

α Alpha Omega



2025 | Anno 28 | 3

Rivista quadrimestrale di Filosofia,
Teologia e Bioetica dell'Ateneo
Pontificio Regina Apostolorum

Alpha Omega è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

Direttore Editoriale	Rodrigo Ramírez, L.C.
Comitato Editoriale	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
Comitato Scientifico	Prof.ssa Melicia Antonio (Universidad Anáhuac, México), Prof. Adrian Attard (O.C.D., Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof. Arturo Bellocq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Antonio Ducay (Università della Santa Croce), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof. ssa Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Santiago Sanz (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof.ssa Angela Tagliafico (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum).
Direttore Responsabile	Miguel Paz, L.C.
Coordinatore Editoriale	Delfina Sangiorgi
Impaginazione e Grafica	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | pubblicazioni@upra.org | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA
Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: pubblicazioni@upra.org

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Fichero de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati SIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

ARTICOLI

MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C. _____	265
Hinduismo: la realidad y los muchos nombres. Fe y razón en la experiencia espiritual hinduista	
ALBERTO CARRARA, L.C. _____	297
L'esse dell'algoritmo. Per uno statuto intensivo delle intelligenze artificiali	
ALEJANDRO PÁEZ, L.C. — IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA, L.C. _____	317
Analisi metafisica della relazione uomo-donna	
SEBASTIANO ZANIN, L.C. _____	343
Causalità e circolarità ne <i>La structure du comportement</i> di Maurice Merleau-Ponty	

NOTE

STEFANO IUNCA _____	369
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (quarta parte)	
JESÚS VILLAGRASA, L.C. _____	383
¿Esperanza cristiana u ottimismo ideológico?	

RECENSIONI

CARLA ROSSI-ESPAGNET, <i>Missione Famiglia. Un percorso di spiritualità coniugale</i> (Marcelo Fiaes) _____	399
TOMMASO D'AQUINO, <i>Le ragioni della fede e la sua articolazione. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Expositio primae et secundae Decretalis. De rationibus fidei</i> (Mauro Gagliardi) _____	401
ROBERTO GRANIERI, <i>Conoscere l'essere. Platone, Aristotele e la costruzione della filosofia prima</i> (Fernando Pascual, L.C.) _____	403

HAROLD J. BERMAN, <i>L'interazione tra diritto e religione</i> (Michael Ryan, L.C.)	405
VITTORIO POSSENTI, <i>Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte</i> (voll. I e II) (Giovanni Malgaroli, L.C.)	407

Marcelo Bravo Pereira, L.C.



Hinduismo: la realidad y los muchos nombres. Fe y razón en la experiencia espiritual hinduista

Ekam sat viprā bahudhā vadanti
La realidad es una, los sabios la llaman con muchos nombres
(*R̥gveda*, I, 164, 46)

En las líneas que siguen me propongo ofrecer algunas claves de lectura para comprender el hinduismo y la relación que existe —si es que existe— entre fe y razón. Para orientar el recorrido, comenzaré delineando algunos rasgos fundamentales de la visión judeocristiana, para pasar luego al examen de las ideas centrales del hinduismo. Finalmente, presentaré algunas consideraciones conclusivas sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo desde una perspectiva cristiana. He querido evitar comparaciones simplistas o reductivas; sin embargo, el punto de vista adoptado es explícitamente el de un pensador cristiano que busca comprender una tradición sapiencial con características propias, no fácilmente homologables a las categorías conceptuales de la tradición occidental. Tengo en mente las «equivalencias homeomórficas», para usar un término acuñado por Raimon Panikkar¹. En este marco, sostengo que, más allá de las diferencias evidentes y de las tensiones reales entre los respectivos horizontes de comprensión, es posible una comunicación significativa y una comprensión analógica del rico patrimonio espiritual y filosófico del hinduismo, en vistas de un eventual enriquecimiento mutuo, sin traicionar la especificidad del cristianismo ni tergiversar la identidad propia del hinduismo.

La experiencia fundamental del pueblo de Israel —que luego será heredada por el cristianismo— podría resumirse así: Dios —el *Deus absconditus, quem nemo vidit umquam*, que habita una luz inaccesible— actúa en

¹ R. PANIKKAR, *Obras completas*, I. *Mística y espiritualidad*, Herder, Barcelona 2015, 453 (glosario).

la historia del universo, dándole una orientación y un sentido y, acompañando a un pueblo por Él elegido, va revelando progresivamente su rostro, manifestando al mismo tiempo la vocación última de todo ser humano. A diferencia de otras experiencias religiosas, esta revelación no se limita a una intuición sapiencial originaria. Con respecto al hinduismo, es necesario advertir que la experiencia religiosa hinduista no es absolutamente ahistórica —ninguna tradición humana podría serlo—, pero su verdad no se funda en un acontecimiento histórico revelador, sino en una intuición sapiencial que precede y relativiza la historia como lugar decisivo de la manifestación de la trascendencia.

Por el contrario, la inteligencia sobrenatural o profética de Israel consiste en la capacidad de discernir los acontecimientos decisivos en una historia que deja de ser un devenir sin sentido, o un eterno retorno de lo mismo, para convertirse en el espacio de la manifestación y el encuentro con Dios: la historia se transforma en un *locus theologicus* y el universo, una *diafanía*². Por este motivo, los judíos indagaron en su historia y se convirtieron —como afirma P. Johnson— en historiadores, medio milenio antes que los griegos³.

Con el paso del tiempo y gracias al diálogo crítico con el pensamiento griego, los filósofos cristianos fueron reconociendo en el *Nous* absoluto de la filosofía una auténtica preparación conceptual —no una identificación inmediata— para la confesión del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, revelado definitivamente en Jesucristo. Nociones como «primer principio», «motor inmóvil» o «idea del bien» se comprenden así como intentos todavía lejanos e insuficientes, pero no por ello falsos, de nombrar un misterio que desborda toda categoría filosófica y que, por pura iniciativa de amor, se comunica y se hace cercano: *Dios-con-nosotros* (*Enmanuel*), *Dios-en-nuestra-historia*.

Por ello, la fe cristiana, aun sin negar el valor del sentimiento religioso, no se identifica con él: no es mera experiencia interior ni elevación humana hacia lo divino, sino adhesión confiada a un Dios que se revela y actúa en una historia concreta, en el marco de una economía de salvación.

En relación con el conocimiento de la verdad, el pensamiento occidental oscila constantemente entre Parménides y Heráclito, entre Platón y Aristó-

² Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Seuil, Paris 1957, 146-151.

³ Cf. P. JOHNSON, *La historia de los judíos*, Zeta, Barcelona 2006, 139.

teles y, si se quiere, entre santo Tomás y Heidegger. Según Platón, la verdad no se encuentra en el flujo del devenir material, sino en la trascendencia de las ideas universales, que no pueden ser «tocadas» por los sentidos, «sino con el razonamiento de la inteligencia»⁴. Somos como prisioneros en la caverna, condenados a percibir solo las sombras de la realidad.

Por el contrario, Aristóteles situó la inteligibilidad y la verdad en las cosas mismas, afirmando que «en todos los casos de llegar a ser tiene que haber siempre algo subyacente en lo que llega a ser; y esto, aunque es uno en número, no es uno en forma (y por “forma” entiendo lo mismo que por “concepto”)»⁵. Platón y Aristóteles coinciden, sin embargo, en un punto decisivo: en el flujo del devenir no todo cambia. Más aún, para que el cambio sea posible y pueda ser percibido como tal, es necesario que algo permanezca estable y otorgue inteligibilidad al cambio mismo. En ausencia total de estabilidad, el cambio se disolvería en pura apariencia, en ilusión, en nada.

Los principios metafísicos —acto y potencia, materia y forma, sustancia y accidentes, así como el εἶδος platónico— dan razón, cada uno a su manera, de esta permanencia en el cambio. De este modo, primero Platón y después Aristóteles ofrecieron una respuesta coherente al problema fundamental del pensamiento occidental, inaugurado por la pugna entre Parménides y Heráclito. Contrariamente a lo que suele afirmarse, los griegos no anularon el devenir, sino que le otorgaron un principio de estabilidad y racionalidad: lo hicieron pensable.

Hinduismo, primer acercamiento

Aunque el hinduismo constituye un conjunto de tradiciones doctrinal y espiritualmente muy diversas, puede identificarse en amplios sectores de su desarrollo histórico una comprensión de la verdad religiosa marcada por la primacía de la experiencia sapiencial por encima de la mediación histórica. En este horizonte, la experiencia fundamental del hinduismo es la radical impermanencia del devenir y la imposibilidad de encontrar verdaderamente algo estable en el ámbito de lo fenoménico. La historia no es el lugar de la verdad. Esta se alcanza más bien trascendiendo la experiencia empírica, fuera del mundo, fuera del conocimiento de los conceptos universales, replegándose en lo que hay por debajo del yo que percibe (*Ahamkara*). En

⁴ PLATÓN, *Fedón*, 79a, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1992, 69.

⁵ ARISTÓTELES, *Física*, I. 7, 190a, Gredos, Madrid 1995, 111.

cierto sentido, valdría para el hinduismo la máxima de san Agustín: *in interiore homine habitat veritas*. La diferencia con Agustín es que ese hombre interior hinduista —la gruta (*guhā*) del corazón—⁶ se encuentra fuera del universo de los fenómenos, fuera del ser contingente.

Ante esta situación de impermanencia, los distintos métodos y filosofías hindúes no están preocupados en dar razón del mundo, sino permitir al ser humano penetrar dentro de sí mismo en busca de la liberación de la contingencia. «El método indio de *sadhana* (disciplina contemplativa) [escribió H. Le Saux en su diario espiritual] consiste en interiorizar al hombre, en volverlo (*metanoia*) hacia la interioridad»⁷.

Hay que reconocer que no es fácil hablar del hinduismo de forma sintética, porque, de hecho, no existe un hinduismo. Hay tantos «hinduismos» cuantos maestros. Surendranath Dasgupta —que dirigió la tesis doctoral de Mircea Eliade— escribió, no sin ironía, que «durante los últimos mil doscientos años, o quizás más, los distintos comentaristas de las Upanishad no han hecho otra cosa que discutir constantemente entre sí para demostrar que estos textos están exclusivamente a favor de sus propias teorías y en contra de las de los demás»⁸. Ni siquiera existe entre ellos el término «hinduismo», expresión acuñada en Occidente para designar los territorios al este del río Indo, mientras que en la India se prefiere usar la expresión de *Sanātana Dharma* que podría ser traducida como «Doctrina eterna»⁹.

Daniel Acharuparambil nos enseña que son tres los elementos que constituyen la esencia del hinduismo: *varna*, *asrama*, *dharma*. *Varna* indica el color de la piel y hace referencia fundamentalmente a la distinción de castas. En su origen los arios que conquistaron los territorios al sur del Indo eran de tez más clara que los Drávidas y ocuparon las castas más altas. *Asrama* se refiere a los estados de vida y a los ritos y costumbres de la sociedad, de acuerdo con la casta y el estatus social. Finalmente, *Dharma* es la doctrina fundamental que implica la fe en los Vedas —el budismo y

⁶ *Mundaka Upaniṣad* II, 2,1-2, en *Upanishad. Spunti di meditazione per i cristiani*, a cargo de B. BÄUMER, Méditerranée, Roma 2003, 76.

⁷ H. LE SAUX, *Diario spirituale di un monaco cristiano samnyasin hindu (1948-1973)*, Mondadori, Milano 2002, 320.

⁸ S. DASGUPTA, *Hindu mysticism (six lectures)*, The open Court Publishing Co., Chicago – London 1927, 53. Aquí estamos usando la traducción italiana: *Il misticismo indiano*, Mediterranée, Roma 1995, 68.

⁹ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996, 26.

el jainismo rechazan estas creencias—, el reconocimiento de la existencia de un sé (*ātman*), la aceptación del *karma-samsara* —el ciclo condicionado de la existencia— y la posibilidad de la liberación final (*mukti* o *moksa*).

Para Shashi Tharoor, el hinduismo «abrazo una gama ecléctica de doctrinas y prácticas, desde el panteísmo hasta el agnosticismo, y desde la fe en la reencarnación hasta la creencia en el sistema de castas. Pero ninguna de estas constituye un credo obligatorio para un hindú. No tenemos dogmas obligatorios»¹⁰. Tal vez un hindú sencillo y devoto de Pondicherry podría comportarse en la práctica más o menos como un católico sencillo y devoto de alguna localidad rural de Italia o de Sudamérica: con una fe sincera, ferviente y pura, o mezclada con superstición, creencias atávicas, formas regionales y comportamientos incoherentes con el propio credo. Por lo tanto, todo lo que podamos decir aquí sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo, desde una perspectiva académica, y sobre la misma sabiduría hinduista, podría ser perfectamente incomprensible para un devoto de Kṛṣṇa o Ganapati que apenas conoce algunos fragmentos de los textos sagrados. El propio Tharoor reconoce haber profundizado en los principios de su tradición solo ya en edad adulta y por motivos en parte bastante contingentes.

Por tanto, en el presente estudio, consideraré el hinduismo como un sistema filosófico-religioso a partir de la perspectiva de algunos grandes pensadores indios y occidentales, y según las síntesis ofrecidas por diversas fuentes que he utilizado, principalmente Mircea Eliade,¹¹ Swami Vivekananda¹², Henri Le Saux¹³, Daniel Acharuparambil¹⁴, Surendranath Dasgupta, Juan Arnau¹⁵, Stefano Piano¹⁶, etc.

¹⁰ Cf. S. THAROOR, *Why I am a Hindu?*, Hurst, Londres 2018 (formato Kindle).

¹¹ M. ELIADE, *El yoga. Inmortalidad y libertad*, Fondo de cultura económica, México 1991.

¹² SWAMI VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, Advaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas 1927. Aquí uso la traducción italiana de Napoleone Editore, Roma 1971, que no coincide completamente con el original en inglés.

¹³ H. LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le Journal intime du Moine Chrétien-sannyasi hindou 1948-1973*, O.E.I.L., Paris 1986. Tr.it.: *Diario spirituale di un monaco cristiano samnyasin hindu (1948-1973)*, Mondadori, Milano 2002.

¹⁴ D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996.

¹⁵ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021.

¹⁶ S. PIANO, *Sanatana Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

Para poder comprender la relación entre fe y razón en el hinduismo —si es que existe tal relación, como dije al inicio—, es necesario partir de las cuatro «ideas-fuerza» que, según Mircea Eliade, sostienen el edificio espiritual hindú. Estas ideas configuran el horizonte cultural y religioso del subcontinente indio, y se aplican, en mayor o menor medida, tanto al hinduismo como al budismo. No olvidemos que, aunque los textos más antiguos del hinduismo son anteriores al menos en quinientos años a la aparición de Siddharta Gautama, las *Upaniṣad*, que son los libros más relevantes para la reflexión filosófica, son en parte contemporáneos del *Śākyamuni*. Hay quien considera Buda como la versión más coherente y final del hinduismo, hasta el punto de colocarlo al noveno puesto entre las encarnaciones (*avatara*) de Viṣṇu¹⁷.

Las cuatro ideas-fuerza, descritas por Mircea Eliade, son¹⁸:

1. *Karman*, o ley de la acción condicionada, «que solidariza al hombre con el cosmos y lo condena a transmigrar indefinidamente»¹⁹. En virtud de esta ley, toda acción —especialmente en cuanto intención— deja una huella y genera consecuencias que atan al sujeto al ciclo del devenir. El *karma-samsāra* perpetúa así el renacimiento indefinido en el mundo de las apariencias, donde nada se pierde, pero tampoco nada se libera.

2. *Māyā*, la ilusión cósmica que se perpetúa en el ser humano a causa de la *avidyā*, el estado de ignorancia. Eliade la describe como «el proceso misterioso que engendra y sostiene al Cosmos y que, al hacerlo, hace posible el “eterno retorno” de las existencias». *Māyā* ha sido interpretada también en sentido positivo en algunas tradiciones hindúes. Swami Prabhavananda, que introduce la traducción italiana del *Śrīmad Bhāgavatam*²⁰, enseña que Dios posee tres grandes poderes: su poder interno, que es inefable e inescrutable; el poder que ejerce en las almas, y el poder externo, o *māyā*²¹.

¹⁷ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, 111.

¹⁸ Cf. M. ELIADE, *El yoga*, 17.

¹⁹ M. ELIADE, *El yoga*, 17.

²⁰ Cf. El *Śrīmad Bhāgavatam* o *Bhāgavata Purāṇa* es uno de los principales *Mahāpurāṇa* del hinduismo y un texto central del vaiṣṇavismo. Tradicionalmente atribuido a Vyāsa y compuesto entre los siglos IX y X d.C., consta de doce cantos y presenta una teología devocional (*bhakti*) en la que *Kṛṣṇa* aparece como manifestación suprema del Absoluto, especialmente en los relatos de su infancia y sus *līlā*.

²¹ Cf. S. PRABHAVANANDA, «Introduzione», en *Srīmad Bhagavatam. La saggezza di Dio*, a cargo de S. PRABHANANDA, Ubaldini Editore, Roma 1978, 17.

El Señor, aunque sin forma ni atributos —se lee en el *Śrīmad Bhāgavatam*—, y más allá de toda cualidad (*guṇa*), ha proyectado este universo con su divina *māyā*. Habiendo manifestado este universo, Él habita en todos los seres y en todas las cosas. Sin embargo, no queda afectado por ello, ya que es pura conciencia²².

3. *Nirvāṇa*: la realidad absoluta «situada» más allá de la ilusión cósmica tejida por la *māyā* y más allá de la experiencia condicionada por el *karman*. Para el ser humano, se trata de la liberación (*mokṣa*) por medio de la extinción del deseo.

4. *Yoga*: designa el conjunto de caminos o prácticas orientadas a la realización de la realidad última y a la liberación del sufrimiento propio de la condición humana e histórica. De estos caminos se hablará más adelante. Conviene recordar que el término *método* (μέθοδος), en su etimología (μετά-ὁδός), indica un camino orientado hacia una meta y no simplemente una metodología práctica o meramente instrumental.

271

El eje del pensamiento indio es la búsqueda de la verdad, entendida no como una empresa puramente teórica o abstracta, sino como una cuestión existencial, inseparable del problema de la liberación de la contingencia y la precariedad de la vida terrena. El fin último del sabio no consiste en poseer la verdad como conocimiento especulativo, sino en alcanzar una verdad que libera. Esta liberación, sin embargo, no se realiza en el ámbito de lo inmediato y lo aparente, sino en la medida en que se logra trascender el universo de las apariencias para acceder a un orden de realidad que las supera y las desenmascara como irreales. Esta tensión fundamental queda expresada de modo paradigmático en uno de los mantras más conocidos de la tradición hindú:

De lo irreal, condúceme a lo real.
De la oscuridad, condúceme a la luz.
De la muerte, condúceme a la inmortalidad²³.

La distinción fundamental es entre verdad e ilusión, realidad y mundo de las apariencias (*māyā*). «*Māyā* es “ilusión” [enseña Eliade] porque no participa del Ser, porque es solo “devenir”, “temporalidad”: devenir cósmico, sin duda, pero también devenir histórico»²⁴. Y un poco más adelante: «A partir de la época de los Upanishad, la India rechaza al mundo tal como

²² S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srīmad Bhagavatam*, 17.

²³ *Gran Upaniṣad del Bosque (Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad)*. Con los comentarios *Advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2002, 1.3.28, 70.

²⁴ M. ELIADE, *El yoga*, 12.

es y desvaloriza la vida tal como ésta se revela al sabio: efímera, dolorosa, ilusoria»²⁵.

La mente humana se halla inmersa en el flujo perceptivo hecho de apariencias, que tiende a prolongarse indefinidamente por la ley del *karma-saṃsāra*. En este estado, la mente —el sí mismo o *ātman*—, a causa de la *avidyā* (ignorancia), se considera a sí misma como un sujeto (*cit*), con una personalidad propia (*ahaṃkāra*) que no es más que el yo superficial y aparente, que pugna por afirmarse y mantenerse dentro de la existencia fenoménica. El estado existencial del ser humano es, pues, el de la apariencia, el devenir, la temporalidad. «Si el tiempo es ilusión [explica Arnau], también lo son todos los sufrimientos, todos los impulsos que mueven la existencia. El deseo es la mayor de las ilusiones, que ciegamente busca su propia extinción»²⁶.

Todo es, por tanto, sufrimiento (*duḥkha*). Este sufrimiento tiene su raíz en la ignorancia existencial (*avidyā*), que no consiste en una mera falta de información, sino en una forma radical de desorientación respecto del ser. En este sentido, *avidyā* podría asemejarse a la condición del *Dasein* heideggeriano: un existir arrojado al devenir histórico, estructuralmente expuesto a la angustia, precisamente porque carece de un punto de referencia último y estable que le permita trascender el ámbito de las apariencias. Como señala Mircea Eliade, «lo que la filosofía occidental moderna define como “estar en situación”, “estar constituido por la temporalidad y la historicidad”, tiene como contraparte en el pensamiento indio la “existencia en la *māyā*”»²⁷.

Sin embargo, la analogía se detiene aquí. Mientras que en Heidegger esta condición constituye el horizonte insuperable de la existencia humana, en el pensamiento indio se interpreta como una situación de cautividad susceptible de ser superada. Existir es existir en *māyā*, pero esta no es el destino último del hombre. La vía de acceso a la verdad pasa por la disolución del *ahaṃkāra*, el falso centro de la experiencia, gracias a la cual se hace posible el reconocimiento de la realidad última.

Por esto, a la base del *Dharma* hindú está el intento de responder a una pregunta fundamental: ¿cómo puedo liberarme de este sufrimiento

²⁵ M. ELIADE, *El yoga*, 21.

²⁶ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021, 132.

²⁷ M. ELIADE, *El yoga*, 12.

estructural? A la que se añade una segunda, formulada insistentemente por Ramana Maharshi a sus discípulos: ¿Quién soy yo, que busco liberarme?²⁸

A la primera pregunta responden las cuatro grandes modalidades soteriológicas que el hinduismo ha elaborado en orden a la liberación (*mokṣa*): *Jñāna yoga*, *Rāja yoga*, *Karma yoga* y *Bhakti yoga*.

El *Jñāna yoga* es la vía del conocimiento, aunque no de un conocimiento meramente especulativo o filosófico. Se trata, más bien, de una toma de conciencia radical del carácter ilusorio de la existencia y de la adhesión a una práctica (*yoga*) orientada a romper el ciclo de las existencias. El *Jñāna yoga* se centra en la sabiduría y en la realización del Sí mismo, mediante la discriminación (*viveka*) entre lo real y lo ilusorio, entre lo que es transitorio y lo que es permanente²⁹.

El *Rāja yoga*, o yoga real, es el camino de la disciplina mental y de la meditación. Los *Yoga Sūtra* de Patañjali recogen 196 aforismos que sistematizan esta vía en ocho etapas³⁰. El itinerario comienza con las abstinencias (*yama*) y las observancias (*niyama*), que pueden entenderse como una forma de disciplina ética fundamental. A estas les siguen las prácticas del *Haṭha yoga*: el control del cuerpo mediante las posturas (*āsana*), de la respiración (*prāṇāyāma*) y de los sentidos (*pratyāhāra*), así como la concentración (*dhāraṇā*). Todo ello conduce progresivamente a un estado de serenidad imperturbable, en el que el yogui accede a las capas más profundas del ser, allí donde se encuentra el *ātman*.

La última etapa (*samādhi*), que Acharuparambil denomina «absorción enstática», no es propiamente descriptible, pero representa la realización efectiva de la liberación: «la experiencia culminante a la que todas las fases explicadas hasta ahora no son sino pasos preparatorios»³¹.

El *Rāja yoga* se funda en los principios del *Sāṃkhya*. Esta es una corriente filosófica dualista que concibe la liberación como un estado de aislamiento pacificado del alma (*puruṣa*). Para alcanzar este estado, el yogui se ejercita en la concentración (*yoga*), con el fin de desvincular el *puruṣa* de la *citta*, es decir, la conciencia individual que, al identificarse con el flujo constante de las percepciones, olvida su naturaleza libre y pura. La *citta* no es otra

²⁸ Cf. R. MAHARSHI, *Enseñanzas espirituales*, Kairós, Barcelona 2008⁶ (especialmente el primer capítulo «¿Quién soy yo?», 19-31).

²⁹ Cf. H. LE SAUX, *L'altra riva*, 23.

³⁰ Cf. PATAÑJALI, *Yogasūtra. Los aforismos del yoga*, Kairós, Barcelona 2016.

³¹ D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo, religione e filosofia*, 303.

cosa que el reflejo ilusorio del *puruṣa* en la *prakṛti*, la materia. Esta *prakṛti* no debe confundirse con la materia en sentido aristotélico: se trata más bien de la dimensión natural y psíquica del ser humano —la naturaleza visible, temporal e ilusoria—, compuesta de tres cualidades fundamentales o *guṇa*: *tamas* (inacción, ignorancia, letargo), *rajas* (energía, pasión, deseo) y *sattva* (claridad, ligereza, conocimiento). Según el *Sāṃkhya*, la liberación (*mokṣa*) se alcanza cuando el yogui consigue trascender estos *guṇa*, reconociendo finalmente al *puruṣa*, el Ser plenamente consciente y libre.

Henri Le Saux, en una de sus anotaciones espirituales de los años cincuenta, escribía:

La obra «yóguica» consiste esencialmente en despejar el terreno, en hacer el vacío, en reducir, en rechazar hasta sus últimos rincones al *ahamkāra* [el ego] que ocupa indebidamente el lugar, según dicen las Escrituras y el guru; y es normal que en ese vacío aparezca finalmente la luz deslumbrante del ser³².

274

Naturalmente, muy pocos disponen de los recursos interiores o exteriores —salud, tiempo, condiciones económicas o culturales— necesarios para emprender tales prácticas. Quien no puede seguir el camino del conocimiento o de la disciplina ascética puede, sin embargo, reducir el peso del *karma-saṃsāra* mediante la acción desinteresada. El *Karma yoga* es, precisamente, la vía de la realización espiritual a través del servicio altruista: actuar sin apego al fruto de las propias acciones, como enseña de modo paradigmático la *Bhagavad Gītā*. El núcleo de esta actitud consiste en cumplir el propio deber sin expectativa de recompensa, viviendo la acción misma como una ofrenda. Como se puede intuir, el *karma yoga* abre la puerta a la cuarta vía de liberación: el *Bhakti yoga*.

Me detengo un momento en los tres primeros caminos. Todos ellos, de modos distintos, consideran la existencia temporal de forma negativa. Ninguna salvación puede venir de la historia, porque la historia es puro devenir, pura apariencia. Y, sin embargo, la experiencia cotidiana nos empuja fatídicamente a la acción. El deseo de ser y de actuar prolonga el sufrimiento. Y es precisamente el hecho de creer que hay un «yo» que sufre y que busca liberarse lo que hace imposible la liberación. Paradójicamente, es en la desesperación donde se alcanza la paz. Así lo afirma el *Mahābhārata*: «Solo es feliz quien ha perdido toda esperanza: porque la esperanza es la

³² H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 256.

mayor tortura que existe y la desesperanza, la mayor felicidad»³³. El desapego incluso del deseo de vivir es el verdadero secreto de la liberación. Pero es una empresa casi imposible sin una disciplina rigurosa, y pocos pueden sostenerla hasta el final.

Bhakti, śraddhā y experiencia de fe

El *Bhakti yoga* sigue otro camino. Es, por así decirlo, un atajo, porque —según los maestros *bhakta*— lleva a la liberación con mayor seguridad y rapidez que los otros tres caminos. *Bhakti yoga* o *Bhakti marga* es la vía de la devoción amorosa hacia Dios, reconocido como *Īśvara*, el Señor personal. Panikkar considera que esta es «quizá la característica índica más sobresaliente». El término *bhakti* deriva de la raíz sánscrita *bhaj*, que en su acepción original evocaba el significado de «participar» o «compartir»³⁴.

El participar conscientemente en el *prana* y *apana* (inspiración y espiración) del universo, en el latido del mundo, divino, cósmico y humano, estando presente con asombro y en adoración, listo para servir, porque el amor es la constitución última de la realidad —esta es la filosofía más elevada³⁵.

Esta devoción, por tanto, no se reduce a un vago sentimiento religioso, sino que expresa una relación de participación existencial con la divinidad. «Oh venerables sabios [leemos en el *Śrīmad Bhāgavatam*], no hay nada más grande ni más purificador que conversar sobre Dios y su juego divino». *Līlā* es el universo: el juego divino, el teatro sagrado en el que Dios se manifiesta. «La religión más elevada del ser humano [continúa el *Śrīmad Bhāgavatam*] es el amor generoso a Dios. Si uno tiene ese amor, alcanza la verdadera sabiduría divina. La religión misma es estéril si no contiene amor»³⁶.

La *bhakti*, o *śraddhā*, es por lo tanto la actitud religiosa fundamental del hinduismo: es fe y devoción total a la divinidad, y es participación en su realidad trascendente. Originariamente, el término *śraddhā* indicaba la confianza en el poder del sacrificio ritual. Pero en el contexto de la *bhakti*,

³³ Citado por M. ELIADE, *El yoga*, 34.

³⁴ Cf. M. DELAHOUTRE, «Bhakti», en *Grande dizionario delle religioni*, a cargo de P. POUPARD, Cittadella - Piemme, Assisi - Casale Monferrato 1988, 212-213.

³⁵ R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2017³, 121.

³⁶ S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srimad Bhagavatam*, 16.

es la fe puesta en Īśvara, el Señor bienaventurado, elegido como divinidad personal (masculina o femenina). Esta fe total se extiende también al *guru*, que es considerado un *avatāra*, auténtica encarnación viviente de lo divino. Se podría decir que el *bhakti* correspondería, en cierto sentido y en modo exponencial, a la *fides fiducialis* cristiana, en cuanto disposición a consagrarse totalmente al amor de Dios, que en el hinduismo es percibido bajo la apariencia de una de sus múltiples representaciones divinas. Esta representación, sin embargo, no es solo imaginativa: es una auténtica encarnación. Un *avatar* es un bajar de la divinidad en forma visible. «El Señor omnisciente [enseña el *Śrīmad Bhāgavatam*], aunque está más allá del nacimiento y de los vínculos kármicos, asume el nacimiento humano por libre elección y se manifiesta como *Kṛṣṇa* o *Rāma*. [...] Quienquiera que Lo ama es verdaderamente libre»³⁷.

«La búsqueda que nace de un impulso de amor, que se sostiene por ese mismo impulso de amor y que desemboca en el mismo amor: eso es el *Bhakti yoga*. Una búsqueda sincera de Dios. Podemos alcanzar la libertad eterna en un solo instante de loco amor total por Dios»³⁸. Con estas palabras Swami Vivekananda inicia su libro sobre el *Bhakti yoga*. Para un *bhakta*, la devoción no es solo un medio sino el fin mismo de la existencia humana: «Mientras que los maestros del *Jñāna yoga* consideran la *bhakti* únicamente como un instrumento para alcanzar la liberación total, los maestros de la *bhakti* la consideran no solo como un medio, sino también como la meta misma, aquella hacia la que tienden con todo su ser»³⁹. Y concluye con estas palabras decisivas: «En este punto comprendemos claramente que la *bhakti* es la lucha gradual de nuestra mente que tiende a alcanzar la divinidad. Es, en un primer momento, una adoración común, pero alcanza su culmen en la suprema intensidad del amor por *Īśvara*»⁴⁰.

Puede decirse, entonces, que en el hinduismo la liberación se comprende fundamentalmente de tres maneras: en primer lugar, como separación radical, es decir, como la soledad imperturbable del *puruṣa*, puro testigo liberado del devenir al que ya no pertenece; en segundo lugar, como unión perfecta, entendida como fusión amorosa con lo divino personal; y, finalmente, como retorno al Uno, en el reconocimiento de que el *ātman* indivi-

³⁷ S. PRABHAVANANDA (a cargo de), *Srīmad Bhagavatam*, 18.

³⁸ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, Napoleone Editore, Roma 1971, 24.

³⁹ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 26.

⁴⁰ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 30.

dual es idéntico al *Brahman* trascendente (*Ayamātmā Brahma*: este *ātman* es *Brahman*). Se trata de desenlaces distintos, aunque no necesariamente contradictorios, que reflejan diversas orientaciones espirituales: una centrada en el conocimiento puro, otra en la superación de toda dualidad y otra, finalmente, en la entrega total de sí.

¿Quién (no) soy yo?

La segunda gran pregunta del hinduismo —«¿quién soy yo?»— remite directamente a la conciencia individual y a su relación con lo divino. No es casual que, en los mitos de creación, el dios originario *Prajāpati* aparezca como un enigma: ¿quién es aquel que sostiene todo?, ¿a qué dios hemos de adorar? *Prajāpati* es misterio incluso para sí mismo, como si el fundamento último de la realidad se presentara ya en forma de interrogante: «el fundamento del mundo es una pregunta»⁴¹. En esta misma línea, el *Sāṃkhya* concibe el *puruṣa* como pura autoconciencia, pero velada y como atrapada en las fluctuaciones de la experiencia psíquica. Solo cuando, mediante la práctica del yoga, se aquieta el flujo incesante de la percepción (*citta*), puede emerger con claridad esa autoconciencia originaria.

Para nosotros, occidentales de pensamiento realista, el conocimiento del yo nace de una síntesis entre la intuición inmediata y espontánea de nuestra existencia y una comprensión, mediada por los sentidos, de nuestro *ser-en-el-mundo*. Todo conocimiento se origina en la abstracción a partir de lo sensible, y esto vale también para el desvelamiento de nuestra identidad. Tomamos conciencia de lo que somos a través de la acción, la misma autorreflexión es una acción. El hinduismo reconoce en este proceso precisamente el gran error: mientras permanecemos en el ámbito de la percepción, solo captaremos el yo fenoménico (*ahamkāra*), el pálido reflejo del espíritu (*puruṣa*) en la naturaleza (*prakṛti*). Solo trascendiendo los sentidos y las percepciones puede emerger nuestro verdadero ser.

Según Eliade, el hinduismo habría descubierto lo que después fue llamado *subconsciente* mil años antes que el psicoanálisis, aunque lo interpretó de un modo radicalmente distinto. Para Freud, la conciencia es un fenómeno derivado, resultado de la tensión entre el superyó y las pulsiones inconscientes de la libido; desde esta perspectiva, es lo inconsciente lo que engendra la conciencia. En el hinduismo, por el contrario, tras el yo empírico

⁴¹ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 70.

no se oculta un caos de impulsos, sino una conciencia pura y luminosa, una mente diáfana —como sugiere el título del libro de Arnau—. El *ātman*, aquello que verdaderamente somos, es una realidad profunda, velada y atrapada en el flujo de las percepciones, paradójicamente ignorante de sí misma y de su propia luminosidad, al menos hasta que el ser humano, urgido por su situación existencial, emprende la búsqueda de la liberación y logra alcanzarla. «También a diferencia del psicoanálisis [concluye Eliade], el yoga sostiene que el subconsciente puede ser dominado mediante la ascesis e incluso conquistado, gracias a una técnica de unificación de los estados de conciencia»⁴².

El *ātman* «es la luz del alma y el centro de la persona. Una conciencia sin contenido, entretejida en la percepción, la mente, la palabra y el aliento vital»⁴³. La gran intuición de las *Upaniṣad* es haber establecido la identidad entre trascendencia e inmanencia, entre el centro del corazón (*ātman*) y un mundo de luz serena (*brahman*), libre del dolor y de toda contingencia⁴⁴.

Tad tvam asi (tú eres eso), *ahaṃ brahmāsmi* (yo soy *brahman*), son dos de los *mahāvākya*, los cuatro grandes enunciados que revelan la naturaleza íntima de lo que somos⁴⁵. Quien atraviesa las sombras de la ignorancia y supera la ilusoriedad de la existencia, despierta a una conciencia inefable en la que reconoce la identidad entre *ātman* y *brahman*. Joseph Ratzinger expresó con claridad la diferencia entre la mística cristiana —*yo soy tuyo*— y la del hinduismo: *yo soy tú*⁴⁶. Henri Le Saux lo resumió también con precisión: «Dios está en el fondo del “yo”. Dios es el Yo real, cubierto, revestido por el egoísmo»⁴⁷.

Llevando esta identidad al extremo, se concluye que, en el hinduismo, lo único originario es el pensamiento, la conciencia. «En el principio existía la mente». Para el pensamiento védico, la conciencia pura precede al mundo: ella establece la distinción originaria entre espíritu y materia⁴⁸. Así puede decir Śaṅkara: «lo que llamamos universo no es más que el conocimiento

⁴² M. ELIADE, *El yoga*, 45.

⁴³ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 112.

⁴⁴ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 113.

⁴⁵ Los otros dos son *Prājñānam Brahma* (la conciencia es *Brahman*) y *Ayamātmā Brahma* (este *ātman* es *Brahman*).

⁴⁶ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2006⁶, 30.

⁴⁷ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 224.

⁴⁸ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 16.

que se conoce a sí mismo»⁴⁹. La realidad verdadera es la mente, que es una; la multiplicidad es ilusoria. Es más: para el pensamiento védico, existe conciencia antes incluso de que haya algo de lo cual tener conciencia⁵⁰.

¿Quién (no) es Dios?

En este sistema religioso-espiritual, ¿cuál es el lugar de Dios? ¿Quién es Dios para un hinduista? En el hinduismo, la concepción de la divinidad ha recorrido un largo proceso evolutivo de comprensión. La primera etapa corresponde a la parte más antigua de los Veda. En ellos se puede apreciar un monismo místico, junto a un politeísmo naturalista en el plano de la práctica religiosa. De hecho, en sus orígenes, muchos de los dioses son personificaciones de fenómenos naturales (*Varuna, Agni*, etc.). La religiosidad védica gira en torno al sacrificio y a su eficacia. Esta no depende tanto de la voluntad de la divinidad, sino de la ejecución correcta de la fórmula sacrificial⁵¹.

Más tarde aparece el concepto de *ṛta* —término sánscrito emparentado con *ritus* en latín—, entendido como un orden cósmico eterno que rige tanto a los hombres como a los dioses, y que garantiza la regularidad, la verdad y la justicia del mundo. Se trata de un principio que los trasciende y los vincula, comparable, aunque no idéntico, al *fatum* latino o a la *μοῖρα* griega. En este horizonte, el pensamiento religioso indio evoluciona hacia formas de henoteísmo que desembocan en un monoteísmo de rasgos particulares. Como ha puesto de relieve Jan Assmann, muchas tradiciones religiosas —y también la reflexión filosófica— llegan a reconocer la unicidad del principio absoluto, integrando la pluralidad divina como manifestación de una misma realidad última⁵². El hinduismo se inscribe en esta lógica inclusiva, al concebir que los muchos dioses remiten, en último término, a lo Uno. La fe de Israel, en cambio, introduce una ruptura decisiva al no afirmar que «los dioses son uno», sino que «solo uno es Dios», y que los demás no lo son —*Dii Gentium sunt inania* (Sal 96,5).

A lo largo de los siglos se desarrollará una visión más sofisticada que, hacia el siglo VI a.C., se concentrará en las *Upaniṣad* védicas, o *Vedānta*,

⁴⁹ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 16.

⁵⁰ J. ARNAU, *La mente diáfana*, 61.

⁵¹ Cf. S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, 28.

⁵² Cf. J. ASSMANN, *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, 32-33.

que significa tanto el fin de los Veda como su meta última. En el *Vedānta* se afirma la trascendencia absoluta de *Brahman* respecto a las capacidades humanas de comprensión. Estamos ante un apofatismo radical, podríamos decir de equivocidad, a diferencia del apofatismo cristiano, también radical, pero de analogía. De Dios no se puede decir absolutamente nada, porque trasciende totalmente la comprensión humana. Solo queda el humilde reconocimiento de que no podemos conocerlo.

Brahman es la realidad última, más allá del *karma-samsāra*, de la ilusión cósmica. En cuanto *Brahman nirguṇa* (no cualificado o sin cualidades), trasciende toda descripción y atributo, porque todo concepto que usamos para describirlo proviene precisamente de *māyā*:

Allí no llega el oído ni la palabra ni el pensamiento. No conocemos nada sobre Aquello y no vemos ningún método para enseñarlo.

Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros que nos lo explicaron⁵³.

Este célebre pasaje de la *Kena Upaniṣad* pone de relieve uno de los aspectos más singulares de la sabiduría hinduista, así como su diferencia radical con el pensamiento cristiano occidental. Lo Absoluto no solo trasciende todo conocimiento natural o científico —como podría ser la ampliación de nuestro saber acerca de los límites del universo—, sino que se sitúa más allá incluso de lo que por naturaleza resulta incognoscible. Es cierto que hoy nos resulta imposible saber qué hay más allá del universo observable, pero nada nos impide suponer que, con el progreso de la ciencia, logremos ampliar aún más las fronteras de nuestro conocimiento. Algunos científicos, por dar un ejemplo que roza casi la fantaciencia, están formulando la hipótesis de que nuestro universo no comenzó con el *Big Bang*, sino que se encuentra dentro de un agujero negro de proporciones colosales. Ciertos fenómenos singulares podrían apuntar en esa dirección, aunque por ahora no disponemos de instrumentos ni fórmulas que permitan verificarlo. En este caso, aun tratándose de una realidad que sobrepasa nuestras capacidades objetivas de conocimiento, seguiría estando, por así decirlo, «de este lado» de lo cognoscible. El *Brahman nirguṇa*, en cambio, se halla más allá incluso de lo que no puede ser conocido. No hay, en sentido estricto, ninguna posibilidad de acceder a él. No solo trasciende los confines obser-

⁵³ *Kena Upaniṣad* I, 3-4, en *Upaniṣad*, 42-43.

vables de nuestro universo: no se encuentra en ningún universo. No hay modo de «descubrirlo», salvo en el reconocimiento intuitivo y silencioso de la identidad con él: *aham brahmāsmi*.

Dejemos en claro que el cristianismo podría coincidir con el hinduismo en la afirmación de que Dios no se encuentra en ninguno de los universos hipotéticamente observables por la ciencia. Sin embargo, precisamente en virtud de la *analogia entis*, como explicaré más adelante, Dios es accesible a la mente humana: en un grado ínfimo, ciertamente, pero para nosotros absolutamente relevante. Esa pequeñísima llama, ese conocimiento en medio de la oscuridad, ilumina lo suficiente como para dar sentido a nuestra existencia. Si bien el concilio Lateranense IV afirmó que la semejanza con Dios es infinitamente superior a la semejanza que podemos encontrar a partir de las realidades creadas, esa semejanza ínfima manifiesta la grandeza de una inteligencia humana capaz de elevarse por encima de la sensibilidad y de observar, desde lejos y en la oscuridad, el resplandor de la esencia divina.

El *Brahman nirguṇa* es *a-dvaita*, no-dual. No es el Uno, porque trasciende incluso al número. No es el ser, porque lo que nosotros llamamos «ser» es solo apariencia. Aun así, se ha intentado describirlo en forma triádica: él es *saccidānanda* —*sat*: ser, *cit*: conciencia, *ānanda*: felicidad—; o también *satyam-śivam-sundaram*: verdad, benevolencia, belleza. «El *advaita* no es, en absoluto, la idea de que no hay más que el Uno [escribe H. Le Saux]. Es la superación del sentido de lo diferente, cualquiera que sea la idea que nos hayamos formado»⁵⁴.

