

Giuseppe Noberasco

## La singolarità dell'esistenza come accesso alla verità universale

*La questione centrale della filosofia  
e la sua rilevanza per la teologia*

### 1. *Le questioni poste dal dibattito contemporaneo sulla verità*

La domanda su quale debba essere oggi l'asse portante dell'insegnamento della filosofia non è puramente formale, ma è strettamente connessa alla questione, nell'epoca attuale ineludibile, di come pensare il rapporto tra verità ed esperienza singolare. Proprio in nome dell'irriducibilità del singolo la cultura contemporanea ha instaurato un rapporto complesso con l'istanza veritativa. Da un lato l'esperienza di ciascuno viene sempre più affermata come ciò che non può essere assolutamente superato, né nella direzione di un fondamento, pensato prescindendo da essa, né in nome di una razionalità universale che astrae dal rapporto che la singolarità di ogni esistenza ha con il mondo. Dall'altro lato, tuttavia, resta la consapevolezza che l'irriducibilità del singolo non può avere consistenza al di fuori del riferimento a ciò che è comune. Da qui l'impossibilità di mettere fuori gioco la categoria della verità. Essa infatti è portatrice di un'istanza di universalità senza la quale non solo nessun vivere comune sarebbe possibile, ma neppure la stessa esperienza singolare, che si ridurrebbe a puro fatto privato, a pura astrazione, dal momento che non è pensabile la vita del singolo al di fuori dei legami che la sostengono. L'istanza veritativa nella sua ineliminabilità deve tuttavia configurarsi come ciò che non assorbe in sé, o dichiara irrilevante, l'esperienza di ciascuno.

Con quali categorie questo possa essere pensato e fatto valere è il compito che si pone gran parte della filosofia contemporanea. La complessità del dibattito sta tuttavia nel fatto che esso è spesso segna-

to da una tacita pregiudiziale che impedisce di giungere ad una sua reale chiarificazione: si dà come presupposto che la verità e l'esperienza restano collocate su piani differenti, tanto da non poter essere realmente pensate insieme.

Tale esito è presente sia in quelle prospettive che, per preservare la irriducibile pluralità degli approcci soggettivi al senso, riconducono la verità ad istanza regolativa, sia in quelle che, al contrario propongono una ripresa della visione metafisica del fondamento.

Della prima tendenza è significativo il modello di razionalità elaborato da J. Habermas, in cui si vogliono far valere entrambe le istanze che abbiamo messo in luce. Il darsi dell'esperienza del senso in una pluralità di prospettive non può essere eliminato, dato che corrisponde alla irriducibilità dell'esperienza dei soggetti coinvolti nella lettura del reale<sup>1</sup>. Una visione sostanzialistica della verità deve quindi essere superata poiché rischierebbe di mettere fuori gioco la pluralità delle prospettive presenti nel mondo della vita. Dall'altra parte però tale pluralità necessita di un elemento che regoli i diversi approcci all'interno di una comunicazione libera e priva di violenza. La verità si afferma proprio a questo livello, come riferimento ideale, implicitamente presupposto da ogni parlante, di una comunicazione in cui ciascuno è libero nella sua presa di parola. L'elemento decisivo per Habermas è che l'istanza regolativa non si configuri estrinsecamente, ma si imponga dall'interno dell'atto linguistico. Quest'ultimo infatti non rivendica solo una pretesa di verità verificabile sul piano semantico, come avviene nel Positivismo logico, ma per la sua componente illocutoria, rimanda all'ideale normativo di un libero riconoscimento dei parlanti e quindi di una comunicazione libera da costrizioni.

L'estrinsecismo tuttavia rimane poiché, mentre si afferma l'insuperabilità delle singole prospettive, viene riproposto il loro rimando ad una pretesa veritativa che, nella sua funzione di ideale regolativo, resta separata dalla loro fatticità. L'elemento che rende irriducibili le singole prospettive è rappresentato dalla prassi che in esse si afferma. Proprio la prassi tuttavia è affermata, ma compresa in maniera inadeguata dalla pragmatica trascendentale che si avvicina ad essa me-

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1985 (tr. it., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997); Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Surhkamp, Frankfurt am

Main 1988 (tr. it., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991); Id., *Texte und Kontexte*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1991 (tr. it., *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993).

dianete una prospettiva formale, inadeguata a cogliere l'agire soggettivo. La prospettiva di Habermas condivide qui l'esito di molti approcci contemporanei che elaborano una visione debole di verità come ciò che mantiene aperto il dialogo tra le prospettive facendo sì che nessun contenuto si imponga, lasciando così aperto il libero confronto<sup>2</sup>. L'uomo libero è in queste prospettive colui che aderisce con riserva alle sue stesse affermazioni, accettando di metterle sempre in discussione<sup>3</sup>. L'uomo libero afferma, distaccandosi da ciò che afferma. L'elemento decisivo è il fatto che l'uomo prenda la parola, trascurando cosa per il soggetto parlante rappresenti l'entrare a far parte del dialogo intersoggettivo, in che modo parlando la soggettività si pronunci su qualcosa che la riguarda personalmente<sup>4</sup>.

