondo di noi stessi per capire chi siamo davvero e cosa vogliamo davvero. Nel nostro contesto socioculturale viaggiano una serie di slogan come: “puoi essere quello che vuoi” oppure “puoi superare ogni limite, basta volerlo”: tutti messaggi che possono generare una vera e propria angoscia, mista ad un forte senso di ansia da prestazione. Molti pretendono da se stessi l’impossibile: dobbiamo essere belli, interessanti, simpatici, ambiziosi e competitivi, dinamici e sempre pieni di energia. Il mancato riconoscimento e la mancata accettazione del limite che strutturalmente siamo, ci spinge ad inseguire mete e ideali inadeguati, condizionati da standard sempre troppo elevati, che da ultimo ci impediscono ogni vero appagamento.

Con Sciacca e i suoi classici abbiamo visto come il limite dell’uomo, nel suo significato ontologico e antropologico, sia un concetto che merita di avere uno spazio di riflessione centrale anche nel pensiero filosofico. Grazie alla passione antropologica del nostro autore, e in particolar modo alla sua “filosofia dell’integralità”, abbiamo ricostruito un percorso teorico, volto a dimostrare come la finitezza possa essere per l’esistente condizione di possibilità e non di privazione. Se l’uomo fosse considerato in tutta la sua complessità, senza riduzioni, allora anche il limite troverebbe il suo vero posto, e di conseguenza, il

suo profondo valore. Non è sufficiente descrivere o analizzare l'uomo come fosse un ente tra gli enti, egli deve essere progressivamente osservato attraverso uno sguardo onesto e attento, capace di cogliere anche quel potenziale latente che è in lui. In primo luogo, quindi, Sciacca ci ha permesso di ripristinare un metodo d'indagine adeguato alla natura dell'essere umano. La sua ricerca coglie, con impegno e grande passione, tutti gli elementi costitutivi dell'umano, in primo luogo nella loro specificità e in secondo luogo nel rapporto che questi hanno tra loro. Evitando di assecondare la "sindrome gnostica" che domina la mentalità del nostro tempo, il pensiero di Sciacca non diffonde miti che falsifichino la possibilità che l'uomo ha di avere una corretta visione di sé.

Per Sciacca è importante "salvare" – cioè riconoscere e valorizzare – la finitezza dell'uomo, principalmente perché essa può avere una funzione fondamentale nel percorso di "edificazione morale" del singolo. Riconoscendo il limite l'esistente ha la possibilità di scoprirsi sicuramente vulnerabile; dunque, ontologicamente finito ed esistenzialmente fragile; ma allo stesso tempo può cogliere la sua apertura ad un orizzonte trascendentale. A questo proposito sarà il concetto di "interiorità oggettiva" a chiarire in che modo l'uomo sia partecipe di una verità originaria più grande del suo essere, di una traccia di infinito che abita in lui e che gli consente di accedere ad una dimensione molto più ampia di quella offertagli dalla realtà contingente. L'essere umano, in quanto pensante, avverte infatti la capacità di andare ben oltre i confini del suo essere finito, e così si riscopre capace di recuperare anche il vero senso della "alterità" e il ruolo che l'altro ha nella sua vita. L'altro, in tutte le sue forme, non rappresenta più il pericolo di dipendere da un "tu" di cui si tema la tirannia; anzi, la relazionalità diventa una sfida positiva: la sfida dell'"alterità per amore". Si tratta quindi di riconoscersi limitati e in un certo senso anche dipendenti, ma non per questo privati della propria libertà; si tratta di cogliere, quindi, che solo il rapporto con un "tu" può permettere all'uomo di diventare pienamente se stesso, di farsi persona e non solo individuo.