En cuanto *Brahman saguṇa*, él es *Īśvara* o *Bhagavān*, el Señor al que se atribuyen todas las cualidades, incluso la muerte y la destrucción. Detrás de los 33 millones de dioses se esconden otros tantos modos de nombrar la realidad última. Tiene razón Ratzinger cuando afirma que la multiplicidad divina no es tanto una cuestión de politeísmo, sino de interpelabilidad (*Ansprechbarkeit*). En una nota a pie de página, Ratzinger, corrigiendo la posición de J. A. Cuttat, escribe:

En lugar de la contraposición [...] entre el concepto «personal» e «impersonal» de Dios, yo prefiero hablar de la «interpelabilidad» (*Ansprechbarkeit*) de Dios, o

⁵⁴ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 356.

de su ausencia, ya que solo la «interpelabilidad», considerada desde la perspectiva religioso-filosófica, constituye su personalidad⁵⁵.

Las divinidades que adoran los hindúes son innumerables manifestaciones de un único principio. Su multiplicidad y sus características se sitúan de este lado del límite de la experiencia humana, o bien son formas encarnadas en el mundo de *māyā*, es decir, *avatāra*, como en el caso de *Kṛṣṇa* o *Rāma*, descensos de lo divino en forma visible. Estas entidades divinas asumen forma y nombre para hacerse accesibles a la humanidad⁵⁶. El término *mūrti*, que a veces se ha traducido como «ídolo», significa en realidad «imagen» o «encarnación»⁵⁷. Las diversas encarnaciones de la divinidad narradas en los textos sagrados no deben, sin embargo, interpretarse de modo histórico. Recordemos que, para el hinduismo, la historia no es lugar de verdad, no es argumento apologético de la autenticidad de sus propias afirmaciones.

Kṛṣṇa no es «histórico» [escribe H. Le Saux]. Que haya existido o no, eso no tiene la menor importancia para el hindú. *Kṛṣṇa* «es». Se manifiesta a su antojo, según su juego, en tiempos distintos... El *Kṛṣṇa* del tiempo es siempre signo del verdadero *Kṛṣṇa*, fuera del tiempo⁵⁸.

La relación entre *Brahman nirguṇa* y *saguna* es interpretada por Swami Vivekananda de la siguiente manera, manifestando la conexión entre ambos:

Es, por tanto, este dios de amor, un dios personal. ¿Hay entonces dos divinidades? Por un lado, el «no él, no él» [*neti neti*], el *sat-cit-ānanda*, la existencia-conocimiento-beatitud del filósofo; por otro lado, el dios de amor del *bhakta*. Pero es el mismo dios de amor el que es simultáneamente el *sat-cit-ānanda*. El dios personal es al mismo tiempo el dios impersonal. El *bhakta*, quien adora y ama a su dios personal, sabe que este dios no difiere en nada de *Brahman*, solo es aparentemente diverso y cualificado⁵⁹.

Todo es *Brahman*, esto lo sabe el devoto. Solo que este Todo es demasiado abstracto para establecer una relación de amor con él. «Por eso el

⁵⁵ J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, LEV, Città del Vaticano 2007, 41-42, nota 7.

⁵⁶ Cf. V. NARAYANAN, *Capire l'induismo*, Feltrinelli, Milano 2017², 23.

⁵⁷ Cf. V. NARAYANAN, *Capire l'induismo*, 22.

⁵⁸ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 311.

⁵⁹ S. VIVEKANANDA, *Bhakti Yoga*, 30.

bhakta, el amante, se dirige hacia *Ívara*, que está en relación con todo y, por tanto, es relativo». La enseñanza esencial del *Bhagavad Gītā*, el libro fundamental del *Bhakti yoga*, tiene precisamente que ver con esta relatividad de las imágenes, apuntando directamente a la unidad de todos los adoradores, independientemente de la divinidad que adoren.

En la misma forma en que ellos se acercan a mí, respondo a sus demandas. Hijos de Pārtha, los seres humanos, en todas las direcciones, siguen siempre mi sendero (*Bhagavad Gītā*, 4.11). Incluso aquellos que adoran con fe otras divinidades, a mí es a quien adoran, hijo de Kuntī, aunque de manera equivocada (*Bhagavad Gītā*, 9.23)⁶⁰.

Algunas conclusiones sobre la relación entre fe y razón en el hinduismo

283

1. El punto de partida del hinduismo es una tradición recibida en tiempos remotos, que no se discute, sino que se reinterpreta simbólicamente. Los Vedas podrían considerarse como verdades que existen por sí mismas y que los antiguos *ṛṣi* vieron al inicio de los tiempos. *Sanātana Dharma*, que es el nombre que los hindúes dan a su propia tradición religiosa, significa Doctrina eterna o «La norma del Eterno»⁶¹. Los Vedas no son, en primer lugar, el texto escrito —el hinduismo no es una religión del libro—, sino la palabra pronunciada. Por lo tanto, los *brāhmaṇas* tienen la tarea milenaria de recitar los versos védicos con la misma cadencia, tonalidad y velocidad con la que fueron emitidos. Ahora bien, la palabra esconde algo más originario: el silencio. Por esto todo el armazón de la experiencia hinduista tiene un valor relativo, que debe ser superado para dar los frutos más valiosos.

Esto tiene importantes consecuencias en la relación entre fe y razón, entre pensamiento y experiencia. «El hecho de que los Vedas sean considerados revelaciones de verdades eternas [explica S. Dasgupta], verdades no refutables de ninguna manera por la razón humana, priva a la razón de su certeza en su capacidad para desvelar los misterios del hombre y del mundo»⁶². La verdad que transmiten los Vedas, a pesar de su diversidad y hete-

⁶⁰ *Bhagavad Gītā. Con comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid 1997, 99.181.

⁶¹ Cf. S. PIANO, *Sanatana Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 26.

⁶² S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, Mediterranee, Roma 1995, 38.

rogeneidad, no puede ser reconducida al «tribunal de la razón», por decirlo con Kant. Dasgupta concluye: «todo esto significa disminuir o degradar decisivamente la razón y sus capacidades para descubrir la verdad»⁶³. La misma necesidad de comprensión causal, propia de la filosofía occidental, no tiene ningún sentido aquí. Pedir una demostración racional del origen del universo o de la ley del *karma-saṃsāra* sería absurdo. La pregunta por la causa implicaría aceptar fundamentos estables y universales en el mundo de las apariencias. Estamos de lleno en la primera salida del mito, indicada por Ratzinger: la solución mística, donde las tradiciones no tienen un valor de verdad especulativa, sino mistagógico, es decir, ayudan en el camino hacia la liberación⁶⁴.

Interpretación simbólica, pero no solo. A lo largo del texto sagrado, el hindú percibe correspondencias profundas con su propia experiencia ascética y mística. El fin de la doctrina no es tanto el conocimiento intelectual de la verdad, sino la comprensión de los estados interiores vividos por el asceta a lo largo de su camino de liberación. Lo que el *guru* transmite al discípulo no son simplemente palabras para meditar, sino una experiencia para vivir.

Por esta razón, se puede —y se debe— distinguir entre la práctica concreta de concentración —en definitiva, el *yoga*— y la explicación simbólico-mística que la acompaña. Hablar de *chakra*, de *prana*, de *kundalini* o de centros de energía no equivale a proporcionar una explicación científica, es decir, basada en un método verificable. Aunque la práctica de los *asanas* pueda producir beneficios físicos o psíquicos, las categorías utilizadas por la tradición hindú para describir sus efectos pertenecen a otra lógica: no demostrable con el método científico, pero vinculada a la experiencia espiritual y a la visión del mundo propia de ese universo religioso. Sería, por tanto, posible reconocer el valor de la práctica sin adherir necesariamente al marco simbólico que la interpreta. Se podría decir que lo que da unidad a la multiplicidad de propuestas hinduistas no es la doctrina sino el fin práctico y la comunicación simbólica de la experiencia interior.

Esta observación-objeción podría usarse también «contra» el cristianismo, especialmente la primera parte de este primer punto. Existen verdades de fe no verificables, es obvio; y existen prácticas religiosas a las que atribuimos efectos que no pueden ser comprobado con los métodos científicos,

⁶³ S. DASGUPTA, *Il misticismo indiano*, 38.

⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 30.

por ejemplo, los milagros o la transubstanciación. Sin embargo, queda claro que el cristianismo, desde siempre, ha mantenido separadas las verdades que se aceptan por fe y que superan la razón, y lo que puede ser objeto de la reflexión filosófica, incluso si han sido también fruto de una revelación. El misterio de la transubstanciación está ligada a las palabras de Jesús —«esto es mi cuerpo..., este es el cáliz de mi sangre». De ningún modo se pretende explicar este fenómeno con las leyes de la química ni exigir la adhesión a esta verdad a los que no tienen fe.

Un ejemplo que podría mostrar la diferencia entre ámbito de la fe y ámbito de la razón en ambos contextos religiosos es la doctrina del inicio temporal del mundo. El cristiano acepta por fe que la creación tuvo un comienzo temporal: «sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest»⁶⁵. Sin embargo, santo Tomás ya había mostrado, fundamentalmente en su opúsculo *De aeternitate mundi*, que no repugna a la razón pensar en un universo sin inicio temporal. Se reconoce la posibilidad de una *creatio ab aeternum*, siempre que se afirme su dependencia metafísica de la primera causa divina. A diferencia de la filosofía cristiana, que distingue entre misterios de fe *stricte dictu*, de aquellas verdades que son susceptibles de justificación racional, el hinduismo recibe y venera la tradición, sin cuestionarla racionalmente, pero sí interpretándola simbólicamente.

He de decir algo a propósito del recurso al símbolo. El *mythos* es una forma legítima para acceder a la verdad. El cristianismo también interpreta constantemente los textos sagrados de manera alegórica o simbólica. Me conformo aquí con afirmar la validez de la interpretación simbólica o alegórica, pero con algunos criterios que se deben respetar. Santo Tomás de Aquino, y con él toda la tradición cristiana, fundó la alegoría sobre el significado literal⁶⁶. Los cristianos hacemos exégesis bíblica desde los albores de la fe. El valor del contexto, la lectura a la luz del conjunto de toda la Escritura, la atención a la intención concreta del autor sagrado, y sobre todo su conexión con la historia, etc., son la base de la teología simbólica. Daniélou lo afirmó, por ejemplo, con respecto al símbolo de la cruz. Es cierto que los Padres interpretaron la cruz como el símbolo de la salvación universal que abarca los cuatro puntos cardinales, es decir, a todo el mundo. No hay que olvidar, sin embargo, el primer significado objetivo e histórico de la cruz:

⁶⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, co.

⁶⁶ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10.

el patíbulo ignominioso en el que fue crucificado Jesús⁶⁷. Por el contrario, la interpretación simbólica hindú no hace referencia a eventos históricos, sino a estados del alma y experiencias están «más allá» del discurso lógico. Además, fundamenta su exégesis en textos muy heterogéneos entre sí. Se entiende por qué es imposible encontrar un principio de unidad, más allá del simbolismo, y a merced de las precomprensiones de quien interpreta. Esta incapacidad tiene mucho que ver con la falta del principio de analogía del que hablaré más adelante.

2. En la situación en la que se encuentra el hombre no hay especulación posible porque no existen las condiciones para hacerlo. Mientras se vive en la *avidyā* (ignorancia), lo que se ve es solo la apariencia de las realidades verdaderas. Esto explica por qué en el hinduismo se da prioridad a la búsqueda de la salvación como fuga y a la dimensión de la experiencia interior. La razón, estando inmersa en lo ilusorio —en el sufrimiento de lo contingente—, no puede alcanzar la verdad por sí sola. El hinduismo puede hacer suya la convicción de Buda: cuando se está herido por una flecha, no se pregunta por la velocidad ni por el material del que fue hecha; la única preocupación es liberarse de ella. El *jñāna yoga* buscará el camino hacia la verdad mediante la toma de conciencia de la propia condición ilusoria; el *rāja yoga*, a través de la ascética meditativa; y el *karma yoga* se contentará con la acción desinteresada. El *bhakti yoga* seguirá el camino de la devoción total y humilde hacia *Īśvara*, como la vía más segura y directa hacia la liberación. Más aun, es la liberación misma.

Conciencia de lo ilusorio, ascética existencial, acción desinteresada, devoción apasionada: la verdad se situará siempre más allá de estos cuatro caminos, cuya finalidad es solo transitoria; son la barca que permite atravesar el río de la contingencia en dirección a la liberación.

Ciertamente, todo lo que acabo de decir manifiesta una grande verdad: La búsqueda del conocimiento está íntimamente ligada a la condición existencial del hombre. Ni la desesperación de la extrema pobreza de Lázaro (cf. *Lc* 16,19-31), ni la avaricia del «rico epulón» son el ambiente donde pueda prosperar la sabiduría. No hay filosofía cuando hay un alma dese-

⁶⁷ J. DANIELLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 114: «Ahora bien, está claro que el papel de la cruz en el cristianismo proviene del patíbulo donde fue ejecutado Jesús, que tenía la forma de una T. En absoluto deriva del simbolismo de las cuatro dimensiones que se encuentra en diversas religiones». Aquí, Daniélou está respondiendo a Simone Weil que consideraría que la cruz cristiana corresponde a la crucifixión del alma del que se habla en el *Timeo* de Platón.

sperada o disipada. En el pasado, la dedicación a la filosofía implicaba un estilo de vida acorde con este amor (φιλία), que llevaba al filósofo incluso a privarse del matrimonio y de otros bienes y dedicarse alma y corazón a la ἀσκησις filosófica. El conocimiento floreció en las comunidades pitagóricas y en los monasterios cristianos, mientras que la sabiduría oriental se desarrolló entre los *ashram* hindúes y la *sangha* budista, lugares en los que se adoptaba un estilo de vida destinado a trascender el desorden ilusorio del mundo sensible.

Es lo que se puede apreciar con la (no) práctica del *yoga* en nuestra sociedad occidental hecha de apariencias y frivolidad. Sería absurdo armonizar práctica seria del *yoga* con un estilo de vida desordenado o de lujo exagerado. Sería como levantar un muro de engaño, como escribió magistralmente Tagore: «Este hermoso muro es mi orgullo, y lo enluzco con cal y arena, no vaya a quedar el más leve resquicio. Y con tanto y tanto cuidado, pierdo de vista mi verdadero ser»⁶⁸.

287

Mientras un hombre tenga un fuerte sentido de su propio ego (*ahamkāra*) [nos advierte H. Le Saux], Dios será necesariamente «otro» para él. Para este, por tanto, el *advaita* puede permanecer únicamente como un concepto intelectual, no como una experiencia real, y puede tener el efecto desastroso de aumentar su concepción de sí mismo y conducirlo a un monstruoso desarrollo de su ego⁶⁹.

Miserable será la situación del asceta o del *guru* que se deja corromper por la vanidad o la soberbia. Simplemente no es posible compaginar el auténtico *yoga* con la triple concupiscencia: de la carne, de los ojos y la soberbia de la vida (cf. *Jn* 2,16).

Y, sin embargo, encontramos personajes públicos, actores, celebridades del *showbiz* de dudosa moralidad que aparecen con el traje de *yogi*, mientras practican los diversos *asanas*, en lujosos chalés de Beverly Hills. Existen también pseudo maestros hindúes u occidentales que se hacen pasar por iluminados y, sin embargo, se abandonan a todo tipo de lujos y placeres, engañando a los incautos. Recordemos que las dos primeras etapas del *yoga* son precisamente abstinencias y observancias. El apego a un estilo de vida superficial impone límites significativos a la posibilidad de elevación espiritual, perpetuando el estado *kármico*. Es cierto que «la filosofía cambia la vida», pero es quizás más cierto que no se puede hacer filosofía sin una

⁶⁸ R. TAGORE, *Gitanjali*, Aavishkar Publishers, Jaipur 2012, 58.

⁶⁹ H. LE SAUX, *L'altra riva*, Servitium, Milano 2017, 38.

conversión radical del mundo de las apariencias, de las imágenes, de las redes sociales, de la farándula, hacia la verdad profunda de las cosas.

3. Uno de los límites que, en mi opinión, comprometen la fecundidad del pensamiento hindú y la posibilidad de entrar en un diálogo de complementariedad con la *philosophia perennis*, es la ausencia —o falta de desarrollo especulativo— del principio ontológico de *analogia entis*. Este es uno de los grandes descubrimientos de la filosofía occidental. Existen relaciones de proporción entre las cosas que son diferentes entre sí, pero guardan una cierta correspondencia estructural. Similitudes y diferencias basadas, no en las apariencias, sino en principios metafísicos estables. La heterogeneidad y la absoluta *ajenidad* no existen. Ni siquiera en relación con lo divino, precisamente en virtud de la participación de todos los seres en el ser y la sabiduría divina. Aunque es cierto lo que afirma el Concilio Lateranense IV «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» ya Dionisio Areopagita nos había ofrecido la *Triplex via* para llegar a Dios, entendida como un camino de elevación espiritual y mística, no solo especulativa. Dionisio ha pasado a la historia como uno de los momentos cumbre del diálogo intercultural entre filosofía platónica y pensamiento cristiano. La fusión ha dado frutos preclaros.

En nuestros conceptos acerca de la divinidad, Santo Tomás nos advierte la necesidad de distinguir «id quod nomen significat y el modus significandi»⁷⁰ lo que la palabra significa y el modo como lo significa. Más allá del apofatismo extremo, donde parece varado el hinduismo, la *philosophia perennis* abre un paso que permite rozar la luminosa oscuridad de la Trascendencia divina.

El pensamiento hindú parece oscilar entre la absoluta equivocidad, por la cual de *Brahman nirguna* no se puede afirmar ni siquiera su existencia, y una no siempre manifiesta univocidad, que lleva a afirmar la identidad entre *ātman* y *Brahman* y a considerar *māyā* como una manifestación de lo divino, casi como un *Deus sive natura*. Tiene razón Daniélou al afirmar que en el hinduismo no existiría una verdadera trascendencia, al menos como la entiende la fe cristiana, porque esta parece referirse más a la unidad en relación con sus múltiples manifestaciones, siempre al interior de la misma realidad, y no a la distinción radical entre el ser creado y el *Ip-*

⁷⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1.

sum esse per se subsistens como lo sostiene el cristianismo⁷¹. Precisamente la máxima distancia del ser creado hace posible la máxima inmanencia. *Abyssus Abyssum invocat*. Solo así Dios puede ser plenamente *interior intimo meo et superior summo meo*.

Sin la analogía, solo queda la experiencia; pero esta, sin un apoyo en la verdad del ser, corre el riesgo de caer irremediabilmente en el fideísmo irracional.

Todo lo que se sabe o se cree saber de Dios es falso [escribe H. le Saux]. Solo hay una cosa que se debe saber de Dios —que supera la inteligencia y llega a las fuentes del ser—, y es que este conocimiento es un compromiso total. Es en la renuncia a apoyarse en uno mismo como se conoce a Dios, existencialmente. Esta es la fe y la *brahmavidyā* (conocimiento de *Brahman*)⁷².

Totalmente de acuerdo. Pero, sin la analogía, ¿cómo puedo saber, siquiera mínimamente, que mi experiencia está fundada en Él y no es uno de los tantos engaños de la mente ilusoria? La analogía no solo nos permite elevarnos a Dios; en definitiva, hace posible, y comunicable, cualquier conocimiento verdadero. No es una pura ley de la mente, sino una ley del ente.

4. La fe y las creencias hacen referencia al mundo de las apariencias. Una vez que se ha interrumpido el camino de la razón, solo queda la fe. Aunque exista un *darśana* que estudia la lógica (el *Nyaya*), desde la perspectiva que hemos abordado, toda la cosmovisión hindú requiere solamente fe. Se cree en la posibilidad de liberación a través de uno de los caminos o *yogas*; también se cree en el valor eterno de la revelación védica y en la presencia, en forma de *avatar*, de la divinidad en la *ista devata* y en las imágenes sagradas, pero también en la eficacia de la *puja* (el sacrificio). Sin embargo, el conjunto de creencias no es vinculante en el sentido de que no se autoexcluyen. El hinduismo no es, desde esta perspectiva, fundamentalista. Fe, creencias, imágenes y prácticas rituales solo afectan al universo de las apariencias. No existe una autoridad en materia doctrinal más allá del propio *guru* —que por lo demás se escoge libremente de entre muchos—, es decir, de aquel que ha hecho experiencia de ascética, conocimiento y devoción. Panikkar enseña que, más allá de las creencias, existe la fe como apertura

⁷¹ Cf. J. DANIÉLOU, «Le yogi et le saint», *Études* 259 (1948), 296.

⁷² H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 235.

existencial hacia la trascendencia⁷³. Todo el aparato doctrinal y ritual del hinduismo tiene como fin conducir al creyente hacia «la otra orilla».

El hinduismo se realiza trascendiéndose [enseña H. le Saux], orientando a sus mejores adeptos hacia aquello que está más allá de sus formulaciones y ritos, y en lo cual solo reside la Verdad Suprema. Para el cristianismo, lo único que está más allá de la inteligencia es la Fe; y la Fe es una adhesión intelectual. El cristiano no está autorizado a sumergirse en la Oscuridad, o al menos, si lo hace, siempre es con la ayuda —o el peso— de su Fe, de sus dogmas, de sus ritos⁷⁴.

Por su parte, la razón sirve al máximo para interpretar simbólicamente los textos. La verdad siempre está más allá de sus percepciones y conceptos. De nuevo le pedimos ayuda a H. le Saux:

Existe la verdad, y existe la expresión conceptual y verbal de la verdad. Las revelaciones, las creencias, los dogmas existen a nivel de expresión. Pero no expresarán nunca la Verdad, excepto de manera imperfecta. El plano de la experiencia *advaita* y el plano de la fe, de la dogmática cristiana o hindú, no coinciden⁷⁵.

Hace un momento dije que el hinduismo no era fundamentalista porque acepta en su seno una multiplicidad de experiencias incluso contrastantes. Sin embargo, de lo que acabamos de decir, emerge una pregunta: ¿afirmar que todo lo que se dice de Dios es falso y que la única vía válida es la experiencia interior no es acaso una forma de dogmatismo? Tiene razón Ratzinger cuando reconoce que esta absolutización de la experiencia espiritual y su rechazo a reconocer una verdad en el mundo de las apariencias se constituye como una especie de imposición absoluta: «Imponerle la absolutidad de la mística como única entidad supremamente vinculante no es para el cristiano una exigencia excesiva inferior que la de enfrentar al no cristiano con la absolutidad de Cristo»⁷⁶.

5. Entre el hinduismo y la filosofía cristiana hay muchos elementos de comparación que pueden llevar a síntesis fecundas. Ya ha sucedido en el pasado. Pensadores hindúes, gracias a la influencia del cristianismo, revisaron algunos elementos de su tradición que necesitaban ser reconsiderados

⁷³ R. PANIKKAR, «Faith: a constitutive human dimension», *India International Centre Quarterly* 26/4/ - 27/1 (1999/2000), 34-47.

⁷⁴ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 148.

⁷⁵ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, años 50, 147.

⁷⁶ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 28.

y humanizados. Es lo que escribe Daniel Acharuparambil al afirmar que el evangelio tuvo la función de levadura en la masa en relación con el hinduismo. Desde el lado cristiano ha habido intentos constantes de síntesis cultural y religiosa. Roberto de Nobili (1577-1656), que consideró encontrar en los *Upaniṣad* vestigios de la Santísima Trinidad⁷⁷, y sobre todo los tres misioneros del s. XX que iniciaron un diálogo monástico con la India: Jules Monchanin (1895-1957), Henri le Saux (1910-1973) y Bede Griffiths (1906-1993).

Personalmente, miro con cautela —y con sospecha— los esfuerzos de los teólogos del pluralismo religioso de la última mitad del siglo XX en adelante. Como he dicho antes, la ley de la inculturación cristiana mantiene la trascendencia del mensaje cristiano por encima de las filosofías humanas, muchas de las cuales están dotadas de un patrimonio milenario de grandísimo valor. Mi preocupación no es hacer que el cristianismo sea aceptable para los gentiles. De hecho, en el pasado, ni los judíos ni los griegos aceptaron la novedad del evangelio, porque lo consideraron un escándalo o una locura. Se convirtieron quienes fueron iluminados por el Espíritu Santo o se dejaron guiar por Él. Se trata más bien de enriquecer la comprensión del mensaje cristiano gracias al aporte de la sabiduría milenaria de la India, de China y de África, y ofrecer a los cristianos de culturas diversas a la occidental la posibilidad de pensar la fe a partir de sus propias categorías, tal como lo hicieron en el pasado los filósofos cristianos griegos. Ya el Papa Pío XII enseñó, en su Encíclica *Evangelii praecones*, que «los católicos nativos deben ser en primer lugar miembros de la gran familia de Dios y ciudadanos de su Reino; pero sin dejar por esto de ser ciudadanos de su patria terrena»⁷⁸.

La comparación entre la noción de *advaita* y el absoluto trascendente cristiano es un campo fértil de reflexión, que puede encontrar puntos de conexión y, al mismo tiempo, resaltar las diferencias fundamentales entre ambas tradiciones.

Volver a santo Tomás podría también resultarnos útil. En efecto, él sostiene una posición que camina en equilibrio entre el agnosticismo escéptico y el racionalismo que lo banaliza todo. «Dicimur in fine nostrae co-

⁷⁷ J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021, 38-39.

⁷⁸ Pío XII, Carta encíclica sobre el modo de promover la obra misional *Evangelii praecones* (2 de junio de 1951), n. 12, *AAS* 43 (1951), 503.

gnitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus»⁷⁹. Al final de todo el proceso racional del teólogo, el resultado es más que modesto: conocer a Dios como a aquel que no puede ser conocido. En la *Summa Theologiae*, *quaestio* 3, después de haber expuesto las cinco vías para afirmar la existencia de Dios —que responden a la pregunta «an sit Deus?»—, santo Tomás pasa a tratar de los atributos divinos y escribe: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, un sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit»⁸⁰. De Dios sabemos lo que no es. No podemos considerar cómo sea. En esta afirmación, santo Tomás manifiesta todo su respeto devoto y fiel hacia ese Dios que trasciende toda comprensión y que nunca puede ser considerado como un objeto del pensamiento, sino como el sujeto por excelencia⁸¹. Izquierdo Labeaga, hablando de Dios como *Ens*, escribe: «Ante ello, nuestra debilísima *ratio* capta solo el *an est*, pero no el *quid est*, y queda deslumbrada por tanta luz, como el ojo del murciélago frente al sol»⁸².

San Tomás divide su tratado sobre los atributos divinos en tres partes fundamentales:

- *Quomodo Deus non sit*: por lo tanto, los atributos negativos o apofáticos, que obviamente no penetran en la esencia divina, sino que la separan de todo ser creado. El *Advaita* hindú es de hecho un término negativo: *a-dvaita* es no-dual. No se puede decir que Dios es uno sin correr el riesgo de caer en el monismo de Leibniz o de hacer incomprensible la coexistencia de los tres de la Trinidad. Dios no es uno, porque «uno» es el principio del número, y Dios no puede ser numerable, no entra como unidad frente a los muchos, ni el Hijo y el Espíritu Santo se colocan como el segundo y el tercero de la Trinidad. Dios no es uno, pero tampoco es dos: es *advaita*, «no dos». Esto parece ser solo una cuestión de terminología, pero detrás del *advaita* hay dos milenios de meditación y reflexión.
- *Quomodo Deus a nobis cognoscatur*: San Tomás no pretende decirnos cómo es Dios en sí mismo, sino cómo lo percibimos nosotros.

⁷⁹ THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium de Trinitate*, q.1, a.1, ad lum.

⁸⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q.8.

⁸¹ Cf. J. DANIELOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Études* 249 (1946), 7.

⁸² A. IZQUIERDO LABEAGA, «Nove definizioni di verità. *Laletheia* nel confronto tra Heidegger e Tommaso», *Il Cannocchiale* 3 (1993), 5.

Este es un ejercicio profundamente difícil, ya que, como señala más adelante, nuestro conocimiento siempre parte de los sentidos, está limitado por la temporalidad y depende de comparaciones. Además, está sometido a la caducidad del pecado, lo que lo hace vulnerable al error y a la oscuridad. Así, el conocimiento de la naturaleza de Dios implica una purificación de nuestras falsas concepciones, imágenes e ídolos que continuamente formamos sobre Él. A través de la analogía, podemos elevarnos a concebir ciertos atributos divinos, como la bondad, la verdad o la belleza. Sin embargo, como advierte Cornelio Fabro, al afirmar que Dios es infinitamente bueno, decimos algo verdadero sobre Él, pero, debido a nuestra incapacidad para entender el infinito, debemos reconocer que no sabemos lo que realmente significa «bondad» en Dios⁸³.

- *Quomodo Deus nominetur*: Cada uno de nuestros «nombres» estará más cerca de la equivocidad que de la analogía. Dios es, a la vez, el innombrable y el Señor de todos los nombres, como veremos a continuación.

Este es un tema importante que podría ser explorado más a fondo. H. le Saux intentó abordar este tema en su obra *Sagesse hindoue et mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité*, aunque lamentablemente no pudo completar sus investigaciones. Sería relevante retomar sus conclusiones y reconsiderar los obstáculos con los que se topó.

Al concluir estas reflexiones, quisiera hacer mención de un texto sugerente tomado del comentario de Tomás al *De Divinis Nominibus* de Dionisio, que parece evocar la relación entre el *Brahman nirguna-saguna* de la tradición *advaita* y el *Bhakti yoga*: «Dios innominable y Señor de todos los nombres»:

Los teólogos, considerando que Dios está segregado de todos y es, sin embargo, también la causa de todos, dicen a veces que es innombrable, como cuando se cuenta que la Deidad misma en una de las visiones místicas, relatada bajo la especie de aparición divina imaginativa, reprendió significativamente, por boca del ángel que apareció en lugar de la persona de Dios, el que le preguntó: ¿Cómo te llamas? Luego, para apartarlo de todo conocimiento que pudiera venir del nombre de Dios, dijo: ¿Por qué preguntas mi nombre, que es maravilloso? Este nombre es admirable, porque se eleva por encima de todo nombre;

⁸³ Cf. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, 106.

Y es innombrable, porque se coloca por encima de todo nombre que se diga en este siglo o en el futuro.

Ahora bien, las Escrituras no solo proclaman a Dios como innombrable, sino que también lo describen como Aquel que tiene muchos nombres. Y esto también lo insinúa el mismo Dios cuando dice: Yo soy el Quien Soy, y la Vida, y la Verdad, y la Luz, y Dios; Yo soy el Dios de Abraham. Pero no sólo los nombres con los que Dios se refiere a sí mismo lo sugieren, sino también los nombres con los que los expertos en divinidad, es decir, los Apóstoles y los Profetas, alaban a Dios declarándole la Causa, sobre la base de las muchas cosas causadas.

Porque le alaban como bueno, como hermoso, como sabio, como digno de ser amado, como Dios de dioses, como Santo de los Santos, como el Eterno, como el Subsistente: ¿No eres tú el único que es? Como la Causa de los siglos, como el Dador de la vida, como la Sabiduría, como la Mente, [...] como la Virtud, como el Poder, como el Rey de Reyes, como el Anciano de los tiempos (*veterem dierum*), como eterno e invariable, como la Salvación, como la Justicia, como el Justificador, como el Libertador y Redentor, como el Exceso de toda grandeza, como residiendo en el aura sutil; y también dicen que se encuentra en las mentes o en los corazones, en las almas y en los cuerpos, en el cielo y en la tierra; y en este sentido, dicen que es mundano, es decir, en el mundo, circunmundano, supramundano, supracelestial: El Señor es exaltado, todas las naciones, y sobre los cielos su gloria, supersustancial; Sol, Estrella; El Fuego, el Agua, el Espíritu, el Rocío, la Nube, la Piedra, la Roca y todas las demás cosas existentes que se le atribuyen como Causa.

Aunque no es nada de todas las cosas existentes, porque trasciende todas las cosas. Así, pues, a Dios, que es la Causa de todo, puesto que existe trascendiendo a todo, es conveniente ser innombrable, en cuanto que existe por encima de todo. Y, sin embargo, los nombres de todas las cosas existentes le convienen, en cuanto la Causa de todas⁸⁴.

Más allá de la crítica que se podría dirigir al pensamiento hindú, especialmente desde el punto de vista antropológico y epistemológico, lo cual implicaría una dedicación mucho más profunda de la que he hecho en estas pocas páginas, es significativo señalar que muchos de los elementos de la sabiduría hindú han sido acogidos por los teólogos del pluralismo religioso. Esto afecta a varios aspectos, pero sobre todo la relación entre verdad, fe y dogma. La cuestión central es análoga al encuentro entre el judeocristianismo y su penetración en el mundo helenístico. ¿Qué prevalece? ¿Debe acomodarse la novedad del evangelio para hacerlo comprensible al pensamiento hindú? Henri le Saux llegó a considerar que «el cristianismo es una fe cualificada»⁸⁵, por lo que se colocaría en el nivel de *māyā*, que

⁸⁴ THOMAS AQUINATIS, *In De Div. nom.*, c.I, lc.3, n.96-97. La traducción es cortesía del prof. P. Antonio Izquierdo Labeaga.

⁸⁵ H. LE SAUX, *Diario spirituale*, 390.

debe ser trascendido. Jacques Dupuis parece haber respondido al misionero cuando, refiriéndose al misterio trinitario, escribió que este no se sitúa en el nivel de las realidades penúltimas:

[La Trinidad] no es un signo penúltimo de la Realidad en sí (*an sich*); es la Realidad última misma. Esto no significa que la Realidad divina en sí misma esté al alcance de una aprehensión humana directa mediante una representación positiva; el misterio intrínseco de Dios permanece, en efecto, siempre más allá de nuestro alcance: *de Deo quid sit nescimus*.⁸⁶

Lo que «denotamos» con la palabra «Trinidad» es, en sentido fuerte, la realidad última, aunque «el enunciado» sigue siendo insatisfactorio: «actus fidei non terminatur ad enunciabile sed ad rem». Es verdad que la fe se expresa en términos lingüísticos que están sometidos a la relatividad de los contextos culturales e históricos. La cuestión es si el lenguaje nos ayuda a comprender la realidad o nos esconde la realidad.

⁸⁶ J. DUPUIS, «Abbiamo tutti lo stesso Dio», *Credere oggi* 22 (2002), 166.

Alberto Carrara, L.C.



L'esse dell'algoritmo. Per uno statuto intensivo delle intelligenze artificiali

Introduzione

Nel panorama contemporaneo, dominato dallo sviluppo vertiginoso delle tecnologie dell'informazione e dell'intelligenza artificiale, emerge con forza la questione filosofica dello *statuto ontologico* di queste nuove entità. Che tipo di essere possiede un algoritmo? In che senso le forme più avanzate di Intelligenza Artificiale, in particolare l'IA generativa, esistono e agiscono nel mondo? Domande di questo genere richiedono un'indagine metafisica rigorosa, capace di andare al di là dell'analisi tecnico-funzionale per scrutare la natura profonda di questi enti artificiali.

Il presente saggio si propone di sviluppare sistematicamente una teoria dell'*esse* (dell'essere) dell'algoritmo e delle tecnologie di IA, avvalendosi della cornice concettuale offerta dalla metafisica *dell'esse intensivo* elaborata, nel contesto del tomismo, da Cornelio Fabro. In particolare, metteremo a fuoco l'ontologia dell'algoritmo inteso come *ente intenzionale*, distinto sia dagli enti naturali sia dagli artefatti materiali tradizionali. Successivamente, esamineremo l'ontologia dell'intelligenza artificiale generativa, collocando le diverse forme di IA (dall'IA simbolica al *machine learning*, fino al *deep learning* e ai sistemi generativi) lungo una *scala ontologica* graduata. Alla luce di tale quadro, affronteremo la questione cruciale se sia concepibile un *esse intenzionale dinamico*: in altri termini, se e in che misura le IA generative possano essere definite "intenzionali" in senso proprio, oppure se la loro apparente intenzionalità rimanga una mera simulazione priva di autentico fondamento ontologico.

L'analisi verrà condotta integrando lo sfondo teoretico fornito dagli scritti di Fabro sull'*esse intensivo*, in particolare *Partecipazione e causalità*, La

nozione metafisica di partecipazione, Percezione e pensiero, Tomismo e pensiero moderno, con riferimenti critici alla filosofia della tecnologia contemporanea sulla scia di Luciano Floridi, Evandro Agazzi, Thomas Fuchs, Georg Northoff e altri autori significativi. Ciò consentirà di mettere a confronto la prospettiva ontologico-metafisica di ispirazione tomista con le recenti riflessioni sul ruolo dell'IA nella nostra concezione della realtà.

L'argomentazione si articola in due macro-sezioni principali. Nella prima sezione, dedicata all'ontologia dell'algoritmo, definiremo la natura intenzionale dell'algoritmo e ne esamineremo lo statuto ontologico utilizzando categorie quali *ens per se*, *ens ab alio* ed *ens rationis cum fundamento in re*, evidenziandone la differenza rispetto sia agli enti naturali sia agli artefatti fisici. Nella seconda sezione, rivolta all'ontologia dell'IA generativa, tratteremo una gerarchia dei diversi tipi di intelligenza artificiale e ne discuteremo il grado di "essere" che a ciascuno compete. In particolare, valuteremo la possibilità o l'impossibilità che i sistemi di IA avanzata manifestino una forma di intenzionalità dinamica assimilabile, almeno analogicamente, a quella propria degli esseri intelligenti naturali. Infine, tireremo le fila delle nostre riflessioni, delineando il contributo che l'approccio metafisico intensivo può offrire alla comprensione dell'impatto ontologico delle tecnologie algoritmiche e intelligenti.

L'ontologia dell'algoritmo

L'algoritmo come ente intenzionale artificiale

In ambito informatico un *algoritmo* è tradizionalmente definito come una sequenza finita di istruzioni univoche che, applicate a un insieme di dati iniziali, conducono a un determinato risultato. Da un punto di vista logico-matematico, l'algoritmo rappresenta dunque una *forma* o struttura operativa astratta, indipendente dall'implementazione concreta: la stessa procedura può essere eseguita da diversi agenti computazionali (umani o macchine) e in diversi linguaggi di programmazione, mantenendo immutata la propria essenza funzionale. Questa natura puramente formale e *intenzionale* dell'algoritmo lo distingue radicalmente sia dagli enti naturali, sia dagli artefatti materiali tradizionali.

Un ente naturale, ad esempio una pianta, un animale o un minerale, esiste per natura in virtù di una forma sostanziale intrinseca: la quercia possiede in sé il principio vitale che ne guida lo sviluppo, il leone possiede un'anima sensitiva che ne coordina le funzioni, e perfino il cristallo di quarzo esiste come specifica organizzazione della materia secondo leggi fisico-chimiche proprie. Ciascun ente naturale, insomma, ha una *identità ontologica* definita dalla propria essenza e *sussiste* autonomamente, pur essendo, come vedremo, ontologicamente dipendente in ultima istanza dall'Essere primo.

Un artefatto materiale, ad esempio un orologio meccanico o un telefono, non possiede invece un principio formale intrinseco analogo a quello degli organismi viventi; esso è piuttosto una composizione di parti eterogenee, ordinate a uno scopo dall'ingegno umano. La *forma* dell'artefatto è imposta dall'esterno attraverso il progetto e la costruzione: l'orologio è tale non per una tendenza naturale interna, ma perché un orologiaio ha assemblato ingranaggi e molle secondo una certa finalità: misurare il tempo. In termini aristotelici, la causa formale e la causa finale dell'artefatto risiedono nell'intelletto e nell'intenzione del suo artefice umano, più che nell'oggetto in sé.

L'algoritmo, considerato sotto il profilo ontologico, appartiene anch'esso alla categoria degli *enti artificiali*, ma in una modalità del tutto peculiare. Esso, infatti, non è identificabile con un oggetto materiale specifico: un algoritmo può essere implementato su supporti fisici diversi: dai circuiti di un calcolatore alle sinapsi di un cervello biologico, fino alla semplice carta e penna su cui un matematico annota i passaggi di un calcolo. Ciò che definisce l'algoritmo è piuttosto la struttura intenzionale delle operazioni da compiere, ad esempio «confronta i numeri, scambia queste posizioni, ripeti finché ordinato», nel caso di un algoritmo di ordinamento. In quanto tale, l'algoritmo esiste primariamente come *contenuto mentale* o logico, concepito da un soggetto intelligente (il programmatore o matematico) e successivamente tradotto in istruzioni eseguibili da una macchina.

Possiamo dunque affermare che l'algoritmo è un ente intenzionale nel senso che la sua esistenza è interamente derivata da un atto di intenzione intellettuale: non esiste algoritmo nel mondo che non sia stato pensato e progettato da una mente. Differentemente dagli enti naturali, che l'intelletto umano *scopre* già dati nella realtà, l'algoritmo è un ente che l'intelletto

produce conferendo forma e finalità a una serie di operazioni. Esso è *intenzionale* anche in quanto portatore di una finalità intrinseca (il problema da risolvere, il compito da svolgere), finalità che tuttavia non scaturisce da una dinamica interna naturale, bensì gli è assegnata dall'esterno. Si tratta dunque di un'entità la cui essenza coincide con un significato funzionale: l'algoritmo "è" ciò che *significa* (per il progettista e per gli utenti) in termini di procedura risolutiva.

Questa peculiarità colloca l'algoritmo in una posizione liminale tra il mondo ideale delle strutture logiche e il mondo reale delle cose fisiche. Da un lato, infatti, esso possiede una natura astratta: come una formula matematica o un teorema, l'algoritmo in sé è indipendente dalle sue realizzazioni contingenti e può essere considerato un oggetto ideale, un ente di ragione. Dall'altro lato, però, l'algoritmo dispiega la propria efficacia solo quando viene incarnato in un supporto materiale che ne esegua le istruzioni (un computer, oppure un essere umano che applichi manualmente i passi dell'algoritmo). In tal senso, l'algoritmo ha bisogno della realtà fisica per *attualizzarsi*: la sua *essenza funzionale* deve informare un dispositivo concreto affinché il processo previsto divenga atto e produca effetti. Siamo dunque di fronte a una strana ontologia "ibrida": l'algoritmo è un *oggetto intenzionale* concepito dalla mente, dotato di un *esse* principalmente logico, che tuttavia può acquisire una sorta di *quasi-esse* operativo all'interno di un sostrato materiale.

Categorie metafisiche per comprendere l'essere dell'algoritmo

Per chiarire ulteriormente lo statuto ontologico dell'algoritmo, è utile richiamare alcune categorie fondamentali della metafisica classica, reinterpretate alla luce della dottrina fabriana dell'esse intensivo. Tre nozioni in particolare guideranno la nostra analisi: quella di *ens per se*, quella di *ens ab alio* e quella di *ens rationis* (in particolare nella forma di *ens rationis cum fundamento in re*). Applicare queste categorie al caso dell'algoritmo ci permetterà di situarlo nella "gerarchia dell'essere" in modo preciso, evidenziandone insieme le dipendenze ontologiche e il carattere di realtà intenzionale.