Non si compie con tale indebolimento dell'istanza veritativa un reale progresso nella chiarificazione del problema poiché la divaricazione tra universalità puramente formale della verità e configurazione puramente privata del senso diviene di fatto invivibile per quella singolarità che pure si vorrebbe garantire, tanto da rendere impossibile l'esperienza come esperienza di sé.

Il singolo reclama di dover dire da sé il senso della propria esistenza ma coglie l'impossibilità di assumerlo come vissuto puramente privato sciolto da ogni legame. Il carattere formale dell'universale getta così l'esistenza nell'impossibilità di riconoscere il compito che i momenti fondamentali della vita rappresentano per la propria singolarità<sup>5</sup>.

Di fronte ad un tale esito intende reagire la ripresa, operata da più parti, di una visione metafisica della verità, nella convinzione che l'esperienza del singolo possa trovare consistenza a partire dalla dinamica effettiva, e non puramente formale della verità. Il riferimento al-

<sup>2</sup> Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton NJ 1979 (tr. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986); Id., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (tr. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 2001).

<sup>3</sup> A queste caratteristiche risponde la figura del «liberale ironico» presentata da R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, 66.

<sup>4</sup> La valenza etica e di implicazione soggettiva della parola, intesa come ingiunzione di cui l'esistenza deve farsi carico è messa in risalto da S. PETRO-

SINO, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e Scrittura*, Vita e pensiero, Milano 1999, soprattutto, 9-40.

<sup>5</sup> Mostra come una visione puramente formale della dimensione intersoggettiva abbia ripercussioni sulla stessa soggettività che, nel vuoto di ogni legame, si trova priva di un senso praticabile ed avverte quindi la vita come invivibile. A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 (tr. it., *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003, cfr. soprattutto 71ss.: *Soffrire di indeterminazione, le patologie della libertà individuale*).

la visione classica del fondamento avviene in vari modi, ma tenendo ferma l'impraticabilità della sua declinazione formalistica, operata a partire dalla visione dell'essere elaborata da Suarez. Anche in questo caso, ma ovviamente facendo riferimento ad un modello teorico profondamente differente da quello precedente, si vogliono far valere entrambi gli elementi del problema. La realtà del fondamento deve affermarsi non trascurando la dinamica esperienziale.

Esempio significativo di tale approccio è la riflessione di V. Melchiorre che proprio a partire da questa istanza coniuga la ripresa della metafisica classica con un approccio fenomenologico/ermeneutico alla questione del senso. Tra i due saperi esiste un rapporto non di esclusione, ma di circolarità: essi si implicano a vicenda come la questione dell'uomo e la questione dell'essere. La svolta moderna del soggetto va fatta valere non separatamente, ma come strettamente connessa a quella dell'essere.

Melchiorre fonda la necessità di tale circolarità a partire dalla situazione in cui si trova il sapere finito e che è bene illustrata dalla fenomenologia husserliana, quando mette in evidenza la dinamica prospettica dell'intenzionalità. L'esperienza non si risolve mai in una presa diretta, esaustiva della cosa, ma ha sempre un insuperabile carattere prospettico<sup>6</sup>. La cosa si dà nel variare delle prospettive, per cui deve essere riconosciuta la pertinenza di tutte quelle posizioni che, nel dibattito contemporaneo, comprendono la conoscenza come dinamica sempre aperta ed inesauribile. A ragione l'ermeneutica filosofica sostiene che tale apertura è strettamente connessa alla storicità del compito dell'interpretazione che caratterizza l'essere dell'uomo. Il richiamo alla storicità dell'uomo ed alla sua posizione nel reale è per Melchiorre ineliminabile e costituisce il grande guadagno della modernità: il reale non può essere messo a tema e colto nel suo senso a prescindere dall'esperienza soggettiva e dalla domanda che essa pone. In questa prospettiva egli riprende la duplice osservazione che Kierkegaard rivolge alla ripresa spinoziana dell'argomento ontologico: da un lato esso è inconfutabile poiché l'assoluto non può che coincidere con la necessaria posizione di sé<sup>7</sup>. Dall'altro lato però,

<sup>6</sup> V. MELCHIORRE, *Essere e parola, Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990; ID., *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994; ID., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; ID., *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011; ID., *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di*

*filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

<sup>7</sup> «La proposta di Spinoza è [...] del tutto esatta e la tautologia al suo posto: ma è anche chiaro che egli così non fa che aggirare la difficoltà, perché la difficoltà è di attingere l'essere di fatto, e di introdurre dialetticamente l'essere

tale affermazione è insufficiente e astratta se non si mette in luce il senso che tale Assoluto ha per l'esistenza, che tipo di rapporto effettivamente instauri con essa. La domanda ontologica non può essere posta indipendentemente dal punto di vista soggettivo e dalla pluralità di prospettive a cui esso dà luogo. Ciò non toglie però l'ineludibilità della domanda ontologica che, per i motivi che abbiamo visto nella discussione dell'approccio regolativo alla verità, la storicità stessa dell'esistenza pone. Il fatto che l'esistenza nel movimento del proprio sapere sia coinvolta nel suo essere, per cui il sapere ed il linguaggio non possono essere considerati da un punto di vista puramente formale, richiede il riferimento all'effettivo darsi della verità e non semplicemente ad un suo ideale regolativo. Nel dire questo Melchiorre tiene ferma l'irriducibilità dei due momenti, quello veritativo e quello esperienziale, tanto da presentare il loro rapporto come circolare, di reciproca implicazione: la pluralità delle prospettive rinvia al darsi di una verità assoluta, che però non può essere colta se non in esse. La verità non può mai essere messa a tema nella sua aseità ma solo nell'approssimarsi ad essa delle varie prospettive che ne costituiscono l'interpretazione.

Il carattere circolare del rapporto vale però nella prospettiva di Melchiorre solo in apparenza: ne è prova il fatto che i due passaggi, dalla pluralità delle prospettive alla verità e da questa alla pluralità delle sue interpretazioni, ricevono statuti epistemici ben diversi. Il sapere storico della verità si configura come interpretazione secondo il modello ermeneutico dal momento che esso corrisponde al darsi del fondamento alla pluralità delle prospettive in quanto sfera del finito e del condizionato. La stessa cosa non può dirsi però del movimento di ritorno, dal condizionato al fondamento che ne costituisce la verità. Melchiorre sottolinea il fatto che questa volta si fa riferimento ad un sapere determinato dal principio di non contraddizione e quindi definito dal carattere della certezza. A questo livello viene quindi fatto giocare l'ideale classico del sapere come *episteme*: la pluralità delle prospettive non può darsi se non a partire dal presupposto di una verità a priori ed assoluta che ne costituisce il fondamento. Affermare l'originarietà della pluralità significherebbe infatti porre la contraddizione come originario dell'essere.

di Dio nell'essere di fatto», S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, in *Samlede Vaerker*, København 1920-1936, IV, 234 (tr. it., *Briciole di filosofia*, in *Ope-*

*re*, II, Marietti, Casale Monferrato 1995, 49, cit. in V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile*, 91).

Se quindi si coglie la necessità di pensare insieme l'esperienza ed il suo fondamento, si elabora di fatto una prospettiva in cui quest'ultimo è già definito indipendentemente dall'esperienza. L'esperienza soggettiva è infatti semplicemente il luogo in cui il fondamento viene espresso, senza che essa sia chiamata in causa con il compito di nominarlo attivamente. La posizione dell'esistenza nei confronti dell'essere non giunge ad essere riconosciuta come decisiva per l'essere stesso. Tutto ciò si ripercuote nella fenomenologia dell'esistenza a cui Melchiorre fa continuamente riferimento con lo scopo di legare la prospettiva metafisica alla dinamica esperienziale: elementi come il desiderio, il corpo proprio, la determinazione sessuale dell'esistenza, il carattere prospettico della conoscenza sono messi in evidenza con questo scopo. Tuttavia sono sempre ricondotti alla dimensione dell'assoluto come a ciò che ne sostiene la dinamica. Non a caso Melchiorre precisa il rapporto delle dimensioni dell'esistenza con il fondamento come riconoscibile attraverso un movimento fondativo a ritroso: essi costituiscono quell'evidenza che si impone come *prima* nell'ordine dell'esperienza, ma che non può che essere riconosciuta come *seconda* nell'ordine ontologico. Il fondamento resta così aprioristicamente definito rispetto ad una fenomenologia alla quale viene però conferita nei suoi confronti una funzione puramente espressiva. L'approccio fenomenologico al reale è assunto senza tuttavia consentirgli di contribuire a riformulare l'impostazione metafisica di base che mantiene fermo uno schema che condiziona tutta la trattazione, quello della distinzione tra condizionato ed incondizionato, tra finito ed infinito. Ciò che caratterizza l'esperienza, mettendone in evidenza la storicità, è segno della sua costitutiva finitezza, e quindi del carattere condizionato del sapere che la mette a tema. Perché finito il sapere dell'esistenza è sempre in movimento. A partire da qui Melchiorre trova la giustificazione del rimando alla stabilità dell'essere e dell'istanza veritativa come istanza dell'incondizionato.