La tesi del presente elaborato è dunque fondata su un'ipotesi antropologica e morale: non scandalizzarsi del proprio limite, perché al fondo di esso, e al fondo di tutti gli errori e le debolezze che ad esso potenzialmente si connettono, c'è un potenziale d'essere che può venire a galla, purché ci impegniamo integralmente in ogni aspetto della nostra vita. È importante tematizzare la questione del limite perché la cultura attualmente più diffusa ci fa sentire schiavi di una gara alla realizzazione del "perfetto", pensando che solo nella perfezione risieda la possibilità di raggiungere il nostro compimento. E se invece la nostra

vita così limitata, così precaria e così fragile rappresentasse il luogo autentico del nostro appagamento? Non è giusto barattare quello che siamo, per conquistare un ideale che non ci corrisponde. È invece decisivo provare a pensare positivamente il limite dell'uomo e costruire così nuovi sentieri di edificazione morale capaci di ripensare la vita in termini concreti.

L'attualità del tema affrontato dimostra la possibilità di interpretare positivamente il concetto di "limite" non solo dal punto di vista antropologico-morale. Ad esempio, ci si potrebbe domandare in che senso sia un bene la nostra incapacità di comprendere tutto. Al riguardo, il limite potrebbe essere considerato come stimolo cognitivo, e non come *deficit* di razionalità. Un ulteriore elemento da approfondire è il valore della dimensione relazionale nel percorso di formazione del singolo. Se la presenza d'altri è un momento fondamentale per la costruzione della propria identità, essa non deve essere intesa come una minaccia, ma come insostituibile condizione di possibilità per essere veramente noi stessi.

L'uomo è nella sua stessa essenza un "essere-nel-limite", ed è da qui che bisogna ripartire per una riflessione antropologica adeguata. Sciacca sa che è proprio dell'uomo desiderare l'illimitato, e sa che questo aspetto della sua natura non rappresenta un male; ma riconosce che potrebbe esserlo nel momento in cui l'esistente non accettasse la propria finitudine, per perseguire con presunzione e arroganza l'ideale di autosufficienza. Accettata come sfida, la limitatezza, diventa fattore propulsivo e motore della nostra volontà perché, se assumessimo come nostro orizzonte ultimo appagamenti circoscritti saremmo solo spettatori della vita e mai suoi protagonisti.

Allora si può affermare che la coscienza del limite costituisce a pieno titolo una sorta di "palestra" per lo sviluppo dell'uomo, per la sua vera formazione personale. Cerca sempre chi è "povero" – non tanto da un punto di vista materiale, quanto piuttosto da un punto di vista interiore –, quindi, chi riesce a percepire il limite come "povertà" che caratterizza la sua natura.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Michele Federico Sciacca

M.F. Sciacca, *Dall'attualismo allo spiritualismo critico* (1931-1938), Marzorati, Milano 1961.

Filosofia e metafisica (1938), Marzorati, Milano 1962².

Pascal (1944), Marzorati, Milano 1962³.

Sant'Agostino (1949), a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 1991.

In Spirito e Verità: pensieri e meditazioni (1952), Marzorati, Milano 1969⁶.

La filosofia morale di Antonio Rosmini (1955), Marzorati, Milano 1968⁵.

Atto ed essere (1956), Marzorati, Milano 1958.

L'uomo, questo "squilibrato" (1956), Marzorati, Milano 1973⁷.

Come si vince a Waterloo (1957), Marzorati, Milano 1963⁴.

Interpretazioni rosminiane (1958), Marzorati, Milano 1963.

L'interiorità oggettiva (1958), a cura di A. Modugno, Marsilio, Venezia 2019.

La Clessidra (Il mio itinerario a Cristo) (1960), Marzorati, Milano 1963⁶.

I principi della metafisica rosminiana, Marzorati, Milano 1963.

La libertà e il tempo, Marzorati, Milano 1965.

Gli Arieti contro la Verticale (1969), Marzorati, Milano 1972³.

L'oscuramento dell'intelligenza, Marzorati, Milano 1970.

Ontologia triadica e trinitaria, Marzorati, Milano 1972.

Pagine di pedagogia e didattica, Marzorati, Milano 1972.

Il magnifico oggi, a cura di M. Manganelli, Città Nuova, Roma 1976.