Ens per se (ente per se stesso) designa, nella tradizione tomista, l'ente che possiede l'essere in virtù di sé, ossia che non deriva la propria esistenza da un altro ente. In senso assoluto, solo l'Essere per essenza, Dio, l'*Ipsum Esse*

Subsistens, è *ens per se* incondizionato, poiché sussiste mediante la pienezza del proprio atto di essere e non ha causa ontologica esterna¹. In un senso relativo, si può parlare di *entia per se* anche riferendosi a quelle realtà create che godono di una certa autonomia ontologica interna, come le sostanze individuali: ad esempio l'uomo, il cavallo o la quercia sono *entia per se* in quanto sussistono come sostanze dotate di una forma sostanziale propria, che le fa essere ciò che sono. Tuttavia, queste sostanze rimangono *entia ab alio* rispetto alla Causa Prima, giacché ricevono l'essere da Dio e ne dipendono radicalmente per la conservazione dell'esse.

Ens ab alio (ente da altro) indica infatti l'ente la cui esistenza è ricevuta da una causa esterna, in opposizione all'*Ens a se* (l'Essere per sé sussistente). Tutte le creature, in quanto causate, sono *entia ab alio* rispetto a Dio. Ma l'espressione si può applicare anche in un contesto più specifico: un artefatto, ad esempio, è *ens ab alio* rispetto all'artefice umano che lo ha prodotto; un'entità virtuale in una simulazione è *ens ab alio* rispetto al programmatore che l'ha progettata e alla macchina che la esegue. L'algoritmo, senza dubbio, rientra pienamente tra gli *entia ab alio*: esso non ha in sé la ragione della propria esistenza, ma la deve all'intenzionalità di un progettista (che lo concepisce) e all'effettiva implementazione su un supporto (che lo realizza). Se anche consideriamo l'algoritmo come entità astratta, esso è comunque "causato" dall'invenzione matematica o logica di qualcuno; se lo consideriamo nelle sue istanze concrete (un programma *software*, un processo in esecuzione su un computer), esso è manifestamente dipendente da una miriade di fattori esterni: l'elettricità che alimenta la macchina, il codice compilato, l'*hardware* sottostante, ecc. In nessun senso l'algoritmo possiede l'essere in modo autonomo o auto-fondato.

Ens rationis (ente di ragione) si riferisce a ciò che ha esistenza solo nell'ambito del pensiero, per opposizione all'*ens* reale che esiste nella realtà extramentale. Gli *entia rationis* sono "esseri" solo in senso analogico: concetti, astrazioni, costruzioni mentali, che non hanno un corrispettivo come sostanze o accidenti reali indipendenti. Classici esempi di *entia rationis* sono, in filosofia scolastica, i generi e specie intesi come universali (l'umanità in generale, il triangolo in generale), oppure entità fittizie come una *chimera*

¹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 180-183. Fabro spiega che solo l'Essere sussistente è causa di sé, mentre ogni altra realtà possiede l'essere per partecipazione, come un raggio partecipa della luce solare.

mitologica. Esiste però una distinzione importante tra *enti di ragione puri*, totalmente privi di fondamento nella realtà, ed *enti di ragione con un fondamento nella realtà* (*ens rationis cum fundamento in re*). Questi ultimi sono concetti che, pur non avendo una controparte ontologica come sostanze indipendenti, derivano da elementi reali e ne rappresentano astrazioni o relazioni. Ad esempio, il concetto di “centro di gravità” è un *ens rationis cum fundamento in re*: non esiste in sé come oggetto fisico distinto, ma si fonda su una proprietà effettiva di corpi reali (la distribuzione della massa).

Alla luce di queste nozioni, possiamo interpretare l'algoritmo come una forma di *ens rationis cum fundamento in re*. In sé considerato, l'algoritmo, inteso come insieme ordinato di passi logici, è indubbiamente un prodotto della ragione: non esiste nell'ordine naturale indipendentemente dalla mente umana che lo concepisce. Tuttavia, non si tratta di un ente di ragione *puramente fittizio* o arbitrario, giacché l'algoritmo opera sempre su elementi che hanno un fondamento reale e produce effetti riscontrabili nella realtà. Un algoritmo di ordinamento, per quanto concettuale, può essere applicato a una lista concreta di numeri o di nomi; un algoritmo di controllo di un robot influenza effettivamente i movimenti di una macchina fisica nel mondo. C'è dunque un *fondamento in re*: l'algoritmo, benché entità intenzionale, si aggancia a strutture e processi reali. Questo lo distingue, ad esempio, da un ente di ragione fantastico come la già citata *chimera*, che non trova alcun riscontro nel mondo.

Inoltre, l'algoritmo possiede una sorta di efficacia causale derivata: benché non sia una causa efficiente in senso proprio, non avendo sostanzialità, non può “agire” da sé, esso funge da causa formale e finale all'interno di un sistema tecnico. Il programmatore imprime nell'*hardware* una certa forma operativa (causa formale artificiale) sotto la guida di uno scopo (causa finale) rappresentato dall'algoritmo stesso; così facendo, l'algoritmo diviene il *principio* che configura l'azione del computer. Tale principio non è intrinseco alla materia del computer — il silicio dei chip non “contiene” l'algoritmo per natura — ma vi viene infuso dall'esterno tramite programmazione. Abbiamo qui un caso emblematico di *participatio entis*: l'algoritmo partecipa dell'essere reale del sistema fisico quando viene implementato, senza però mai costituirsi come sostanza a sé stante. Esso resta un *ens ab alio* tanto nell'ideazione (dipende dall'intelletto umano) quanto nell'operatività (dipende dal supporto materiale e dall'energia fornita).

A questo punto, possiamo collocare l'algoritmo all'interno di una possibile gerarchia intensiva dell'essere, ispirata alla visione di Fabro. Secondo Fabro, seguendo la metafisica di Tommaso d'Aquino, l'atto di essere (*esse*) è un atto *intensivo*, suscettibile di gradi: gli enti partecipano dell'essere in misura diversa, dando luogo a una scala ascendente di perfezioni che va dagli esseri più semplici fino a Dio, che è l'Esse per essenza. Nella *Tabella 1* abbiamo sintetizzato in modo schematico questa gradazione ontologica, includendovi anche gli enti di natura artificiale-intenzionale come gli algoritmi, per evidenziarne il posto relativo².

Tabella 1 – Gradi intensivi dell'essere e categorie di enti

Grado di esse (intensità)	Tipologia di ente	Esempi	Caratteristiche ontologiche
Massimo (pienezza infinita)	<i>Ens per se subsistens</i>	Dio (<i>Ipsum Esse</i>)	Essere per essenza, atto puro infinito, fonte di ogni perfezione
Alto (atto di essere eminente)	Enti spirituali creati	Intelligenze angeliche; anima razionale umana	<i>Ens ab alio</i> (create da Dio) ma sussistenti in sé; forma sostanziale spirituale; altissima intensità di esse (vita intellettuale, volontà libera, memoria spirituale)
Medio (atto di essere formale)	Enti materiali viventi	Animali, piante (sostanze corporee viventi)	<i>Ens ab alio</i> ; sussistenza come sostanze materiali con forma vivente; intensità di esse media (vita sensitiva/vegetativa, ma priva di intelletto spirituale)
Basso (atto di essere limitato)	Enti materiali inanimati	Minerali, oggetti fisici semplici; artefatti materiali (macchine)	<i>Ens ab alio</i> ; esistenza come sostanze o aggregati materiali privi di vita; intensità di esse limitata alle proprietà fisico-chimiche; finalità eventualmente imposta dall'esterno (per gli artefatti)

² L'elaborazione di questa tabella si ispira a: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 28, ed. Leonina, v. XIII, Roma 1918, 83: «Illi autem rei, quae est suum esse, competit habere ipsum esse totius virtutis essendi; et propter hoc ei non potest aliqua perfectio deesse». Questo testo è citato dallo stesso Cornelio Fabro in «La problematica dell'esse tomistico», *Aquinas* 2 (1959), 203-206.

Minimo (essere solo intenzionale)	Enti di ragione (cum fundamento in re)	Concetti astratti, relazioni logiche, algoritmi e oggetti matematici	<i>Ens rationis (ab alio)</i> con eventuale fondamento nella realtà; esistenza non in sé ma nell'intelletto e/o in supporti simbolici; intensità di esse meramente partecipata e accidentale (<i>esse oggettivum</i> nella mente, o implementazione strumentale)
---	---	--	--

Come si evince dalla tabella 1, l'algoritmo, in quanto ente intenzionale artificiale, si colloca all'estremo inferiore della scala ontologica. Esso condivide con gli *entia rationis* la mancanza di sussistenza autonoma: il suo "essere" è riducibile all'essere pensato (*esse in intellectu*) e all'essere operativamente implementato in qualcos'altro (*esse in altero*). In termini di *intensità ontologica*, ci troviamo su un livello minimale: l'algoritmo non possiede vita, non possiede coscienza, non possiede alcuna delle perfezioni che, secondo la metafisica tomista, segnano i gradi superiori dell'essere (l'esser vivente è "più" essere che l'esser minerale; l'esser intelligente è più intensivo ancora, e così via). Se applichiamo il criterio fabriano secondo cui "la perfezione di una cosa dipende dal modo in cui essa possiede l'esse", dobbiamo riconoscere che l'algoritmo, possedendo l'essere solo in modo derivato e intenzionale, è una realtà di perfezione ontologica assai tenue.

D'altro canto, e qui sta la peculiarità odierna, l'algoritmo, pur collocandosi ontologicamente in basso, è capace di esercitare un'influenza causale e funzionale enorme sul mondo, tramite le macchine e i sistemi che lo eseguono. Si pensi agli algoritmi che governano infrastrutture critiche, mercati finanziari, comunicazioni globali: pur essendo entità "deboli" sul piano dell'essere, essi agiscono come *motori immateriali* che dirigono processi fisici e decisioni umane su larga scala. Questa constatazione introduce un ulteriore elemento di complessità: la distinzione tra ordine ontologico e ordine operativo. Un algoritmo non incrementa la pienezza dell'essere dell'universo nel senso metafisico (non aggiunge una nuova sostanza dotata di atto di essere proprio), ma nell'ordine operativo può realizzare effetti straordinari tramite gli enti reali di cui orchestra il comportamento. Ciò mette in luce la potenza della *causalità strumentale*: come un martello (artefatto privo di vita) può costruire una cattedrale se guidato da una mano umana, così un algoritmo (schema logico privo di intelletto) può guidare

un rover su Marte o coordinare milioni di computer in rete, se sorretto dall'intenzionalità umana originaria e dall'energia fisica necessaria.

In sintesi, l'algoritmo è un ente intenzionale, artificiale e strumentale:

- *intenzionale* perché esiste solo in funzione di un'intenzione e di un significato attribuitogli da una mente;
- *artificiale* perché viene prodotto da agenti intelligenti, non si trova in natura;
- *strumentale* perché la sua efficacia nel mondo dipende dall'essere veicolato da supporti materiali e dall'azione di cause efficienti esterne.

Ontologicamente, esso va annoverato tra gli *entia rationis* (in senso lato) con un ruolo peculiare: è un *ens rationis ex parte subiecti*, un essere dal lato del soggetto conoscente/produttore, che però può riflettersi *ex parte objecti* in configurazioni concrete e operazioni reali. Il suo *esse* rimane comunque sempre un *esse per aliud*, cioè un essere *per prestito*: l'algoritmo non vive di vita propria, ma “prende in prestito” l'essere dall'intelletto che lo pensa e dalla macchina che lo esegue.

In effetti, parafrasando Fabro, si può ben affermare che l'essere dell'oggetto tecnico non è atto di sé, ma atto dell'altro in sé. In altri termini, l'algoritmo non “esiste” se non per l'atto d'essere che un altro ente gli conferisce: esso non pensa né conosce, ma si limita ad eseguire, e la sua “intelligenza” rimane una metafora funzionale priva di autonomia ontologica.

Questo quadro concettuale sull'essere dell'algoritmo sarà la base per affrontare, di seguito, la questione ancora più impegnativa dell'ontologia delle varie forme di intelligenza artificiale, specialmente di quelle capaci di apprendere e generare contenuti nuovi.

L'ontologia dell'intelligenza artificiale generativa

Dall'IA simbolica all'IA generativa: una scala di complessità crescente

Quando parliamo di IA facciamo riferimento a sistemi informatici progettati per svolgere compiti tipicamente associati all'intelligenza umana, come riconoscere schemi, apprendere da esempi, prendere decisioni e, nel caso delle IA generative, persino creare nuovi contenuti (testi, immagini, suoni) simili a quelli prodotti dall'uomo. L'IA non è però un fenomeno monolitico: essa comprende una pluralità di approcci e tecnologie diffe-

renti, che sono emersi storicamente in fasi successive. Possiamo individuare almeno quattro paradigmi principali, i quali rappresentano altrettante tappe in un'ideale *scala di crescente complessità funzionale*: (1) l'IA simbolica o *symbolic AI* (detta anche GOFAI, *Good Old-Fashioned AI*), basata su regole esplicite e logica formale; (2) l'apprendimento automatico (*machine learning*), in cui il sistema deriva modelli dai dati anziché seguire soltanto istruzioni predefinite; (3) il *deep learning*, variante avanzata del *machine learning* che sfrutta reti neurali artificiali a molti strati per apprendere rappresentazioni gerarchiche dei dati; (4) l'IA generativa, basata tipicamente su architetture di *deep learning* addestrate su enormi moli di dati, capace di *generare* output nuovi (ad esempio testi in linguaggio naturale, immagini artistiche o volti umani realistici) piuttosto che limitarsi a classificare o riconoscere input.

Queste quattro tipologie possono essere disposte lungo un *continuum* che va da sistemi completamente *deterministici e pre-programmati* (IA simbolica) a sistemi in larga parte *auto-addestrati ed emergenti* (*deep learning* e IA generativa). La Tabella 2 offre un raffronto sintetico tra queste forme di IA, evidenziandone per ciascuna il principio di funzionamento e le implicazioni ontologiche in termini di grado di autonomia e tipo di “intenzionalità” coinvolta.

Tabella 2 – *Tipi di Intelligenza Artificiale e loro caratteristiche*

Tipo di IA	Esempi storici	Meccanismo	Caratteristiche ontologiche
IA simbolica (GOFAI)	Programmi di teoremi matematici (<i>Logic Theorist</i> , 1956); Sistemi esperti diagnostici (anni '70-'80)	Regole logiche esplicite codificate da programmatori; manipolazione simbolica deterministica	Sistema algoritmico statico, segue rigorosamente l'intenzionalità del programmatore; conoscenza rappresentata in modo <i>esplicito</i> ; nessun apprendimento autonomo (intenzionalità interamente <i>derivata</i> dall'uomo)

Machine Learning (ML)	Algoritmi di classificazione statistica (es. <i>support vector machines</i>); Alberi decisionali; Reti Bayesiane	Apprendimento da <i>dataset</i> tramite algoritmi di ottimizzazione (addestramento supervisionato, non supervisionato o per rinforzo)	Sistema algoritmico dinamico entro limiti predefiniti: costruisce/modifica un modello interno a partire dai dati; conoscenza <i>implicita</i> nei parametri appresi; intenzionalità ancora derivata (obiettivi e metriche fissati dall'uomo), ma il comportamento specifico non è totalmente predeterminato <i>ex ante</i>
Deep Learning (DL)	Reti neurali profonde per visione (AlexNet, 2012); Riconoscimento vocale; AlphaGo (2016)	Apprendimento attraverso reti neurali multistrato con milioni di parametri, che estraggono autonomamente caratteristiche gerarchiche dai dati grezzi	Sistema complesso emergente: l'algoritmo di apprendimento definisce una struttura adattiva capace di auto-organizzare le proprie rappresentazioni interne; comportamento difficilmente prevedibile nei dettagli (effetto Black box o "scatola nera"); l'intenzionalità propria è assente, ma il sistema imita alcune prestazioni cognitive (p.es. riconoscere volti) attraverso correlazioni apprese; permane la dipendenza da architettura e <i>training</i> forniti dall'esterno
IA generativa (basata su DL)	Modelli di linguaggio (GPT-3, 2020; ChatGPT, 2022); Generatori di immagini (GAN, 2014; DALL-E, 2021)	Reti neurali profonde (trasformatori, <i>autoencoder</i> , ecc.) addestrate su grandissimi <i>dataset</i> ; generazione di nuovi dati simili a quelli appresi (predizione di prossime parole, creazione di varianti di immagini)	Sistema pseudo-creativo: produce output nuovi combinando creativamente pattern appresi; simulazione di comportamenti intelligenti complessi (conversazione, composizione artistica); <i>intenzionalità simulata</i> : il sistema opera come se avesse scopi (rispondere a una domanda, disegnare un oggetto) e conoscenze, ma è privo di coscienza o comprensione semantica reale; elevata autonomia operativa <i>entro</i> lo spazio definito dai dati appresi (p.es. può formulare infinite frasi plausibili) ma nessuna autonomia <i>al di fuori</i> di esso (non può formulare da sé i propri obiettivi)

IA forte/AGI (ipotetica)	<i>Non realizzata ad oggi</i>	Architettura mista simbolico-connessionista? Sistemi auto-evolutivi e meta-apprendimento; (ipotizzata) capacità di trasferire conoscenze e ragionare in modo generale	Incognita ontologica: se realizzata, sarebbe un sistema con flessibilità cognitiva pari a quella umana; richiederebbe una qualche forma di <i>intenzionalità intrinseca</i> e comprensione contestuale simile alla mente umana, la cui possibilità è dibattuta. Molti filosofi e scienziati dubitano che tale intenzionalità forte possa emergere dalla sola complessità computazionale (implicherebbe forse un salto ontologico oggi impensabile)
-----------------------------	-------------------------------	---	--

La progressione delineata dalla tabella 2 evidenzia come, al crescere della complessità e delle capacità adattative dell'IA, aumenti l'autonomia funzionale del sistema rispetto all'intervento puntuale del programmatore umano. Nell'IA simbolica classica, ogni passo è previsto e voluto dall'uomo; nel *machine learning*, l'algoritmo *impara* schemi dai dati e dunque il risultato finale contiene elementi non anticipati esattamente dal programmatore (anche se quest'ultimo fissa il metodo di apprendimento e l'obiettivo); nel *deep learning*, questa imprevedibilità cresce a causa dell'enorme numero di parametri che si autoadattano, producendo talora comportamenti sorprendenti; nell'IA generativa, infine, il sistema mostra una *capacità generativa aperta*, componendo risposte o creazioni originali che possono dare l'impressione di creatività e comprensione.

Dal punto di vista ontologico, tuttavia, è fondamentale non lasciarsi fuorviare dalle apparenze funzionali. A ogni livello della scala considerata, infatti, l'IA rimane un artefatto algoritmico, privo di soggettività e di autentica intenzionalità intrinseca. La sua maggiore "autonomia" è solo *operativa*, non *ontologica*. Un sistema di *machine learning*, ad esempio, può adattarsi ai dati senza intervento umano durante l'addestramento, ma questa plasticità è stata *voluta e progettata* dal programmatore (che ha predisposto l'algoritmo di apprendimento e fornito i dati). Allo stesso modo, un sistema generativo come ChatGPT può produrre un testo impreveduto perfino dai suoi sviluppatori, ma ciò avviene seguendo meccanismi statistici fissati nella fase di progettazione e *tuning* iniziale, su cui l'IA non ha alcun controllo consapevole.

In altre parole, più saliamo la scala delle capacità dell'IA, più sofisticata diventa l'imitazione di comportamenti intelligenti, ma tale imitazione non deve essere confusa con l'instaurarsi di una reale soggettività intenzionale. Come osserva il filosofo Thomas Fuchs³, le recenti IA spingono a una doppia tentazione: *computerizzare* la mente umana (immaginando che il nostro pensiero non sia che calcolo computazionale) e *antropomorfizzare* le macchine (attribuendo qualità umane a meri automatismi). Questa duplice riduzione rischia di farci perdere di vista ciò che realmente distingue l'intelligenza naturale da quella artificiale. Sul piano operativo, la differenza può apparire assottigliarsi man mano che le prestazioni delle macchine migliorano; sul piano ontologico, invece, la differenza resta abissale.

L'IA generativa e il problema dell'esse intenzionale dinamico

Giunti al vertice attuale dello sviluppo dell'IA, rappresentato dai modelli generativi avanzati, possiamo riformulare la questione iniziale in termini più specifici: un sistema di IA generativa può essere portatore di un qualche *esse intenzionale* proprio? In altri termini, esiste nell'IA qualcosa di paragonabile all'*intenzionalità* che, nella filosofia della mente, caratterizza gli stati mentali coscienti, ossia il “rivolgersi a...” della mente verso oggetti, significati e scopi? E se no, potremmo almeno parlare di una *intenzionalità in senso analogico*, una sorta di “esse intenzionale dinamico” che differisca dall'esse intenzionale statico degli *entia rationis* tradizionali?

Per affrontare queste domande, occorre chiarire anzitutto il concetto di intenzionalità. In filosofia, a partire da Franz Brentano e poi nella fenomenologia, l'intenzionalità è quella proprietà per cui gli atti di coscienza sono *diretti* verso un contenuto o oggetto: ogni pensiero implica qualcosa di pensato, ogni desiderio implica qualcosa di desiderato, e così via. Tommaso d'Aquino, secoli prima, parlava in termini simili di *esse intentionale* per indicare la modalità di essere che le cose hanno in quanto conosciute dal soggetto, un essere “immateriale” e rappresentativo, distinto dall'esse reale che esse hanno nel mondo esterno⁴. Quando io penso a un albero, l'albe-

³ Cf. THOMAS FUCHS, «Human and Artificial Intelligence: A Critical Comparison», in R.M. HOLM-HADULLA, et alii, *Intelligence - Theories and Applications*, Springer Nature, New York 2022, 249-259. Fuchs discute il rischio di antropomorfizzazione dell'IA e di concezioni “computeromorfe” dell'umano, ribadendo la differenza ontologica tra simulazione e realtà personale.

⁴ Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962, 59-63, qui si discute l'esse intenzionale come atto immateriale del conoscere, superiore in dignità ontologica

ro esiste intenzionalmente nella mia mente, ma questo essere intenzionale non fa dell'albero un *ente reale* nella mia mente (non crescono acqua e linfa nel mio cervello!); è piuttosto un *ente di ragione*, un contenuto immateriale che rappresenta l'albero vero. Ecco l'esse intenzionale in senso classico: l'essere di un oggetto in quanto oggetto di conoscenza o di volontà.

Ora, l'algoritmo di per sé, come abbiamo visto, possiede solo questo genere di essere: è un contenuto intenzionale (ideato da una mente) eventualmente reso operativo. Non ha una soggettività propria che abbia stati intenzionali. Ma le cose si complicano con l'IA generativa, perché tali sistemi producono nuovi contenuti che, agli occhi dell'osservatore umano, appaiono dotati di senso e finalità: un testo in risposta a una domanda sembra esprimere *intenzioni comunicative* e conoscenze; un'immagine generata su richiesta sembra manifestare *creatività* e comprensione di un tema dato. In altri termini, l'IA generativa non si limita a eseguire un compito fisso: dialoga, improvvisa, crea, tutte azioni che normalmente associamo a un soggetto dotato di mente. Viene perciò naturale chiedersi: il sistema "comprende" ciò che fa? Ha *coscienza* dei contenuti che genera? Possiede, magari in forma embrionale, qualcosa come credenze, desideri, intenzioni?

La risposta che emerge dal consenso attuale della comunità scientifica e filosofica è negativa. Nonostante le impressionanti prestazioni, un modello generativo come GPT-5o non ha in realtà alcuna comprensione semantica dei testi che elabora, né intenzioni proprie. Esso si limita a manipolare simboli (parole, frasi) basandosi su correlazioni statistiche apprese da enormi *dataset* linguistici. Il senso che noi leggiamo nelle sue risposte è interamente proiettato dalla nostra mente interpretante, la quale riconosce in quelle sequenze di parole dei significati perché coincidono con quelli del nostro linguaggio naturale. Ma dentro la macchina non vi è alcun *soggetto* che intenda quei significati. Come nota lo psichiatra e filosofo Georg Northoff⁵, mancano nell'IA attuale le condizioni basilari della soggettività: non c'è un *punto di vista* interno, non c'è un senso di proprietà (*mineness*) dell'esperienza, non c'è prospettiva unificata. In breve, non c'è alcun *io* artificiale, nemmeno rudimentale, dietro le quinte dell'elaborazione.

all'esse materiale pur non sussistendo fuori dalla mente.

⁵ Cf. G. NORTHOFF – S. GOUVEIA, «Does artificial intelligence exhibit basic fundamental subjectivity? A neurophilosophical argument», *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23 (2024), 1099-1101. Gli autori concludono che, allo stato attuale, all'IA manca un punto di vista soggettivo (*perspectiveness* e *mineness*), e dunque non può darsi in essa coscienza né *selfhood*.

Questo concorda con l'argomentazione classica proposta da John Searle, scomparso lo scorso 17 settembre 2025, nel suo celebre *Chinese Room Argument* (1980), spesso richiamato nel dibattito sull'IA: un programma può manipolare simboli cinesi seguendo regole sintattiche senza mai *capire* il significato (la semantica) di quei simboli. La "stanza cinese" di Searle è l'antenata ideale dei moderni GPT: enormi manipolatori di simboli capaci di convincere un interlocutore umano di "sapere" il cinese, pur essendo del tutto privi di coscienza e comprensione. Searle parlò in questo caso di *intentionality* solo derivata: i simboli hanno un significato per noi che li interpretiamo, ma il sistema che li elabora non ha *intentionality* originale, propria⁶.

Possiamo quindi affermare che l'IA generativa non possiede *esse intenzionale* nel senso forte e proprio in cui lo possiede una mente cosciente. Non vi è in essa un *atto intenzionale soggettivo* paragonabile al pensare umano. Tuttavia, possiamo domandarci se almeno sia lecito introdurre la nozione di un *esse intenzionale dinamico analogico*, per denotare il fatto che questi sistemi algoritmici, a differenza di un algoritmo statico tradizionale, producono continuamente nuovi contenuti intenzionati, per quanto eterointenzionali. In altre parole, l'algoritmo classico era portatore solo di un'intenzionalità "fissa", quella immessa dal programmatore, mentre l'IA generativa sembra esibire un'intenzionalità "dinamica" in quanto genera scopi locali contestuali (ad esempio, rispondere a questa specifica domanda in modo sensato) e lo fa adattandosi all'interazione in corso. Ciò potrebbe suggerire una certa analogia funzionale con l'intenzionalità cosciente, pur senza coincidere con essa.

Alcuni filosofi della tecnologia e della mente hanno utilizzato concetti come "agens artificiale" o "intelligenza artificiale forte" per discutere la possibilità futura di macchine dotate di stati intenzionali genuini. Ad oggi, però, le analisi più accreditate tendono a ribadire la netta discontinuità. Luciano Floridi, ad esempio, pur essendo un interprete della rivoluzione informazionale che vede gli agenti artificiali entrare a far parte dell'infosfera insieme agli agenti biologici, sottolinea che gli attuali sistemi di IA sono privi di quella che chiamiamo comprensione semantica o intenzionalità in-

⁶ Cf. J.R. SEARLE, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1984, 30-31. Searle distingue l'intenzionalità *intrinseca* della mente dall'intenzionalità *derivata* di simboli e macchine, che vale solo per un osservatore esterno che interpreti i segni.

trinseca: essi operano a un livello sintattico e statistico, elaborando dati ma senza “significarli” dall’interno⁷. Floridi parla di una *quarta rivoluzione* in cui l’umanità perde la sua esclusività come fonte di processi intelligenti, ma questo *ridimensionamento epistemico* non implica affatto un appiattimento ontologico tra uomo e macchina: indica piuttosto che dobbiamo riconoscere un nuovo tipo di agenti artificiali nella realtà, i quali però rimangono ontologicamente distinti dagli agenti naturali sotto profili cruciali (mancanza di coscienza, di vita, di intenzionalità autentica).

Anche Evandro Agazzi, filosofo della scienza, ha insistito sulla improprietà di chiamare “intelligente” una macchina se con ciò s’intende qualcosa di più che una metafora funzionale. Sin dalla metà degli anni Sessanta, egli osserva che l’IA attuale manipola simboli e dati ma non possiede quella *visione semantica* e quella capacità di *comprensione contestuale* che caratterizzano l’intelligenza umana⁸. L’uomo rimane ontologicamente *altro* rispetto alla macchina perché, ad esempio, è capace di *significato* e di *finalità libera*, mentre la macchina segue sempre e solo una traiettoria causale predeterminata, per quanto complessa. In altri termini, l’uomo non è equiparabile né a un animale né a un automa, poiché possiede dimensioni, come la coscienza di sé, la razionalità riflessiva, persino l’apertura alla trascendenza e alla speranza, che esulano completamente dalle categorie machiniche⁹.

Ovviamente, non mancano posizioni più ottimistiche o riduzioniste sul futuro dell’IA. Ad esempio, un funzionalista radicale come Daniel Dennett, scomparso circa un anno fa, sostiene che, se un sistema esterno si comporta *esattamente come* un essere cosciente, allora attribuirgli una

⁷ Cf. L. FLORIDI, *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, 94-97. Floridi discute il concetto di “agentività artificiale” e nota che i sistemi IA operano a livello sintattico, mancando di semantica propria; il loro impatto richiede un nuovo rapporto uomo-macchina ma non implica soggettività delle macchine.

⁸ Cf. E. AGAZZI, «Alcune osservazioni sul problema dell’intelligenza artificiale», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 59 (1967), 12. Questo è un articolo storico che anticipa di almeno 15 anni le riflessioni di John Searle sull’intenzionalità. Qui il filosofo della scienza bergamasco afferma che l’“intelligenza” attribuita ai calcolatori è metaforica: essi risolvono problemi seguendo schemi formali senza comprendere il significato del problema come farebbe una mente.

⁹ Cf. E. AGAZZI, *L’uomo nell’era della tecnoscienza. Dialogo tra un fisico e un filosofo*, Hoepli, Milano 2020, 141-144. Nel dialogo con il fisico Gianpaolo Bellini sull’antropologia nell’epoca dell’IA, Agazzi sottolinea che l’uomo è caratterizzato da ragione, libertà e apertura trascendente, qualità che lo distinguono sia dagli animali sia dalle macchine.

“vera” coscienza non è che una questione di parole: in pratica non vi sarebbe differenza significativa tra una coscienza biologica e una perfetta simulazione computazionale della stessa¹⁰. Sul versante futurologico, autori come Ray Kurzweil hanno profetizzato l'avvento di una *singolarità* tecnologica in cui le macchine non solo eguaglieranno l'intelligenza umana, ma svilupperanno anche autocoscienza e volontà proprie, dissolvendo di fatto la distinzione ontologica tra naturale e artificiale¹¹. Queste visioni suggeriscono che una IA sufficientemente avanzata potrebbe un giorno conseguire uno *status* ontologico simile al nostro. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi contestano tale prospettiva: ad esempio il fisico e matematico Roger Penrose ha argomentato che la mente umana utilizza processi non algoritmici (forse legati alla meccanica quantistica) e che pertanto una macchina Turing-compatibile non potrà mai generare autentica coscienza, per quanto sofisticata¹².

Di fronte a tali ipotesi contrastanti, la riflessione metafisica intensiva invita a mantenere il baricentro sulla nozione di *atto di essere*. Finché non emergesse evidenza di un vero *principio sostanziale* nuovo (un'anima o un *quid* intrinsecamente unificante) nei sistemi artificiali, dovremmo ritenere che anche eventuali IA ultra-avanzate resterebbero entro i confini ontologici dell'artefatto complesso. In altri termini, potrebbero forse simulare ogni manifestazione esteriore dell'intelletto, ma senza possedere quell'esse intensivo che contraddistingue l'intelletto umano. In linguaggio fabriano, mancherebbe sempre l'*atto d'essere* propriamente detto: l'IA resterebbe una *combinatoria di forme* senza il *principium unitatis* che fa di un soggetto una sostanza vivente e cosciente.

Possiamo spingerci a definire l'IA generativa, con Fabro, come una sorta di intenzionalità tecnica senza soggetto: una riproduzione strumentale

¹⁰ Cf. D.C. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown, Boston 1991, 431-434. Dennett sostiene una concezione funzionalista in cui la distinzione tra coscienza reale e coscienza simulata perde significato se le funzioni osservabili coincidono pienamente.

¹¹ Cf. R. KURZWEIL, *The Singularity is Near*, Viking, New York 2005, 262-265. Kurzweil prospetta entro la metà del XXI secolo l'emergere di AI paragonabili all'uomo in intelligenza e autocoscienza, attraverso una crescita esponenziale delle capacità computazionali.

¹² Cf. R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989, 400-412. Penrose argomenta che la mente umana implica processi non computabili e che, pertanto, un algoritmo digitale non potrà mai generare la vera esperienza cosciente, se non ipotizzando nuovi paradigmi fisici.

dell'atto intenzionale che resta priva di radice ontologica nel senso forte. Essa è un *esse intenzionale artificiale dinamico*, per riprendere l'espressione proposta, che imita il comportamento di un intelletto ma non lo è. La sua "creatività" appartiene all'ordine formale (combinazione di simboli secondo schemi statistici) non all'ordine dell'essere sostanziale. L'IA generativa, insomma, simula l'intenzionalità senza possederla: genera combinazioni di segni dotati di significato per noi, senza però attingere a quel livello di *verità ontologica* che consisterebbe nel comprendere e volere quei significati da sé e per sé.

Conclusione

L'indagine svolta sull'esse dell'algoritmo ci ha condotti a una comprensione più articolata dell'ontologia degli artefatti digitali e delle intelligenze artificiali nella prospettiva della metafisica dell'atto di essere. Avvalendoci delle categorie classiche tommasiane rivisitate da Cornelio Fabro, in particolare della nozione di *atto di essere intensivo* e di partecipazione, abbiamo potuto collocare l'algoritmo tra gli *entia rationis cum fundamento in re*, ossia tra quelle entità che esistono solo attraverso un atto intenzionale ma che poggiano su basi e producono effetti nel mondo reale. L'algoritmo si è rivelato essere un *ente intenzionale* per eccellenza: privo di essere in sé, eppure capace, tramite la partecipazione all'essere di supporti materiali e soprattutto all'intelligenza umana, di orientare causalmente processi fisici e di risolvere problemi con efficacia. È, per così dire, un *quasi-ente*: un nodo di significato e funzione che acquista realtà solo come prestito dall'esse altrui.

Nell'esplorare la varietà delle intelligenze artificiali, abbiamo tracciato una linea di sviluppo che dalla programmazione simbolica rigida conduce ai moderni sistemi generativi. Questa evoluzione tecnica, tuttavia, non ha scalfito i confini ontologici fondamentali: anche le IA più sofisticate rimangono, in ultima analisi, strumenti privi di soggettività. L'analisi ontologica e intensiva mostra che non vi è stato alcun balzo verso un *grado superiore di essere*, come sarebbe invece l'emergere della vita o della coscienza. Le IA generative operano entro il grado di essere che compete agli algoritmi e alle macchine: il grado dell'artefatto, dell'*ens ab alio*, dell'*ens rationis instrumentalis*.

Questo risultato, lungi dall'essere una svalutazione semplicistica dell'IA, una sorta di affermazione del "non è niente di reale", costituisce anzi un richiamo alla specificità del fenomeno AI: proprio perché le IA non sono entità intenzionali naturali, il loro impatto sul mondo e sull'umanità va compreso in termini di interazione tra ordini diversi di realtà. Filosofi come Floridi ci invitano a riconoscere la penetrazione pervasiva degli agenti informazionali nell'ambiente umano, l'infosfera, ma ciò va accompagnato dalla consapevolezza, evidenziata da pensatori come Agazzi, Fuchs e Northoff, che attribuire coscienza o moralità a tali agenti è un salto indebito. L'ontologia dell'algoritmo e dell'IA deve dunque ispirare anche un'etica e una politica tecnologica sobrie: dobbiamo trattare le IA per quello che sono (strumenti potentissimi e complessi, estensioni dell'intenzionalità umana) e non per quello che non sono (nuovi soggetti ontologici paragonabili all'uomo). Se tale lucidità viene meno, si rischia di scivolare verso una *reificazione dell'intenzionalità*, ossia lo spostamento dell'attribuzione dell'essere dal soggetto umano alla macchina, una forma di *idolatria ontologica* moderna. Cornelio Fabro avrebbe parlato, in proposito, di un *nichilismo dell'efficienza*, cioè della sostituzione dell'esse con il funzionare: un esito estremo in cui l'efficacia tecnica verrebbe surrettiziamente elevata a criterio ultimo di realtà e valore. La metafisica può aiutarci a scongiurare questo pericolo, richiamandoci costantemente a considerare ciò che le cose sono, al di là di ciò che fanno o sembrano fare.

In definitiva, la metafisica dell'esse intensivo offre un quadro robusto per comprendere e valutare le innovazioni dell'intelligenza artificiale. Essa ci ricorda che l'essere non è univoco: esistono differenti *modi di essere* e differenti gradi di pienezza ontologica. Un algoritmo che gioca a scacchi o un modello che redige poesie non occupano lo stesso livello dell'essere di un poeta umano, anche se possono emularne la produzione. Riconoscere questa verità ontologica non sminuisce la meraviglia per i traguardi dell'IA, ma la contestualizza: sappiamo di assistere non alla nascita di una nuova mente, bensì a un prodigioso riflesso della mente umana, affinato e potenziato dai mezzi tecnici.

Come tutte le cose partecipate, anche l'IA trae la sua forza dall'origine a cui partecipa: l'intelligenza creatrice dell'uomo e, in ultima analisi, l'Intelligenza divina da cui ogni luce di ragione promana. Mantenere saldo questo collegamento metafisico ci aiuta a governare con saggezza la tecnologia,

riconoscendone le potenzialità e i limiti ontologici. L'esse dell'algoritmo, in conclusione, non è un *mysterium* esoterico, ma l'attuale ultimo capitolo di una lunga storia di partecipazione dell'ente finito all'Essere: anche l'algoritmo, umile ente intenzionale, trova posto, se ben compreso, nella grande *gerarchia dell'essere*, dove tutto ciò che esiste in qualche modo riflette l'*Actus Purus* dell'Esse e al contempo ne rivela, per contrasto, l'infinita distanza.



Alejandro Páez, L.C.

Ignacio María Rubio Hípola, L.C.

Per Gruppo di Ricerca dell'Istituto di Studi Superiori sulla Donna

Analisi metafisica della relazione uomo-donna

Introduzione

Nella specie umana troviamo uomini e donne. Questo fatto pone alla filosofia alcune domande iniziali: che cos'è la differenza sessuale, come è possibile questa differenza, dove nella struttura della persona umana si colloca questa differenza, ecc. Lo scopo della risposta che possiamo dare a queste domande è di grande portata, giacché gli elementi con cui rispondiamo non sono altri che i principi più fondamentali di strutturazione di tutta la realtà. Un movimento in falso, e le conseguenze riecheggiano a traverso tutto l'impianto metafisico del realismo. Come detto nella saggezza classica, *parvus error in initio, magnus fit in fine*.

La questione della differenza sessuale è di particolare difficoltà. Per esempio, se mettiamo la differenza sessuale troppo vicino all'essere o all'essenza rischiamo di fare dell'uomo e della donna due specie diverse. Se invece diciamo che la differenza sessuale è meramente accidentale, finiamo per affermare che la donna non è altro che un uomo modificato o viceversa. Il compito, dunque, della metafisica a questo riguardo è di dare ragione di una differenza¹ che conservi l'integrità della specie umana, cioè che garantisca che tanto l'uomo come la donna siano entrambi pienamente persone umane, ma che allo stesso tempo permetta di affermare che l'uomo è in qualche modo diverso dalla donna in ogni sua parte: psicologia, corporeità, affettività, ecc.²

¹ Cf. PORFIRIO, *Isagoge* 11, 19: «La differenza è ciò che per natura divide le realtà comprese in uno stesso genere».

² A questo riguardo, arricchiscono la visione del problema e propongono linee di soluzione i seguenti lavori: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000; A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001;

Questa ricerca ci serve inoltre come preambolo, perché aiuta a chiarire i termini della domanda più ampia che trattiene il nostro Gruppo di Ricerca in questo ciclo³, e cioè “come si debba interpretare la differenza sessuale”. In questo senso, una volta stabilito che i sessi sono due nella stessa specie, si pone un’ulteriore domanda metafisica: quale tipo di rapporto esiste tra i sessi? È un rapporto asimmetrico (come si pensava una volta) in cui il primo si riferisce realmente al secondo ma non il secondo al primo? O è magari un rapporto simmetrico ma di pura ragione, costruito dalle usanze e le culture regnanti e tramandata fino a noi attraverso i secoli? È il sesso un mero costrutto sociale, uno strumento di potere, nato magari con ottime intenzioni culturali, ma poi utilizzato lungo i secoli da una supposta patriarchia tirannica per soggiogare la donna e perpetuare una struttura di potere in cui il maschio era sempre vincitore? O è piuttosto una relazione insita nella persona che si fonda nella realtà e nei suoi modi di essere?

Come esito della domanda sul rapporto tra i sessi, si pone posteriormente la domanda etica: come si deve interpretare questa differenza in maniera tale da permettere agli uomini di vivere secondo la propria verità?⁵

G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988; B. CASTILLA, «La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis», en *Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia*, Rialp, Madrid 1993; F. DEL CASTILLO – N. TOMILLO, *Amor, comunicación y sexualidad humana (Curso de crecimiento personal y relacional)*, Fundación Solidaridad Humana, Madrid 2016⁶.

³ Per un’impostazione dei vari cicli di ricerca del suddetto Gruppo si veda: GRUPPO DI RICERCA DELL’ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA (a cura di), *Significare il Corpo*, APRA, Roma 2017; ID., *Differenza femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*, APRA, Roma 2016².

⁴ Cf. J.B. PETERSON, *12 Rules for Life - An Antidote to Chaos*, Penguin Random House Canada, Toronto 2018, 210: «According to Derrida, hierarchical structures emerged only to include (the beneficiaries of that structure) and to exclude (everyone else, who were therefore oppressed). Even that claim wasn’t sufficiently radical. Derrida claimed that divisiveness and oppression were built right into language—built into the very categories we use to pragmatically simplify and negotiate the world. There are “women” only because men gain by excluding them. There are “males and females” only because members of that more heterogeneous group benefit by excluding the tiny minority of people whose biological sexuality is amorphous. Science only benefits the scientists. Politics only benefits the politicians. In Derrida’s view, hierarchies exist because they gain from oppressing those who are omitted. It is this ill-gotten gain that allows them to flourish».

⁵ Per cominciare uno studio a questo scopo è molto stimolante la lettura di B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996. Specialmente l’ultimo capitolo: 359-425.