Il riferimento alle categorie di finitezza e di condizionato per qualificare la fatticità della soggettività è ciò che deve essere messo in discussione: esse infatti contribuiscono a considerare l'atto del soggetto, la sua determinazione corporea e temporale, come ciò che è limitato, nel senso di mancante, rispetto ad un assoluto che invece si impone come pienezza. Il dualismo tra verità e storicità è messo fuori gioco solo se le condizioni dell'esperienza storica non sono assunte come segno di un essere mancante, ma come ciò in cui l'esistenza afferma se stessa, la singolarità del proprio essere personale. A partire da questo esserci totalmente nel proprio tempo è possibile pensare un

rapporto diverso con l'istanza veritativa, che sappia coglierne l'ineliminabilità, ma anche il legame con la temporalità umana.

Tale legame è tuttavia significativamente mancato da entrambe le prospettive che abbiamo richiamato. Entrambe, nella differenza degli approcci teorici, ribadiscono la collocazione dell'istanza veritativa su un piano diverso da quello storico-temporale. Il richiamo ad una concezione puramente regolativa della verità avviene per mettere fuori gioco ogni sua "invadenza" nei confronti della sfera individuale come luogo autentico dell'esperienza del senso. Dall'altra parte la consistenza del fondamento veritativo riesce ad essere giustificata solo sulla base della riconduzione dell'atto soggettivo a puro elemento espressivo di un fondamento già definito indipendentemente da esso.

Un tale esito non è soltanto problematico dal punto di vista filosofico, ma non può non configurarsi come difficoltà per la stessa teologia. La separazione tra storia e verità si traduce nella divaricazione tra evidenza razionale ed accesso credente alla rivelazione<sup>8</sup>. Non si riesce infatti a far valere l'assunto che la teologia novecentesca ha posto come decisivo: il cristianesimo ha come suo centro l'autorivelazione storica di Dio in Cristo. Questo impone una prospettiva che sappia cogliere nella storicità il darsi della Verità definitiva.

## *2. L'istanza della fenomenologia e le sue riformulazioni*

L'aporia a cui giungono sia la ripresa della metafisica che la sua contestazione ribadisce la necessità di un approccio alla questione della verità che sappia pensare l'accadere di questa non separatamente, ma nella dinamica stessa dell'esperienza singolare. La verità universale è tale se non toglie la singolarità dell'esperienza, ma ne fa valere l'irriducibilità.

Un tale approccio alla questione è quello che viene elaborato dalla fenomenologia: essa, a partire dall'elaborazione husserliana, mette in primo piano l'apertura della coscienza alla *cosa stessa*. Ciò che si offre all'esperienza non coincide né con la mera oggettività data indipendentemente dalla coscienza, né con la costruzione del pensiero idealisticamente intesa. Entrambe le prospettive presuppongono la visione moderna che, avendo ricondotto la soggettività all'autoriferi-

<sup>8</sup> Cfr. C. VIGNA, *La scuola teologica milanese e l'evidenza della fede*, in *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso*

*dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 503-529.



mento della ragione, deve poi fare i conti con il problema del suo rapporto con il reale. L'approccio fenomenologico offre gli strumenti per evitare la difficoltà poiché assume come punto di partenza non la separazione ma il darsi effettivo della correlazione tra coscienza e cosa stessa nell'atto intenzionale della soggettività. La coscienza non è pensabile al di fuori dell'atto intenzionale, ovvero del rapporto significativo con il fenomeno. La realtà, da parte sua, non può essere ridotta in senso naturalistico a mero dato, comprensibile indipendentemente dal senso che acquista per la coscienza stessa<sup>9</sup>.

La messa in evidenza della correlazione intenzionale permette un grosso guadagno teorico, ovvero di ripensare l'esperienza stessa come ciò che, pur appartenendo al soggetto e non potendo accadere senza il suo attivo coinvolgimento, non può essere intesa in senso meramente soggettivistico. Nell'atto soggettivo si dà infatti ciò che è universalmente riconoscibile: a questo corrisponde l'*eidōs*, il polo oggettivo dell'intenzionalità. Husserl si sforza di pensare insieme il carattere inevitabilmente prospettico dell'atto intenzionale ed il suo essere rapporto con la cosa stessa e quindi con l'istanza veritativa. L'evoluzione del pensiero husserliano ed il dibattito che esso suscita all'interno della stessa scuola fenomenologica mostrano però il rapporto ambivalente che la fenomenologia ha con il problema che stiamo affrontando: essa mentre lo conduce ad una chiarificazione decisiva, lo acuisce nei suoi termini di reale difficoltà per il pensiero. Il richiamo alla correlazione rischia infatti di essere pensato in maniera generica: non a caso esso è stato fatto proprio sia da quegli indirizzi che intendono riprendere l'approccio metafisico al reale, sia da quelle prospettive che propongono una lettura debolistica dell'istanza veritativa.