Letteratura secondaria su M.F. Sciacca

A. Caturelli, *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, Milano, ARES 2008.

A. Dentone, *La problematica morale nella filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano 1966.

A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Armando Editore, Roma 2009.

P.P. Ottonello, *Studi su Sciacca*, Ed. dell'Arcipelago, Genova, 1992 («Scritti», vol. XVII).

P.P. Ottonello, *Sciacca. Interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia 2007.

M.A. Raschini, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia 1999.

Opere di Antonio Rosmini

A. Rosmini, *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (1831), a cura di D. Morando, vol. 21 della EN delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, Fratelli Bocca Editori, Milano 1941.

Frammenti di una storia dell'empietà (1834), a cura di R. Orecchia, vol. 49 della EN delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, CEDAM, Padova 1977.

Filosofia della politica (1837-1839), a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985.

Antropologia in servizio della scienza morale (1838), a cura di C. Riva, vol. 25 della Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954.

Studi Critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja (1840), a cura di Rinaldo Orecchia, vol. 48 della EN di Antonio Rosmini-Serbati, CEDAM, Padova 1976.

Psicologia (1846-1850), a cura di G. Rossi, voll. 15-18 della EN delle opere edite e inedite di Antonio-Rosmini- Serbati, Fratelli Bocca editori, Milano 1941-1951.

Teosofia (1859 post.), a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, voll. 12-17 della Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002.

Altri autori classici

Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, trad. it. dei Domenicani italiani, su testo latino dell'Edizione Leonina, ESD, Bologna 1984.

Agostino, *La città di Dio*, trad. it di L. Alici, su testo latino di Padri Maurini, Bompiani, Milano 2001.

Agostino, *La vera religione*, trad. it. di M. Vannini, su testo latino Padri Maurini, Mursia Editore, Milano 2012.

Agostino, *Confessioni*, trad.it. di G. Reale, su testo latino di F. Skutella, Bompiani, Milano 2013.

Cornelis Jansen, *Augustinus. In quo hæreses & mores Pelagij contra naturæ humanæ sanitatem, ægritudinem & medicinam ex s. Augustino recensentur ac refutantur. Cum duplici indice rerum & S. Scriptur*, voll. 1-3, typis Iacobi Zegeri, Louvain 1640.

Altre opere

L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

L. Alici, *Filosofia morale*, La Scuola, Milano 2011.

G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

- G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- P. De Lucia, *Essere e soggetto*, Bonomi, Pavia 1999.
- M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di Margherita Riccati di Ceva, a cura di Raffaele Farina, in Collana Sestante, Società Editrice Internazionale, Torino 2002.
- S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano 2016.
- E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizione Ares, Milano 1991.
- V. Melchiorre, *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, a cura di M. V. Romeo, Morcelliana, Brescia 2011.
- B. Pascal, *Pensieri* (1669), a cura di A. Bausola, sulla edizione di J. Chevalier, Bompiani, Milano 2017.
- B. Pascal, *Colloquio con il signor de Saci su Epitteto e Montaigne* (1728), in *Pensieri*, a cura di P. Serini, VIII edizione Oscar Mondadori, Milano 1976.
- P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in AA.VV., *La fine della persona? Atti del II Corso dei "Simposi Rosminiani"*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI (2002).
- P. Pagani, *L'agire umano*, pro manuscripto, Venezia a.a. 2005/2006.

P. Pagani, *Essere e persona secondo Antonio Rosmini*, pro manuscripto, Venezia a.a. 2007/2008.

P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne editrice, Roma 2008.

P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, collana Ethica, Orthotes Editrice, Napoli 2012.

P. Pagani, *L'Essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

P. Pagani, *Una lettura filosofica dei "Pensieri" di Pascal*, pro manuscripto, Venezia a.a. 2020/2021.

L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1966.

A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011.

M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, Fratelli Fabbri editore, Milano 1970.

S. Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.

C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di Paolo Costa e Marta C. Siranca, Feltrinelli, Milano 2009.

C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

C. Vigna, *Etica del desiderio e del riconoscimento*, tomo I, Orthotes Editrice, Nocera 2015.