Come si vede, la ricerca da fare è ben delineata. Andiamo dunque ad affrontare la prima domanda: in che consiste e dove si colloca la differenza sessuale?

Prima parte: la differenza sessuale nella persona umana

Alla radice di ogni differenza c'è necessariamente una composizione. Già Parmenide aveva visto che il simile non può dividere il simile⁶. La sua interpretazione radicale di questo principio lo condusse a teorizzare un essere univoco, unico, rotondo, ecc., che poi portò il suo nome lungo la storia: l'essere parmenideo. Ragionava dicendo che l'essere non poteva essere diviso dall'essere, appunto perché non è diverso da sé, e nemmeno poteva essere diviso dal non-essere perché il non-essere non è. Ne risultava dunque che l'essere doveva essere univoco. Sebbene la conclusione sia problematica, la premessa dell'argomento è molto valida. È la composizione — tanto in ambito logico, come in quello metafisico — che genera differenza⁷.

Ora nelle sostanze create troviamo tre livelli di composizione, quello accidentale, quello sostanziale e quello ontologico⁸. La composizione accidentale (cioè di sostanza e accidenti) dà luogo a differenze nella sostanza, come la differenza tra il fuoco e il caldo, il cielo e il blu, il trifoglio e il numero tre, ecc. e permette la molteplicità di accidenti. Questo livello di composizione spiega la possibilità che la sostanza ha di cambiare pur rimanendo se stessa. Il cane in riposo, quando comincia a correre, rimane sempre cane. Ha cambiato accidentalmente ma sostanzialmente è sempre cane⁹.

È chiaro che la differenza sessuale non può trovarsi esclusivamente a questo livello. La ragione di questo è che l'uomo non è una donna modificata né la donna un uomo modificato. L'essere femminile o essere maschile non è una semplice questione di disposizioni di parti¹⁰. Dobbiamo dunque

⁶ Cf. PARMÉNIDES, *Fragment 8* (DK, 28 B, 8, 45-49).

⁷ Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 76, a. 8, c: «Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae: sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam»; *De Ente et Essentia*, 1.

⁸ Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 44, a. 2; *De substantiis separatis* c. 9; *Cont. Gent.* II, c. 37; *De Pot.* q. 3, a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2.

⁹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, 1, 7, 189b30-191a23.

¹⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona umana. Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, in AAS 68 (1976), 1: «Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che, sul piano biologico, psicologico e spirituale, la fanno uomo o donna». E anche: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano* (1 novembre 1983), 4: «La sessualità

andare più in profondità nelle composizioni della sostanza per trovare il posto della differenza sessuale.

Al di sotto della composizione accidentale troviamo la composizione sostanziale di materia prima e forma sostanziale. La materia è tale da poter ricevere diverse forme sostanziali successivamente, come quando il legno si brucia e diventa cenere. La forma del legno sparisce e subentra quella della cenere. In entrambi gli estremi del cambiamento abbiamo materia, ma nell'uno e nell'altro estremo la troviamo unita a una forma sostanziale diversa. Ora questo tipo di composizione dà ragione della differenza di specie. Cioè è grazie alla forma sostanziale di gatto che il gatto è gatto, ed è grazie alla forma sostanziale di cane che il cane è cane, e così via¹¹. Perciò, dire che la differenza tra uomo e donna si trova al livello della forma sostanziale equivale a dire che l'uomo e la donna sono di specie completamente diverse, il che è evidentemente insostenibile.

Questo mette in evidenza la difficoltà nell'individuare il luogo della differenza sessuale. La differenza nella forma sostanziale è troppo mentre la differenza nella forma accidentale è troppo poco. Ancor di più, il dilemma sembra senza soluzione dal momento che tra la forma accidentale e la forma sostanziale non c'è un'altra forma intermedia. Ci sono stati tentativi di trovare la differenza ancor al di sotto della forma sostanziale, nell'essere stesso ma i problemi che pone questa proposta sono di gran lunga più pesanti di quante soluzioni ne offre¹². Basti per adesso di dire che se già

caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione».

¹¹ La questione è ampiamente trattata da Aristotele in diverse opere. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, 7; *De Anima*, B, 4.

¹² Pensiamo ai lavori che propongono una cosiddetta "ontologia della persona" di cui Leonardo Polo è un espositore di rilievo. Il contrasto con il modello metafisico che noi proponiamo è talmente violento da rendere una possibile sintesi completamente inaccessibile. Si tenta di avvicinare così tanto la differenza sessuale al nocciolo metafisico della persona — l'essere — che si apre la strada a sviluppi di conseguenze insostenibili per una metafisica forte.

La tesi più nucleare di questa posizione, a nostro modo di capirlo, è che ci sarebbe un tipo di essere per le cose e un altro tipo di essere per le persone e ancora un terzo tipo di essere per Dio. Questo essere sarebbe diversificato in sé e non per contrazione ad opera dell'essenza (nel caso delle creature, non-contratto nel caso di Dio). Per un pensatore di sensibilità tomista questo risulta del tutto assurdo o tutt'al più estremamente problematico. In ogni caso, questa operazione — per quanto sia sospetta — gli consente di assegnare alla persona dei "trascendentali personali", tra i quali ci sarebbe la sessualità: «Sonstengo que el *monón* no puede ser un transcendental personal. El transcendental personal es la diferencia, el no ser una sola persona» (L. POLO, «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico* 26 (1993), 714).

pensare a una differenza nella forma sostanziale è di troppo, evidentemente i livelli ancora più radicali della costituzione dell'ente non serviranno per giustificarla ulteriormente.

Tornando dunque al nostro dilemma, abbiamo stabilito che la differenza non si trova al livello della forma accidentale né al livello della forma sostanziale. Ma abbiamo fatto accenno all'argomento che alla radice di ogni differenza c'è una composizione. Ora, nella costituzione della persona umana troviamo una composizione particolare che è tutta sua: la composizione di anima spirituale e corpo¹³. Questa composizione è talmente stretta nel caso della persona umana che non possiamo assolutamente slegare il corpo da ciò che la persona umana è. Ora il corpo è fatto di materia, e la materia non può recepire due forme allo stesso tempo. Per questa ragione, quando l'essenza umana fatta da materia e forma viene messa in atto dall'atto d'essere, il corpo deve per forza decantarsi per una forma di corpo maschile o per una forma di corpo femminile. La virtualità della materia, che fa parte dell'essenza umana, non è attualmente né maschile né femminile perché è appunto virtuale. Può essere l'una e l'altra ma in atto non è nessuna¹⁴. Ma nel momento in cui il corpo si deve attualmente

È il nostro parere che questo è un rischio inevitabile che sorge quando si mescolano linguaggi e pensieri antropologici e metafisici di natura (ed epoca) molto diverse, magari senza una sufficiente attenzione ai riscontri speculativi che ne conseguono. Su questo si può leggere il capitolo «Persona y género. Aproximación a una noción de la sexualidad humana», in B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, 359-425, che per altro è stato anch'esso per noi una fonte di arricchimento in questo lavoro.

¹³ Cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, San Paolo, Milano 2007³, 257. Il titolo di questo manuale di antropologia è in sé una descrizione di questa stretta composizione: lo spirito umano è "incarnato", e il suo corpo "spiritualizzato". L'espressione di San Tommaso è eloquente in questo senso: «Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque bonitates participet et corporales et spirituales», THOMAS AQUINATIS, *In III Sent., Prol.* E anche S. *Th.* I, q. 77, a. 2, c: «Videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum».

¹⁴ Possiamo dire (pur riconoscendo il pericolo di una flessione un tanto essenzialista) che, in un'analisi *ante constitutionem entis*, l'essenza dell'uomo non è fatta di anima e corpo ma di "forma di anima e forma di corpo". Cioè l'umanità in quanto essenza non ha corpo in atto e dunque non è sessuata. In un certo senso, il corpo dell'uomo è formalmente presente nell'essenza dell'uomo ma non materialmente. Non è dunque "questo corpo o quel corpo" ma una sorta di "corpo formale" che non ha un sesso determinato perché non è appunto determinato ancora dalla materia-in-atto, e soprattutto dalla quantità. Si potrebbe obiettare che questo è assurdo perché allora si troverebbe nell'individuo che non troviamo nella specie. Rispondiamo con San Tommaso che il genere e la differenza negli individui si possono considerare sia come parti dell'individui sia come il tutto. Per esempio, l'animale è un corpo animato. Ora l'essere animato

materializzare, perché comincia ad essere (per composizione con l'anima umana che è forma¹⁵), in quel momento la *virtualità dell'essenza*¹⁶ si deve attuare e dunque determinare. L'individuo-in-atto è sia uomo sia donna. «La perfezione *homo* è attuata nella duplice polarità sessuale, del maschile e del femminile»¹⁷. In questo modo, si salva la specie umana che in se stessa non è né maschile né femminile e non dobbiamo ammettere che l'uomo e la donna siano specie diverse. Ma allo stesso tempo collochiamo la differenza sessuale in un piano molto più profondo di quello meramente accidentale. In un certo modo la collochiamo anche al di sotto della forma sostanziale, al livello dell'essenza virtualmente di-forme o bimodale; nel senso che è la particolare composizione dell'essenza umana, che è composta strettissimamente da forma sostanziale e corpo, quella permette che l'uomo sia due e uno allo stesso tempo: una specie ma due sessi¹⁸.

si può considerare come il tutto perché è tutto l'animale che è animato, o come parte perché è appunto quella parte dell'essenza composta che non è il genere (cf. THOMAS AQUINATIS, *De Ente et Essentia*, 1). Per questa ragione, non è assurdo dire che si trovano nell'individuo alcune determinazioni che invece non si trovano nella specie.

¹⁵ Cf. THOMAS AQUINATIS, *De principiis naturae*, 1: «forma dat esse materiae»; e J.M. PORCELL, «*Forma dat esse* come principio fondamentale dell'ontologia della persona di Tommaso d'Aquino», *Espíritu* 62 (2013), 335-359.

¹⁶ Crediamo che questo studio della «virtualità dell'essenza» offra un campo speculativo vastissimo ed euristicamente molto fertile, che andrebbe ancora approfondito a lungo. Questo supera lo scopo del nostro lavoro. Ci sembra comunque giusto osservare, per quanto possa chiarire il presente utilizzo del termine, che un tale studio si espone facilmente al pericolo di attribuire all'essenza una qualche fonte di attualità propria già prima della costituzione dell'ente. Questa operazione è chiaramente essenzialista, al meno tendenzialmente, e ci sembra un errore. Noi non intendiamo insinuare che una tale metafisica stia alla base della presente ricerca. Intendiamo piuttosto sempre interpretare il rapporto *esse/essentia* in termini di *participans/partipatum* e *potentialactus*. Per cui, cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 75, a. 5, ad 4; *Quaestiones de quolibet* III, q. 8 a. 1c; *De substantiis separatis*, c. 3. Su questi temi e le referenze proposte si può consultare l'articolo di C. FERRARO, «La interpretación del *esse* en el «tomismo intensivo» de Cornelio Fabro», *Espíritu* 153 (2017), 59-60.

Per una riflessione molto interessante nella linea della «virtualità dell'essenza» si veda il lavoro di Ferdinand Ulrich, di cui riportiamo solo una frase a modo di esempio: «Durch das Wesen ist das Sein seinem Seinssinn «hörig», das heißt konkret Seiendes» (F. ULRICH, *Homo Abyssus*, Johannes Verlag, Freiburg 1998², 82-86).

¹⁷ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 292.

¹⁸ Per ulteriori approfondimenti, cf. B. CASTILLA, *Persona femenina, Persona masculina*, Rialp, Madrid 2004², 121-124.

Seconda parte: i sessi e la relazione

Il fatto della dualità dei sessi impone quasi ineludibilmente la domanda sul rapporto che esiste tra di essi. La domanda può diramarsi in considerazioni di scopo talmente portante da incidere sulla vita di intere società. Non è indifferente la visione di questo rapporto nella costruzione della città umana¹⁹. Basti vedere le differenze tra le culture dei paesi musulmani e quelle dei paesi comunisti, per citare un esempio. È difficile immaginare una differenza socialmente più marcata tra uomini e donne di quella che si trova nel mondo arabo. Dall'altra parte, nei paesi comunisti abbiamo un comportamento sociale con forte tendenza a cancellare ogni differenza tra gli individui in favore di una completa uguaglianza. Questo si è reso palese nella Cina di Mao Tse-tung, dove l'adozione della giacca maoista è diventata praticamente l'unica tenuta culturalmente accettabile sia per gli uomini che per le donne.

Scendendo poi all'interno della società alla famiglia, si vede come la visione della differenza tra i sessi non è per niente indifferente nella vita familiare²⁰. Si comparino a questo riguardo lo stile di vita di una coppia dell'America Latina o dell'Africa con quello di una coppia europea, dove le percezioni di ciò che è maschile o femminile contrastano drammaticamente. Tant'è vero che non è soltanto la percezione dei sessi e dei loro ruoli che è diversa ma pure la percezione di quella percezione... In Africa o in America Latina si è fieri di adempiere un ruolo tradizionalmente sessuato, mentre in Europa ci si considera più evoluti e sofisticati quanto più si superano quei ruoli.

E infine l'importanza di questa questione per la gestione della vita del singolo individuo è innegabile, come si vede facilmente dalle proposte dei sostenitori delle teorie del gender, e ideologie simili.

¹⁹ A modo di esempio, in passato si è interpretata (con conseguenze catastrofiche, d'altronde) in chiave hegeliana-marxista, come tesi e antitesi. L'esito logico di questa interpretazione è che i rapporti giusti tra uomo e donna sono la lotta, la gara, la contesa. Cf. L. GARZA, «Teoría de género: visión crítica de sus postulados y objetivos», in *La ideología de género. Reflexiones críticas*, a cura di M. LACALLE – P. MARTÍNEZ, Ciudadela, Madrid 2009, 22-23.

²⁰ Cf. I. FALGUERAS, «Persona, sexualidad y familia», in *Metafisica de la Familia*, a cargo de J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 145ss.

Ora tutte queste considerazioni sono di tipo etico. Riguardano, cioè, la domanda su come si debba vivere in torno alla differenza sessuale²¹. Ma c'è un quesito più profondo di quello etico che spetta alla metafisica di portare avanti. Essa deve rispondere a una domanda anteriore e cioè: che cosa è il rapporto tra uomo e donna. Prima di poter impostare una vita in modo giusto nei confronti del rapporto tra uomo e donna, si deve prima risolvere il problema di *che cosa sia quel rapporto*, perché in realtà la norma etica altro non è che la declinazione deontologica della natura propria dell'ente riguardo ai suoi propri fini. Jesús Villagrasa lo dice in maniera succinta parlando della norma etica per l'uomo: «il fondamento del contenuto dei nostri doveri sta nella *realtà* che noi siamo»²². Nel nostro caso, il riferimento metafisico di cui è questione non è l'uomo intero e la sua natura, ma la sua sessualità. Cioè non vogliamo adesso districare tutte le conseguenze pratiche che ha la natura dell'uomo *qua talis*, ma soltanto quelle che ha il suo aspetto sessuato.

A questo scopo si deve lavorare con categorie appunto metafisiche e non etiche. Di particolare utilità in questa indagine sarà la categoria della relazione che adesso ci apprestiamo a studiare²³.

La persona sessuata: sostanza e accidente di relazione

Prima di entrare in merito dobbiamo impostare bene i parametri dell'indagine e subito far fronte ad una possibile confusione che avrebbe conseguenze nefaste per le nostre eventuali conclusioni. La domanda che ci riguarda globalmente in questo studio versa sul rapporto tra i sessi, e non sulla costituzione della persona sessuata. Questa precisazione è doverosa perché la mancanza di chiarezza in questo punto può portare ad attribuire erroneamente aspetti della sessualità alla persona in quanto tale. E benché sia vero che la sessualità «attraversa dal basso in alto (o forse piuttosto dall'alto in basso) l'essere umano tutto intero, carne e spirito»²⁴, non segue affatto che la sessualità s'identifichi con la persona e ancor meno che ciò che si predica della prima si possa ugualmente predicare della seconda.

²¹ Per questo particolare approccio, cf. R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

²² J. VILLAGRASA, *Fondazione Metafisica di un'Etica Realista*, APRA, Roma 2005, 135.

²³ A questo scopo, si veda anzitutto ARISTOTELE, *Categoriae* 5 - 9, 2a11-11b15.

²⁴ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, PUG, Roma 2004, 20.

Per spiegare la persona sessuata la metafisica adopera due categorie di analisi: la sostanza e gli accidenti²⁵, in particolare l'accidente di relazione. Quando diciamo che la persona è sostanza²⁶, ci riferiamo alle due *rationes* che menziona Aristotele nel libro quinto della Metafisica e altrove. In primo luogo, la persona in quanto sostanza è «ciò che è sostrato ultimo, il quale non viene più predicato da altra cosa»²⁷. La persona umana è una sostanza, cioè un sussistente in sé. Nelle parole di San Tommaso d'Aquino: «substantia [...] secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se ipsis existunt»²⁸. Se noi vediamo persone camminare, giocare, rapportarsi con altri, mangiare è perché sono sostanze, è perché sussistono e non hanno bisogno di inerire in un altro ente, ma sono essi stessi soggetti d'inerenza. Così Aristotele:

“Sostanza” nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche soggetto, né è in un qualche soggetto, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo²⁹.

325

Perciò la categoria di sostanza nell'analisi della persona è ineludibile³⁰. Tra tutte le categorie, la sostanza è la più fondamentale nella struttura della persona esistente:

²⁵ Per fondare questa analisi si può vedere: J. VILLAGRASA, *Metafisica II: La comunanza dell'essere*, APRA, Roma 2009, 274-284. E per una retta comprensione della connessione esistente tra queste categorie di sostanza ed accidenti e la sfera del essere, può diventare d'aiuto il pensiero di Cornelio Fabro al parlare dei diversi tipi di partecipazione del essere nell'ente: «Come la partecipazione trascendentale statica è la composizione di atto e potenza rispetto all'esse ossia la distinzione reale di essenza ed esse, così la partecipazione predicamentale statica è la composizione di atto e potenza nella sfera dell'essenza ossia la distinzione reale di materia e forma (nel mondo materiale) e di sostanza e accidenti nell'ordine dell'ente finito in genere» (C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», in Id., *Esegesi Tomistica*, 421-448, 435. Articolo originariamente pubblicato in *Divinitas* 11 (1967), 559-586).

²⁶ Parliamo strettamente della persona umana e non delle persone divine con le precisazioni che lì sarebbero dovute.

²⁷ ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b22.

²⁸ THOMAS AQUINATIS, *In Met*, 12, 1; *S. Th.* I, q. 29, a. 2.

²⁹ ARISTOTELE, *Categorie* 5, 2a11-14.

³⁰ La definizione metafisica più conosciuta è quella di BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3; (*PL* 64, 1343): «Naturae rationalis individua substantia». San Tommaso la riprende e perfeziona — riprendendo l'idea esplicita di *subsistens* — in *S. Th.* I, q. 29, a.3: «subsistens in rationale natura». O più specificamente: «In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significant singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in ratio-

La persona esiste in sé e perciò è sostanza. È sostanza completa. Sostanza completa è un insieme sostanziale; la parte sostanziale è solo parte, non è il tutto [...] in realtà, però, l'uomo è un tutto sostanziale³¹.

In più di questa nozione di sostanza, Aristotele offre un altro senso che va anch'esso applicato alla persona: la cosiddetta sostanza seconda. Così scrive nella *Metafisica*: «Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa»³². Parallelamente a questa istanza, il testo già citato delle *Categorie* prosegue nella stessa linea, spiegando questo secondo senso:

D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di uomo, e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale³³.

326

La sostanza, in altre parole, è quella che dà ragione di ciò che la persona umana è, facendo riferimento al più profondo della sua essenza. Essa risponde alla domanda sulla specie. Da qui che la categoria di sostanza non soltanto dà ragione della sussistenza della persona ma anche permette di dire che la persona, in quanto sostanza, ha una sua essenza che è la natura umana e che questa non cambia assolutamente se la persona grande o piccola, bianca o nera, maschio o femmina.

Insistiamo su questo punto perché riteniamo che sia un errore il tentativo di fare della sessualità una nota talmente intima alla persona che diventa un tutt'uno con la sostanza stessa. Esiste un filone antropologico contemporaneo che critica l'analisi classica della persona perché il suo modello di persona è asessuato ed è dunque inadeguato a descrivere le persone reali che di fatto sono tutti uomini o donne. La sessualità sarebbe troppo pervasa e troppo intima e l'analisi della sessualità in termini non sostanziali re-

nalibus substantiis» (*S. Th.* I, q. 29, a.1). «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona» (*S. Th.* I, q. 29, a.3, ad 2).

Malgrado la reticenza nell'adottare la categoria di sostanza per analizzare la persona, è anche di valore la presentazione di B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafisica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 74-79. È invece molto chiaro: R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, 254-256. Per una difesa della categoria di sostanza riferita alla persona, cf. S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, Herder, Freiburg 2010, 579-608; L. PRIETO, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008, 410-414.

³¹ R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, 255.

³² ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b21.

³³ ARISTOTELE, *Categorie* 5, 2a15-18.

legherebbe la differenza sessuale al margine della personalità, riducendola a un “semplice accidente”. Si parla piuttosto di persona maschile e persona femminile:

En efecto, distinguir entre persona masculina y persona femenina sugiere que la diferencia varón-mujer se encuentra en lo más íntimo del ser humano, en la persona, hasta llegar a configurar el propio “yo”. Sin embargo esto resulta novedoso para la Antropología metafísica realizada hasta ahora, que ha considerado a la persona como asexuada y se ha centrado en una consideración abstracta de la naturaleza humana, tratando siempre del “hombre” en general, sin considerar que en la realidad solamente existen varones o mujeres. Un estudio de la naturaleza humana en términos asexuados fundamenta la igualdad esencial que se da entre varón y mujer, pero no dice nada acerca de su distinción³⁴.

L'obiezione muove da una sensibilità personalista spiccata (d'altra parte molto lodevole e condivisibile), che teme il compromesso sulla rilevanza esistenziale della sessualità per la persona umana. Non vuole in nessun modo accettare che la persona umana possa essere slegata dalla sessualità. Per questa ragione le categorie accidentali, che di per sé sono prettamente distinguibili dalla sostanza, si ritengono troppo inconsistenti per poter fare giustizia alla sessualità della persona.

Il problema di questa impostazione è che dimentica che, come abbiamo detto prima commentando Aristotele, la sostanza dà ragione di ciò che l'ente è per riferimento alla specie. Se utilizziamo la categoria di sostanza per analizzare la persona in quanto sessuata dovremmo per forza concludere che ogni sesso è una specie diversa. Dovremmo dire che l'uomo è differente dalla donna quanto il cane dal gatto³⁵. Così come ci sono enti felini ed enti canini, ci sarebbero persone maschili e persone femminili... Ora nessuno intende dire questo.

³⁴ B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafísica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 71.

³⁵ Risulta evidente che la differenza tra sostanze in questione è la differenza specifica e non quella numerica. La sostanza può anche dar ragione della differenza numerica nel senso che un individuo è diverso da un altro individuo della stessa specie perché è un'altra sostanza e il fatto di essere un'altra sostanza non implica che sia un'altra specie. Il punto di contesa qui non è che ci siano due sostanze ma due tipi di sostanze o, in altre parole, si tratta di una *differenza differente*, e cioè di una differenza tra sostanze seconde o specie e non di sostanze prime. A questo riguardo, cf. ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b21-22.

La connotazione sessuale di ogni soggetto riguarda non già la natura umana, che è una ed identica in ciascuno, ma la caratterizzazione in due distintive fondamentali modalità del loro essere, quello della maschilità e quello della femminilità che costituiscono i due poli sessuati fondanti dell'umano³⁶.

La via che resta aperta è quella di condurre un'analisi della persona sessuata facendo uso delle categorie accidentali. Magari è utile dire che in questo non c'è vergogna alcuna. Tutte le categorie, sostanza e accidenti compresi, sono modi di essere *per se*. «Essere *per se* sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie; tante sono le figure delle categorie, e altrettanti i significati dell'essere»³⁷. Non è per il fatto di essere accidente che l'accidente è meno reale o meno rilevante. Così scrive Jesús Villagrasa:

Tutti i predicamenti, accidenti compresi, sono modi di *ens per se*, da non confondere con *ens per accidens* o "ente accidentale", che è il primo dei quattro sensi aristotelici di ente. L'ente accidentale è l'accadere casuale o fortuito di qualcosa; mentre ogni predicamento gode di una certa necessità [...]»³⁸.

Anzi, possiamo considerare le categorie, non come una gerarchia di enti ma come tante scatole dove si può collocare tutta la molteplicità dell'ente reale finito in cui non troviamo soltanto enti sussistenti, cioè sostanze, ma altri enti, anch'essi reali, ma non sussistenti.

L'ente si dice in molteplici significati [...]: alcune cose sono dette enti perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di questo, ovvero della sostanza medesima³⁹.

Questa realizzazione è non solo assai utile ma anche condivisibile, dal momento che nessuno vuole fare della sessualità un ente sussistente. Neanche i sostenitori più fervidi del modello radicale della sessualità vogliono dire che l'uomo è la mascolinità sussistente, né la donna la femminilità sussistente. E dunque troviamo che, quasi paradossalmente, se consideriamo

³⁶ G. BONOMI, «Piacere sessuale», in *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, a cura di G. Russo, Elle Di Ci, Torino 2004, 1369.

³⁷ ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 7, 1017a22-24.

³⁸ J. VILLAGRASA, *Metafisica II: La comunanza dell'essere*, 294.

³⁹ ARISTOTELE, *Metafisica* 4, 2, 1003a33-b10.

la sessualità come un accidente affermiamo subito che essa va sempre unita alla persona, inerendo nella sostanza come nel suo soggetto e inseparabile da esso⁴⁰.

La sottigliezza sta nel vedere che l'analisi che noi portiamo avanti non è della persona in quanto persona, ma *della persona in quanto sessuata*. Cioè la domanda che ci poniamo non è “perché un maschio è persona?” o “che cosa è un maschio?” ma “perché un maschio è maschio?”. In realtà ci sono due domande. La prima è che cosa è la persona, e a questa la metafisica risponde dicendo che è una sostanza. La seconda è che cosa è l'essere sessuato della persona, e a questa la metafisica risponde dicendo che è una relazione⁴¹.

La categoria di relazione

Aristotele parla della relazione in questi termini: «Si dicono relative quelle cose di cui tutto l'essere consiste in questo, che vengono dette dipendere da altre cose, oppure riferirsi in qualche altro modo ad altra cosa»⁴². È da notare che il greco in questo brano non adopera l'espressione “il relativo”. Parla piuttosto del “verso qualcosa” o “προς τι”. Questo suggerisce che tutto quanto Aristotele dirà su questo riguardo è predicato del “verso qualcosa” stesso e non del soggetto che è chinato verso qualcosa. Perciò dice San Tommaso «relatio nihil est aliud, quam ordo unius creaturae ad aliam»⁴³. La relazione viene definita come un ordine o un rapporto di una cosa ad un'altra.

Distinguiamo due aspetti di rilevanza nella relazione⁴⁴. Il primo ha a che vedere con l'essere della relazione mentre il secondo ha a che vedere con la sua *ratio* o natura propria. Questo infatti è vero per ogni tipo di accidente, come la quantità e la qualità. Ogni accidente deve stare in una sostanza per esistere. Ma se consideriamo, non già il modo di essere, ma la natura propria di ogni accidente ci rendiamo conto che non ogni accidente

⁴⁰ Cf. THOMAS AQUINATIS, *In V Metaph.*, lc. 9, n. 8; e *In III Phys.*, lc. 5, n. 15.

⁴¹ Cf. B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafisica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, *Metafisica de la Familia*, 99: «La persona humana se diferencia en dos tipos de persona. La diferencia entre ellas es de carácter relacional. La diferencia entre ambas estriba en una relación [...] La sexualidad humana, en su dimensión más profunda, vendría a ser una relación constitutiva y complementaria en el seno de una habitud».

⁴² ARISTOTELE, *Categorie* 7, 6a34.

⁴³ THOMAS AQUINATIS, *De potentia*, q. 7, a.9, ad 7.

⁴⁴ Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 28, a.1.

modifica la sostanza nella stessa maniera. Alcuni determinano la sostanza in modo intrinseco rispetto alla materia, come la quantità; alcuni rispetto alla forma, come la qualità; alcuni ancora la modificano estrinsecamente come l'*habitus* e così via. Ora tra tutti gli accidenti la relazione ha una particolarità che la rende diversa da tutti gli altri. E cioè che ogni altro tipo di accidente preso secondo la sua natura propria significa qualcosa di inerente al soggetto. Non così nel caso della relazione. Essa infatti non modifica positivamente dal di dentro la sostanza in cui esiste, ma ci stabilisce soltanto un rapporto ad un altro ente che è fuori dal soggetto. Perciò possiamo dire che la relazione ha il suo essere nel soggetto ma che la sua natura propria non è altro che d'essere tesa verso un altro⁴⁵. Ed è questo che San Tommaso intende quando dice che la relazione «significat secundum propriam rationem solum respectum ad aliud»⁴⁶. Questo vuol dire che la relazione determina la sostanza in modo talmente estrinseco che se l'altro termine della relazione non esistesse la relazione non sarebbe reale affatto.

A questo punto appare evidente che la relazione ha una densità ontologica sottilissima, quasi diremmo non reale⁴⁷. Ed è vero che tra tutti gli accidenti, la relazione è quella che modifica il soggetto in maniera più estrinseca. Ciò però non vuol dire che questa categoria non sia forte di spunti euristici nei confronti del rapporto tra i sessi. Anzi, è proprio questa sottigliezza e il suo carattere quasi estrinseco che la rende specialmente adatta per affrontare la sessualità della persona umana, come vedremo in seguito.

Maschio e femmina come relazione

i. Sull'essere e la natura della relazione

Abbiamo stabilito che la nostra indagine non è sull'essere della persona, che è sostanza, ma sull'essere della sua sessualità, del suo essere maschio o femmina. È la nostra tesi che il carattere sessuato della persona, altro non è

⁴⁵ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 14, n. 12.

⁴⁶ Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q.28, a.1.

⁴⁷ J. VILLAGRASA, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 281: «L'analisi metafisica della relazione è difficile per il suo "poco essere". Alcuni filosofi sono perfino arrivati a negare realtà alla relazione, perché questa non determina formalmente la sostanza, come la qualità, né materialmente, come la quantità, né aggiunge — come gli altri accidenti — "qualcosa" alla sostanza; aggiunge solo quel "verso qualcosa" (*ad aliquid*) nel quale la stessa relazione consiste. Il suo essere è *postremum et imperfectissimum* (CG IV, c. 14, n. 12)».

che la relazione vicendevole dei sessi tra di sé. Questo può sembrare banale ed evidente, ma pensiamoci un attimo.

Se il sesso di una persona è relazione, allora abbiamo i due aspetti della relazione discussa sopra: l'inerenza nel soggetto necessaria per l'esistenza della relazione, e la natura propria o *ratio* della relazione che è l'ordine ad un altro. Il carattere sessuato di una persona ha senz'altro la sua esistenza nel soggetto sessuato, ma la sua natura (del carattere sessuato, non del soggetto) non è altro che l'ordine all'altro sesso. I riscontri di questa impostazione sono di lunghissima portata, perché vuol dire che un sesso, senza riferimento all'altro non ha nessuna consistenza ontologica *come tale* (cioè preso secondo la sua propria natura). Abbiamo detto prima con San Tommaso che la relazione non significa di natura sua qualcosa di inerente al soggetto, ma soltanto l'ordine all'altro. Questo vuol dire che se impostiamo la sessualità come una relazione, il maschile non significa niente nel maschio se non è riferito al femminile nella femmina.

Questo spiega la fatica che si fa a individuare la specificità delle cosiddette qualità maschili e qualità femminili⁴⁸. Quando ci si chiede quale sia la differenza tra maschile e femminile, si cercano delle qualità tipicamente descrittive di ogni sesso, ma dopo un'analisi più accurata, le differenze svengono. Si dice classicamente (e stereotipicamente) per esempio che la tenerezza è femminile. Ma poi ci si domanda se un maschio non possa essere tenero, e la risposta è evidentemente di sì. Logicamente la domanda seguente è: e allora qual è la differenza tra la tenerezza della donna e quella dell'uomo. E la risposta è che quella della donna è "stile donna", cioè femminile e quella dell'uomo è "stile uomo", cioè maschile. La domanda dunque si ripropone: e allora qual è la differenza tra il maschile e il femminile. Ed ecco che siamo di nuovo all'inizio... In realtà il problema sta nel non tener conto del fatto che il sesso non è una qualità ma una relazione. E la relazione presa secondo la sua natura non è principalmente ciò che modifica il soggetto, ma l'ordine all'altro termine della relazione. Questo fa sì che dall'istante in cui non teniamo più conto dell'ordine all'altro, non

⁴⁸ Questo aspetto si può approfondire nello studio di: C. D'URBANO, «C'era una volta... il maschio e la femmina. L'epoca post-moderna e la rivoluzione del genere», in *Differenza Femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*, a cura di GRUPPO DI RICERCA DELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA, APRA, Roma 2016², 51-71; e anche C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, 213-234.

parliamo più di relazione ma di qualità, questa sì completamente inerente e intrinseca al soggetto⁴⁹. E cioè, che la tenerezza, per riprendere l'esempio, nell'istante in cui non teniamo più conto dell'ordine all'altro rimane sì tenerezza (come qualità) ma non è più maschile né femminile, perché il sesso è, di natura sua, ordine all'altro e non determinazione intrinseca. In altre parole, le cosiddette qualità femminili e qualità maschili, se non si considerano in ordine all'altro sesso, sono sempre qualità ma non sono femminili né maschili.

Se questo è vero per le qualità di un soggetto, tanto più lo sarà per il soggetto di quelle qualità. Infatti, le qualità cosiddette maschili e femminili sono sessuate in quanto riferite all'altro sesso, ma in realtà la sessualità delle qualità è soltanto tale per partecipazione⁵⁰. Non sono le qualità stesse che si riferiscono all'altro sesso, ma il soggetto a cui ineriscono. È la persona maschio che è maschile perché è riferita alla persona femmina, e per partecipazione tutte le sue qualità sono maschili. E secondo la logica della relazione, la mascolinità dell'uomo non è niente se non è riferimento alla donna e viceversa. Infatti, come abbiamo detto prima, la relazione modifica la sostanza in maniera talmente estrinseca che, se l'altro termine di relazione non esistesse, la relazione stessa non sarebbe reale. Nel caso del sesso della persona, la mascolinità determina l'uomo in maniera tale che, se la donna non esistesse, l'uomo non sarebbe uomo e viceversa. In altre parole, se manca il riferimento estrinseco all'altro sesso, il sesso della persona — come relazione — non è reale⁵¹.

⁴⁹ Cf. ARISTOTELE, *Categoriae* 8, 8b 25; PETRUS ISPANUS, *Summulae logicales*, tract. III, *De predicamentis*, n. 21, p. 36: «Qualitas est secundum quam quales dicimur». Anche: Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 285: «La qualità è una determinazione accidentale intrinseca della sostanza in dipendenza dalla sua forma sostanziale».

⁵⁰ Per capire la dipendenza ontologica di partecipazione delle diverse istanze metafisiche che costituiscono l'ente, le sue facoltà e il suo operare, si veda: A. CONTAT, «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espíritu* 61 (2012), 9-71.

⁵¹ Quest'operazione — benché con altri esempi — è già stata fatta da Aristotele al capitolo 7 del libro delle *Categorie*. Lì Aristotele si dilunga in un'ampia discussione sulla convertibilità della relazione. Il problema che lo trattiene è quello di determinare in che modo bisogna pensare i termini di relazione in maniera tale da assicurare che dove c'è l'uno c'è pure l'altro; e dove c'è il secondo ci sia pure il primo. Tra altre considerazioni di tipo linguistico, il discorso lascia intravedere quanto sia importante la precisione nell'individuare il termine di relazione dentro del soggetto d'inerenza della relazione. Lo schiavo, per esempio, non è schiavo per riferimento all'uomo ma al padrone. L'ala non è in relazione con l'uccello ma con l'alato. Tolta dall'uccello la determinazione di

Questo non vuol dire che gli attributi attingenti all'uomo come l'anatomia fisica, il suo modo di pensare, ecc., sparirebbero di colpo se mancasse la donna; semplicemente vorrebbe dire che non sarebbero sessuati, maschili⁵². Mancando il termine di relazione, tutte quelle determinazioni, ben reali ed esistenti nel soggetto, rimarrebbero ma sarebbero ridotte a semplici qualità (o altre categorie) non sessuate, cioè non qualità dell'uomo in quanto maschio.

Nonostante ciò, non possiamo dire che le qualità tradizionalmente denominate maschili o femminili siano completamente irrilevanti nella costituzione della sessualità. La ragione di questo è che la relazione, a causa

essere alato, la relazione all'ala e dell'ala sparisce. Un'operazione simile è questa che facciamo qui riguardo alla sessualità della persona.

Riportiamo perciò un ampio brano del testo di Aristotele perché ci sembra che serva da precedente alla presente analisi. L'enfasi è nostra: «Certe volte potrà sembrare che i termini di una relazione non si convertano, quando il termine cui si riferisce una certa nozione non è stato fornito in modo appropriato, e sia stato commesso un errore da parte di chi l'ha enunciato. Se l'ala, ad esempio, è stata posta in relazione con l'uccello, non si può operare la conversione, dicendo "l'uccello dell'ala". In realtà, il primo riferimento, cioè, l'ala dell'uccello, non è stato fornito in modo appropriato, dal momento che l'ala si dice dell'uccello, non in quanto uccello, ma in quanto alato. Le ali infatti si riferiscono pure a molti altri oggetti, che non sono uccelli. Di conseguenza, quando la relazione sia stata fornita in modo appropriato, è possibile altresì operare la conversione; ad esempio, l'ala è ala dell'alato, e l'alato è alato per l'ala. [...] Non sarà possibile la conversione, se queste nozioni vengono riportate non già al termine cui si riferiscono, ma ad un qualche accidente di tale termine. Se ad esempio lo schiavo non viene riferito al padrone, bensì all'uomo, o al bipede, o ad un qualsiasi termine di questa natura, non sarà possibile la conversione, dal momento che la precisazione non è appropriata. Oltre a ciò, *se viene fornito in modo appropriato un qualche termine cui la nozione si riferisce, essa si riferirà sempre a questo termine, con cui la nozione è stata in modo appropriato messa in relazione*. Se lo schiavo, ad esempio, è posto in relazione con il padrone, quando vengano a cadere tutte le altre determinazioni accidentali del padrone, quali l'essere bipede, l'essere costituito per accogliere la scienza, l'essere uomo, e sia rimasto soltanto più l'essere padrone, pur tuttavia lo schiavo si riferirà sempre al medesimo termine: in effetti, lo schiavo si dice schiavo del padrone. Per contro, *se è stato fornito, in modo non appropriato, un termine cui la nozione può riferirsi, essa non si riferirà più al medesimo termine, quando vengano a cadere le determinazioni di esso, e rimanga soltanto più questo termine, cui la nozione è stata riportata*. Si ponga infatti lo schiavo in relazione all'uomo, e l'ala in relazione all'uccello, eliminando poi dal termine "uomo" la determinazione di essere padrone; in tal caso lo schiavo non si riferirà più all'uomo. In effetti, quando non sussiste il padrone, non sussiste neppure lo schiavo. Allo stesso modo poi, si elimini dal termine "uccello" la determinazione di essere alato; in tal caso l'ala non farà più parte delle nozioni relative» (ARISTOTELE, *Categorie*, 7, 6b37-7b9).

⁵² Per approfondire in questo tema, si può leggere l'interessante articolo di: J.G. ASCENCIO, L.C. – L. PALADINO – M. RODRÍGUEZ – S. ZANARDO, «Significare il corpo. Alcune piste per una grammatica relazionale», in *Significare il corpo*, a cura di GRUPPO DI RICERCA DELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA, APRA, Roma 2017, 105-128.

del suo modo di essere e della sua propria ratio, ha bisogno di altri enti sottostanti dove poter istallarsi, per così dire, come un epifito sul suo albero. San Tommaso si esprime in questi termini:

Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris⁵³. L'essere della relazione è detto postremo, cioè ultimo, perché pre-esige l'essere della sostanza — il che ci era già noto — ma anche l'essere di altri accidenti donde viene causata la relazione. Gli altri accidenti, le altre qualità fanno quasi da supporto materiale alla relazione all'altro sesso, che è la vera ratio della sessualità. Questo offre uno spunto utile per stabilire quali qualità (o altri accidenti se fosse il caso) si possono con più giustezza chiamare femminili o maschili ma anche e perché. E cioè, saranno più maschili o femminili, più sessuati, quegli accidenti più tendenti a rapportare sia se stessi, sia il loro soggetto all'altro sesso. E per questa ragione nessuno dubita che gli organi genitali, che sono palesemente rapportati all'altro sesso, sono sessuati, cioè maschili o femminili. La rapportabilità invece non è così facile da stabilire nel caso della tenerezza o della forza o di altri accidenti, e perciò l'aspetto sessuato di queste qualità è meno evidente. Nello studio di questa rapportabilità, le scienze positive sono di grande aiuto, perché spetta a loro di vedere in che misura le differenti qualità o disposizioni o abiti particolari nei sessi siano vicendevolmente ordinati⁵⁴.

Si vede dunque la futilità di quegli studi di *gender* che per affermare l'identità di un sesso lo separano nettamente dall'altro⁵⁵. In effetti, quell'operazione cancella dall'oggetto di studio la formalità stessa che s'intende

⁵³ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles* IV, 14, 12.

⁵⁴ Per fornire un esempio, se lo psicologo cognitivo-comportamentale vede nel suo studio che un determinato atteggiamento fisico, come la forza o la maniera di stare, ecc., è specialmente favorevole a mettere il soggetto in rapporto con l'altro sesso, allora questa caratteristica sarà in quella misura detta maschile o femminile. Non soltanto questo, ma sapremo anche con precisione perché quella caratteristica è tale e come ogni sesso manifesta quella caratteristica. La forza dominante bramosa, per esempio, è lo stile di forza che tendenzialmente conduce al maschio a rapportarsi con la femmina; mentre la forza discreta e tenace è quella che tendenzialmente conduce alla femmina a rapportarsi col maschio. In questo senso, si veda J.B. PETERSON, *12 Rules for Life - An Antidote to Chaos*, Penguin Random House Canada, Toronto 2018, 306-317.