Per i primi il carattere prospettico dell'atto intenzionale dice sì il carattere finito dell'esperienza umana, ma anche, come abbiamo visto in Melchiorre, la necessità del riferimento all'istanza veritativa. La verità si dà come quell'intero della cosa, che, pur non essendo mai pienamente posseduto, è tuttavia presupposto in ogni adombramento prospettico. Per i secondi il continuo differire dell'unità della cosa rispetto ai suoi adombramenti è indice del carattere puramente regolativo della verità.

L'istanza ed il progetto della fenomenologia rischiano di restare quindi puramente retorici ed insufficienti se non viene teoreticamen-

<sup>9</sup> V. COSTA - E. FRANZINI - P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.



te precisata la realtà della correlazione ed in particolare il modo in cui debba essere compresa la soggettività che in essa è coinvolta. L'interrogativo attraversa le varie formulazioni che si sono succedute nella storia della fenomenologia tutte significativamente caratterizzate da una continua ridefinizione della soggettività.

La prospettiva di Husserl ha certamente il merito di avere messo in evidenza la portata filosofica della categoria di intenzionalità mostrando l'inadeguatezza di una visione solipsistica della coscienza. Come è noto questo avviene in un processo di continua ridefinizione della categoria che attraversa tutto il cammino filosofico husserliano: l'istanza che esso coglie chiaramente è quella di evitare una lettura esclusivamente teorica, intellettualistica, dell'intenzionalità, che porterebbe ad una riconduzione dell'evidenza fenomenologica all'autocertezza della ragione moderna. Per scongiurare un tale esito Husserl chiama in causa il ruolo delle sintesi passive: la coscienza non opera la sintesi conoscitiva come pura attività nei confronti della passività identificata con il momento sensibile della conoscenza<sup>10</sup>. Essa non è mai puramente attiva in un movimento di totale trasparenza a sé, ma può volgersi ai fenomeni perché collocata in un orizzonte di sintesi già date. Questo perché l'orizzonte si costituisce non grazie al puro concetto della ragione, ma a partire dalla collocazione del corpo proprio nei riferimenti del mondo. Corpo proprio, sensibilità e mondo della vita sono le categorie con cui Husserl intende far valere la storicità dell'intenzionalità, il suo corrispondere alla realtà effettiva dell'esperienza.

Se la critica heideggeriana non tiene sufficientemente conto di questo aspetto della riflessione husserliana, tuttavia coglie nel segno quando denuncia il fatto che, pur nelle continue ridefinizioni che la attraversano, essa continui a privilegiare il momento teoretico-conoscitivo della soggettività<sup>11</sup>. È alla dinamica conoscitiva dell'uomo che si volge l'interesse di Husserl, non a caso resta insufficiente nella sua prospettiva teorica la riflessione sulla volontà.

Per Heidegger il superamento delle aporie dell'inizio cartesiano della modernità può avvenire solo se si riprende la questione onto-

<sup>10</sup> T. PIAZZA, *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini studio, Milano 2001; V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet studio, Macerata 2009; M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, «Teologia» 34 (2009) 350-384.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klosterman, Frankfurt am Main 1975 (tr. it., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1990); Id., *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen 1927 (tr. it., *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978).

logica: la passività della coscienza su cui si concentra l'attenzione di Husserl deve essere pensata a partire dal destinarsi dell'essere<sup>12</sup>. La categoria stessa di coscienza viene abbandonata da Heidegger perché troppo compromessa con una riduzione intellettualistica dell'uomo, incapace di far valere ciò che è in gioco nella dinamica soggettiva. L'uomo è definito innanzitutto dalla sua collocazione effettiva nello spazio determinato dall'accadere dell'essere, che quindi, a sua volta, non deve essere compreso come separato dal contesto della storia. L'essere si dà come evento che, destinandosi all'uomo, illumina le possibilità a partire dalle quali egli può decidere di sé, comprendere se stesso. L'atto pratico della decisione viene così messo in primo piano per far valere ciò che realmente è in gioco nell'intenzionalità: l'uomo, in quanto *Dasein*, non corrisponde all'essere già preso di sé di una coscienza storica, ma si realizza nel progetto che egli elabora su di sé a partire dall'evento dell'essere. Il darsi dell'essere, che pone l'uomo nel compito della decisione, non è da parte sua comprensibile separatamente dall'atto della decisione da esso reso possibile e richiesto. La sintesi tra attività e passività non si dà quindi al livello conoscitivo ma definisce l'umanità dell'uomo nella sua totalità. L'uomo come progetto gettato è chiamato a decidere di sé come totalità antecedente ad ogni distinzione tra le facoltà. Punto di forza della prospettiva heideggeriana è l'aver elaborato una prospettiva in cui l'accesso alla totalità effettiva dell'uomo procede insieme alla ripresa della questione ontologica, distaccandosi da quella assolutizzazione della questione conoscitiva che era stata imposta dal neokantismo e che non viene totalmente messa fuori gioco dal momento husserliano della fenomenologia. Il modo in cui Heidegger imposta il rapporto tra essere e decisione è certamente fecondo per la problematica che stiamo affrontando: si pongono infatti le basi per una prospettiva in cui nell'atto singolare si dà la verità universale. Questo è reso possibile dal fatto che la verità corrisponde all'evento dell'essere e non all'univocità del concetto. In quest'ultimo caso infatti l'istanza veritativa non può ammettere il darsi di una pluralità di prospettive poiché ne sarebbe messa in questione l'univocità. Se invece coincide con l'evento dell'essere, con il suo rimandarsi alla decisio-