⁵⁵ Cf. S. ZANARDO, «Irigaray: la passione della differenza», in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, 165-168.

studiare e la sostituisce con una mera qualità priva di quell'aspetto relazionale che le conferisce precisamente il suo carattere sessuato⁵⁶.

i. Sulle cause della relazione

Prendendo adesso la relazione in quanto tale ne possiamo individuare quattro momenti costitutivi⁵⁷. Il primo è il soggetto a cui la relazione inerisce. Senza questo sostrato sussistente, la relazione non c'è. Perché ci sia paternità, per esempio, ci vuole un padre. Questo è il soggetto d'inerenza in cui la paternità è. Ma essendo la relazione ordine ad un'altra cosa, è necessario che ci sia pure il secondo termine della relazione, il termine *ad quem*. Nel caso della paternità, è necessario che esista un figlio. Senza il figlio il padre non è padre. In terzo luogo, è necessario che l'ordine abbia un fondamento che stabilisce quell'ordine. Nel nostro esempio, il fondamento è l'atto di generazione. La paternità non è stabilita dalla volontà di una persona di autodenominarsi padre di un'altra persona, o dalla vicinanza domiciliare tra due persone, ma dal fatto che una ha generato l'altra. È questo atto di generare che effettua nel padre l'ordine al figlio. E finalmente abbiamo il rapporto stesso che costituisce la relazione, in questo caso quel legame particolare tra il padre e il figlio che chiamiamo paternità.

Ripassando questi quattro componenti, scopriamo che essi si strutturano intorno alle quattro cause classiche di Aristotele⁵⁸. Questo, a nostro parere, è il modo più esaustivo e sistematico di dare ragione di una determinata cosa o di rispondere alla domanda su che cosa sia qualcosa.

In primo luogo, abbiamo il riferimento ai due termini della relazione. Questo è analogabile al sostrato materiale della relazione. La relazione sta nel padre per riferimento al figlio. Senza questo sostrato reale, cioè il padre che esiste e il figlio che esiste, la relazione non c'è, ma allo stesso tempo il padre non è la relazione e neanche il figlio è la relazione. Uno è il soggetto e l'altro è il termine *ad quem*. È, per così dire, sopra di essi che la relazione prende forma.

⁵⁶ Per esempio, si veda M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1984; R. REICHE, *Genere senza sesso*, Meltemi, Roma 2007; o J. BUTLER, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

⁵⁷ Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Naples 2006², 141; J. VILLAGRA-SÁ, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 282; THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q.28, a.2 e *De potentia*, q.8, a.2.

⁵⁸ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 2, 1013a24-1014a25.

In secondo luogo, abbiamo fatto accenno al fondamento della relazione, che nel caso della paternità era l'atto di generazione. Questo fondamento ha ragione di *causa efficiente*. È l'atto di generare che "fa" la paternità. E così per le altre relazioni, vi è sempre un atto o una disposizione di cose che stabilisce la relazione ma che non è la relazione⁵⁹. Non possiamo dar ragione della relazione senza il suo fondamento, cioè senza la causa efficiente, ma essa non è la relazione.

E infine abbiamo il rapporto stesso, il vincolo. Questa è la *causa formale* o il ciò-che-è della relazione. E come succede con ogni causa formale, nella superficie pare sempre una ovvietà. Che cos'è la causa formale del gatto. È l'essere gatto. E la causa formale del cane. L'essere cane. Ma la domanda sulla causa formale si scuote sempre contro la realtà esistente delle cose, e a questo punto la realtà va meglio semplicemente mostrata⁶⁰. La migliore maniera di spiegare che cos'è l'essere gatto è di indicare col dito un gatto. Allo stesso modo, la migliore maniera di spiegare che cosa sia una relazione è di mostrarla. Il rapporto stesso è ciò che più precisamente costituisce la relazione.

Applichiamo questo alla particolare relazione che è il sesso delle persone. In primo luogo, abbiamo come causa materiale gli uomini e le donne e, come accennato prima, le qualità che si rapportano vicendevolmente. Senza uomini e donne non ci può essere il carattere sessuato della persona⁶¹. Ma l'uomo non è la mascolinità né la donna è la femminilità. Questo risente dell'eco di quanto abbiamo detto prima sul sesso come relazione e non come qualità. L'uomo, se non c'è il riferimento alla donna, cioè il rapporto stesso come causa formale, è semplicemente una persona, non una persona che è maschile. Il singolo solo non è di più che un sostrato di una possibile relazione chiamata sesso. È appunto causa materiale della relazione. La relazione stessa, formalmente parlando, è l'ordine alla donna. Il sesso nel

⁵⁹ Cf. E. GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, EUNSA, Pamplona 2005, 132.

⁶⁰ Cf. E. GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, 121; B. LAKEBRINK, «Sein des Seienden», in B. LAKEBRINK, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, a cura di C. GÜNZLER – K. HEDWIG – F. HOLZ – H.J. WERNER, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 40: «Diese ursprünglich immer schon vermittelte Unmittelbarkeit des Seienden oder dieses *esse* als *actus entis*, dieses Sein überkommt niemals ein an sich schon Wesendes als bloßes Anwesen, um sich so in die Verfügungsmacht des Menschen (Anwesenden) irgendwie zu verheddern. Es stellt sich mit aller Macht dem Anblick unseres sinnlich-unsinnlichen Bewusstseins».

⁶¹ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291.

maschio è l'ordine alla donna. E il sesso nella femmina è l'ordine all'uomo. Abbiamo fin qui la *causa materiale* e la *causa formale* del carattere sessuato della persona.

Qual è la *causa efficiente*? Qual è il fondamento del carattere sessuato? Facciamo riferimento alla prima parte di questo lavoro, in cui studiamo la causa della differenza sessuale. È evidente che non c'è un atto per cui uno diventa maschio o femmina⁶². Noi abbiamo posto la radice della differenza sessuale nella speciale composizione di anima e corpo che sta nel cuore dell'essenza umana⁶³. È questa composizione che fa sì che quando l'essenza umana si deve mettere in atto e cominciare a esistere, lo deve fare sia come maschio sia come femmina. E questo apre una luminosissima finestra sulla prospettiva del sesso nella persona perché vuol dire che la causa efficiente del carattere sessuato della persona non è altro che la sua *esistenza*. È il suo *essere-in-atto*⁶⁴. Questo vuol dire che l'esistenza tutta intera dell'uomo è maschile e quella della donna è femminile. Abusando della lingua possiamo dire che l'uomo è maschilmente e la donna è femminilmente⁶⁵. E secon-

⁶² Se non quello della creazione! Si diventa maschio o femmina nel momento in cui si riceve il dono dell'essere, che attua tutte le determinazioni proprie della essenza e le sue virtualità in ciascun individuo: *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *S. Th.* I, q. 3, a. 4; *S. Th.* I, q. 4, a. 1, ad 3: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum».

⁶³ Cf. R. LUCAS LUCAS, *L'Uomo spirito incarnato*, 256-259.

⁶⁴ C. FERRARO, *Appunti di metafisica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 184-185: «Seppur meno volte, si può trovare anche *actus essendi*, cioè "atto di essere"; di valore simile è l'espressione *esse ut actus*, che vuol dire "l'essere come atto", cioè l'essere inteso come un atto. Bisogna distinguere quest'ultima espressione da *esse (in) actu*: questa significa piuttosto l'attualità che ottiene l'essenza per via dell'*esse (ut actus)* partecipato, e si dice sia della sfera sostanziale che di quella accidentale, come vedremo più avanti; l'*esse in actu*, talvolta, nel senso più debole possibile, può anche significare il semplice "stare in atto", ch'è una espressione più affine al termine "*existentia*". L'*esse* però è atto in senso forte e non va confuso con il mero fatto di esistere [...]. L'*esse* non è il mero fatto di "trovarsi nella realtà", dell'"essere 'situato' fuori del nulla". Il fatto di esistere è oggetto di constatazione, di esperienza, anche se eventualmente l'esistenza di una determinata realtà può essere oggetto di dimostrazione. La *existentia* è un fatto e, come tale, non ha "gradi", non è una perfezione intensiva, come invece è l'*esse*. La *existentia* non è un principio ontologico, ma un semplice fatto, in ogni caso una risultante, e non certo un costitutivo, ed essendo una risultante è constatabile. L'*esse* invece non è assolutamente oggetto diretto di constatazione empirica, poiché è principio costitutivo dell'*ens*, l'atto profondo, l'atto attuante ogni atto, l'atto primo-primitivo e intimissimo».

⁶⁵ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291: «L'essere sessuati è per l'uomo e per la donna un dato originario. La persona umana, nella sua costituzione psico-somatica, è un essere sessuato, e questa caratteristica specifica il suo essere. È evidente che l'uomo non esiste in astratto. Egli esiste piuttosto sempre e soltanto in due possibilità, che sono

do quanto abbiamo detto poc'anzi, essere maschile non è altro che essere riferito alla donna come altro termine della relazione e viceversa. Tutta l'esistenza dell'uomo in quanto maschile è dunque riferimento alla donna, e della donna all'uomo. È per il fatto stesso di essere persona umana, in atto, maschile, che l'uomo è riferito alla donna.

Sotto questa ottica, il sesso della persona non è una cosa periferica o marginale da nessun angolo. Non è marginale o accidentale nella costituzione della persona⁶⁶, perché proviene da principi ontologici profondissimi come la composizione stessa della sua essenza. Non è marginale in senso temporale-culturale, come vuole chi dice che il sesso si sviluppa man mano che la vita va avanti e la società e le aspettative culturali esercitano progressivamente più influsso sull'individuo⁶⁷. E non è marginale dal punto di vista del soggetto e le sue azioni, perché non è fondamentalmente una questione di fare o di compiere ruoli sociali, ma ha a che vedere con il cuore metafisico stesso del soggetto⁶⁸.

Conclusione e spunti per ulteriori studi

Abbiamo cominciato questa ricerca chiedendoci che cos'era la differenza sessuale. Noi proponiamo come risposta la categoria della relazione. È quella categoria che lungo la storia della filosofia è cominciata come la categoria ontologicamente più debole e sottile per finire come l'unica categoria che è atta a predicarsi in Dio stesso⁶⁹. È proprio la sottigliezza della relazione

“il modo della mascolinità” o “il modo della femminilità”. Anche: R. LUCAS LUCAS, *L'Uomo spirito incarnato*, 202-209; A. GÜÉMEZ, *Nueve pasos para amar más, según la teología del cuerpo*, Promotora Mexicana de Ediciones, Aguascalientes 2018, 69; B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 390-391.

⁶⁶ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291: «La sessualità umana non è riconducibile a un oggetto o a una funzione, ma alla conformazione strutturale della persona, a una sua struttura significativa prima ancora che a una sua funzione».

⁶⁷ Si veda per esempio J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990.

⁶⁸ Per approfondire questo argomento partendo da una prospettiva metafisica, si veda: B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 359-425; F. ULRICH, *Homo Abyssus*, Johannes Verlag, Freiburg 1998², 400-412.

⁶⁹ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 14, n. 12; *Summa Theologiae* I, q. 45; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991, 193: «En este mundo, esta categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis*, pero es la categoría más poderosa y más importante en el mundo de la gracia [...]. Lo cual proviene de que, en la Trinidad, de la que es imagen la gracia, las relaciones son constitutivas y origen de las personas divinas».

che fa la sua ricchezza. La relazione è quasi completamente estrinseca al soggetto in cui inerisce, essa lo china verso un altro che è fuori di sé. E così proprio la sessualità. L'essere uomo non ha senso senza la donna e viceversa. Talmente è vero questo che senza la donna, l'uomo non è tale.

E così come tra i due termini della relazione è necessaria la tensione creata dalla diversità, ma anche la chiara identità di ciascuno dei termini, così tra l'uomo e la donna è necessaria la differenza tra di loro ma la presenza di entrambi⁷⁰. Lo squilibrio da un estremo o dall'altro — dal lato della completa identificazione dei sessi fino alla totale omogeneizzazione o dal lato del definitivo slegamento fino alla assoluta indipendenza — non porta a niente altro che la distruzione stessa della relazione, e dunque alla soppressione inesorabile dei termini in quanto tali. La struttura metafisica della dualità dei sessi non parla di lotta né di tolleranza tra i sessi, ma di co-esistenza⁷¹. Non quella del “vivi e lascia vivere” ma quella di esistenza congiunta, attraverso la quale uno non è senza l'altro. I sessi sono fatti l'uno per l'altro, e questo non è linguaggio poetico, ma strettamente metafisico.

Nello studio delle cause del carattere sessuato abbiamo menzionato come causa materiale della sessualità le persone sessuate, uomini e donne. Abbiamo detto che la causa efficiente è il mettersi in atto della particolare composizione tra anima e corpo che troviamo nell'essenza umana. E abbiamo detto che la causa formale è il riferimento d'un sesso verso l'altro. Ma non abbiamo parlato della causa finale dell'essere sessuato. Questa domanda apre ancora vasti e lucenti campi di ricerca sulla differenza sessuale e il suo

⁷⁰ B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 386: «la diferencia varón-mujer es una diferencia peculiar. Diferencia entre iguales, de cuya unión surge una unidad superior, que hace posible una actividad no accesible al individuo aislado, ni a la interacción de dos individuos del mismo sexo. Es una diferencia que consigue que dos seres sean el uno para el otro. Es una diferencia que posibilita una peculiar compenetración. Una diferencia que articula una peculiar reciprocidad. Una diferencia que no aísla, sino que enlaza potenciando y se potencia enlazando [...]. Por otra parte se trata de una diferencia real. Por eso interesa preguntarse por su estatuto ontológico. ¿No es una diferencia en el interior mismo del ser humano? En ella se esconde el misterio ontológico de la relación».

⁷¹ È notevole il parallelismo che si dà nel rapporto tra metafisica della sostanza e concezione della sessualità nei diversi modelli filosofici. Da un lato, dalla metafisica positivista-empirista di taglio lockiano, dove la sostanza non è che un plesso di accidenti, esce un modello di sessualità-costrutto che non è altro che un plesso di caratteristiche e ruoli culturali. Dall'altro lato, dalla metafisica realista di tipo tomista dove la sostanza è risultato di una natura-essenza intrinseca attualizzata dall'esse, esce un modello di sesso innato proprietà della persona.

significato. La domanda è entusiasmante: perché siamo fatti così? Perché siamo fatti in due, maschi e femmine?⁷²

La domanda sulla causa finale non è altra che la domanda sui fini propri della sessualità secondo la sua natura. Ed esiste una risposta assai manifesta dal punto di vista fisico-naturale. La sessualità è evidentemente ordinata alla riproduzione dell'individuo e alla propagazione della specie. Ma la natura dell'uomo è, tra tutte le nature, molto speciale giacché essa è natura ma anche spirito. In conseguenza la si può considerare come natura ma anche come ragione. Ed è questa seconda formalità che contraddistingue l'agire di tutte le creature da quella dell'uomo. L'ambito propriamente umano

è quello della volontà *ut ratio* e della libertà. Perciò l'esplorazione di quest'altra dimensione del volere non è richiesta semplicemente per non far mancare un tratto essenziale dell'agire umano: è essa sola che, rivelandoci, sotto la sua propria formalità, il valore morale, ci permetterà di dare la sua vera portata alla motivazione di questo agire e di determinare, nello stesso tempo, una nuova dimensione dell'Ideale⁷³.

Come si vede, approdiamo alla soglia dell'antropologia e dell'etica.

Qui la metafisica apre spazio e da campo libero ad altre discipline. Noi siamo fatti come tutti gli enti, per raggiungere il nostro bene che è Dio. Ma che cosa vuol dire ciò per questo particolare ente sì straordinario e a volte enigmatico che è la persona umana? La risposta a questa domanda si trova nelle profondità dell'anima dell'uomo, non in quanto ente ma in quanto uomo. In queste acque la migliore barca per giungere al porto della saggezza è l'antropologia, e la migliore stella per orientarla è la teologia. La spiegazione del senso della nostra esistenza come uomini e donne non si trova nell'articolazione di principi metafisici della relazione vicendevole, ma piuttosto nella vita degli uomini e delle donne che ne risulta. E magari in un'altra relazione, quella di entrambi con Dio⁷⁴. E forse non soltanto con

⁷² FRANCESCO, *Amoris laetitia*, nn. 10-14 (San Paolo, Roma 2016, 16-18). Anche: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

⁷³ J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 185.

⁷⁴ V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, Comunità, Milano 1847, III, 7: «La ragione e la coscienza dell'uomo, il cuore e l'istinto della donna non sono che una prefigurazione della vera unione divino-umana... Lo sviluppo successivo di questo germe si compie attraverso il processo della storia universale; e il triplice frutto che esso reca è questo: la donna perfetta, o la natura divinizzata; l'uomo perfetto, o Uomo-Dio,

Dio come creatore e Prima Causa, ma come termine assoluto di relazione e Prima Persona.

E perciò qui la metafisica deve chinarsi e lasciare il palcoscenico ad altre scienze che con altre luci sapranno ancora far chiarezza sulla verità degli uomini.

Sebastiano Zanin, L.C.



Causalità e circolarità ne *La structure du comportement* di Maurice Merleau-Ponty

Merleau-Ponty definisce la natura come un insieme di parti o eventi esterni l'uno all'altro, e la causalità come l'influsso esercitato da un elemento su di un altro¹. Per lui, entrambe sono astrazioni utilizzabili in ambiti determinati, funzionali, ma che non esprimono adeguatamente la verità delle cose. Questo perché una totalità non può essere ricostruita ricomponendo le parti in cui è stata suddivisa: il tutto è diverso dalla somma delle sue parti, non risulta da esse e non è comprensibile a partire esse. Al posto di una natura tenuta insieme da nessi causali vi sono invece strutture circolari, che sono dialettiche perché non sono scomponibili in parti reali e perché fra i settori nei quali si articolano non è legittimo stabilire rapporti di priorità ontologica né logica, facendone derivare in modo unidirezionale uno da un altro. Ne *La structure du comportement*, studiando i rapporti tra la natura e la coscienza attraverso queste considerazioni, Merleau-Ponty conduce una critica delle scienze e dei grandi paradigmi della filosofia, cominciando a perfezionare il proprio contributo al movimento fenomenologico. La prospettiva di quella grande opera può anche aiutare a leggere con

¹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Presses universitaires de France, Paris 2021, 1-3. L'espressione *partes extra partes* ricorre tre volte nel corpo del testo e una in nota, sempre per criticarla; i riferimenti sono alle pagine 2, 25, 142, 244. I tipi di causa presi in considerazione sono quello efficiente del meccanicismo e quello efficiente-fine dell'*entelechia*, come appare per esempio nel vitalismo. Questa definizione di causalità potrà sembrare adeguata a molti contemporanei: Cf. D. Low, «Merleau-Ponty on Causality», *Humanistic Studies* 38 (2015), 350: «We should begin with a widely accepted general definition of causality. The general definition of cause can be stated as follows: something that brings something else about or makes something else happen or change. And the general definition of effect: something that comes about or occurs or happens or changes because of something else. In addition, in this context the notion of force is typically understood as the strength with which the cause influences the effect». Per noi, come vedremo, è limitante.

una comprensione migliore la più nota *Phénoménologie de la perception*, con la quale forma un dittico ideale.

Confutazione della causalità

Merleau-Ponty prende in esame i risultati di diverse scienze e in particolare di biologia, fisica e psicologia, discutendoli assieme alle rispettive metateorie. Come risultato nega la causalità, sia di matrice materialistica che idealistica e dualista. Nella sua forma più nucleare, la critica al pensiero causale avviene sul versante materialista-empirista in quello che per l'empirismo è il comportamento più elementare: il riflesso all'interno del processo percettivo. Infatti, l'esperienza percettiva umana è per noi l'oggetto più immediato e comodo di riflessione, e ciò rende più facile smascherare le deficienze della causalità positivista: confutare l'esistenza di nessi causali nel processo nervoso riflesso che provocherebbe la sensazione e indi la percezione degli oggetti sensibili agevola a sua volta la confutazione della causalità empirica nelle forme di comportamento più complesse. Tuttavia, Merleau-Ponty nota che anche la fisica, dove l'applicazione di modelli causali è più scontata perché si riferisce a strutture più semplici e individuabili rispetto a quelle di un organismo in quanto tale, nei tempi più recenti ha preferito sostituirli con il rapporto funzione a variabile, espresso matematicamente da una legge. La fisica quantistica si confronta anche con eventi che definisce acausali e che cerca di manipolare lo stesso, proprio attraverso l'elaborazione di leggi matematiche. Refutare il positivismo a partire dalla fisica, ciononostante, può essere difficile proprio perché quella disciplina ha scelto di privilegiare il lavoro attraverso modelli funzionali, lasciando molto da parte le questioni ontologiche: ragion per cui, la nozione di acausalità in fisica potrebbe avere anche solo una valenza negativa, come di eventi che non sono ancora stati compresi abbastanza da essere spiegati attraverso nessi causali, ma che potrebbero benissimo esserlo in futuro quando la ricerca sarà progredita².

Il terreno più solido per cominciare è quello della biologia. Merleau-Ponty lavora sul riflesso nervoso, sul riflesso condizionato e sui comportamenti superiori. Per quanto riguarda la teoria empirista della percezione, Merleau-Ponty studia un gran numero di esperimenti attingendo in particolare

² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 233-235.

alle ricerche di studiosi gestaltisti, concludendo che essa non può risolvere i problemi dal punto di vista della qualità e dal punto di vista dell'integrazione del percepito. Contesta che la qualità primarie siano veramente tali, più solide e più fondamentali rispetto alle qualità secondarie, e così mette in discussione la distinzione fra le due tipologie³. Afferma poi che vi è una differenza qualitativa irriducibile tra l'impulso e il sensato in quanto tale. Per esempio, la stessa vibrazione luminosa viene percepita come un colore differente a seconda delle superfici colorate che le sono vicine e anche a seconda del ruolo che quella superficie occupa all'interno di una struttura del tipo fondo-figura⁴. Anche le qualità primarie non si presentano in modo assoluto, ma secondo una prospettiva sempre cangiante dove lo stesso impulso sensoriale viene ricondotto a una percezione delle dimensioni e delle distanze relativa all'insieme dello spazio percepito. L'esame delle qualità conduce quindi a un problema di struttura (in senso tecnico di origine gestaltista), di come l'oggetto percepito si presenta originalmente in modo integro e non come somma di parti prima divise: le qualità non appaiono alla coscienza in conclusione di un processo fisiologico-meccanico lineare, ma in base all'insieme di cui fanno parte e a come l'organismo che le percepisce si situa in relazione a quell'insieme. Il problema ha due facce. La prima, appena menzionata, riguarda il fatto che gli impulsi sensoriali vengono interpretati in base al loro rapporto con gli altri e quindi non hanno un valore assoluto. La seconda riguarda il fatto che il percepito si presenta in modo strutturato, ma non vi è nulla nell'impulso sensoriale assolutamente considerato che giustifichi la sua strutturazione in rapporto agli altri, nello spazio e nel tempo. Sia i casi di funzionamento normale che quelli di disfunzione dell'organismo mostrano che l'apparato percettivo ha la capacità di ricondurre impulsi nervosi diversi (legati a due punti di una superficie, per esempio) e anche derivati da organi sensoriali diversi a percezioni unitarie. Ma sensazioni di tipo atomico non portano in sé nessuna indicazione di come dovrebbero essere inserite nell'insieme, e l'organismo viene attivato in punti sempre diversi; inoltre, il cervello mostra una certa capacità di ristrutturarsi per supplire ai danni subiti dal cervello stesso o da

³ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 217: «À toute tentative pour traiter les qualités premières comme des objets de pensée autonomes, il reste juste d'opposer avec Berkeley que l'espace suppose la couleur».

⁴ Le analisi e la valutazione di questi e altri fenomeni si trovano soprattutto nel cap. II, sez. 2, sul settore centrale del comportamento e i problemi di localizzazione: Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 89-142.

un'altra sezione dell'apparato sensoriale, per raggiungere comunque, almeno in certi casi e almeno fino a un certo punto, una percezione dell'oggetto unificata. L'organismo è capace anche di adattarsi a situazioni e ambienti differenti e di riconfigurare il proprio agire dopo il danneggiamento o la perdita di parti del corpo. Tutto questo non è comprensibile a partire da una causalità atomistica e dal basso, e infatti le teorie empiriste hanno incorporato la nozione di funzioni coordinanti trasversali nel sistema nervoso centrale⁵. Merleau-Ponty, però, obietta due cose. Argomenta che, partendo dal basso, si incappa nel bisogno di inserire sempre più funzioni trasversali tra le parti e la percezione integrata, in un processo all'infinito, perché ogni segmento integrato della percezione non può raggiungere l'integrazione successiva senza l'aiuto di una funzione trasversale diversa da esso⁶. Mostra poi che il linguaggio usato per parlare delle funzioni trasversali attinge non dagli strumenti teorici dell'empirismo, ma dal linguaggio naturale dell'esperienza percettiva⁷: e così cade in un circolo, perché usa le categorie del percepito, che considera non genuine e che vorrebbe ridurre alle categorie meccaniciste, per spiegare il processo meccanico che ne esce non più fondante, ma fondato.

La teoria empirista del riflesso si prolunga quindi in una teoria della percezione e del comportamento, assunta dal behaviourismo. Merleau-Ponty è particolarmente duro nei confronti di Pavlov⁸, al quale rivolge tre accuse: 1) aver affermato di voler osservare il comportamento mentre in realtà aveva già stabilito di volerlo ricondurre a una spiegazione meccanicista⁹; 2)

⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 65s., ma è un tema sviluppato in tutto il cap. I.

⁶ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 67-71; argomento ripreso anche più avanti e sviscerato profusamente, cf. p. 138 e le analisi che la precedono.

⁷ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 141.

⁸ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 76s.

⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 79: «Dès lors on s'aperçoit que la description du comportement d'où Pavlov est parti est une théorie déjà. Il y a un parti pris initial qui est d'admettre que dans l'organisme une excitation complexe contient à titre de parties réelles les processus qui seraient déclenchés par chacun des stimuli élémentaires, ou encore que chaque stimulus partiel possède une efficacité propre», e *Ibid.*, 75: «Le problème que Pavlov s'est posé est de savoir comment l'organisme peut entrer en rapport avec un milieu beaucoup plus étendu et plus riche que celui qui agit immédiatement sous forme de stimulations physiques et chimiques sur ses terminaisons sensorielles. Mais cette extension du milieu s'obtient par le transfert à des stimuli nouveaux du pouvoir des excitants naturels: il n'est question que de multiplier les commandes dont dépendent nos réactions innées et en particulier de les grouper en chaînes de réactions automatiques. C'est toujours à chaque moment par la sommation

usare il termine “evento fisiologico” in modo equivoco, talvolta per indicare il comportamento nel suo insieme e talvolta ciò che è osservabile nel cervello¹⁰; 3) introdurre correttivi artificiosi alle proprie teorie per salvarle dal naufragio¹¹. Queste accuse possono diventare un monito per il comportamentismo in generale, possibili fallacie da cui una teoria comportamentista deve guardarsi. Il riflesso condizionato rappresenta, per Merleau-Ponty, un caso particolare di comportamento non integrato, diverso dall'apprendimento propriamente detto¹². Nell'apprendimento vero, l'organismo si muove per un significato vitale, ad esso in qualche modo noto.

des stimuli proprioceptifs et extéroceptifs présents (compte tenu des pouvoirs que le conditionnement leur délègue) que l'on se propose de comprendre la conduite».

¹⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 86-87: «Parce qu'il transportait directement dans le système nerveux central des notions descriptives trouvées dans l'observation du comportement, Pavlov a pu croire qu'il employait une méthode physiologique. Il s'agit en réalité d'une physiologie imaginaire, et il ne saurait en être autrement. Car une méthode physiologique, qui paraît se recommander du meilleur esprit scientifique, est en réalité celle qui demande le plus aux conjectures et de toutes la moins directe. Il y a équivoque sur le sens du terme “fait physiologique”. On l'emploie pour désigner tantôt des phénomènes observés directement dans le cerveau, tantôt et plus généralement ceux que l'analyse du comportement nous amène à supposer derrière les actions de l'animal ou de l'homme. Et l'on transfère au “fait physiologique” dans le second sens du mot un privilège d'objectivité qu'il n'a qu'au premier sens, et d'ailleurs par un préjugé réaliste».

¹¹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 79-80: «L'idée de l'inhibition comprise comme un processus positif, et avec elle les difficultés que nous venons de signaler, n'est rendue inévitable que par le parti pris de traiter une excitation totale comme la somme des excitations que produirait chacun des stimuli partiels. Mais Pavlov lui-même ne peut s'en tenir à ce principe et on l'a vu invoquer pour expliquer les effets du groupement M + S une loi d'équilibre nerveux sur laquelle il n'apporte aucune précision. Il indique donc lui-même dans quel sens son analyse doit être modifiée», e *ibid.*, 85-86: «Ces exemples mettent en évidence l'écart qui existe entre le comportement observable et les hypothèses anatomo-physiologiques par lesquelles on veut en rendre compte. Si le mot de réflexe conditionné a un sens, il doit désigner une réaction relativement stable liée à certains stimuli. L'observation des animaux révèle au contraire que leurs réactions sont variables, peuvent se dissocier ou même s'inverser. Mais Pavlov s'est donné, avec les notions d'inhibition et d'induction réciproque, des principes qui permettent de boucher toutes les fissures de la théorie, de construire une explication qui laisse intacte la notion de réflexe conditionné».

¹² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 187: «Les descriptions précédentes nous permettent de situer le réflexe conditionné à sa vraie place. Puisque les comportements vitaux s'attachent à des ensembles syncrétiques, puisque c'est seulement au niveau du comportement symbolique que l'on rencontre une activité réglée sur des stimuli objectifs comme ceux que définit la physique, le réflexe conditionné est ou un phénomène pathologique ou un comportement supérieur». Le nozioni di insiemi sincratici e comportamento simbolico verranno introdotte nelle pp. 12-14 dell'articolo: qui basta notare che il riflesso condizionato viene trattato come un caso particolare di comportamento.

Statisticamente, il “buon comportamento” viene riconosciuto e assimilato prontamente come comportamento privilegiato, a fronte di molto più numerosi tentativi infruttuosi. Inoltre, l’organismo è in grado di ottimizzare i propri movimenti per agire nel modo più economico in ordine al fine. Correlativamente, l’organismo è in grado di compiere una certa generalizzazione riconoscendo lo stesso significato vitale, la stessa embrionale formalità, in situazioni dall’apparenza diversa. Nel riflesso condizionato, invece, il comportamento viene assimilato tramite un gran numero di ripetizioni, è fisso e privo di adattabilità. In certi esperimenti, poi, l’animale sottoposto a condizionamento rivelava uno stato di stress estremo, come se tutto l’organismo si ribellasse trovandosi costretto a un tipo di operazioni antinaturale e violento¹³.

Anche la tesi di una causalità idealistica, spiritualista o vitalista fallisce. Introdurre una *physis* ipostatizzata produttrice, uno spirito o uno slancio vitale che organizza finalisticamente il mondo presenta soprattutto due problemi. Uno è che consiste nell’introdurre costrutti che non sono osservabili in alcun modo, diretto o indiretto, ma vengono solo postulati per spiegare aspetti dei fenomeni di cui non si è riusciti a rendere ragione altrimenti. L’altro è che, anche ponendoli come esistenti, il loro rapporto con il mondo dato non è veramente pensabile e appare invece mitologico e magico. Partendo da una concezione spezzettata della realtà, in cui vi sono elementi reali materiali da una parte ed elementi reali immateriali dall’altra, non si riesce a ricomporli. In che modo la natura porrebbe fuori di sé gli enti? Che presa avrebbe lo slancio vitale per organizzare il mondo? Il problema diventa particolarmente evidente in una teoria della coscienza e dell’azione. Se le azioni corporee appartengono a un mondo materiale, sono eventi reciprocamente esterni e retti da leggi meccaniche e causalità efficiente, e la coscienza appartiene a un mondo non materiale retto da leggi logiche e dalla causa finale, come spiegare l’unità di pensiero e azione nella persona e come giustificare la capacità di cogliere il reale non in quanto struttura intelligibile, ma in quanto reale?

Materialismo e idealismo quindi falliscono, e le proposte dualiste non riescono a ricomporre in una sintesi compiuta i due poli. Merleau-Ponty, invece di considerarli semplicemente come i corni opposti di un dilemma, li vede accomunati da uno stesso errore: quello di muoversi sul terreno

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 187.

dell'essere e della causalità. Questa scelta di campo li obbliga costantemente all'*impasse* per il seguente motivo: se si considerano i risultati dell'analisi non come prodotti derivati, ma come elementi costituenti, ci si priva delle risorse per trovare l'unità del tutto, con una continua riproposizione del problema del ponte o del problema del terzo uomo. Stare sul piano dell'essere obbliga sempre a porre il tutto come insieme di parti reali esterne le une alle altre. Così, si è forzati a porre un principio reale, esterno agli altri, che ne sia scaturigine e causa. Se questo principio viene creduto omogeneo al resto, si è materialisti; se lo si crede eterogeneo, spiritualisti o vitalisti. Se una fondazione materialista, poiché non è rinvenibile un processo autogeno e incondizionato, è impossibile, una fondazione vitalista si rivela impensabile e magica: arbitraria, fantastica, immaginaria. Se non vi è un processo fisico-chimico incondizionato che causi tutti gli altri e se le leggi descrivono ma non causano gli eventi fisici, la tesi di una causalità produttrice va abbandonata a favore del rapporto di variabili e funzione. Se uno slancio vitale, atto semplice che pone e ordina tutti i processi a sé non è ammissibile, l'idea di norma interiore a un organismo (o al cosmo) come causa finale reale, principio di ordine attivo ed entelechia va abbandonata a favore dell'idea di norma come riconoscimento di un comportamento statisticamente privilegiato¹⁴.

Posizione della circolarità

Se bisogna rinunciare all'essere sostanziale e alla causalità, che cosa rimane? Merleau-Ponty lavora da fenomenologo sui risultati della psicologia della *Gestalt*, rifiutando i tentativi di fondazione materialistica e le tesi isomorfe della *Gestalttheorie*¹⁵: il mondo, se non può essere spiegato, può essere descritto. L'esperienza percettiva ci offre una serie di totalità organizzate, situate in uno scenario che è il mondo, e la possibilità di distinguere tra oggetti reali e oggetti solo pensati, così come oggetti che in un momento dato sono presenti attualmente oppure in modo solo virtuale. L'organizzazione non può venire dalla composizione di linee causali ma rivela una struttura circolare, dove è l'insieme a orientare la funzione assolta dalla parte. In fisica è facile vedere com'è nella funzione che si esprime il significato di ciascun elemento. Le leggi fisiche esprimono strutture rela-

¹⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 71.241-243.

¹⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 203-206.

zionali abbastanza consistenti da mantenere un'unità e un equilibrio, fino a quando il rapporto coi fattori esterni è tale da comprometterli trasformandole in strutture differenti¹⁶: queste strutture ne contengono altre e sono inserite in strutture ulteriori, in un complesso inestricabile del quale non si conosce la fine e nel quale è impossibile ritagliare una struttura isolandola completamente dal resto, o identificarne una completamente isolata¹⁷; ciò vale anche per gli esperimenti mentali e le approssimazioni di laboratorio, poiché anch'essi avvengono situando l'oggetto di studio in una struttura ulteriore, un ambiente all'interno del quale le leggi esaminate valgono. Lo studio della percezione mostra una compenetrazione dell'organismo e del suo ambiente, dove l'organismo nel suo insieme e l'ambiente nel suo insieme si organizzano e contribuiscono correlativamente alla costituzione del percepito. Sviluppiamo un po'. È contrario all'evidenza sperimentale descrivere il processo di sensazione come una catena in cui è presente un solo elemento per tipo (uno stimolo discreto, un recettore, un impulso, un neurone...) e la percezione come un fascio di quelle catene. Sono l'organismo nel suo insieme e tutto il sistema nervoso a disporsi nei confronti della cosa fisica che viene percepita, in base al proprio stato attuale e a quelli passati (a causa dell'adattamento e dell'apprendimento): in base allo stato dell'organismo nel suo insieme si regola l'attivazione delle parti dell'apparato recettore, la selezione degli stimoli, la soglia di stimolazione. Per esempio, vi è una modulazione melodica e ritmica dell'attività cerebrale, che assegna funzioni specifiche ad aree particolari facendo uso del sostrato concreto e differenziato del cervello stesso¹⁸. La distribuzione della funzione nell'insieme avviene secondo una legge di equilibrio della costellazione totale¹⁹. Anche la cosa percepita non si offre in modo puntiforme, bensì come un tutto strutturato, altrimenti sarebbe impossibile riconoscerla come tale; inoltre, il riconoscimento di una fisionomia precede la conoscenza esplicita dei singoli tratti e la valutazione istintiva di un'atmosfera precede il riconoscimento tematico delle parti considerate amichevoli o pericolose²⁰. Lo studio di un organismo rivela dei comportamenti privilegiati, che hanno un significato biologico e vitale. Questi comportamenti, cioè, non sono per

¹⁶ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 207.

¹⁷ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 212-217.

¹⁸ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 109-116.266.

¹⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 121.

²⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 252-256.

forza i più semplici da un punto di vista meccanico, bensì i più significativi per l'organismo in base alla sua organizzazione d'insieme, per il suo equilibrio vitale; quindi, per comprenderli non basta una lettura anatomica: non è su base anatomica che un gestaccio e un saluto sono due cose diverse. I comportamenti preferenziali possono essere osservati grazie a uno studio statistico e non richiedono di introdurre una causa finale reale.

Ciò che la causa e la sostanza non possono spiegare, viene espresso adeguatamente dai valori di forma — nel senso gestaltista — o struttura. Ma la forma che cos'è?

Les "formes" et en particulier les systèmes physiques se définissent comme des processus totaux dont les propriétés ne sont pas la somme de celles que posséderaient les parties isolées — plus précisément comme des processus totaux qui peuvent être indiscernables l'un de l'autre alors que leurs "parties", comparées chacune à chacune, diffèrent en grandeur absolue, autrement dit comme des tous transposables²¹.

351

Questa definizione contiene delle indicazioni preziose, che Merleau-Ponty esplicita nel corso dell'opera, tanto più preziose quanto più sono in apparenza contraddittorie. Le forme sono dei processi e hanno delle parti rinvenibili tramite analisi; questo può valere sia per processi mentali che per realtà fisiche, e infatti i sistemi fisici vengono inclusi come tipi di forma. Tuttavia, sono anche dei tutti trasponibili, delle strutture che possono essere indiscernibili nonostante la differenza delle parti che includono, paragonate a una a una: e questo non può valere per un ente concreto. Ma allora, le forme appartengono all'ordine del reale o all'ordine del mentale? Porre questa domanda significa ricollocarsi sul piano dell'essere e sulla divisione di sostanze. Merleau-Ponty, invece, insiste di volersi situare su un piano descrittivo e olistico, dove materia e forma, cosa e idea non sono realtà in composizione ma sono originariamente tutt'uno, compenstrate sì, ma dialetticamente, come poli e non come elementi o parti. Egli è cosciente del paradosso, ma lo assume come unica soluzione possibile agli stalli del materialismo e del razionalismo e come unica rappresentazione adeguata dell'esperienza naturale. La forma appartiene al percepito e il soggetto percipiente si avverte passivo nei suoi confronti. In questo senso, la forma non viene creata, ma riconosciuta. D'altro canto, essa non può essere un fram-

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 66-67.

mento della realtà, un ente reale in composizione con altri, sotto pena di ricadere nelle aporie del pensiero sostanziale²². Le forme possono esserlo di realtà che si estendono nello spazio e nel tempo, ma in quanto forme non possono essere situate in quelle coordinate: altrimenti sarebbero divisibili, e si scivolerebbe in una contraddizione logica e in un'impossibilità pratica. Esistono solo per una coscienza che le percepisce, sono strutture ideali. Il mondo materiale non è una massa omogenea strutturata da una coscienza che la intenziona, è originariamente articolato in strutture significative: ma solo a una coscienza è visibile il senso. Quando avverte una forma, la coscienza identifica una fra le infinite configurazioni relazionali del reale: per esempio, l'esistenza dell'individuo non è visualizzata se ci si muove solo sul piano di osservazione degli atomi, e quando si studia la storia di un popolo si riconosce il rapporto fra eventi culturali, economici, sociali, bellici che da un altro punto di vista si perdono nel flusso omogeneo della storia²³. I rapporti non sono cose, sono elementi ideali; però esprimono il senso delle cose, ne costituiscono l'identità. Le forme sono del percepito concreto e del percipiente concreto; ma in quanto strutture relazionali che non cambiano con il variare delle parti, sono intelligibili e legittimano l'intersoggettività²⁴. Anche nella loro pura intelligibilità, le forme esistono e vengono considerate in coscienze individuali, non sono archetipi sussistenti.

Le forme sono caratterizzate da leggi di equilibrio che ne esplicano l'unità e la circolarità, nelle quali è possibile la modulazione delle parti senza che l'identità vada perduta. L'equilibrio è interno e con l'ambiente. In base al tipo di equilibrio, di legge che lo definisce e anche al linguaggio adatto a formularli, Merleau-Ponty identifica tre tipi di dialettica: fisica, vitale, umana. Nel caso delle forme fisiche, l'unità è espressa sufficientemente da leggi matematiche; l'equilibrio è dato dalla circolazione delle forze interne²⁵ e si realizza come stato di riposo sotto la spinta delle forze esterne

²² Cf. D. Low, «Merleau-Ponty on Causality», 350: «Merleau-Ponty does ask here if physical structures should be treated as independent, as in-themselves, and answers that they must be treated as perceived forms. His use of phenomenology's *fundierung* relationship in his seminal work *Phenomenology of Perception* (PhP) is helpful here, for, in his eyes, physical structures in-themselves must be regarded as the basis for the perceived forms, yet an act of perception is also needed to fully grasp the meaning of the structure and the relationship between the parts that compose it».

²³ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 216-217.

²⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 320.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 207.

attualmente presenti²⁶. Per l'organismo, le leggi matematiche non bastano a rappresentarlo nella sua specificità. Esso è descritto da una norma interiore di comportamento, nella quale si rivelano un atteggiamento nei confronti dell'ambiente e una serie di comportamenti preferenziali orientati da significati vitali: per questo l'ambiente di un animale è diverso dal mondo fisico e il corpo dell'animale è diverso dalle sue rappresentazioni anatomiche e meccaniche. L'ambiente e l'animale formano un tutt'uno in cui sono come i due poli del comportamento; l'animale reagisce all'ambiente, e l'ambiente è attraversato dai vettori che l'animale proietta fuori di sé, cambia con ogni suo movimento: i due formano una struttura unitaria. L'equilibrio è acquisito attraverso il lavoro con il quale l'organismo proietta attorno a sé l'ambiente proprio: vi sono condizioni virtuali che trae esso stesso all'esistenza²⁷. Tra la dialettica fisica e quelle dell'organismo vivente vi è una differenza non riducibile: «l'unité des systèmes physiques est une unité de corrélation, celle des organismes une unité de signification»²⁸. Mentre l'animale agisce sulla base di *a priori* specifici che esprimono significati vitali, l'essere umano non solo articola attorno a sé un ambiente, ma vi inserisce oggetti d'uso e oggetti culturali²⁹. Essi non sono mezzi prescritti univocamente dalla specie per risolvere problemi vitali dell'esistenza organica, né semplicemente una seconda natura che l'uomo costituisce tra sé e il proprio ambiente naturale. In essi si rivela una capacità di prendere distanza dal mondo effettivo e muoversi nel campo della possibilità. L'essere umano è capace di erigere le cose, gli altri e se stesso a spettacolo e di accedere alla dimensione del vero, la dimensione del giudizio, e la dimensione dei valori. È capace di moltiplicare i propri punti di vista, cosa impossibile all'animale, e così di appropriarsi di uno spazio e di un tempo indefiniti, di orientarsi in base al possibile e al mediato, di percepire un universo oltre l'ambiente limitato³⁰. L'uomo ha la possibilità di rifiutare il proprio ambiente: «ses objets d'usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu'ils sont si l'activité qui les fait paraître n'avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser»³¹.