<sup>12</sup> Sulla rilevanza del progetto heideggeriano per la teologia cfr.: P. CAPPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2001 (tr. it., *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011); S. UBBIALI, *Teologia e*

*fenomenologia: sulla lezione heideggeriana*, «Teologia» 28 (2003) 215-219; D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glosa, Milano 2008; A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2011.

ne della libertà allora essa non può non manifestarsi come la verità di tutti e di ciascuno. Essa si dà nella pluralità delle decisioni da essa stessa suscitate.

Se l'intento heideggeriano è quello di pensare l'effettività del rapporto tra l'esistenza e la manifestazione dell'essere, il risultato della sua riflessione lascia aperto il problema: la valenza ontologica della decisione è pensata in maniera tale da non farne valere l'irriducibilità. Non a caso la dimensione ontica della decisione passa in Heidegger in secondo piano rispetto al suo essere luogo in cui accade la manifestazione dell'essere. Lo sbilanciamento ontologico diviene ancora più evidente nella fase successiva a *Essere e tempo*, in cui l'uomo in quanto *pastore dell'essere*, è risolto nel compito di pura corrispondenza alla decisione dell'essere<sup>13</sup>.

Di fronte alle aporie lasciate aperte sia dalla prospettiva husserliana che da quella heideggeriana è significativa la ridefinizione dell'istanza fenomenologica operata da J.-L. Marion<sup>14</sup>. Il compito della fenomenologia è fatto coincidere con il lasciar emergere l'irriducibilità di ciò che si dà e della soggettività che ad esso corrisponde. L'accento posto da Marion sulla libertà della manifestazione non vuole condurre infatti ad una distruzione della soggettività, ma al contrario, all'elaborazione di una prospettiva in cui essa possa emergere nella sua singolarità. Non a caso egli prende avvio da una lettura dell'inizio cartesiano del moderno differente da quella heideggeriana. Per Heidegger il soggetto moderno coincide univocamente con la perdita del senso dell'essere e quindi con l'istituzione di un orizzonte in cui tutto è ridotto ad ente manipolabile: da qui la ripresa delle origini presocratiche della filosofia in cui l'uomo è pastore, recettore dell'evento dell'es-

<sup>13</sup> Una tale critica al pensiero heideggeriano è rinvenibile in: J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994, 7-27 (tr. it., *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Introduzione di S. UBBIALI, Cittadella, Assisi 2004, 25-44); cfr. inoltre le varie prospettive critiche presenti in M. CARON (ed.), *Heidegger*, Cerf, Paris 2006.

<sup>14</sup> J.-L. MARION, *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997 (tr. it., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 37-46); Id., *Le*

*phénomène érotique*, Grasset & Fasquelle, Paris 2003 (tr. it., *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007); cfr. le presentazioni critiche di C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero 2004; R. CALDARONE, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007; S. UBBIALI, *Quale universale per i fenomeni umani*, Presentazione a A. SACCHI, *Fenomenologia e liturgia. Confronto teologico partendo da Michel Henry-Jean-Luc Marion*, Cittadella, Assisi 2011.

sere. In Marion il porsi del soggetto cartesiano come fondamento del reale è letto in una prospettiva diversa attenta a conservarne l'ambivalenza<sup>15</sup>.

Certamente la riconduzione cartesiana del sapere all'orizzonte della certezza conduce ad una *derealizzazione ontica*, ad una *ontologia grigia* in cui la cosa diventa una costruzione a partire dalle categorie della ragione. Da qui deriva, come afferma la lettura heideggeriana, la ridefinizione del Principio rispetto alla prospettiva greca: esso non è più ciò che è primo per sé, ma ciò che è più evidente per la ragione. Nello stesso tempo però, per Marion, il gesto cartesiano contiene, rispetto all'ontologia greca da cui, sotto questo aspetto si allontana, qualcosa di decisivo per la fenomenologia, ovvero il riconoscimento della necessità di andare oltre quella risoluzione dell'ente nell'*ousía* che caratterizza l'approccio aristotelico. L'ontologia grigia attesta l'impossibilità di porre un vincolo fisso tra l'essere e l'ente: l'ente non è più sostenuto dall'essere, per cui non può riferirsi ad esso, secondo la prospettiva heideggeriana, come al «sempre mio»<sup>16</sup>.

Se le conseguenze che ne trae Cartesio si rivelano problematiche, lo svincolamento dell'ente dall'essere apre la possibilità di un pensiero differente in grado di riconoscere in ciò che si dà una dismisura, un'eccedenza, un accadere irriducibile ad ogni orizzonte previo che ne blocchi la dinamica, sia quello dell'essere, sia quello della ragione. L'istanza della fenomenologia, l'apertura alla manifestazione della cosa si rivela quindi strettamente connessa al raggiungimento da parte del soggetto della giusta posizione di fronte a ciò che si dà. Esso ben lungi dal sottrarsi deve farsi carico della manifestazione, assumendo di fronte ad essa non l'atteggiamento di colui che l'ha già determinata, ma neppure di colui che si pone come osservatore distaccato. Il soggetto è tale in quanto si lascia sorprendere dalla dismisura del fenomeno e in questo modo giunge all'autenticità di sé. Per Marion è decisivo intendere il rapporto che si instaura non come semplice correlazione: questa non farebbe che ricondurre l'uomo nel contesto del suo mondo, dove ogni reale accadere viene neutralizzato nell'oriz-

<sup>15</sup> Documentano il lungo e fecondo dialogo che Marion instaura con la filosofia cartesiana: J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975; Id., *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981; Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*:

*Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986 (tr. it., *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e associati, Milano 1998); Id., *Questions cartésiennes*, PUF, Paris 1991.

<sup>16</sup> Cfr. R. CALDARONE, *Caecus Amor*, 94.

zonte di ciò che è abituale. La dismisura del fenomeno saturo indica quell'imprevedibile che solo può consentire all'uomo una autentica conoscenza di sé e del reale.

Solo la dismisura, e non la correlazione, rende possibile il rapporto tra soggetto e manifestazione. La messa tra parentesi di ogni orizzonte previo non vuole quindi mirare ad una prospettiva che rende impossibile ogni razionalità, ma all'elaborazione di un pensiero che sappia corrispondere all'evento e quindi essere fedele attestazione di ciò che si dà. L'immagine del prisma a cui Marion fa riferimento per designare la soggettività intende metterne in luce il carattere responsoriale. L'uomo è tale in quanto corrisponde a ciò che si dà e che, in questo modo, nell'atto soggettivo pone il luogo del suo accadere.

L'accentuazione della responsorialità come autenticità del soggetto, ne istituisce l'irriducibilità senza però chiamare in causa la decisione dell'uomo sulla manifestazione e su di sé. Questa minimizzazione dell'intenzionalità soggettiva rischia però di non far realmente valere la dinamica soggettiva, di cui pure si vuole mettere in evidenza l'irriducibilità, riproponendo un estrinsecismo nei confronti della donazione<sup>17</sup>.

### *3. La decisione come accesso alla verità universale*

L'esistenza può essere colta nella sua irriducibilità solo se si riconosce nella decisione ciò che ne caratterizza la dinamica profonda. L'uomo è colui che «si rapporta al suo essere come alla possibilità più propria»<sup>18</sup>. L'essere dell'uomo non è quindi mai semplicemente dato, ma ogni volta deve essere deciso. Poiché l'uomo può esistere solo accogliendo il compito di determinare il proprio essere la sua identità è effettiva solo nella decisione presa su di sé. La tesi va intesa in senso radicale: la decisione non riguarda mai soltanto un aspetto dell'uomo, come se essa si aggiungesse ad un essere già definito indipendentemente da essa. Ogni decisione coinvolge l'uomo nella sua totalità.

Una tale prospettiva può sembrare inadeguata soprattutto se si pretende di assumere l'atto della decisione come accesso alla verità universale. Sembra infatti che si giunga così ad una riproposizione del solipsi-

<sup>17</sup> D. ALBARELLO, *Il soggetto responsabile. Fenomenologia della promessa e della co-rispondenza*, «Teologia» 34 (2009) 451-482; 458.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 107.

simo della ragione moderna. In questo modo però non si considera che l'autoriferimento proprio della decisione è differente da quello messo in opera dalla ragione. Mentre quest'ultimo è costitutivamente univoco, nel primo la possibilità di iniziare è inseparabile dall'accoglienza della precedenza che lo autorizza. La decisione, l'assunzione del compito di esistere, si dà sempre come differenza tra io e sé<sup>19</sup>. Essa sorge infatti dal riconoscimento di un essere in debito che ne costituisce l'autorizzazione. Non è quindi possibile un approccio alla decisione che la metta a tema prescindendo dalle forme del sentire, del vivere comune in cui la libertà si trova anticipata.