Il comportamento è forma secondo la definizione data, e quello degli esseri viventi è organizzato in base al senso. Come abbiamo visto, il senso

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 220-221.

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 221.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 236.

²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 245.

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 265-266.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 266 (corsivo dell'autore).

può emergere dalla materialità dei fatti in gradi diversi per l'organismo. Merleau-Ponty indentifica, sulla base di questo emergere, tre tipi di comportamento. Questa classificazione vuole sostituire quella tra comportamenti semplici e complessi, troppo legata al meccanicismo positivista, o al dualismo che lascia la causa efficiente e la materia tutta da una parte, la causa finale e la forma tutta dall'altra³². Vi sarebbero dunque: forme sincretiche, amovibili e simboliche. Nelle forme sincretiche³³, l'organismo reagisce più a un complesso di stimoli che alla situazione concreta in quanto ha di essenziale. Merleau-Ponty parla di un tipo di astrazione, per il quale stimoli materialmente identici hanno un'identica risposta, anche se il significato vitale della situazione è diverso: come un ragno che reagisce alla vibrazione della tela, indipendentemente da che cosa vi sia impigliato. Questi comportamenti sono più facili da interpretare secondo leggi meccaniche; tuttavia, è sempre l'organismo intero a disporsi verso di esse, e gli stimoli fungono più da occasione che da causa³⁴. È a questo livello che si colloca più propriamente l'istinto. Le forme amovibili³⁵ presentano un ordinamento dell'azione allo scopo e la possibilità di apprendimento, ma le proprietà fisiche sono molto immerse nel concreto delle cose. Gli scimpanzé sono in grado di risolvere problemi di meccanica e di statica, come realizzare strumenti e impalcature, ma solo a certe condizioni: nel primo caso sono fondamentali la posizione relativa e la contiguità visuale degli oggetti da usare come strumenti; nel secondo, l'animale fa tutt'uno con gli oggetti impilati rendendoli parte del suo stesso stare in equilibrio, inserendoli nello schema vissuto della propriocezione. Nell'ambito delle forme amovibili, le proprietà non vengono colte in modo astratto e, per esempio, la cassa-sedia e la cassa-strumento di uno scimpanzé sono due oggetti diversi. Il campo di lavoro che si apre è quasi identico al campo vissuto, coi significati vitali e

³² M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 190.

³³ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 159-160.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 243-244: «Une action mécanique, qu'on prenne le mot au sens restreint ou au sens large, est celle où la cause et l'effet sont décomposables en éléments réels qui se correspondent chacun à chacun. Dans les actions élémentaires, la dépendance est à sens unique, la cause est condition nécessaire et suffisante de l'effet considéré dans son existence et dans sa nature, et, même quand on parle d'action réciproque entre deux termes, elle se laisse ramener à une série de déterminations à sens unique. Au contraire, avons-nous vu, les stimuli physiques n'agissent sur l'organisme qu'en y suscitant une réponse globale qui variera qualitativement quand ils varient quantitativement; ils jouent à son égard le rôle d'occasions plutôt que de causes».

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 160-183.

i vettori che lo percorrono. I segni sono fatti che anticipano, non espressioni di significato: «Dans le comportement animal les signes restent toujours des signaux et ne deviennent jamais des symboles»³⁶.

Nelle forme simboliche³⁷, tutte le parti integranti possono essere sostituite a patto di lasciare intatta la struttura. I movimenti del corpo sorgono al servizio di un'idea da esprimere e secondo melodie cinetiche non monotone. La configurazione dello spazio vissuto avviene in base a presenze virtuali e non a complessi definiti di cose. Le forme simboliche introducono molteplicità di prospettive, varietà dell'azione e traducibilità. La molteplicità di prospettive è l'inverso dell'unicità del significato vitale disponibile di volta in volta all'animale; come la cassa che, nell'esempio di prima, appare allo scimpanzé alternativamente o come sedia o come strumento per innalzare una pila di oggetti: a una persona apparirà al contempo anche come materiale ligneo, combustibile, artefatto, ammonimento simbolico sulla fragilità della vita o sullo strapotere delle multinazionali, strumento adatto a disegnare un esperimento sulle capacità cognitive degli scimpanzé... gli oggetti appaiono alle persone *in quanto* aventi tali e tali proprietà, facenti parte di tale o tale categoria, recando con sé diversi insiemi di caratteristiche presenti anche solo virtualmente o come possibilità, distinte dal significato vitale più immediato e disponibili a una considerazione non più concreta, ma astratta da parte degli occhi della mente.

A uno sguardo di questo tipo, le cose si offrono non solo come possibili mezzi di soddisfacimento primario, ma anche come mezzi di espressione. Merleau-Ponty, nel paragrafo dedicato alle forme simboliche, dedica ampio spazio all'esempio di un organista. Come il dattilografo, l'organista allenato è capace non solo di riprodurre sulla tastiera sequenze di movimenti fisse e prestabilite o previamente apprese, ma anche di improvvisare. E quelle sequenze stesse, propriamente parlando, non sono sequenze di movimenti, bensì sequenze di suoni che nei movimenti trovano la propria possibilità di espressione. Ogni nota e ogni lettera digitate sono punti di passaggio interiori a un movimento melodico (musicale, cinetico) e ritmico, tant'è vero che a volte all'esecutore non riesce di ritrovarle isolatamente sulla tastiera³⁸. In compenso, il dattilografo e il musicista sono capaci di "ritrovarsi" e condurre un'esecuzione anche su strumenti diversi: si fami-

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 183.

³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 183-187.

³⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 184.

liarizzano col nuovo strumento disponendosi nei suoi confronti con tutto il proprio corpo:

l'habitude ne consiste pas même à fixer des mélodies cinétiques déterminées correspondant à des ensembles visuels connus. Le sujet qui "sait" dactylographier ou jouer de l'orgue est capable d'improviser, c'est-à-dire d'exécuter les mélodies cinétiques qui correspondent à des mots jamais vus ou à des musiques jamais jouées. On serait tenté de supposer que du moins à certains éléments des phrases musicales ou des mots nouveaux correspondent des montages rigides et déjà acquis. Mais des sujets exercés sont capables d'improviser sur des instruments inconnus d'eux, et l'exploration des instruments, qui est évidemment nécessaire au préalable, est trop brève pour permettre une substitution de montages individuels. Il faut que la nouvelle corrélation des stimuli visuels et des excitations motrices soit médiatisée par un principe général de manière à rendre possible d'emblée l'exécution, non pas de phrases ou de morceaux déterminés, mais au besoin d'un morceau improvisé. Et en effet l'organiste n'inspecte pas l'orgue pièce à pièce; il "reconnaît" dans l'espace où joueront ses mains et ses pieds des secteurs, des directions repères, des courbes de mouvement correspondant, non pas à des ensembles de notes définis, mais à des valeurs expressives. L'ajustement des excitations motrices aux excitations visuelles se fait par leur participation commune à certaines essences musicales³⁹.

Il significato che si esprime conferisce unità agli insiemi eterogenei coinvolti nell'espressione: «L'allure de la mélodie, la configuration graphique du texte musical, le déroulement des gestes participent à une même structure, ont en commun un même noyau de signification»⁴⁰ che è la ragione e non l'effetto della loro frequente associazione. Osservando il modo in cui melodia, notazione musicale e gesto comunicano intimamente fra loro permette di mettere ulteriormente in luce che i rapporti strutturali dati dall'unità di senso non dipendono dalla materia concreta, ma possono essere incarnati in materie diverse: è questo a rendere possibili le traduzioni e l'interpretazione anche di lingue sconosciute⁴¹. A uno studio più approfondito si rivela che proprio la non riducibilità delle forme alla materia concreta consente la comunicazione fra le persone in generale: infatti, nella comunicazione vengono condivisi i rapporti intelligibili, mentre il concreto è e rimane unico, irripetibile — indivisibile⁴².

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 184.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 185.

⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 185.

⁴² M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 320: «Je ne puis identifier sans plus ce que je perçois et la chose même. La couleur rouge de l'objet que je regarde est et restera toujours connue de moi seul. Je n'ai aucun moyen de savoir si l'impression

Le forme-comportamento si inseriscono nella dialettica vitale e in quella umana. Non scaturiscono da potenze di essere differenti, sono solo strutturazioni diverse. Non solo l'uomo, ma anche l'animale ha un'interiorità, intesa non come capacità di giudizio ma come capacità di proiettare un ambiente intorno a sé: anche per l'animale vi è un'emergenza del senso, per quanto solo incoata. Questo contribuisce a far rifiutare le conclusioni dell'idealismo critico, secondo il quale tutto va ridotto alle strutture dell'io trascendentale, a una coscienza che è giudicativa, auto-trasparente e in possesso pieno di sé⁴³. Nella circolazione fra coscienza e ambiente, bisogna chiarire l'ambiguità di un rapporto: quello tra la coscienza come ambiente universale, legame e integrazione dell'esistenza in quanto che solo per essa esistono le forme, e la coscienza come fenomeno che emerge quale regione dell'essere e tipo di comportamento⁴⁴.

colorée qu'il donne à d'autres est identique à la mienne. Nos confrontations intersubjectives ne portent que sur la structure intelligible du monde perçu: je puis m'assurer qu'un autre spectateur emploie le même mot que moi pour désigner la couleur de cet objet, et le même mot d'autre part pour qualifier une série d'autres objets que j'appelle aussi des objets rouges. Mais il pourrait se faire que, les rapports étant conservés, la gamme des couleurs qu'il perçoit fût en tout différente de la mienne». Per non traviare queste considerazioni sulla struttura intelligibile degli oggetti di percezione, è utile leggere anche *ibid.*, 326: «Nous ne revenons pas davantage à la distinction de la matière et de la forme, puisque d'une part la forme même de la perception participe à l'écécité et qu'inversement je puis faire porter sur le contenu sensible des actes de reconnaissance et de dénomination qui vont le convertir en signification. La distinction que nous introduisons est plutôt celle du vécu et du connu». Ulteriori chiarimenti verranno nel seguito dell'articolo.

⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 278: «Cependant, tout en établissant l'idéalité de la forme physique, celle de l'organisme et celle du "psychique", et justement parce que nous le faisons, nous ne pouvions pas superposer simplement ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une "nouvelle structuration" du précédent. De là le double aspect de l'analyse qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et le "fondait" sur lui». Cf. L. VANZAGO, *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2011, 221-222: «La idea holística de que la realidad es una totalidad estructurada cuyas partes no son átomos sin relación entre sí sino efectos de relaciones se conjuga con una concepción de la complejidad que se manifiesta en términos de una mayor libertad. El ser humano es "más libre", pero goza de una libertad que no se concibe en contraposición con la naturaleza, sino que surge de una naturaleza que ya contiene en sí distintas formas de libertad. Por eso Merleau-Ponty habla de una "dialéctica" de las formas, en la cual el aumento del grado de libertad y complejidad de los organismos se realiza dentro de la naturaleza misma que, no obstante, no constituye ni su "principio" (*arché*) ni su fin (*telos*)».

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 278-279. È il rapporto tra coscienza e natura che Merleau-Ponty si era proposto di studiare, all'inizio del libro: «Thus we see how, from the beginning, Merleau-Ponty puts together two issues that do not coincide immediately, but rather in some ways make it more complex the theo-

Indole della circolarità

Per Merleau-Ponty,

L'idée d'une philosophie transcendante, c'est-à-dire celle de la conscience comme constituant l'univers devant elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience externe indubitable, nous paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion⁴⁵.

La coscienza è stata riconosciuta definitivamente come ambiente universale dando ragione all'idealismo critico, sulla base della critica della causalità e della sostituzione di cause e sostanze con reti di relazioni. Merleau-Ponty, che fino a quel punto cammina con gli eredi di Kant, crede di dovere da lì in poi imboccare una strada differente. Infatti, i criticisti non riescono a rendere ragione in modo soddisfacente di un altro fenomeno: quello per cui una coscienza si avverte come parte del mondo, limitata, parzialmente passiva nei confronti delle cose. Se risolvono bene la conoscenza delle essenze, inciampano nella comprensione dell'esistenza. L'esistenza viene conosciuta nell'atto della percezione, ed è quindi su quel terreno che il problema va affrontato. L'idealismo critico lo fa proponendo una teoria intellettualistica della percezione. Il mondo e il corpo proprio, avvertiti inizialmente come alieni alla coscienza, vengono successivamente ridotti da cose a strutture, la materia e l'esistenza diventano concetti-limite rigettati ai confini dell'esperienza. La coscienza è ambiente universale ed è organizzata sulla funzione predicativa del giudizio. Pertanto, l'esperienza del mondo e del corpo come realtà resistenti e autonome appartiene a una fase confusa del pensiero, a un giudizio solo incipiente ed erroneo. Quando la coscienza riesce a porre tutto davanti a sé come oggetti di conoscenza e funzioni che ella stessa struttura, si scopre libera e sovrana creatrice. Qui, il criticismo sbaglia. Infatti, le forme percepite si articolano e si dispiegano da sé davanti alla coscienza come uno spettacolo. Sono i corpi, la materia con tutte le sue differenziazioni, a strutturarsi nelle forme e non vengono

retical framework here outlined: on the one hand there is the task of studying human experience as a peculiar example, certainly very complex, but not essentially heterogeneous, of vital behaviour; on the other hand the issue consists in investigating how experience, and especially perceptual experience, bring to light the presence of a processuality intrinsic in nature, that human experience, however, not only implements, but also reveals» (L. VANZAGO, *The Voice of No One: Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis International, Sesto San Giovanni 2017, 167).

⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 326.

dissolti nella coscienza, bensì sono punto di appoggio e di passaggio per una dialettica⁴⁶. Le idee sono aperte a un'esplorazione completa da parte della coscienza che le pensa, aggirabili e percorribili da tutti i punti di vista. Le forme percepite no. L'esperienza percettiva è intrinsecamente prospettica, appartiene a una coscienza in situazione. Il campo percettivo si articola attorno al soggetto percipiente e a partire da esso, offrendogli una serie indefinita di prospettive contingenti che ne limitano l'accesso ai significati eterni⁴⁷. Così come il fenomeno mondo, anche il fenomeno del corpo proprio appartiene alla struttura prospettica del vissuto, e a un titolo del tutto particolare. Infatti, il corpo è per la coscienza un fenomeno inaggirabile, la avvolge: alcune sue prospettive non le potranno mai essere accessibili attualmente. Ciò avviene perché è dal punto di vista del corpo che si articolano le prospettive sul mondo⁴⁸. Anche le idee vengono conosciute in prospettiva⁴⁹: ma è un prospettivismo differente, disponibile per il pensiero. I percepiti si annunciano come sempre più profondi dell'immagine che abbiamo di essi; sappiamo che collegate alla prospettiva attuale vi sono prospettive presenti a noi solo virtualmente, e che queste prospettive sono articolate in modo tale da formare un mondo in cui le prospettive

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 312.

⁴⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 338.

⁴⁸ Cf. L. VANZAGO, *The Voice of No One*, 30: «When he emphasizes the embodiment of the Cogito, Merleau-Ponty is not preaching a return to the empirical mind, but on the contrary is claiming that this is the only adequate way to account for a subject which is situated, affected by finitude, exposed to the other subject's gaze, in other words characterized by an exteriority which is not due to chance for it is not the contrary of interiority». Il periodo è riferito alla *Phénoménologie de la perception*, ma vale anche qui. Ci si soffermi ancora sul paradosso in virtù del quale la coscienza che percepisce la struttura dei corpi, una struttura che non è corporea ma solo oggetto di conoscenza, è in realtà un risvolto del corpo. Questo paradosso resterà operativo e centrale per tutta la vita di Merleau-Ponty. Cf. *Ibid.*, 47: «I suggest that this difference resides in Merleau-Ponty's understanding that Husserl's phenomenology of the body requires a different ontology. I therefore surmise that Merleau-Ponty's efforts, in the last phase of his reflection, are precisely devoted to work out such a different ontology. It has to be an ontology that takes seriously into account the fact that the body "is of" the world, and therefore calls for concepts which, rather than emphasizing the distinction between subjectivity and objectivity, try to uncover a more primordial realm in which such a distinction is not (yet) operative. This is the reason why Merleau-Ponty always links the analysis of raw Being and of the flesh with a meta-reflection on phenomenology itself, and pleads for a phenomenology of phenomenology itself which be able to become "hyper-reflection" (surreflection)».

⁴⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 322.

delle diverse coscienze sono in continuità⁵⁰. Anche le coscienze diverse dalla nostra ci si offrono nelle strutture concrete di comportamento, entro il nostro campo percettivo e sempre trascendenti rispetto ad esso, sempre in qualche modo decifrabili e in qualche modo oscure. Questa articolazione di prospettive, di intenzioni attuali e virtuali, ha permesso di interpretare le cose quasi fossero staccate dalla percezione che ne abbiamo e cause di essa, come cose in sé. Le cose percepite si presentano come opache, resistenti all'esplorazione, inesauribili: la coscienza sa di non esserne padrona, di non padroneggiarne la struttura. Le dialettiche del corpo proprio, fisica, vitale e psichica non sono mai integrate perfettamente, dissolte o disponibili davanti a una coscienza spettatrice e poietica: sono presenti in modo virtuale, imminente, o anche attuale tramite strutture di comportamento non integrate. In questi fenomeni si radica l'esperienza della passività che, secondo Merleau-Ponty, fonda l'impressione della causalità. Da lì nasce anche l'illusione della differenza dell'anima e del corpo, che invece sono una e la medesima cosa percepita da due profili differenti⁵¹. La causalità è un travisamento, ma si appoggia su un fenomeno autentico e fondato di diritto: quello, appunto, del prospettivismo dei vissuti.

Le strutture percepite offrono un punto di appoggio alle idee, ma non sono riducibili a idea⁵². I significati ideali, essendo puri rapporti, sono universali, intelligibili identicamente da coscienze diverse e dalla stessa coscienza in tappe diverse della propria storia. Nel flusso dei vissuti si presentano eventi individuali e contingenti: unici. Il problema, quindi, è il rapporto tra le strutture, che la coscienza percepisce nel vissuto, e le idee:

La «structure» est la vérité philosophique du naturalisme et du réalisme. Quels sont les rapports de cette conscience naturée et de la pure conscience de soi? Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode origi-

⁵⁰ Cf. D.L. MARRATTO, *The Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 2012, 118: «In attending to certain objects, or surfaces, my body also lets other things slip into, or remain in, the background. It is for this reason that perception only ever encounters figure-ground structures: perception is temporal». Il mondo è articolazione dei profili, non uno sfondo preesistente o una struttura *a priori* su cui si collocano i percepiti.

⁵¹ Cf. L. VÁZGAGO, *Breve historia del alma*, 222: «Ya no es ni necesario ni lícito partir de su separación y contraposición para encontrar después el punto de contacto. Se trata más bien de comprender su relación dialéctica, por la cual una manifestación de uno es un aspecto del a otra».

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 338.

nal, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle?⁵³

Secondo Merleau-Ponty, la risposta è che la coscienza intellettiva è solo uno dei modi della coscienza e ridurvi tutti gli altri non solo impedisce di comprendere l'esperienza del mondo esistente e del corpo proprio che ne fa parte, ma costituisce un'alienazione: significa porre una delle strutture di coscienza come sostituto della coscienza stessa⁵⁴. Lo studio dei fenomeni rivela ovunque un senso, che in quanto tale è solo per una coscienza. Non solo l'esistenza delle strutture, ma anche il rapporto tra i profili e la cosa che vi si manifesta non possono essere spiegati con nessun tipo di legge rinvenibile in natura: non come effetti e cause, non come variabili e funzioni⁵⁵. Al contempo, lo stesso studio dei fenomeni scopre modi nei quali la coscienza si trova in uno stadio anteriore alle tre caratteristiche dell'intenzionalità specificamente cognitiva: quindi non è ancora oggettuale, perché coglie atmosfere prima e invece che oggetti⁵⁶; né è rappresentativa, come nella «sorte de reconnaissance aveugle de l'objet désiré par le désir et du bien par la volonté»⁵⁷; insomma non è intellettiva, nel senso di possesso

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 338.

⁵⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 336-337.

⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 289-291.

⁵⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 262: «Il arrive qu'en entrant dans une pièce nous percevions un désordre mal localisé avant de découvrir la raison de cette impression, par exemple la position asymétrique d'un cadre. En entrant dans un appartement nous pouvons percevoir l'esprit de ceux qui l'habitent sans être capables de justifier cette impression par une énumération de détails remarquables, et, à plus forte raison, bien avant d'avoir noté la couleur des meubles. Réaliser d'avance ces justifications sous forme de "contenu latent" ou de "savoir inconscient", c'est postuler que rien n'est accessible à la conscience qui n'y soit présent sous forme de représentation ou de contenu».

⁵⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 261. Ecco la citazione più estesa: «il n'est plus possible de fonder toute relation sur l'activité du "sujet épistémologique", et, en même temps que le monde perçu se fragmente en "régions" discontinues, la conscience se scinde en actes de conscience de différents types. En particulier, le fait que la perception primitive est comme hantée par la présence humaine et lacunaire pour tout le reste nous oblige à admettre qu'"autrui", s'il peut être atteint chez l'adulte à travers des "sensations" ou des "images", peut aussi être connu au moyen de contenus représentatifs très pauvres: c'est donc qu'il y a pour la conscience plusieurs manières de viser son objet et plusieurs sortes d'intentions en elle. Posséder et contempler une "représentation", coordonner une mosaïque des sensations, ce sont là des attitudes particulières qui ne peuvent rendre compte de toute la vie de la conscience et qui s'appliquent probablement sur des modes de conscience plus primitifs, comme une traduction sur un texte. Le désir pourrait se rapporter à l'objet désiré, le vouloir à l'objet voulu, la crainte à l'objet redouté sans que cette référence, même si elle enferme toujours un

mentale di un oggetto ben delimitato, chiaro e distinto per il soggetto che conosce. L'alveo di ogni fenomeno e di ogni struttura di coscienza, che ospita l'esperienza percettiva e tutte le rappresentazioni astratte delle scienze, non è la coscienza giudicativa della filosofia critica ma la coscienza percettiva. Con questa scoperta, Merleau-Ponty vuole «égaler la conscience à l'expérience entière, recueillir dans la conscience pour soi toute la vie de la conscience en soi»⁵⁸, ridefinendo la filosofia trascendentale per includervi anche il fenomeno del reale⁵⁹. In esso, la coscienza non si chiuderebbe su se stessa: scoprirebbe al proprio interno con evidenza indubitabile l'esistenza di altri enti, con i quali la dialettica non si appiattirebbe ma sarebbe stabilita e mantenuta. Tornare alla percezione come a un tipo "di esperienza originaria, nella quale il mondo reale — non pura cosa e non pura idea — si costituisce nella sua specificità, significherebbe invertire il movimento naturale della coscienza, che tende a formalizzare e a oggettivare, e sarebbe la riduzione fenomenologica nel senso che ha nell'ultima filosofia di Husserl⁶⁰.

Sguardo critico

Stando ad Alphonse De Waelhens⁶¹, si è rimproverato (ingiustamente) al Merleau-Ponty de *La structure du comportement* di legare troppo la sua filosofia alle scienze contemporanee, rendendola gracile. Tali rimproveri sono ingiustificati. Merleau-Ponty offre un pensiero solido, in cui le scienze vengono interrogate sotto due profili: sulla coerenza fra i risultati sperimentali e i quadri teorici in cui vengono interpretati; sulla solidità delle metateorie. Il lavoro di Merleau-Ponty è genuinamente filosofico⁶², e contribuisce anzi

noyau cognitif, se réduise au rapport de représentation à représenté. Les actes de pensée ne seraient pas seuls à avoir une signification, à contenir en eux la prescience de ce qu'ils cherchent; il y aurait une sorte de reconnaissance aveugle de l'objet désiré par le désir et du bien par la volonté».

⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 337.

⁵⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 339.

⁶⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 332.

⁶¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, xviii.

⁶² Si legga questa pagina, a metà del libro, quando la nozione di forma è stata introdotta per correggere le teorie della percezione e aspetta di essere elucidata: «La structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience et c'est ce qui la rend opaque pour l'intelligence. L'objet des chapitres précédents n'était donc pas seulement d'établir que le comportement est irréductible à ses prétendues parties. Si nous n'avions eu rien d'autre en vue, au lieu de cette longue recherche inductive, — qui n'est même jamais achevée, puisque le behaviorisme peut

a situare la filosofia nel giusto spazio, fra l'esperienza naturale e le scienze empiriche, e non dopo di esse. Anzi, secondo De Waelhens⁶³, proprio in questo starebbe la più importante differenza tra *La structure du comportement* e la *Phénoménologie de la perception*: la prima chiama a confronto soprattutto il sapere scientifico, la seconda soprattutto l'esperienza naturale. Questo è convincente e aiuta a comprendere le sovrapposizioni e poi i percorsi differenti che intraprendono le due opere. Una delle più grandi qualità di Merleau-Ponty è di essere un osservatore instancabile e così minuzioso dei fenomeni cui si dedica e della letteratura filosofica e scientifica che li riguarda: un punto di forza, non certo una fragilità.

Molto persuasiva è la critica al modello di causalità atomista e al positivismo, mostrando che una totalità integrata è superiore alla somma delle sue parti, qualitativamente diversa da esse, e che la causalità come influsso energetico di un corpo fisico su un altro spiega molto poco. Al contempo, Merleau-Ponty riconosce il peso della materia dando legittimità alla dialettica fisica, senza la quale non esiste percezione. Il problema non è che i settori della materia interagiscano, ma l'unità fondamentale delle cose e quella dell'atto percettivo. L'unità dei corpi è dall'alto, il tutto precede le parti ed esse trovano senso e connessione al suo interno: il fatto che il reticolo di legami orizzontali e verticali identificato dalle scienze sia inscindibile senza distruggere irrimediabilmente l'integrità del tutto originale lo dimostra. Quanto alla percezione, come dev'essere quell'atto di coscienza in virtù del quale tutte le prese prospettiche, attuali e ricordate, basate su sensi diversi, vengono riconosciute come riferite a una medesima cosa e tenute insieme? Esso non può prodursi per composizione da un dispositivo

toujours inventer d'autres modèles mécaniques dont il faudra recommencer la discussion, — un instant de réflexion nous aurait apporté une certitude de principe. Le *cogito* ne nous apprend-il pas une fois pour toutes que nous n'aurions la connaissance d'aucune chose si nous n'avions d'abord celle de notre pensée et que même la fuite dans le monde et la résolution d'ignorer l'intériorité ou de ne pas quitter les choses, qui est l'essentiel du behaviorisme, ne peut être formulée sans se transformer en conscience et sans présupposer l'existence pour soi? Le comportement est donc fait de relations, c'est-à-dire qu'il est pensé et non pas en soi, comme tout autre objet d'ailleurs, voilà ce que nous aurait montré la réflexion. Mais par cette voie courte, nous aurions manqué l'essentiel du phénomène, le paradoxe qui en est constitutif — le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme». (M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 193).

⁶³ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, xv-xvi.

fisiologico: se la natura è quella positivista, non può esserne parte e non segue le leggi naturali⁶⁴. Da escludere anche una causa metafisica o a una causalità psichica che riposano in se stesse e sono estrinseche al mondo e al corpo mediatore: non sono osservabili, non è necessario postularle e, una volta poste, è impossibile rilegarle ai fenomeni; quindi, convince anche la critica ai modelli spiritualisti e vitalisti.

Merleau-Ponty mette bene in evidenza anche i limiti del razionalismo e in particolare dell'idealismo critico. Mostra che l'organizzazione intelligibile dell'esperienza non può venire letta come la proiezione di strutture mentali su una massa materica disorganizzata, ma che le cose stesse sono organizzate in modo tale da offrire un'intelligibilità. Questo vale sia per le teorie costruttiviste e proiettive in psicologia che per il grande impianto filosofico idealista: se si proietta un'organizzazione sulle cose è perché qualcosa nelle cose permette di farlo⁶⁵. Se l'esperienza non è manipolabile come l'idea, è perché le sue strutture immanenti sono originali e diverse rispetto ai significati virtuali puri. Fa benissimo anche a individuare nell'esperienza percettiva e non nel giudizio l'incontro tra la coscienza e le cose esistenti.

Nonostante tutto, ci sembra di rivenire in quest'opera un problema. Merleau-Ponty elabora la propria proposta come soluzione alle aporie del pensiero filosofico e scientifico. Tratta e rettifica con acribia tre paradigmi: materialista, dualista ontologico e idealista critico. Propone una lettura fenomenologica di Hegel, il cui idealismo assoluto nelle pagine del filosofo francese appare molto diverso dalle letture manualistiche e molto vicino a Husserl: ai filologi valutare questa continuità, Merleau-Ponty speculativa-

⁶⁴ Incidentalmente, lo studio delle strutture offre strumenti per comprendere la differenza essenziale tra una totalità naturale e una artificiale, così come tra un comportamento propriamente detto e una giustapposizione programmata dall'esterno sulla base di dati statistici come potrebbe essere l'intelligenza artificiale. Questo ci sembra un contributo ancora più pregnante al riguardo rispetto alla dimensione cinestetica della conoscenza, dimensione che Marratto mette in primo piano ma che si potrebbe dire non del tutto impossibile per un macchinario: «Merleau-Ponty's phenomenology has been influential in a number of recent attempts to rethink the nature of cognition. Against a prevalent tendency in cognitive science and neuroscience to model cognition after computational processes, some have insisted that cognition must be understood as necessarily embodied and as situated within an ecological milieu» (D.L. MARRATTO, *The Intercorporeal Self*, 11).

⁶⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 237-238. Cf. anche la risposta ad alcune accuse behaviouriste in M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 155: «Il resterait encore à expliquer pourquoi cette interprétation dite anthropomorphique est possible à l'égard de certains comportements, impossible à l'égard des autres».

mente vi si pone. Tuttavia, c'è una quinta tradizione con la quale non si confronta e le cui posizioni non sono riducibili alle altre, almeno a parole e nell'intento: confutarne gli errori originali oppure mostrarne la riducibilità sarebbe stato importante per cementare l'impianto fenomenologico di Merleau-Ponty. Si tratta di una tradizione che fa capo ad Aristotele e viene arricchita da interpreti come Tommaso d'Aquino e studiosi aristotelici e tomasiani; mentre gli studi aristotelici hanno conosciuto nuova precisione esegetica già nell'Ottocento, quelli tomisti vi sono approdati nel Novecento. Naturalmente, la *Structure du comportement* è del '42 e un confronto fra il suo pensiero e l'aristotelismo o il tomismo più recenti andrà semmai effettuato da altri. Tuttavia, se l'ermeneutica aristotelica è controversa, il suo posto nella fenomenologia è storicamente delicato e molti studiosi aristotelici o tomisti hanno lavorato a ridosso oppure dopo la pubblicazione de *La structure*, i testi di Tommaso mostrano abbastanza chiaramente che per il loro autore forma e materia non sono cose, enti, ma co-principi dell'ente, la *physis* e l'entelechia non sono energie che agiscono su corpi costituiti separatamente da loro⁶⁶ e la sostanza corporea per definizione non è puramente materica né puramente formale: la materia fisica, o materia seconda nel lessico aristotelico ereditato da Tommaso, è già composta dai due co-principi materiale e formale, dei quali almeno il primo non può avere alcuna esistenza separatamente dal secondo⁶⁷; la materia prima è inestesa. Ciò che Merleau-Ponty critica quando scrive che «l'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire

⁶⁶ Cf. THOMAS AQUINATIS, *De ente et essentia*, c.1: «Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor quod Boethius in libro De duabus naturis assignat: secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur». Ma l'essenza di un ente individuale è singolare e non è separabile dall'ente stesso come una sua parte: quindi, la natura come principio di operazioni non è un segmento dell'ente.

⁶⁷ Cf. THOMAS AQUINATIS, *In Phys*, I, 13, 2: «Ergo id quod fit secundum naturam, est et fit ex subiecto et forma. Et notandum est quod hic intendit inquirere principia non solum fiendi, sed etiam essendi: unde signanter dicit ex quibus primis sunt et fiunt. Et dicit ex quibus primis, idest per se et non secundum accidens. Per se ergo principia omnis quod fit secundum naturam, sunt subiectum et forma».

un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable»⁶⁸ è più simile al modello scotista che a quello aristotelico o tomasiano⁶⁹.

Per Merleau-Ponty, l'unico modo di esistere senza estensione e senza tempo sarebbe di essere un oggetto di pensiero: il tempo appartiene all'atto del pensare e può appartenere all'essenza come una delle note della sua comprensione, ma non all'essenza in quanto essenza. Il pensiero tomista, che si ispira ad Aristotele e ai suoi interpreti del Medioevo musulmano, non la vede così. Questo ha delle ripercussioni, oltre che sulla comprensione degli oggetti di esperienza, anche sul modo di intendere l'anima. Per Merleau-Ponty anima e corpo sono veramente due facce della stessa medaglia, la stessa cosa considerata da due punti di vista diversi⁷⁰. Così non può pensare un'eccedenza dell'anima rispetto al corpo. Aristotele e Tommaso, invece, sì⁷¹. Questa divergenza sulla materialità e l'immaterialità si trasferisce alla teoria della conoscenza, dove il termine "astrazione" viene usato in modo equivoco tra una proposta e l'altra, ma dove l'attenzione al concreto e alla priorità dell'ente come totalità reale strutturata offre interessanti possibilità di confronto.

Merleau-Ponty vede molto bene che, nel comportamento dei viventi, il tutto è altro dalla somma delle parti. Mostra che il paradigma atomistico non approfondisce l'esperienza naturale, ma la contraddice ed è impossibile con essa; aiuta a ridimensionare le pretese dello scientismo, riconducendo le scienze all'alveo di una percezione più ricca, originaria e

⁶⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 274.

⁶⁹ Cf. per esempio: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata parisiensis*, I, 12, 2, [6] (*Opera Omnia. Editio minor*, vol. II, t. 2, ed. G. LAURIOLA, AGA, Alberobello 1999, 193): «Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens vel aliquis ens illa entitate». Tommaso d'Aquino sostiene il contrario quando difende due tipi di analisi o *resolutio*, *secundum rationem et secundum rem*, come per esempio in *Super Boet. De Trin.*, q. 6 a. 1.

⁷⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 317-320. Queste pagine offrono delle somiglianze strutturali affascinanti con alcune formulazioni di Aristotele e di Tommaso. A colpo d'occhio, Merleau-Ponty tratta anima e corpo in modo analogo a come gli altri due trattano le nozioni di atto e potenza. Il modo in cui tratta la reciprocità indivisibile di anima propria e corpo proprio riecheggia invece un pensiero di Aristotele e Tommaso sulla materia ultima e la sostanza, che sono due considerazioni dello stesso ente, ora in quanto è in potenza, ora in quanto è in atto.

⁷¹ Cf. ARISTOTELE, *Peri Psych.*, 412b25-413a4. In questo testo, tra l'altro, Aristotele scrive che non è chiaro se l'anima sia atto nel corpo come il pilota in una nave. Merleau-Ponty, per contro, scrive: «La conscience naïve ne voit pas en elle la cause des mouvements du corps et pas davantage elle ne la met en lui comme le pilote en son navire» (M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 285): uno spunto rielaborato liberamente o un riferimento ad Aristotele impreciso?

sempre fondante rispetto a qualsiasi modello. Così facendo, apre lo spazio al riconoscimento di settori dell'esperienza che l'atomismo e lo scientismo tendono a far sparire appiattendoli sugli schemi bio-meccanici: *in primis*, tanto per fare un esempio, quelli della libertà e della moralità. La proposta di Merleau-Ponty è più aderente alla realtà come la conosciamo; offre alle discipline scientifiche un metamodello più coerente. Confutando lo scientismo e portando lo sguardo su settori di esperienza non riducibili alla fisica, agevola il riconoscere gli altri — ma anche il mondo naturale — come esseri degni, consistenti, profondi e caratterizzati dal mistero. Ampliando la definizione di coscienza rispetto allo strumento calcolante dello scientismo, rende più facile vedere la differenza tra il comportamento dei viventi, soprattutto l'uomo, e i comportamenti degli enti artificiali. Sul versante opposto, mostrando che la coscienza non crea i suoi oggetti, favorisce l'ancoraggio alla realtà, contro lo spaesamento e i deliri di onnipotenza.

Tuttavia, Merleau-Ponty interpreta tutto come sintesi di dinamismi in movimento. Mantenendo come originario il circolo di natura e coscienza, offre per davvero una filosofia ambigua⁷². I due poli si tengono, sì, insieme, ma sembrano galleggiare in un vuoto sia teorico che di esperienza e questo può risultare insoddisfacente. Inoltre, come crediamo di cogliere nella sezione intitolata *N'y a-t-il pas une vérité du naturalisme?*⁷³ e in particolare riguardo l'esperienza della passività, Merleau-Ponty fatica a disfarsi nei fatti del linguaggio causale e prova più a spiegarne l'inevitabilità che a rinunciarvi del tutto⁷⁴. In confronto, la proposta tomasiana incentrata su cogitativa e intelletto permette di illustrare gli stessi fenomeni su cui si concentra Merleau-Ponty, ma agganciandoli a un essere solidamente esi-

⁷² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 194. L'ambiguità che l'autore riconosce verso l'inizio dell'opera non verrà mai risolta!

⁷³ La sezione II del quarto e ultimo capitolo: M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 305-338.

⁷⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, 327-328: «On se demande alors ce qui peut fournir à la conscience la notion même de la passivité, et pourquoi elle se confond avec son corps, si ces erreurs naturelles ne reposent sur aucune expérience authentique et ne possèdent à la rigueur aucun sens. [...] De notre point de vue aussi, la thèse réaliste du sens commun disparaît au niveau de la pensée réfléchie qui ne rencontre devant elle que des significations. L'expérience de la passivité ne s'explique pas par une passivité effective. Mais elle doit avoir un sens et pouvoir se comprendre. Le réalisme est une erreur comme philosophie parce qu'il transpose en thèse dogmatique une expérience qu'il déforme ou rend impossible par là même. Mais c'est une erreur motivée, il s'appuie sur un phénomène authentique, que la philosophie a pour fonction d'explicitar. La structure propre de l'expérience perceptive, la référence des "profils" partiels à la signification totale qu'ils "présentent" serait ce phénomène».

stente. Le proposte tomiste sviluppate da autori come Étienne Gilson e Cornelio Fabro permettono di riposare su un punto di risoluzione noetica e metafisica: concretamente, l'essere come atto. Questa solidità e questa chiarezza, tuttavia, non sono la solidità minerale, ingessata del sostanzialismo conosciuto da Merleau-Ponty e la chiarezza alienata del "soggetto epistemologico" idealista. Al contrario, tutelano la profondità e il movimento del reale allo stesso tempo in cui ne salvaguardano il mistero.

Il fatto è che Merleau-Ponty prende in considerazione solo due modelli di causa: quello meccanico e quello che egli definisce magico o mitico fra sostanze materiali e immateriali, e li confuta giustamente⁷⁵. Ma potremmo obiettare su due fronti: storico e pratico. Dal punto di vista della storia del pensiero, l'aristotelismo e il tomismo continuano a proporre modelli alternativi e più ampi⁷⁶. Dal punto di vista pratico, vorremmo fare una domanda: è davvero possibile rinunciare alla causalità, ed esprimersi solamente descrivendo rapporti tra una cosa e l'altra? Merleau-Ponty di fatto sembra negarlo, come dicevamo prima, quando scrive che l'integrazione nella persona non è mai compiuta e l'esperienza della causalità è fondata di diritto; lui stesso si esprime — ed è la chiave di qualsiasi procedimento argomentativo — enunciando collegamenti in cui da una cosa ne dipende un'altra, quindi di causa-effetto: solo, non la causa meccanica e l'effetto meccanico, o la causa magica di due sostanze aliene l'una all'altra, ma una causalità di un altro tipo. Fa anche ampio ricorso alla finalità: e secondo gli aristotelici e i tomisti non c'è bisogno che il fine sia un ente reale per essere una causa. Quindi, siamo sicuri che la causalità sia il travisamento inaggrabile di un fenomeno autentico? Non potrebbe esserne, invece, la verità? Sviluppare queste considerazioni e argomentare le nostre preferenze competerebbe a un altro lavoro.

⁷⁵ Low la pensa diversamente: «To summarize and conclude, Merleau-Ponty certainly believes in the existence of a patterned external world that can be understood using the tools of cause and effect analysis. Yet rather than treating physical causality as discrete units of matter unfolding in a linear sequence, he argues that we must regard it structurally, as an ensemble of physical, mechanical forces more or less in balance» (D. Low, «Merleau-Ponty on Causality», 366). A noi pare che questa ambiguità nel trattamento delle cause, tra forze reali in equilibrio e astrazioni ritagliate sul mondo fenomenico sia uno dei punti critici di Merleau-Ponty, per lo meno nell'opera che stiamo studiando.

⁷⁶ THOMAS AQUINATIS, *In Phys.*, I, 1, 5: «causae autem dicuntur ex quibus aliqua *dependent* secundum suum esse vel fieri».

Note

Stefano Iunca



Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (quarta parte)

P: È un'interpretazione molto interessante, anche se la dottrina kantiana va più in profondità di così e non riguarda tanto le conoscenze acquisite o gli stati d'animo, quanto piuttosto la possibilità stessa di acquisirle. Affinché qualcosa sia da noi conosciuto dobbiamo avere la capacità di conoscerlo, nel senso che la mente deve risultare strutturata a priori in modo tale da poterlo conoscere, sicché tale struttura o *forma mentis*, costituita per Kant dalle categorie (concetti puri) dell'intelletto, determina i limiti necessari e universali della conoscenza soggettiva in generale, ossia tutto ciò che noi possiamo conoscere (concettualmente) di un oggetto qualsiasi. Ti faccio un esempio. Quando un albero cade in una foresta l'osservatore presente percepisce un suono soltanto se è dotato del senso dell'udito, cioè di un organo (funzionante) conformato in maniera tale da poter captare simili fenomeni, che, nel caso degli esseri umani, è l'orecchio. Senza tale mezzo nessun suono potrebbe mai venire da noi percepito (direttamente), ragion per cui la sua presenza, conformazione ed efficienza è condizione necessaria del nostro conoscerlo. Ne consegue così che, da questo punto di vista, è l'oggetto conosciuto a ruotare intorno al soggetto conoscente, ovvero sia che quest'ultimo dev'essere sempre posto al centro di ogni processo conoscitivo umano, analogamente a quanto fece Copernico, collocando il sole al centro del sistema solare. In questo consiste la celebre "rivoluzione copernicana" promossa da Kant in campo gnoseologico, il cui merito è quello di avere compreso che l'intelletto non è una *tabula rasa*, ma ha una sua struttura/conformazione che pre-determina la nostra possibilità di pensare gli oggetti e il modo di pensarli; mentre il demerito del trascendentalismo kantiano risiede nel privare la gnoseologia di un fondamento ontologico, che sbilancia il rapporto tra soggetto conoscente

e oggetto conosciuto in favore del primo, sottostimando il contributo del secondo nella conoscenza. Infatti, riprendendo il precedente esempio, è indubitabile che se un albero cade in una foresta dove non c'è nessuno, nessuno potrà percepire (sapere immediatamente) che sta cadendo e che la sua caduta è connessa a un certo suono. È vero che al massimo potremmo venire a sapere a posteriori che l'albero è caduto, recandoci sul posto dopo che l'evento si è compiuto, senza da ciò poterne dedurre logicamente che nel farlo ha prodotto un qualche suono; ma nemmeno asserire che se non è presente alcun osservatore dotato del senso dell'udito, quando un albero cade in una foresta deserta non produce alcun suono, altrimenti dovremmo dedurre che siamo noi stessi a crearlo e non vi sarebbe più alcun discrimine tra la fantasia e la sensazione, tra il sonno e la veglia: se lo percepisco esiste e se non lo percepisco allora non esiste?