Tali forme mettono in luce una passività che tuttavia non può essere ricondotta a struttura *a priori* rispetto alla dinamica effettiva del soggetto e della sua esperienza. Si tratta infatti sempre di una passività che, in quanto vissuta dall'uomo, lo chiama in causa nella sua libertà, per cui non si configura mai come semplice dimensione o destino di cui prendere atto, ma lascia aperta la questione su come possa valere come passività *degnà dell'uomo*. Essa per il proprio senso resta sospesa alla ripresa dell'atto della libertà. Proprio per questo la ripresa della libertà resta indeducibile, radicale novità rispetto alle condizioni che la rendono possibile.

La dimensione storica trova qui il suo senso positivo: non indica l'essere mancante dell'esistenza, il suo sporgersi sempre in avanti in quanto mai compiuta, ma costituisce piuttosto lo spazio in cui l'esistenza è pienamente sé: in ogni istante essa assume il compito di essere totalmente se stessa, determinando la totalità della sua vicenda.

Il rimando alla differenza teologica assume a partire da tale senso pieno della storicità un carattere non estrinseco. Essa non è nominata a partire dal carattere sempre deficitario dell'essere finito, ma nella sua radicale indeducibilità, attesta per ciascuno la possibilità di assumere il compito di essere sé. Poiché la decisione riguarda la totalità del proprio essere, solo l'affidamento all'Origine assoluta della storia può custodirne l'integrità e garantirne la riuscita. Questo può accadere perché l'Origine si rimanda alla libertà lasciandosi da essa determinare, per cui l'atto libero nella sua singolarità ha una valenza universale: esso si realizza come attestazione dell'Origine della storia di tutti. Nella sua singolarità l'atto libero si trova in rapporto con la vicenda di ciascuno<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Mostra come la decisione si dia nella differenza tra io e sé, S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale* (Leiturgia. Sezione teologica), Cittadella, Assisi 2008, 130.

<sup>20</sup> Legge l'escatologico come il fondamento dell'istituzione di una storia in cui trova la sua piena realizzazione la libertà di tutti e di ciascuno, S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia*

La dimensione intersoggettiva del vivere comune non si configura in termini formali, come luogo della ragione astratta, ma assume figura concreta. Non si tratta di mettere tra parentesi l'attuazione concreta dell'esistenza per cogliere ciò che è comune, cadendo nella divaricazione tra privato e comune. Proprio in ciò che è più proprio si dà l'universale. Poiché il rapporto si configura in termini non estrinseci, una filosofia che voglia mettere a tema la trascendenza teologica, non può non svolgere il compito in forma storica. La storia del pensiero non può essere ridotta a semplice introduzione ad una parte teorica successiva come il luogo in cui emerge la verità della questione. Il legame tra verità universale e atto libero spinge a considerare la storia del pensiero come il luogo in cui emerge la cosa stessa. La vicenda storica non è il semplice susseguirsi di eventi accidentali, illustrativi di una verità che si dà indipendentemente da essi. Ciò che nella storia emerge sono le epoche in cui la libertà è divenuta se stessa assumendo il compito dell'esistenza<sup>21</sup>. In quanto storia della libertà, essa è quindi anche storia dell'Origine assoluta. Interrogarsi sulle epoche della vicenda temporale dell'umanità significa interrogarsi sul modo in cui il rapporto tra libertà e trascendenza teologica si è effettivamente realizzato.

## SUMMARY

*The essay identifies the philosophy main question with the issue of the relationship between existence singleness and universal truth and what connects it with the same demand of contemporary theology which identifies God's final revelation with the Christological event. In contemporary debate both the prospects which state a regulating view of truth and those which claim a necessary renewal of classical metaphysics repropose a separation between truth and subjective experience. The aporia can be solved only starting from a redefinition of a phenomenological approach which centres a decision act, showing how in it the access to universal truth is given.*

dell'escatologico, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 505-530; la tesi è fatta valere nell'orizzonte della teologia che prende avvio da Barth, in G. NOBERASCO, *Il soggetto sorpreso. Parola, rito e cultura dopo K. Barth*, Cittadella, Assisi 2009.

<sup>21</sup> Sulla rilevanza teologica dell'epoca insiste S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo*.



Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.