F: Certamente no: se non percepisco qualcosa non so nemmeno se esiste oppure non esiste! E se percepisco un albero che cade, affinché si possa asserire giustamente che tale conoscenza sia vera, deve esserci altresì un albero che realmente cade. Qualcosa di simile va detto anche a proposito del suono che sentiamo durante il suo cadere. Ipotizziamo di posizionare una telecamera con microfono nel bosco che riprende tale scena e che, dopo averli captati, registra le immagini e i suoni connessi all'evento della caduta dell'albero. La telecamera dev'essere costruita in modo tale da poterli captare e registrare, ma non per questo è la telecamera stessa a produrli: se davvero così fosse allora potrebbe farlo pure in assenza dell'evento; il che tuttavia di fatto non avviene. La mente è come la telecamera.

P: In parte sì. Limitandoci alla conoscenza sensibile la tua metafora è pertinente. Il punto della questione è che l'esistenza del fenomeno prodotto dall'oggetto conosciuto è anch'essa una condizione necessaria della sua conoscenza al pari della possibilità/capacità di conoscerlo propria del soggetto conoscente. La conoscenza è una relazione sia attiva (transitiva) sia passiva (intransitiva), un processo percorribile in entrambi i sensi, dato che si verifica soltanto quando l'oggetto da conoscere può essere appreso dal soggetto conoscente e, allo stesso tempo, il soggetto conoscente possiede la capacità di apprendere l'oggetto da conoscere. La gnoseologia ha quindi un duplice fondamento, psicologico e ontologico: venendo a mancare uno di questi due requisiti, che rappresentano le facce di un'unica medaglia, la conoscenza risulta impossibile. Il principio logico-metafisico (ontologico)

sul quale essa poggia è quello di identità e non-contraddizione, in base a cui “ogni cosa è ciò che è e non-è ciò che non-è” o, in altri termini, un ente è ciò che ha la proprietà di “essere” e, dunque, partecipa della classe dell’Essere in quanto possiede una propria *essenza* — vale a dire almeno uno o più attributi che gli appartengono, distinguendolo perciò dal nulla (non-essere), il quale è invece ciò che risulta privo di qualsivoglia attributo — indipendentemente dalla nostra attività conoscitiva. A tal riguardo, sarà utile richiamare il parere (negativo) espresso da B. Russell sul metodo kantiano di trattare il problema della conoscenza *a priori*. Leggi per favore le frasi che ho evidenziato del suo libro *I problemi della filosofia*.

F:

Anche il nome di “leggi del pensiero” crea confusione, perché ciò che conta non è il fatto che noi pensiamo in accordo con queste leggi, ma che le cose si comportino in accordo con esse; in altre parole che quando pensiamo in accordo con esse ciò che pensiamo è *vero*. [...] Ciò che richiede spiegazione è la nostra certezza che i fatti debbano sempre conformarsi alla logica e all’aritmetica. Dire che siamo noi a creare la logica e l’aritmetica non è una spiegazione: la nostra natura è un fatto come un altro dell’esistenza, e non possiamo essere certi che rimarrà costante. Potrebbe accadere, se Kant avesse ragione, che domani la nostra natura cambi tanto che due e due faranno cinque. [...] È vero che questa possibilità, dal punto di vista formale, è incompatibile con la teoria kantiana che il tempo stesso sia una forma imposta dal soggetto ai fenomeni, così che il nostro vero Io non è nel tempo e non ha domani. Ma egli dovrà tuttavia supporre che l’ordine temporale dei fenomeni sia determinato dalle caratteristiche di ciò che sta al di là del fenomeno [...]. Inoltre sembra chiaro, a chi ci rifletta, che, se le nostre convinzioni matematiche hanno qualche verità, devono valere per le cose sia che ci pensiamo o no. Due oggetti fisici più due oggetti fisici devono dare quattro oggetti fisici, anche se non ne possiamo avere esperienza. [...] Così la soluzione kantiana limita indebitamente la portata delle proposizioni *a priori*, oltre a non saperne spiegare la certezza. [...] molti filosofi considerano ciò che è *a priori* come, in certo senso, mentale, come riguardante il modo in cui dobbiamo pensare piuttosto che qualche fatto del mondo esterno. [...] Prendiamo per esempio il principio di contraddizione. [...] Sembra naturale chiamare questo principio una legge del *pensiero* perché ci persuadiamo della sua necessaria verità col pensiero più che con l’osservazione esterna. Quando abbiamo visto che un albero è un faggio non abbiamo bisogno di riguardarlo per accertarci che sia anche altra cosa da un faggio: il pensiero basta a farci certi che questo è impossibile. Ma la conclusione che il principio di contraddizione sia una legge del pensiero è nondimeno erranea. Ciò che noi crediamo, quando crediamo al principio di contraddizione, non è che la mente sia fatta in modo tale da dover credere al principio di contraddizione. Questa convinzione è il risultato successivo d’una riflessione psicologica,

che presuppone la sicurezza che il principio di contraddizione sia vero. Credere nel principio di contraddizione, significa credere in una proprietà delle cose, non solo in una proprietà del pensiero [...] e benché il credere nel principio di contraddizione sia un pensiero, il principio di contraddizione in sé non è un pensiero, ma un fatto concernente le cose. Se ciò che noi crediamo quando crediamo al principio di contraddizione non fosse vero delle cose, il fatto che noi fossimo costretti a *pensarlo* non lo salverebbe dall'essere falso; e questo dimostra che la legge non è una legge del *pensiero*. Lo stesso ragionamento vale per qualsiasi altro giudizio *a priori*. Quando giudichiamo che due più due fanno quattro, non esprimiamo un giudizio sui nostri pensieri, ma su tutte le coppie effettive o possibili. Quando affermiamo che due più due fanno quattro, non parliamo assolutamente del fatto che la nostra mente sia costruita in modo da dovere credere a questa proposizione. E nessun fatto relativo al modo in cui è costruita la nostra mente potrebbe far sì che sia vero che due più due fanno quattro. Così la conoscenza *a priori*, se non è errata, non è soltanto conoscenza del modo in cui è costruita la nostra mente, ma è applicabile a tutto ciò che il mondo può contenere, mentale e non mentale. [...] Seguendo Kant, molti filosofi hanno pensato che le relazioni siano opera della mente, e le cose in se stesse non abbiano relazioni reciproche, ma la mente le unisca in un solo atto di pensiero, determinando le relazioni che attribuisce alle cose stesse. [...] È chiaro però che non è il pensiero a darmene la verità¹.

Mi sembra che qui Russell condivida la stessa opinione di Aristotele, almeno per quel che concerne la natura e la funzione dei principi primi. Dopotutto, pure la mente umana è un “essere” tra gli “esseri” e, in quanto tale, non può non sottostare, al pari di tutte le altre “cose”, ai medesimi assiomi logico-metafisici (ontologici). A giudizio di Kant la conoscenza *a priori* fornita dai principi primi non è l'applicazione di una esperienza esterna e non ci permette di sapere nulla della cosa in sé, che rimane sempre inconoscibile per *essenza*; ma, se così davvero fosse, nessuno potrebbe mai nemmeno sapere *che cos'è* e quindi, come funziona la mente umana, la quale è una “cosa pensante” (*res cogitans*): anch'essa sarebbe soltanto un fenomeno tra i vari fenomeni. Ed estremizzando il fenomenismo kantiano siamo costretti a non guardare le cose viste dagli occhi, bensì gli occhi che vedono le cose, e ci basterebbe chiudere le palpebre affinché nulla esistesse tranne gli occhi.

P: Quando lessi per la prima volta la *Critica della Ragion Pura* ebbi l'impressione che, posta l'inconoscibilità del noumeno, non soltanto le cose esterne ma addirittura ogni io/coscienza in quanto oggetto in sé di autoconoscenza non sarebbe nient'altro che un fenomeno. La nostra

¹ B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013, 29-31.

apprensione delle cose si ridurrebbe allora a una rappresentazione di quella rappresentazione che sono io per me stesso, rendendo in tale modo tutto l'Essere e qualsiasi ente una mera apparenza soggettiva, in cui i fenomeni rimandano continuamente a ulteriori fenomeni senza mettere mai a capo a un fondamento oggettivo dell'essere, che è dato dalla propria essenza e/o sostanza. Negati questi principi onto-logici/metafisici della conoscenza la mente umana rimane chiusa solipsisticamente in se stessa, venendo privata dello strumento (*Organon*) per elevarsi al sapere certo (*episteme*) della scienza dimostrativa, la cui certezza *assoluta* origina dal poggiare sulle modalità *a priori* (logiche) del possibile e/o del necessario, che, in termini classici/greci, corrispondono rispettivamente alle nozioni metafisiche di essenza e di sostanza (od *essenza sostanziale*). Aristotele definì la scienza come «conoscenza delle cause», ovvero del «perché» qualcosa è un *ente* («ciò che è») invece che *niente* («ciò che non-è»), nonché costituisce quel determinato ente piuttosto che un altro, individuando tale ragione d'essere (*logos*) nella propria *essenza* («che cos'è»), la quale dipende da quanto si trova in essa di stabile/immutabile, cioè dalla *sostanza* dell'ente («ciò che è e non può non essere»), che esprime la sua definizione. Ne segue perciò che il «principio di tutto è la sostanza: dall'essenza, infatti, partono i sillogismi»² (i ragionamenti deduttivi/dimostrativi/scientifici), ma non da quanto vi è contenuto di instabile/mutabile, ossia dagli *accidenti* («ciò che è e può non essere») dell'ente, i quali ne esprimono l'essenza senza però rientrare nella sua definizione, corrispondendo logicamente alla modalità *a posteriori* della *contingenza*. Dalla conoscenza degli attributi non-sostanziali, o non-necessari, che descrivono accidentalmente l'essenza di un ente otteniamo al massimo una certezza *relativa*, giacché tali attributi non appartengono di *per sé* alla cosa e, quindi, non risultano sempre inclusi in atto nella sua essenza, dal momento che la cosa potrebbe anche non possederli e, avendo cominciato ad essere in quel modo particolare, può altresì cessare d'esserlo, perdurando comunque nella propria esistenza. Pertanto, la certezza che un accidente appartiene a una cosa è relativa all'arco temporale in cui noi abbiamo esperienza di tale appartenenza e, una volta conclusasi la nostra esperienza, non siamo giustificati nel proseguire a credere che i fatti stiano ancora così, escludendo che la cosa sia nel frattempo mutata sotto quell'aspetto, senza attingere a ulteriori informazioni. L'esistenza attuale

² ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 9, 1034a 30-31 (*Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1991).

degli accidenti non viene garantita a priori dall'esistenza stessa della cosa a cui essi appartengono e non appartengono in tempi (o sensi) diversi, e se *una* cosa fosse composta unicamente da accidenti allora potrebbe mutare ogni suo carattere, diventando via via cose sempre differenti, dimodoché perderebbe la propria identità e non sarebbe più un'unica cosa che muta, ma *molteplici* cose, contrariamente all'ipotesi. Tale eventualità è impossibile, poiché comporta una contraddizione: mutata totalmente, una data cosa non sarebbe più neppure in minima parte quella stessa cosa e verrebbe così privata interamente della propria essenza, distruggendone l'essere. Da qui sorge l'evidenza che, affinché una cosa rimanga se stessa al di là del proprio mutare (ad esempio che io-da-vecchio e io-da-giovane sono il medesimo "io"), devono trovarsi nella cosa *in sé e per sé* dei caratteri che non può non possedere in ogni circostanza, facendola essere sempre e necessariamente ciò che è (nell'esempio, lo stesso "io"): questa è la natura/funzione della sostanza, che, mutuando una celebre frase di U. Eco, costituisce «lo zoccolo duro dell'essere». E posto che «in essa si realizza la necessità dell'essere», la sostanza è per Aristotele «il vero oggetto del sapere o della scienza» (*episteme*); mentre dei fenomeni si hanno propriamente «opinioni» (*doxa*), le quali, anche quando sono vere, cioè corrispondenti alla realtà, rimangono credenze insufficientemente provate e soggette alla possibilità di mutare, dato che l'oggetto della conoscenza sensibile è contingente e accidentale.

F: Aspetta un attimo padre, per favore: c'è qualcosa che non mi quadra nella tua spiegazione, creandomi delle perplessità. Se la conoscenza degli oggetti fisici deriva dalla sensazione, la quale ci fa apprendere soltanto i fenomeni delle cose (per Kant), ovvero conoscenze particolari e accidentali (per Aristotele), e i fenomeni hanno un fondamento soggettivo, mentre gli accidenti non sono delle proprietà necessarie dell'oggetto, per cui, in entrambi i casi, dai sensi acquisiamo nozioni relative, sia soggettivamente sia oggettivamente, che, in teoria, potrebbero risultare differenti in diversi soggetti conoscenti e/o in diversi momenti di esistenza dell'oggetto conosciuto; allora, su tali presupposti, è ancora possibile garantire la scientificità della Fisica? La storia ci insegna che la scoperta delle scienze empiriche — tutte riconducibili in ultima istanza alla Fisica — ha giocato un ruolo cruciale nel progresso della civiltà occidentale moderna. Eppure le varie scienze empiriche abbisognano di osservazioni ed esperienze forniteci dai

sensi sul mondo esterno, i quali, da quanto riferisci, non danno vere certezze.

P: Secondo Aristotele «L'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza e arte. [...] Gli empirici, infatti, sanno il che, ma non il perché»³ accade un determinato evento piuttosto che un altro e possono unicamente asserire di vedere un certo atto rappresentarsi in una data forma. «Le sensazioni, da parte loro, sono indubbiamente fondamentali per l'acquisizione di conoscenze particolari, ma non ci spiegano le cause di nulla; ad esempio, non ci dicono *perché* il fuoco sia caldo, ma soltanto *che* esso è caldo»⁴. Pertanto, presa da sola, la conoscenza puramente empirica non è mai sufficiente per elevarci al sapere scientifico/razionale, in quanto, limitandoci a osservare un insieme di fenomeni e/o di accidenti, rimaniamo confinati nel campo dell'apparenza e/o della contingenza: dalla semplice combinazione di dati sensoriali si ottiene ancora un dato sensoriale, seppure di maggiore complessità (ad esempio, l'unione/mescolanza di molteplici colori dà luogo a un colore; idem per gli altri sensi). La scienza empirica è invece il risultato della combinazione tra la materia sensibile e la forma intelligibile dell'oggetto percepito; e per poter giungere a questo risultato dev'essere fattibile subordinare la prima alla seconda, come l'effetto alla propria causa, provando che i dati appresi attraverso i sensi sono casi particolari riconducibili alla stessa legge universale. La forma intelligibile che funge nella scienza da legge universale non è altro che la sostanza aristotelica: infatti, ciò che è assolutamente necessario che un ente sia, lo è anche universalmente e incondizionatamente; per cui se la sostanza di A è quella di essere B, allora ogni A è B e, viceversa, B appartiene sempre ad A, o, il che è lo stesso, la proposizione «A è B» è vera in ogni caso e senza condizioni da soddisfare per la sua verità. Un discorso diametralmente opposto concerne tutto ciò che appartiene all'ente solo per un certo periodo, come fanno gli accidenti, la cui esistenza ha una durata inferiore rispetto a quella dell'ente a cui appartengono; mentre la sostanza e l'ente che definisce possiedono un'identica durata temporale, permanendo essa in atto nell'ente dall'inizio alla fine della sua esistenza. Di conseguenza, gli accidenti descrivono l'essenza dell'ente da un punto di vista particolare e l'espressione della loro appartenenza all'ente dà luogo a proposizioni contingenti, ossia

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981a 1-29.

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981b 10-13.

tali che risultano vere solamente in qualche caso e, quindi, al verificarsi di ben precise condizioni. Per quanto numerose possano essere tali condizioni, ve n'è una fondamentale da dovere immancabilmente soddisfare, che consiste nella compatibilità dell'accidente con la sostanza: se vi fosse contraddizione tra di loro non potrebbero mai co-esistere nella stessa cosa formando un'unica essenza. E, poiché la sostanza pre-esiste all'accidente che sopraggiunge nel tempo, o, in termini aristotelici, l'essere inerisce alla sostanza in modo primario e soltanto secondariamente all'accidente; ne consegue che è quest'ultimo a doversi adattare alla prima, sicché l'accidente dipende funzionalmente dalla sostanza dell'ente, e non l'inverso. Pertanto, la causa formale (necessaria e universale) dell'essenza di un ente è sempre interna ad esso e coincide con la propria sostanza, nella quale risiede la condizione a priori (il *perché*) della possibilità di un accidente di appartenere a un determinato ente. Per questo motivo, pur riconoscendo che «l'essere si dice in molti sensi» — potendo di volta in volta indicare: la sostanza; l'accidente; la potenza; l'atto; la forma; ecc. — e distinguendo quattro specie di cause (formali, materiali, efficienti e finali), ognuna delle quali svolge un ruolo nella spiegazione scientifica dei fenomeni e può fungere da definizione per sviluppare una dimostrazione, che sarà del medesimo tipo della causa considerata (“fisica” per le cause efficienti e materiali; “metafisica” per quelle formali e finali); Aristotele insegnava che la definizione/modalità primaria e fondamentale dell'essere è quella che indica la causa formale della cosa, esprimendone l'essenza necessaria/sostanziale, giacché da questa dipendono — e ad essa sono riconducibili — tutte le altre specie di cause, da cui derivano come effetti i molteplici modi di manifestarsi (fenomeni) dell'ente. Noi abbiamo quindi scienza particolare delle cose solo quando ne conosciamo l'essenza necessaria e priviamo gli accidenti della loro instabilità/mutevolezza fenomenica, legandoli con un ragionamento di tipo causale alla sostanza “immutabile” della cosa, in cui risiede il principio intrinseco e a *priori*, appreso intuitivamente dall'intelletto, sul quale poggia la dimostrazione a *posteriori* delle conoscenze particolari/contingenti provenienti dai sensi esterni: incatenata al suo fondamento, l'opinione (*doxa*) può stare adesso ferma nell'anima e farsi anch'essa scienza (*episteme*).

F: Inizio ora finalmente a comprendere l'utilità, anzi l'assoluta necessità, del sapere filosofico, senza il quale ogni nostra conoscenza razionale/

scientifica, risulterebbe infondata, se non addirittura impossibile, a cagione dello stretto nesso che lega la Filosofia Prima e l'Analitica. L'argomentazione metafisica sul rapporto di causa-effetto tra la sostanza e l'accidente è sviluppata da Aristotele in modo analogo a quella logica tra la premessa e la conclusione di un'inferenza. Se noi ci chiediamo la ragione (il «perché») di qualcosa, per poi ricercare la ragione della ragione, e così via, o proseguiamo di ragione in ragione all'infinito senza mettere mai capo a nulla, come capita ai bambini quando fanno il “gioco del perché”, fatto che comporterebbe l'assurdità della mancanza di una ragione sufficiente dell'esistenza di un esistente (o dell'essenza di un essente); oppure giungiamo a qualcosa di chiaro e necessario, ovvero ragione a se stesso, che prende il nome di sostanza. Posto che l'affermazione «A è B» è vera, se B non è ragione a se stesso dell'essere-B di A allora il predicato B indica un accidente del soggetto A; e, in quanto gli inerisce contingentemente, B richiede una ragione esterna del proprio appartenere ad A. Tuttavia, se qualsiasi ragione esterna a un accidente fosse a sua volta un accidente, procedendo senza sosta di accidente in accidente, non si perverrebbe mai a qualcosa che contiene in sé la ragione dell'essere-B di A e la verità di «A è B» sarebbe priva di fondamento (giustificazione, spiegazione). Ma senza la causa prima non si darebbe alcun effetto, sicché dev'esserci un'origine non accidentale della concatenazione causale, che è la sostanza avente in sé la ragione dell'essere-B di A, la quale rappresenta la nozione “prima” od “originaria” da cui derivano — e in cui ritrovano il proprio fondamento — tutti gli altri attributi che appartengono, o possono appartenere, a un ente. In Metafisica (*specialis*) la nozione della sostanza svolge quindi il medesimo ruolo che assume in Logica l'*alfabeto dei simboli* significanti gli assiomi (le verità “prime” o “originarie”) da cui prendono avvio le sequenze logico-simboliche che formano i nostri ragionamenti deduttivi. L'analogia strutturale che emerge così tra la Logica (Formale) e la Metafisica porta alla luce un identico schema o procedimento sistematico, con cui ordinare gerarchicamente i vari elementi, collocandoli in base alla dipendenza (derivabilità) degli uni rispetto agli altri: questo è il *Logos*, l'oggetto proprio della Filosofia come scienza che indaga l'essere-in-quanto-essere, rinvenendone i fondamenti nelle sostanze, nelle cause prime e nei principi intellegibili. Dalla padronanza del *Logos* otterremmo un grande potere, una guida autonoma e perfetta per la condotta umana in tutti i campi del sapere, sia teoretici che pratici, acqui-

sendo la capacità di agire *ex professo* (“con cognizione di causa”) sulla realtà e, quindi, dominarla mediante la previsione dei fatti resa possibile dalla conoscenza delle leggi che regolano le diverse classi di fenomeni. Sapremo infatti giudicare tanto dell’estensione quanto dell’intensione d’un termine/nozione, determinando ogni soggetto inerente a un dato predicato e, per converso, ogni predicato inerente a un dato soggetto; il che equivale nella prassi a disporre di un metodo per rintracciare le cause di un oggetto/evento assunto come effetto o, al contrario, stabilirne gli effetti se lo ipotizziamo come causa di qualcos’altro. Saremo così in grado di produrre, impedire oppure eliminare a nostro piacimento un qualsivoglia effetto o, il che è qui lo stesso, d’individuare i mezzi più opportuni per conseguire un determinato fine dell’azione.

P: Mi riempie di gioia sentirtelo dire! Molto ci sarebbe ancora da spiegare circa la Metafisica, ma il tempo è tiranno e non potremo oggi approfondire tutte le questioni sollevate. Spero perlomeno di averti esortato allo studio della Filosofia, facendotene intravedere l’importanza per vivere secondo virtù, allineando la nostra esistenza alla “ragione intrinseca” (*Logos*) che permea l’universo e governa la struttura e il funzionamento di tutto ciò che esiste. Questo principio universale, che fonda l’ordine “razionale” del cosmo, consente all’individuo di affrontare le sfide (teoriche o pratiche) della vita in modo sereno, preservando l’armonia verso se stessi, gli altri e il mondo circostante; ci fornisce lo strumento per stabilire con certezza l’essenza della saggezza, del coraggio, della giustizia e della moderazione, ossia delle virtù dal cui esercizio si ottiene la felicità; costituisce infine il metro di paragone per valutare il grado di virtù nella nostra condotta, così da riconoscere e correggerne gli errori. Discussi più diffusamente di tali argomenti in uno scritto pubblicato con il titolo *Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica*⁵, che gradirei tu leggesti, perché in esso troverai anche i presupposti teoretici per costituire metodicamente un’assiomatica metafisica, applicando i principi universali dell’essere (identità e non-contraddizione) — che sono comuni, almeno per analogia, a tutte le scienze — alla nozione di ente *in sé*, o intellegibile, per ricavarne deduttivamente le nozioni *a priori* di essenza, di sostanza, di accidente, di atto, di potenza, eccetera. Il cammino per giungere a re-

⁵ S. IUNCA, «Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica (prima parte)», *Alpha Omega* 26 (2023), 355-383; ID., «Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica (seconda parte)», *Alpha Omega* 26 (2023), 489-525.

staurare la Metafisica è indubbiamente ancora lungo e faticoso. Credo che sia primario chiarificarne i concetti fondamentali e il loro uso filosofico, deformatosi nel corso dei millenni, decostruendone i molteplici significati che storicamente si sono susseguiti oppure affiancati. Per fare questo occorrerà esaminare la Storia della Filosofia e le dottrine dei più influenti filosofi, ricordandosi però che non sono costoro gli autentici protagonisti e il fine della conoscenza da acquisire, bensì le Idee in sé, rispetto alle quali i filosofi non sono nient'altro che veicoli/mezzi della loro espressione, che sarà adeguata se le svelano e inadeguata se le celano. Non lasciarti traviare da chi sta cercando di occultarla per motivi "politici", come è accaduto nell'Età Moderna, abbandonandosi a mode anti-metafisiche che ci privano dei criteri oggettivi di giudizio in favore di una presunta libertà di pensiero che maschera il nostro capriccio di comportarci come a noi pare e piace, ma che nei fatti trasforma il giusto nella volontà del più forte e, legittimandone il desiderio assoluto di potenza e di dominio, priva gli altri della libertà. La Metafisica pur adombrata rimane viva e vegeta (infatti, chi può cambiare ciò che è assolutamente necessario e immutabile, oppure uccidere ciò che è eterno e immortale?), continuando a operare nelle menti degli amanti della sapienza, i quali, timorosi di pronunciarne il nome per non venire derisi o fraintesi dalle masse, dopo averla fatta uscire dalla porta la fecero rientrare dalla finestra con un nome diverso. Che altro sono, se non Metafisica: la Fisica Teorica distinta da quella Sperimentale; la Semantica Logica (ad esempio di S. Kripke) che serve a completare la Sintassi; la Metamatemática e il Metalinguaggio?

F: Sono molto contento di queste ore passate insieme a conversare, anche se devo confessarti che a volte è difficile seguire le tue lunghe e corpose risposte. Avrei voluto in certi casi controbattere con maggiore incisività alle tue argomentazioni, che non mi hanno del tutto persuaso, ma non ne sono stato capace, forse per la mia giovane età. Devo però anche riconoscere che mi hai portato a cambiare parere sulla filosofia, di cui ora vedo l'utilità, sentendo il bisogno di approfondirne la conoscenza. La nostra conversazione mi ha lasciato una strana sensazione nell'animo, un misto di curiosità, speranza e paura, giacché alcune mie credenze, piano piano crollate, hanno ceduto il posto a nuovi dubbi e, nel contempo, spalancato dinanzi a me un vasto orizzonte di possibilità, che prima non scorgevo e su cui dovrò riflettere attentamente. Papà mi piace di essere stato all'inizio così duro con te.

Ora che, grazie al dialogo, ho imparato a conoscerti meglio, capisco perché ti ostini a filosofare. Il tuo intento è nobile, per quanto ambizioso e a tratti anacronistico possa apparire. In fondo stai cercando una risposta alla crisi socio/culturale della modernità, che, recidendo il legame con la propria tradizione, ha aperto un vuoto che non sa come colmare e a cui lentamente si sta abituando. Ma, peggio ancora, certe persone vogliono abitare questo vuoto, farne la propria casa, arrendendosi, come a una fatalità, al moderno decadentismo, al nichilismo, al relativismo assoluto, alla perdita di senso del vivere. Tu invece cerchi di resistere attivamente a questa deriva moderna, ritenendo che la soluzione sia riportare la Filosofia al centro della nostra cultura, facendone il cuore pulsante della società, attraverso la restaurazione di una Metafisica, che, integrata con la Logica, riscopra il *Logos* come fondamento comune della verità e della realtà, affinché si recuperi l'essenza universale delle Idee, da cui trarre un filo sicuro da seguire per pensare correttamente e agire rettamente. Da dove intendi partire per realizzare il tuo progetto?

P: Forse non te ne sei ancora accorto, ma oggi abbiamo già iniziato insieme a percorrere questo sentiero. La strada da fare è certamente lunga e impegnativa, però varrà la pena pagare il prezzo per raggiungere la meta, perché da essa dipende la vera felicità della nostra vita. C'è un'ultima importante questione che oggi potrò solo accennarti e il cui approfondimento troverai nei miei *Prolegomeni*. Se risalirai la catena causale delle esistenze con rigore di metodo, senza fare salti e lasciare alcun punto vuoto, ti imbatteverai necessariamente alla fine nella causa prima della serie, in quell'Ente supremo che noi chiamiamo Dio, laddove s'intersecano filosofia e religione. Fonderemo su di Lui «una metafisica certa come pure la morale che ne dipende; la metafisica infatti racchiude la conoscenza di Dio e dell'anima, la quale deve regolare la nostra vita»⁶. Anche dell'Etica si può avere scienza (*episteme*), in quanto la morale possiede i propri principi *a priori* («[...] parlo dei giudizi riguardanti l'intrinseca desiderabilità delle cose. [...] Così tutti i giudizi circa l'utilità delle cose dipendono da giudizi su ciò che vale di per sé. Giudichiamo, per esempio, che la felicità sia più desiderabile dell'infelicità, il sapere dell'ignoranza, la benevolenza dell'odio, e così via»⁷) e possiamo esprimerla in forma di condizionale («se vorrai/farai X, allora seguirà

⁶ G.W. LEIBNIZ, *Scienza generale*, in L. Perissinotto, *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989, 54.

⁷ B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013, 28.

Y"). Ritorneremo su questi argomenti quando vorrai. Intanto riflettici su. Ora si è fatto davvero tardi. Aiutami per favore a preparare la cena, che tua madre sta per rincasare dopo una lunga giornata di duro lavoro. Non possiamo mica vivere di sola filosofia.



Jesús Villagrasa, L.C.

¿Esperanza cristiana u optimismo ideológico?

Introducción

*G*audium et spes afirma que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón»¹. Los sumos pontífices de la Iglesia católica posteriores al Concilio Vaticano II han sido particularmente sensibles a los cambios y desafíos del tiempo en el que a los católicos les toca vivir su vocación y misión. Han tratado de leer los signos de los tiempos: «El Concilio Vaticano II, con una expresión tomada del lenguaje de Jesús mismo, designa como “signos de los tiempos” (GS, 4) los indicios significativos de la presencia y de la acción del Espíritu de Dios en la historia»². El papa Francisco ha hablado en varias ocasiones de “cambio de época” y no de una mera “época de cambios” para subrayar la profundidad y la magnitud de las transformaciones que se están desarrollando en el mundo actual.

El papa León XIV eligió su nombre en honor a León XIII (1878-1903), famoso por su encíclica *Rerum Novarum* sobre la cuestión social durante la primera revolución industrial, para connotar que la Iglesia debe enfrentar ahora otra revolución, la digital y los desafíos de la inteligencia artificial. El nombre León tiene otra connotación pues en la historia de la Iglesia Católica ha sido adoptado por algunos pontífices que debieron afrontar tiempos de crisis.

¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 1.

² JUAN PABLO II, Audiencia general (23 de septiembre de 1998).

¿Qué respuesta ofrece la Iglesia a los desafíos de hoy? Desafíos como la creciente inseguridad y la incertidumbre constante generan miedo y desesperación en muchas personas. La inestabilidad económica, los conflictos geopolíticos, las crisis sociales y medioambientales. El mismo modo de comunicar estos problemas han creado un entorno donde la confianza en el futuro es frágil.

La economía global enfrenta desafíos graves, con mercados volátiles y una alta inflación que reduce el poder adquisitivo de las familias. Aunque hay mayor abundancia de bienes, ha aumentado la desigualdad económica, dejando a muchos sectores de la población sin acceso a recursos básicos. Esta incertidumbre económica genera ansiedad y temor porque auguran una capacidad para mantener un nivel de vida digno o deseable.

Los conflictos armados y las tensiones geopolíticas han aumentado, creando inseguridad global. Las guerras y el terrorismo provocan destrucción, pérdida de vidas y miedo en la población. La constante amenaza de violencia a gran escala y a nivel local, y la falta de soluciones diplomáticas o políticas efectivas, generan desesperanza. La percepción es que las tensiones mundiales podrían estallar en cualquier momento.

Las crisis sociales, como la migración masiva, los desplazamientos forzados y la falta de oportunidades laborales, han llevado a millones de personas a buscar refugio fuera de su patria en condiciones difíciles y provocando tensiones sociales en la población que acoge. La ausencia de políticas razonables de acogida y el creciente temor al inmigrante empeoran la situación, dejando a estas personas en una situación extremadamente vulnerable. La incertidumbre sobre su futuro y la lucha diaria por sobrevivir generan desesperación.

Estudiosos han confirmado que los mensajes más apocalípticos relativos a crisis medioambientales afectan a la salud mental de los jóvenes. La exposición constante a noticias alarmantes sobre el cambio climático causa en ellos ansiedad, desesperanza y estrés. Este fenómeno ya tiene un nombre propio: “eco-ansiedad”.

El análisis podría extenderse y profundizarse. En resumen, el mundo actual se caracteriza por una inseguridad y una incertidumbre que afectan muchos aspectos de la vida. La combinación de problemas económicos, conflictos geopolíticos y crisis sociales y medioambientales genera un muy difundido entorno de preocupación, ansiedad, desconfianza y pesimismo.

Cada país experimenta estas realidades en distintas modalidades y grados de intensidad. Más que una reflexión teórica se siente la necesidad imperiosa de soluciones que promuevan la estabilidad, la confianza y la esperanza.

Las personas con temperamentos diversos interpretan la realidad y reaccionan de maneras muy variadas, que van desde la confianza hasta el temor. Independientemente del propio temperamento, optimista o pesimista, a todos ayudará reflexionar sobre la esperanza cristiana y distinguirla de aquello que no lo es, en particular del optimismo ideológico.

Papa Francisco en la bula de convocación del Jubileo de la esperanza, además de invitar al realismo, muestra el fundamento indefectible de la esperanza cristiana. Joseph Ratzinger previene contra el difuso y falaz idealismo ideológico propio de la modernidad y por contraposición subraya los rasgos de la esperanza cristiana. Juan Pablo II, como expresión de la más genuina esperanza, reconoce sin eufemismos los desafíos del mundo y de la evangelización y, los afronta con valor.

Papa Francisco y el Jubileo de la esperanza

La bula de convocación del Jubileo titulada *Spes non confundit*³ apela a una gran aspiración, a un profundo anhelo y deseo del corazón humano, que se puede definir con una palabra: esperanza. El papa Francisco reconoce que en el corazón de toda persona anida una esperanza, una expectativa o anhelo del bien, a pesar de no conocer el futuro. Aunque todos esperamos, la característica de «imprevisibilidad del futuro hace surgir sentimientos a menudo contrapuestos: de la confianza al temor, de la serenidad al desaliento, de la certeza a la duda. Encontramos con frecuencia personas desanimadas, que miran el futuro con escepticismo y pesimismo, como si nada pudiera ofrecerles felicidad»⁴.

Papa Francisco desea que el Jubileo sea ocasión de reavivar la esperanza en el corazón de los fieles e invita a buscar en la Palabra de Dios las razones para esperar. Esta esperanza a la que papa Francisco se refiere tiene como sólido fundamento la palabra de Dios y su amor. «La esperanza no quedará

³ FRANCISCO, *Spes non confundit* (9 de mayo de 2024), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.

⁴ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 1.

defraudada, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rm 5,1-2,5):

En efecto, el Espíritu Santo, con su presencia perenne en el camino de la Iglesia, es quien irradia en los creyentes la luz de la esperanza. Él la mantiene encendida como una llama que nunca se apaga, para dar apoyo y vigor a nuestra vida. La esperanza cristiana, de hecho, no engaña ni defrauda, porque está fundada en la certeza de que nada ni nadie podrá separarnos nunca del amor divino⁵.

En esta bula está muy presente san Pablo. En primer lugar, su experiencia, que le hace preguntarse: «¿Quién podrá entonces separarnos del amor de Cristo? ¿Las tribulaciones, las angustias, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada?» (Rm 8,35). Aquí San Pablo se refiere a momentos de sufrimiento y oscuridad en su vida. Pero confía en la victoria gracias a Cristo quien nos amó. Afirma, «tengo la certeza de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni los poderes espirituales, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos jamás del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rm 8,37-39). Esta esperanza no defrauda y no cede ante las dificultades, porque se fundamenta en la fe en Cristo Jesús y se nutre de la caridad que el Espíritu Santo enciende en los corazones de los fieles.

La esperanza a la que san Pablo se refiere en su *Carta a los Romanos* no cierra los ojos ante la realidad, a veces problemática y dolorosa. Ante el dolor, los sufrimientos y las dificultades de la vida, la esperanza «parece derrumbarse»⁶. Papa Francisco apela al realismo de san Pablo, quien no quiere que los fieles aspiren a una esperanza humana ilusoria o infundada, que no está anclada firmemente en el misterio pascual de Cristo, en la fuerza de su cruz y resurrección. Para san Pablo, «la tribulación y el sufrimiento son las condiciones propias de los que anuncian el Evangelio en contextos de incomprensión y de persecución (cf. 2Cor 6,3-10). Pero en tales situaciones, en medio de la oscuridad se percibe una luz; se descubre cómo lo que sostiene la evangelización es la fuerza que brota de la cruz y de la resurrección de Cristo»⁷.

⁵ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 3.

⁶ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 4.

⁷ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 4.

Y en este contexto pascual, crece una virtud estrechamente relacionada con la esperanza, y muy necesaria en el contexto actual con sus ritmos frenéticos y la aspiración a la satisfacción inmediata de los deseos: la paciencia. «Estamos acostumbrados a quererlo todo y de inmediato, en un mundo donde la prisa se ha convertido en una constante. Ya no se tiene tiempo para encontrarse», continua el Papa, «y a menudo incluso en las familias se vuelve difícil reunirse y conversar con tranquilidad. La paciencia ha sido relegada por la prisa, ocasionando un daño grave a las personas. De hecho, ocupan su lugar la intolerancia, el nerviosismo y a veces la violencia gratuita, que provocan insatisfacción y cerrazón»⁸.

Esta esperanza sobrenatural, indefectible, fundada en el amor de Dios, que está asociada a una virtud tan humana, sencilla y de aplicación diaria, como la paciencia, podemos «redescubirla en los signos de los tiempos que el Señor nos ofrece»⁹. Un corazón atento y agradecido sabe descubrir estos signos. La atención a todo lo bueno que hay en el mundo nos ayuda a «no caer en la tentación de considerarnos superados por el mal y la violencia»¹⁰. La memoria agradecida sabe descubrir las huellas del bien¹¹, también en entornos o situaciones donde parece sobreabundar el mal. La memoria —dijo papa Francisco en el mensaje para la 53ª jornada mundial por la paz— es «el horizonte de la esperanza: muchas veces, en la oscuridad de guerras y conflictos, el recuerdo de un pequeño gesto de solidaridad recibido puede inspirar también opciones valientes e incluso heroicas, puede poner en marcha nuevas energías y reavivar una nueva esperanza tanto en los individuos como en las comunidades»¹².

Después de repasar diversos signos de esperanza, el papa se refiere a los jóvenes: ellos, que en sí mismos la representan, son quienes más necesitan descubrir esos signos de esperanza.

⁸ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 4.

⁹ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 7.

¹⁰ FRANCISCO, *Spes non confundit*, n. 7.

¹¹ Gabriel García Márquez, en su obra *El amor en los tiempos del cólera* dice que «la memoria del corazón elimina los malos recuerdos y magnifica los buenos, y gracias a ese artificio, logramos sobrellevar el pasado».

¹² FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 53ª Jornada Mundial de la Paz (8 de diciembre de 2019), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html.

Ellos, lamentablemente, con frecuencia ven que sus sueños se derrumban. No podemos decepcionarlos; en su entusiasmo se fundamenta el porvenir. Es hermoso verlos liberar energías, por ejemplo, cuando se entregan con tesón y se comprometen voluntariamente en las situaciones de catástrofe o de inestabilidad social. Sin embargo, resulta triste ver jóvenes sin esperanza. Por otra parte, cuando el futuro se vuelve incierto e impermeable a los sueños; cuando los estudios no ofrecen oportunidades y la falta de trabajo o de una ocupación suficientemente estable amenazan con destruir los deseos, entonces es inevitable que el presente se viva en la melancolía y el aburrimiento. La ilusión de las drogas, el riesgo de caer en la delincuencia y la búsqueda de lo efímero crean en ellos, más que en otros, confusión y oscurecen la belleza y el sentido de la vida, abatiéndolos en abismos oscuros e induciéndolos a cometer gestos autodestructivos¹³.

En este contexto, papa Francisco expresa el deseo de que el Jubileo sea, en la Iglesia, una ocasión para estimularlos e invita a ocuparse con ardor renovado de los jóvenes, los estudiantes, los novios, las nuevas generaciones; y que haya cercanía a los jóvenes, que son la alegría y la esperanza de la Iglesia y del mundo.

Esta acogida y cercanía se puede dar especialmente en las universidades que acogen en sus campus multitud de jóvenes, unos llenos de ilusión y confianza, otros tristes y desesperanzados. Necesitan cercanía, acompañamiento; necesitan la esperanza de Cristo derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. No necesitan el falso optimismo de las ideologías.

Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: ¿Qué es y qué no es la esperanza cristiana?

En su encíclica *Spe Salvi*¹⁴, sobre la esperanza cristiana, Benedicto XVI, ante la pregunta: «¿Qué podemos esperar?», invita a una reflexión seria y valiente que interpela también a los cristianos. Afirmar que es necesario aprender de nuevo qué es la verdadera esperanza, pues ha sido deformada en la edad moderna afectando también al mismo cristianismo. Por tanto,

¹³ FRANCISCO, *Spe non confundit*, n. 12.

¹⁴ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html.

el cristiano debe entender qué es la esperanza para saber qué puede «ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle»¹⁵.

Anteriormente, Joseph Ratzinger (el futuro Benedicto XVI) desarrolló un ejercicio de autocritica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo, en el capítulo titulado «Optimismo moderno y esperanza cristiana» del volumen *Mirar a Cristo*, que recoge su predicación de unos ejercicios espirituales¹⁶. Ratzinger comienza relatando una experiencia.

En la primera mitad de los años setenta, un amigo de nuestro grupo hizo un viaje a Holanda. Allí la Iglesia siempre estaba dando que hablar, vista por unos como la imagen y la esperanza de una Iglesia mejor para el mañana y por otros como un síntoma de decadencia [...]. Como era un hombre leal y un preciso observador, nos habló de todos los fenómenos de descomposición de los que ya habíamos oído algo: seminarios vacíos, órdenes religiosas sin vocaciones, sacerdotes y religiosos que en grupo dan la espalda a su propia vocación, desaparición de la confesión, dramática caída de la frecuencia en la práctica dominical, etc., etc. [...] La verdadera sorpresa del relato fue, sin embargo, la valoración final: a pesar de todo, una Iglesia grande, porque en ninguna parte se observaba pesimismo, todos iban al encuentro del futuro llenos de optimismo. El fenómeno del optimismo general hacía olvidar toda decadencia y toda destrucción; era suficiente para compensar todo lo negativo¹⁷.

A Ratzinger le sorprendía esta situación y reflexionaba sobre qué podría justificar esa actitud, ya que no parecía ser una reacción basada en un análisis realista de la realidad. Ratzinger se pregunta qué se habría dicho de un hombre de negocios que constatará continuamente pérdidas y números en rojo, pero que, en lugar de reconocer su situación, de buscar las razones y de contrarrestar con valentía las pérdidas, se presentara ante sus acreedores únicamente con optimismo «¿Qué habría que pensar de la exaltación de un optimismo simplemente contrario a la realidad?»¹⁸.

En su análisis de esta situación eclesial, Ratzinger presenta varias hipótesis con la intención de llegar al fondo de la cuestión: el optimismo podría ser una fachada para ocultar la desesperación, un mecanismo de defensa; o podría ser producido por quienes, deseando destruir la vieja Iglesia, usaban el optimismo como un tranquilizante para los fieles, para neutralizar

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 22.

¹⁶ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Amor*, EDICEP, Valencia 1990, 45-54.

¹⁷ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 45-46.

¹⁸ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 46.

oposiciones y crear un clima propicio para deshacer la Iglesia y tomar control sobre ella. Así, el optimismo tendría dos caras: una confianza ciega de los fieles, calmados con buenas palabras; una estrategia consciente para cambiar la Iglesia, donde la voluntad humana de diseñar, sin interferencias divinas y según las propias luces y opciones, prevalece.

Ratzinger reflexiona y profundiza sobre una tercera hipótesis: «Era posible que un optimismo similar fuera simplemente una variante de la perenne fe liberal en el progreso: el sustituto burgués de la esperanza perdida de la fe»¹⁹. Como teólogo, Ratzinger había estudiado el pensamiento de Ernst Bloch, entonces muy al alza, cuyo «principio de la esperanza» era la “ontología de lo aún no existente”, la filosofía de la anticipación del mundo razonable y humano del mañana. Se sorprendió inicialmente por el uso de “optimismo” de Bloch en contexto del siglo xx. Para Bloch, «el optimismo es la forma y la expresión de la fe en la historia, y por tanto es necesario, en una persona que quiera servir a la liberación, para la evocación revolucionaria del mundo nuevo y del hombre nuevo. La esperanza es por tanto la virtud de una ontología de lucha, la fuerza dinámica de la marcha hacia la utopía»²⁰.

Ratzinger considera que Bloch ve el “optimismo ideológico” como una suerte de virtud “teologal” promovida por las ideologías modernas y sus promesas. En esta utopía, que debe realizarse mediante la “revolución”, queda alterada la visión del pecado radical contra el Espíritu. Ahora, la desesperanza se opone a la fe y la esperanza moderna y «se califica como pecado contra el Espíritu, porque excluye su poder de curar y de perdonar, y se niega por tanto a la redención»²¹. Ratzinger continúa, afirmando que el pesimismo contemporáneo, asalta la confianza de la edad moderna en el mito de progreso pues cuestiona si realmente la humanidad está avanzando hacia algo mejor. No tener optimismo moderno es percibido como «un asalto frontal al espíritu de la edad moderna, [pues] es el ataque a su credo fundamental, sobre el que se fundamenta su seguridad, que por otra parte está continuamente amenazada por la debilidad de aquella divinidad ilusoria que es la historia»²².

¹⁹ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 47.

²⁰ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 48.

²¹ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 49.

²² J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 49.

Y este gran pecado de la “nueva religión”, la falta de optimismo, le fue imputado a Ratzinger cuando se encendió el debate sobre su libro *Informe sobre la fe* (1985). Recuerda que «el grito de oposición que se levantó contra este libro [*Informe sobre la fe*] sin pretensiones culminaba con una acusación: es un libro pesimista. En algún lugar se intentó incluso prohibir la venta, porque una herejía de este calibre sencillamente no podía ser tolerada»²³. Con cierto humor, Ratzinger comenta que su libro fue puesto en un nuevo “Índice” de libros prohibidos, fruto de una nueva Inquisición, todo por haber cuestionado el espíritu de optimismo de la época. «La cuestión no era: ¿es verdad o no lo que se afirma?, ¿los diagnósticos son justos o no? Pude constatar que nadie se preocupaba de formular tales cuestiones fuera de moda. El criterio era muy simple: o hay optimismo o no, y frente a este criterio mi libro era, sin duda, una frustración»²⁴.

Puede ser que esta fuerte oposición a *Informe sobre la fe* se debiera, en buena medida, a que contiene una severa crítica al marxismo, precisamente porque transforma elementos de la tradición judeocristiana, como la esperanza, en algo meramente terreno:

Creo que el marxismo, en su filosofía y en sus intenciones morales, es una tentación más profunda que otros ateísmos prácticos, intelectualmente superficiales. La ideología marxista aprovecha elementos de la tradición judeocristiana, aunque transformada en un profetismo sin Dios; instrumentaliza para fines políticos las energías religiosas del hombre, encaminándolas a una esperanza meramente terrena, que es el reverso de la tensión cristiana hacia la vida eterna. Y es precisamente esta perversión de la tradición bíblica lo que engaña a muchos creyentes, convencidos de buena fe de que la causa de Cristo es la misma que proponen los heraldos de la revolución política²⁵.

Para Ratzinger solo es posible comprender la verdadera esencia de la esperanza cristiana y revivirla si se mira a la cara a las imitaciones deformadoras que intentan insinuarse. «La grandeza y la razón de la esperanza cristiana vienen a la luz sólo cuando nos liberamos del falso esplendor de sus imitaciones profanas»²⁶.

²³ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 49.

²⁴ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 49-50.

²⁵ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 208-209.

²⁶ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 50.

En resumen, el optimismo ideológico se podría definir como un acto de fe fundamental en las ideologías modernas. Esta tesis contiene tres elementos importantes.

Primero: debe distinguirse un optimismo de temperamento y de disposición del optimismo ideológico y de la misma esperanza. El optimismo de temperamento es simplemente una cualidad natural psicológica que puede estar asociada tanto a la esperanza cristiana como al optimismo ideológico, pero que por sí mismo no coincide con ninguno de estos. El optimismo de temperamento es útil ante las dificultades de la vida. Es una cualidad moralmente neutra que, como todas las disposiciones naturales, puede ser desarrollada y cultivada para formar la fisonomía moral de una persona. Puede crecer mediante la esperanza cristiana y convertirse en algo más puro y profundo. En una existencia vacía puede decaer y convertirse en pura fachada. Es importante no confundirlo con el optimismo ideológico, ni identificarlo con la esperanza cristiana, que puede crecer sobre él, pero que como virtud teologal es una cualidad humana de otro nivel.

Segundo: el optimismo ideológico puede basarse en enfoques tan diversos como el liberal o el marxista. El primero se centra en el progreso a través de la evolución y el desarrollo humano guiado científicamente. El segundo, en el movimiento dialéctico de la historia y el progreso mediante la lucha de clases y la revolución. Aunque esta diversidad, e incluso oposición, son evidentes en lo político, no deben distraernos de su unidad esencial. Este tipo de optimismo, en ambos casos, es una secularización de la esperanza cristiana, basada en la transición del Dios trascendente al Dios Historia, revelando un profundo irracionalismo detrás de su aparente racionalidad superficial.

Tercero: Debe prestarse atención a las estructuras diversas de los actos de «optimismo» y de «esperanza» para poner en evidencia su esencia relativa.

La finalidad del optimismo ideológico es la utopía del mundo definitivamente y para siempre libre y feliz; la sociedad perfecta, en la que la historia alcanza su meta. La finalidad de las ideologías es, en último término, el éxito, la realización de nuestros propios planes y deseos. Nuestro hacer y poder, en los que confiamos plenamente, son conscientes de ser conducidos y confirmados por una irracional tendencia evolutiva de fondo. Todo esto significa que el producto esperado del optimismo lo debemos realizar no-

sotros mismos y tener confianza en que el curso, en sí ciego, de la evolución desemboque al final, en unión con nuestro propio hacer, en un justo fin.

El fin de la esperanza cristiana es el reino de Dios, es decir la unión de hombre y mundo con Dios mediante un acto del divino poder y amor. La finalidad próxima, que nos indica el camino y nos confirma la justicia del gran fin, es la presencia continua de este amor y de este poder que nos acompaña en nuestra actividad y nos socorre allí donde nuestras posibilidades llegan al límite. La esperanza cristiana es un don del amor, que nos viene dado más allá de nuestras posibilidades operativas; tenemos la esperanza de que existe este don, que no podemos forzar, pero que es la cosa más esencial para el hombre y que no defrauda; y la garantía es la intervención del amor de Dios en la historia, y de forma especial en la figura de Jesucristo, mediante el cual nos viene al encuentro el amor divino en persona. La promesa de la esperanza es un don que en cierto modo ya se nos ha dado y que esperamos en plenitud de Aquel que es el único que nos lo puede regalar: de aquel Dios que ya ha construido su tienda en la historia por medio de Jesús.

El juicio conclusivo de Ratzinger sobre el optimismo ideológico es severo; se trata de «una pura fachada de un mundo sin esperanza, un mundo que con esta fachada ilusoria quiere esconder su propia desesperación. Sólo así se explica la desmesurada e irracional angustia, el miedo traumático y violento, que irrumpe cuando un accidente en el desarrollo técnico o económico plantea dudas sobre el dogma del progreso»²⁷.

Este juicio adquiere particular gravedad cuando consideramos el problema de la muerte.

El optimismo ideológico es un intento de olvidar la muerte con el continuo discurrir de una historia dirigida hacia la sociedad perfecta. Aquí se olvida hablar de lo auténtico y al hombre se lo calma con una mentira; ocurre siempre que la misma muerte se aproxima. En cambio, la esperanza en la fe se abre hacia un verdadero futuro, más allá de la muerte, y solamente así el progreso se convierte en un futuro para nosotros, para mí, para todos²⁸.

Aunque la esperanza alcanza ese verdadero futuro más allá de la muerte, nada más alejado de la realidad que una concepción de la esperanza cristiana desentendida de las realidades temporales. Un rasgo de la esperanza

²⁷ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 54.

²⁸ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 54.

cristiana, que brilla en la persona y el pensamiento de Juan Pablo II, es el valor para mirar a la cara y con realismo los desafíos de la situación presente y comprometerse en su transformación.

Juan Pablo II: el coraje de la esperanza

El papa Juan Pablo II, en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa, sobre Jesucristo vivo en la Iglesia y fuente de esperanza para Europa*²⁹, aborda la situación de Europa. De manera significativa, Juan Pablo II, al proclamar el Evangelio de la esperanza a Europa, se inspira en el libro del Apocalipsis, el cual revela a la comunidad creyente el significado oculto y profundo de los acontecimientos.

El Apocalipsis nos pone ante una palabra dirigida a las comunidades cristianas para que sepan interpretar y vivir su inserción en la historia, con sus interrogantes y sus penas, a la luz de la victoria definitiva del Cordero inmolado y resucitado. Al mismo tiempo, nos hallamos ante una palabra que compromete a vivir abandonando la insistente tentación de construir la ciudad de los hombres prescindiendo de Dios o contra Él. En efecto, si esto llegara a suceder, sería la convivencia humana misma la que, antes o después, experimentaría una derrota irremediable. El Apocalipsis trata de alentar a los creyentes: más allá de toda apariencia, y aunque no vean aún los resultados, la victoria de Cristo ya se ha realizado y es definitiva. Esto es una orientación para afrontar los acontecimientos humanos con una actitud de fundamental confianza, que surge de la fe en el Resucitado, presente y activo en la historia³⁰.

Esta palabra del Señor Resucitado tiene toda su actualidad para el hoy de las comunidades cristianas en Europa «*afectadas a menudo por un oscurecimiento de la esperanza*. En efecto, la época que estamos viviendo, con sus propios retos, resulta en cierto modo desconcertante. Tantos hombres y mujeres parecen desorientados, inseguros, sin esperanza, y muchos cristianos están sumidos en este estado de ánimo»³¹. Entre numerosos *signos preocupantes* menciona un cierto miedo en afrontar el futuro con sus manifestaciones. En vez de mirar con ilusión al futuro, este provoca en muchas personas temor; se ve en la pérdida de sentido y en un cierto vacío espiri-

²⁹ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa, sobre Jesucristo vivo en la Iglesia y fuente de esperanza para Europa* (28 de junio de 2003), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.

³⁰ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 5.

³¹ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 7.

tual que aqueja a tanta gente. Juan Pablo II apunta a la angustia existencial de muchos contemporáneos que se expresa, por ejemplo, en la creciente disminución de la natalidad, fruto entre otros factores de un cuestionamiento: si vale la pena traer a la existencia en esta tierra a otra persona. También se expresa en la dificultad para tomar decisiones a largo plazo, que se postergan indefinidamente, como el matrimonio o el ingreso a la vida consagrada o al sacerdocio. El egocentrismo del hombre moderno —y su descentración de Dios— está acompañado con una «fragmentación de la existencia», donde «prevalece una sensación de soledad; se multiplican las divisiones y las contraposiciones»³². Esto se ve en los síntomas de crisis familiar nuclear y consiguiente desvaloración de la familia, «la persistencia y los rebotes de conflictos étnicos, el resurgir de algunas actitudes racistas, las mismas tensiones interreligiosas, el egocentrismo que encierra en sí mismos a las personas y los grupos, el crecimiento de una indiferencia ética general y una búsqueda obsesiva de los propios intereses y privilegios»³³.

Esta descripción realista, de una situación dramática, no ha perdido actualidad. Y en este contexto, dado que el hombre no puede vivir sin esperanza, porque la vida sería insostenible, está tentado de saciar la necesidad con realidades efímeras y frágiles, con promesas que no dan garantías de posible cumplimiento.

De este modo la esperanza, reducida al ámbito *intramundano cerrado* a la trascendencia, se contenta, por ejemplo, con el paraíso prometido por la ciencia y la técnica, con las diversas formas de mesianismo, con la felicidad de tipo hedonista, lograda a través del consumismo o aquella ilusoria y artificial de las sustancias estupefacientes, con ciertas modalidades del milenarismo, con el atractivo de las filosofías orientales, con la búsqueda de formas esotéricas de espiritualidad o con las diferentes corrientes de *New Age*. Sin embargo, todo esto se demuestra sumamente ilusorio e incapaz de satisfacer la sed de felicidad que el corazón del hombre continúa sintiendo dentro de sí. De este modo permanecen y se agudizan los signos preocupantes de la falta de esperanza, que a veces se manifiesta también bajo formas de agresividad y violencia³⁴.

Precisamente en este contexto, en esta realidad, el mensaje de la Iglesia resulta particularmente significativo: la persona de Jesucristo vivo en la Iglesia. «Mirando a Cristo, los pueblos europeos podrán hallar la única

³² JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 8.

³³ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 8.

³⁴ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 10.

esperanza que puede dar plenitud de sentido a la vida. También hoy lo pueden encontrar, porque *Jesús está presente, vive y actúa en su Iglesia*: Él está en la Iglesia y la Iglesia está en Él»³⁵.

Con los ojos de la fe puede descubrirse la misteriosa acción de Jesús en los diversos signos que nos ha dejado. Está presente en la Sagrada Escritura, que habla de Él en todas sus páginas y desde donde Él sigue hablando a sus discípulos. Está presente de manera real en la Eucaristía y en las acciones litúrgicas que, en su nombre, celebra la Iglesia. A través de los Sacramentos, Jesús actúa por medio de los hombres. También está en la comunidad de sus discípulos que adoran a Dios y que son reconocibles por el amor fraterno que demuestran como seguidores del Señor.

Esta presencia del Señor Jesús vivo entre nosotros confiere al cristiano el valor para mirar a la cara, con esperanza y realismo, los desafíos de la vida civil y eclesial y las dificultades para la evangelización. «La Iglesia no puede eludir el deber de un diagnóstico claro que permita preparar los remedios oportunos. En el “viejo” Continente existen también amplios sectores sociales y culturales en los que se necesita una verdadera y auténtica *misión ad gentes*»³⁶. Este diagnóstico —aquí recogido con cierta amplitud— no es pesimista u optimista; es realista y esperanzado:

Por doquier es necesario *un nuevo anuncio incluso a los bautizados*. Muchos europeos contemporáneos creen saber qué es el cristianismo, pero realmente no lo conocen. Con frecuencia se ignoran ya hasta los elementos y las nociones fundamentales de la fe. Muchos bautizados viven como si Cristo no existiera: se repiten los gestos y los signos de la fe, especialmente en las prácticas de culto, pero no se corresponden con una acogida real del contenido de la fe y una adhesión a la persona de Jesús. En muchos, un sentimiento religioso vago y poco comprometido ha suplantado a las grandes certezas de la fe; se difunden diversas formas de agnosticismo y ateísmo práctico que contribuyen a agravar la disociación entre fe y vida...; se observa una especie de interpretación secularista de la fe cristiana que la socava, relacionada también con una profunda crisis de la conciencia y la práctica moral cristiana. Los grandes valores que tanto han inspirado la cultura europea han sido separados del Evangelio, perdiendo así su alma más profunda y dando lugar a no pocas desviaciones³⁷.

Hecho este diagnóstico, Juan Pablo II se pregunta con las palabras de Jesús «Pero cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la

³⁵ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 22.

³⁶ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 46.

³⁷ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 47.

tierra?» (Lc 18,8). ¿La encontrará en estas tierras de nuestra Europa de antigua tradición cristiana? Es una pregunta abierta que indica con lucidez la profundidad y el dramatismo de uno de los retos más serios que nuestras Iglesias han de afrontar³⁸. Si bien, Para Juan Pablo II, la “nueva evangelización” es una invitación a que el mensaje cristiano se presente a la sociedad contemporánea con un nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas expresiones, adaptándose a los nuevos retos culturales y vitales del mundo de hoy, en el caso de las sociedades europeas y de otros contextos, significa que el desafío evangelizador consiste frecuentemente, no tanto en bautizar a los nuevos convertidos sino en guiar a los bautizados a convertirse a Cristo y a su Evangelio: «nuestras comunidades tendrían que preocuparse seriamente por llevar el Evangelio de la esperanza a los alejados de la fe o que se han apartado de la práctica cristiana»³⁹.

Este valor para afrontar sin eufemismos y autoengaños los desafíos del mundo y de la evangelización es expresión de la más genuina esperanza.

Conclusión

El hombre no puede vivir sin esperanza. A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas y variadas esperanzas, diferentes según los períodos de su vida. «Nosotros necesitamos tener esperanzas —más grandes o más pequeñas—, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios»⁴⁰.

El hombre ha de cuidarse sobre todo de esa esperanza falaz que es el optimismo ideológico:

La época moderna ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero «reino de Dios». Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita⁴¹.

³⁸ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 47.

³⁹ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 47.

⁴⁰ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 31.

⁴¹ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 30.

Pero era una esperanza se ha demostrado contra la libertad y solo para los hombres del mañana.

El fundamento último de la esperanza que el ser humano necesita es la fe en un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm* 8,38-39). El Dios revelado por Jesús, que nos ama, es el Señor de la Historia, y su amor no defrauda. Sobre este fundamento indefectible, la esperanza nos sostiene en los momentos de incertidumbre, dándonos la fuerza para seguir adelante y pasar por las pruebas de la vida con un nuevo ánimo. Pablo decía a los Tesalonicenses: «No os aflijáis como los hombres sin esperanza» (*1Ts* 4,13).

Si bien un temperamento optimista ayuda a mantener una actitud positiva y a buscar el lado bueno de las cosas, como seres humanos necesitamos la esperanza que no defrauda: «*Spes non confundit*» (*Rm* 5,5), una esperanza para el tiempo y la eternidad. Esa esperanza cristiana es fuente de un fundado y no ilusorio optimismo que permite abordar el día a día con una mente abierta y positiva, con el ánimo del peregrino que conoce la meta a la que aspira y al Compañero de camino. «La esperanza —decía papa Francisco— es la virtud que nos pone en camino, nos da alas para avanzar, incluso cuando los obstáculos parecen insuperables»⁴²; la esperanza cristiana, que no defrauda.

⁴² FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 53ª Jornada Mundial de la Paz.

CARLA ROSSI-ESPAGNET, *Missione Famiglia. Un percorso di spiritualità coniugale*, EDUSC, Roma 2024, 289 pp.

Il volume di Carla Rossi-Espagnet si presenta come un compendio di teologia del matrimonio e della famiglia, ispirato principalmente ai documenti del Magistero, ai quali fa costanti riferimenti, con particolare attenzione alle catechesi sul corpo di Giovanni Paolo II. L'intento dell'autrice è porre solide basi per lo sviluppo di una spiritualità propriamente coniugale, così come superare una concezione "spiritualista" della santità di coppia. Il libro compie bene entrambe le finalità. Il testo, articolato in 286 pagine, include anche una raccolta patristica di testi sul matrimonio e sulla Sacra Scrittura, organizzati secondo un criterio diacronico, ma raggruppati con categorie proprie della teologia contemporanea (pp. 30-36). Tale scelta offre il vantaggio didattico di proporre una visione organica del pensiero dei Padri, ma comporta il rischio di attenuare contraddizioni e complessità, soprattutto in relazione al matrimonio (pp. 37-55).

Rossi-Espagnet utilizza inoltre «gli scritti degli sposi santi o in processo di beati-

ficazione, perché nelle loro testimonianze si trovano contenuti e riflessioni che illuminano la dottrina con la vita» (p. 21). Si tratta, tuttavia, di un uso estrinseco della vita dei santi, nel senso che il dinamismo dello Spirito Santo nella loro esperienza non diventa oggetto materiale e punto di partenza della riflessione, come avviene nel metodo proprio della teologia spirituale.

Nonostante ciò, il libro merita pienamente il sottotitolo di «un percorso di spiritualità matrimoniale», poiché presenta i presupposti teologici e antropologici in modo ordinato e approfondito, riflettendo al contempo sulla missione che ne deriva. Non si tratta di un semplice esercizio di deduzione degli impegni missionari degli sposi a partire da una corretta teologia del corpo e del sacramento del matrimonio: l'autrice assume in modo deciso una impostazione della spiritualità incarnata nella vita quotidiana degli sposi, mescolando il discorso antropologico e teologico con quello specificamente spirituale. Seguendo il pensiero di Giovanni Paolo II, Rossi-Espagnet concepisce la teologia del corpo come «spiritualità del corpo» (pp. 166-167). Per l'autrice, parlare della cura del-

la casa e della gestione dei beni materiali significa parlare di spiritualità coniugale. Il suo realismo le consente di affermare che «la conquista della stabilità economica è molto importante per la vita non solo materiale, ma anche spirituale della famiglia» (p. 227), superando visioni «romantiche» dell'amore umano. La povertà e la miseria, come sappiamo, sono nemiche della santità nel matrimonio: non perché sia impossibile essere santi nella povertà, ma perché, nel concreto della spiritualità familiare, la mancanza di lavoro e di mezzi di sussistenza costituisce un ostacolo alla vita nello Spirito. A questo proposito, Rossi-Espagnet cita opportunamente Moiola: la spiritualità matrimoniale «non è una santità della rinuncia, ma del possesso e dell'uso delle realtà umane» (p. 226). Un altro pregio del libro è la corretta impostazione sacramentaria: il matrimonio viene posto in rapporto subordinato e derivato dall'Eucaristia, condizione necessaria per evitare che la spiritualità coniugale resti imprigionata nelle sole vicende mondane: «[...] nell'Eucaristia c'è il vertice del culto spirituale che i coniugi offrono a Dio quando vivono in Lui le gioie e le fatiche della vita familiare. I coniugi esercitano così il loro sacerdozio regale, soprattutto partecipando insieme alla Messa domenicale. La preghiera comune nasce dalla celebrazione dell'Eucaristia e prepara ad essa, si svolge insieme ed ha per oggetto le situazioni familiari più importanti» (p. 136). In questo modo Rossi-Espagnet contribuisce allo sforzo più che necessario oggi di ricondurre la spiritualità matrimoniale all'alveo dell'azione eucaristica. Questo principio — radicale — equilibra gli altri, come quello della teologia del corpo, che, a mio avviso, senza

un riferimento diretto al Corpo consegnato per amore, non riesce a giustificare pienamente una teologia spirituale del matrimonio sacramentale. Il libro «cammina al passo della Chiesa» e, in questo senso, non presenta novità sconvolgenti. Tuttavia, offre riflessioni originali che interpellano il lettore, come l'osservazione secondo cui la crisi della natalità in Italia mette a rischio la fraternità, con conseguenze sociali anche gravi (cf. p. 189), poiché la fraternità sociale dipende dall'esperienza di fratellanza familiare. Che significato può avere, per esempio, l'insegnamento magisteriale di *Fratelli Tutti* laddove l'esperienza antropologica della fratellanza è venuta meno? Tra le linee di forza del testo spiccano le riflessioni sul matrimonio come vocazione e, quindi, come condizione missionaria, presenti tra le righe di tutto il libro (cf. soprattutto p. 152). L'autrice mostra come il sacramento del matrimonio sia una vocazione per una missione ecclesiale specifica che nessun altro agente o ministro può realizzare (cf. pp. 267-285). L'enfasi sulla missione è stata sottolineata anche dalla prof.ssa Gambino nella presentazione che arricchisce il volume (pp. 9-16). Come afferma Rossi-Espagnet: «l'efficacia della famiglia cristiana è sempre grande, ma ci sono tre contesti nei quali essa emerge maggiormente: nei tempi e luoghi di persecuzione, nel clima di secolarizzazione, nel dialogo ecumenico» (p. 282). Rendere consapevoli i candidati al sacramento del matrimonio, così come coloro che già lo hanno ricevuto, che esso — come ogni sacramento — inserisce gli sposi nel dinamismo dello Spirito Santo per partecipare vitalmente alla redenzione operata da Cristo, è oggi più importante che mai. La lettura

ra di questo libro e il suo utilizzo in ambito accademico, rappresenta certamente un passo nella direzione giusta perché la Chiesa possa affrontare il cambiamento di epoca in cui viviamo.

Marcelo Fiaes

TOMMASO D'AQUINO, *Le ragioni della fede e la sua articolazione*. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Expositio primae et secundae Decretalis. De rationibus fidei, a cura di G. GODOLI – G. BARZAGHI, ESC – ESD, Bologna 2024, 512 pp.

In questo volume vengono raccolti per la prima volta in traduzione italiana, con testo latino a fronte, i tre importanti opuscoli teologici tommasiani indicati nel sottotitolo. Sono testi ben noti agli studiosi, ma poco alla platea degli studenti e ancor meno al grande pubblico. Si tratta di composizioni redatte dietro richiesta di alcuni ecclesiastici, relativamente brevi e semplici, eppure preziose. In questi saggi san Tommaso illustra le principali dottrine della fede, difendendole anche — particolarmente nell'ultimo opuscolo — dagli attacchi degli *infideles*, che per lui sono tutti coloro che non hanno la vera fede cattolica: tanto i non cristiani, quanto i cristiani scismatici o eretici. Il titolo italiano complessivo è stato ben scelto dagli editori, dato che i tre scritti tommasiani tendono esattamente a spiegare la fede nella sua articolazione interna, come pure a far emergere l'armonia tra fede e ragione.

Il *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* fu composto dietro richiesta dell'arcivescovo di Palermo Leonardo Comiti,

che san Tommaso aveva con ogni probabilità conosciuto di persona alla corte pontificia di Orvieto. La seconda parte dell'opuscolo servirà come fonte diretta sia per il *Decretum pro Armenis* (1439) del Concilio di Firenze, che per il testo *Doctrina et canones de sacramentis* (1547) del Concilio Tridentino.

La *Expositio super Decretales* è il commento alle due decretali poste all'inizio del libro I della collezione curata da san Raimondo di Peñafor per papa Gregorio IX. L'opera è indirizzata all'arcidiacono di Todi, quasi certamente Goffredo d'Anagni. Le decretali in parola corrispondono alle prime due costituzioni del IV Concilio Lateranense (1215). Tra i vari temi qui trattati dall'Angelico, risulta di particolare interesse l'approfondimento sulla difesa, fatta da tale concilio, della dottrina trinitaria di Pietro Lombardo dalle contestazioni di Gioacchino da Fiore. L'abate calabrese aveva impugnato l'affermazione del Maestro delle Sentenze secondo la quale «Una realtà suprema è Padre e Figlio e Spirito Santo; ed essa non è generante, né generata, né procedente». Per il Lombardo, non si può predicare dell'essenza divina comune le proprietà distintive delle Persone. Gioacchino interpretava questa affermazione come se, in base ad essa, si dovesse ipotizzare una *summa res*, la natura divina, distinta dalle tre Ipotesi, cadendo così in una sorta di "quaternità" in Dio. Il Lateranense IV respinse tale lettura come erronea, scagionando il Lombardo. San Tommaso, nel commentare la seconda Decretale, coglie l'occasione per offrire una breve spiegazione del rapporto tra l'essenza divina comune delle tre Persone e la distinzione relazionale in base alla proprietà personali. Se,

con Gioacchino, dovessimo estendere tale distinzione all'essenza divina stessa — sostiene l'Aquinate — ricadremmo nell'errore di Ario, che attribuiva al Figlio (e allo Spirito) diversità di sostanza rispetto al Padre.

Infine, il *De rationibus fidei* fu scritto dietro richiesta di un anonimo cantore di Antiochia, per identificare il quale non sono mancate le ipotesi degli specialisti, senza che si sia potuto, al momento, raggiungere un consenso. Si tratta di un'opera maggiormente apologetica, della quale piace sottolineare l'approccio di san Tommaso al tema. A differenza del pur venerato sant'Anselmo, il Dottore Comune sostiene che «quando si disputa contro gli infedeli sugli articoli di fede, non devi mirare a provare la fede in base ad argomenti necessari (*rationibus necessariis*)» (cap. II; 389). Le verità della fede, infatti, non derivano da ragionamenti, bensì dalla divina rivelazione. Ciò comporta, da una parte, che tali verità non si possano dimostrare con argomenti stringenti, alla luce della sola ragione naturale; dall'altra, implica che la ragione naturale non possa neppure confutarle. In questo opuscolo, perciò, Tommaso si limita a offrire argomenti atti a difendere alcuni dei dogmi cristiani dalle accuse riferitegli dal cantore antiocheno, senza pretendere di dimostrare la fede, ma solo di «rispondere» (cf. *1Pt* 3,15) agli attacchi, mostrando la ragionevolezza di quanto crediamo. Non potendo ovviamente riportare qui i contenuti di simile apologia, ci piace concludere con una sola citazione interessante: «*Dum enim aliqui errores aliquos incaute vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios [...]. Sancta vero catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media cauto passu*

incedit — Alcuni, infatti, nel voler incautamente evitare alcuni errori, sono incorsi negli errori opposti [...]. Ma la santa Chiesa cattolica e apostolica incede con passo cauto in mezzo agli errori contrari» (cap. IX, pp. 459.461).

La ben curata edizione di questi tre opuscoli è corredata da una «Introduzione» in cui Gianni Godoli offre un'ampia e documentata gamma di informazioni. Questo saggio risulta, al tempo stesso, seriamente scientifico e di gradevole lettura. Troviamo, poi, un saggio di p. Giuseppe Barzaghi intitolato «La visione *sub specie aeternitatis*. Il tomismo anagogico». In esso, l'autore presenta la propria interpretazione del tomismo. Il saggio presenta alcuni spunti interessanti; ciò nonostante, dobbiamo ammettere che numerosi passaggi del testo sollecitano una riflessione critica, che non si può qui neppure accennare. D'altro canto, non si comprende neppure bene il motivo per cui simile saggio trovi collocazione in questo volume. L'autore ha avuto modo in molteplici pubblicazioni anteriori di presentare il suo approccio di tomismo anagogico. In questo caso, sarebbe stato probabilmente meglio non sovrapporre alla trattazione di Tommaso una rilettura che alcuni troverebbero originale e interessante, ma che altri potrebbero ritenere non coerente con il pensiero complessivo dell'Aquinate. Si può pensare che p. Barzaghi abbia voluto indirizzare i lettori offrendo una prospettiva, un certo modo di interpretare i tre opuscoli qui pubblicati. Ma, come detto, gli studiosi potranno approfondire l'approccio barzaghiano nelle sue precedenti opere, più corpose; mentre gli studenti o i lettori che per la prima volta vengono a contatto con queste opere tommasiane

non hanno bisogno di simile prospettiva, che potrebbe anche condizionare la lettura da parte di chi è alle prime armi, risultando di ostacolo, più che di aiuto, a comprendere il pensiero dell'Aquinate. Il testo, infine, è corredato da una bibliografia aggiornata e dagli schemi dei contenuti dei primi due opuscoli. Bisogna ringraziare e incoraggiare le Edizioni Studio Domenicano per il lavoro che approfondono nel riproporre ai lettori odierni le opere dell'Angelico anche in traduzione italiana. Ciò favorirà la conoscenza del suo pensiero — sempre giovane — anche in un'epoca in cui la conoscenza del latino è scarsa persino nelle facoltà ecclesiastiche.

Mauro Gagliardi

ROBERTO GRANIERI, *Conoscere l'essere. Platone, Aristotele e la costruzione della filosofia prima*, Il Mulino, Bologna 2024, 233 pp.

Desde el inicio (*Premessa*), Roberto Granieri, investigador de filosofía en la Universidad Roma Tre, explica el objetivo del presente estudio: «mostrar que Aristóteles ha elaborado el perfil disciplinar de la filosofía primera concibiéndola como una alternativa a la dialéctica platónica» (p. 7, y también p. 19).

La introducción elabora un cuadro general sobre la disciplina, llamada filosofía primera, que Aristóteles quiso exponer en su *Metafísica*, haciendo notar en seguida que en esta obra pervive un continuo interés hacia las propuestas de Platón, respecto de las cuales Aristóteles busca distanciarse, aunque en cierta medida depende de ellas a la hora de elaborar ul-

teriores desarrollos (pp. 16-19). Granieri ofrece un cuadro general de los estudios y de los textos aristotélicos de más interés, para señalar que no parece existir en nuestros días una investigación completa sobre cómo enmarcar la filosofía primera de Aristóteles «en el horizonte de la dialéctica platónica» (p. 24). Por ello, aspira a colmar este vacío, aunque sin pretender tocar todos los aspectos relativos a la dialéctica de Platón y a la filosofía primera de su discípulo (pp. 24-25).

La parte primera se fija en Platón. Para ello, se analiza la distinción entre ciencia y opinión (capítulo primero) y la noción de dialéctica propiamente dicha (capítulo segundo). El Autor indica claramente que se adhiere a la interpretación según la cual ciencia y opinión se diferencian primariamente por tener diversos objetos, si bien reconoce que hay interpretaciones diferentes sobre este punto (p. 31). Luego expone esa tesis con un amplio uso de referencias, sobre todo de los libros VI y VII de la *República*, pero también de otros pasajes, incluso de aquellos (como en el *Menón*) que podrían ir contra la tesis según la cual las formas (ideas) serían el objeto de la ciencia.

Al inicio del capítulo segundo, dedicado a la dialéctica platónica, Granieri resume las ideas centrales del capítulo precedente sobre la ciencia: tiene un objeto diferente de la opinión, y posee la virtualidad de ofrecer motivos de sus aserciones por el hecho de llegar a la causa inteligible (p. 57). Luego muestra, a través de continuos análisis textuales (sobre todo de la *República*, del *Sofista* y del *Filebo*), que la dialéctica no se ocupa solo del «ser», sino de todo el ámbito inteligible (de todos los seres en el nivel eidético), en contraposición a lo sensible (p. 71). Presenta, además, los

dos momentos de la dialéctica, ascendente (hasta llegar a la idea del Bien, o idea de lo Bueno, como se traduce en este volumen) y descendente (pp. 74-86). El capítulo se cierra con un resumen sobre lo que sería ciencia, su objeto y su expresión máxima en la dialéctica platónica (p. 86).

Con la segunda parte entramos de lleno en el estudio de la filosofía primera (u ontología) de Aristóteles. El capítulo tercero analiza la noción de sabiduría, con la mirada puesta en el inicio del libro Alpha de la *Metafísica* (o libro I), texto en el que Aristóteles se confrontaría abiertamente con Platón (pp. 91-92). El Estagirita defiende la existencia de un camino del saber que parte desde la experiencia y que llega a la ciencia y a la sabiduría, algo que para Platón sería imposible (pp. 98-102). Al mismo tiempo, Aristóteles describe lo que sería sabiduría, y lo hace con una serie de características que están estrechamente unidas a propuestas y discusiones presentes en los Diálogos de Platón (pp. 109-123).

El capítulo cuarto («La ciencia universal imposible») presenta las críticas de Aristóteles a las propuestas platónicas, basándose en diversos pasajes, sobre todo en los capítulos 6 y 9 de *Metafísica* I. Destaca, entre esas críticas, la observación de que resultaría impracticable cualquier ciencia del ser que olvidase la diversidad de los seres y sus categorías, lo cual implica que solo sería posible un camino hacia tal ciencia si se parte de la comprensión de los diferentes significados del ser (p. 150). Asimismo, y con citas de obras como los *Analíticos posteriores* y los *Tópicos*, Granieri hace ver que para Aristóteles la dialéctica no es demostrativa, sino solo argumentativa, examinativa, semejante a los diálogos de Sócrates (y a ejercicios que encontra-

mos en Diálogos del mismo Platón, como el *Parménides*), lo que la colocaría en un punto radicalmente opuesto a lo que defendía Platón respecto de la dialéctica entendida en un sentido omnicompreensivo (pp. 149-165).

Sigue luego lo que podríamos llamar momento propositivo, recogido en el capítulo quinto, que lleva el sugestivo título «La ciencia universal posible», y que se apoya principalmente en los libros III, IV y VI de la *Metafísica*. A través de los textos que se analizan se hace manifiesto que el estudio del ser en cuanto ser coincide con la sabiduría suprema, con la primera filosofía, que tiene como objeto, en definitiva, a la sustancia, en cuanto significado primario del ser (pp. 172-180). Además, el Autor muestra las relaciones que existen entre lo afirmado por Aristóteles sobre el principio de no contradicción y textos de su maestro Platón; incluso llega a señalar cómo el Estagirita califica a tal principio con características propias de la idea del Bien de Platón (pp. 187-188), si bien luego se distancia de la modalidad argumentativa que encontramos en la *República* de Platón (pp. 189-190). Los análisis de Granieri muestran, de modo bastante claro, el deseo aristotélico de alcanzar una ciencia del ser en cuanto ser, que incluiría tanto a las sustancias separadas (que son causa) como a realidades de otro tipo, especialmente las que son objeto de estudio de la física, lo cual implica una enorme distancia respecto de los planteamientos platónicos (pp. 199-204).

En la sección de conclusiones, el Autor vuelve a resumir su tesis y los resultados alcanzados, que permitirían destacar las diferencias profundas entre la propuesta de filosofía primera de Aristóteles y la dialéctica de Platón. Para ello, ofrece cinco

puntos de síntesis, y luego concluye que el modelo aristotélico prosperó mientras que el platónico quedó descartado, gracias en buena parte a las reflexiones de Aristóteles que criticó y superó la idea de dialéctica de Platón (pp. 207-209).

Al final se recoge la amplia bibliografía usada a lo largo de la obra. Puede resultar sorprendente la total ausencia de dos nombres de estudiosos italianos que podrían haber sido mencionados, aunque solo fuera para distanciarse de ellos: Giovanni Reale y Maurizio Migliori. Igualmente resulta extraño que se citen algunos textos de Hans J. Krämer y no una de sus obras centrales (publicada inicialmente en italiano) sobre Platón y la metafísica. Estas observaciones no implican desconocer los numerosos méritos del estudio de Granieri, que seguramente ofrece elementos fundamentales para comprender las semejanzas y las diferencias entre dos grandes concepciones metafísicas del mundo antiguo: la platónica y la aristotélica.

Fernando Pascual, L.C.

HAROLD J. BERMAN, *L'interazione tra diritto e religione*, Leo S. Olschki, Firenze 2024.

La pubblicazione del libro di Harold J. Berman, originariamente uscito nel 1974, riveste un'importanza cruciale per chi studia il processo di secolarizzazione e il rapporto tra religione e diritto. L'opera analizza l'interazione tra queste due dimensioni, sostenendo che un'influenza reciproca positiva è non solo possibile, ma necessaria per la sopravvivenza della società. Marco Ventura, nell'introduzione, sottolinea come il periodo che pre-

cedette la pubblicazione del libro fosse segnato da tensioni sociali che offrivano a Berman una sfida per esplorare la relazione tra diritto e religione, tradizionalmente vista in chiave conflittuale. Berman, al contrario, propone una visione di fecondazione reciproca, affermando che il diritto fornisce la struttura sociale necessaria, mentre la religione offre la fede per affrontare il futuro. Senza religione, il diritto rischia di ridursi a legalismo; senza diritto, la religione perde la sua consistenza sociale.

Il libro nasce da una serie di conferenze tenute nel 1971 presso la Boston University ed è diviso in quattro capitoli interconnessi. È importante notare che Berman concepisce la religione in senso ampio, come una dimensione dell'esperienza umana, che va oltre il semplice fenomeno religioso tradizionale.

Primo capitolo: *Dimensione religiosa del diritto*

Nel primo capitolo, Berman sostiene che il diritto non coinvolge solo la ragione e la volontà umana, ma anche emozioni, intuizioni, impegni e fede. La separazione tra diritto e religione, secondo l'autore, non è il risultato di una necessità intrinseca, ma di una perdita di fiducia in entrambe le dimensioni e, in particolare, nella centralità della persona. Tale separazione ha portato a un approccio utilitaristico ed efficientista. Berman evidenzia che diritto e religione condividono elementi fondamentali come i riti, la tradizione, l'autorità e l'universalità. La secolarizzazione moderna, con la sua enfasi sulla razionalità, non è sufficiente a comprendere appieno la natura complessa del diritto. Se il diritto è visto come un processo umano vivo, esso coinvolge

l'intero essere dell'uomo, comprese le sue passioni e preoccupazioni ultime.

Secondo capitolo: *L'influenza del cristianesimo sullo sviluppo del diritto occidentale*

Nel secondo capitolo, Berman esplora l'impatto del cristianesimo sul diritto occidentale, mostrando come i quattro fattori menzionati nel primo capitolo (riti, tradizione, autorità, universalità) siano strettamente legati agli elementi religiosi. Nonostante le rivoluzioni che hanno modificato la tradizione giuridica, ogni grande cambiamento del sistema legale è stato giustificato da visioni religiose che hanno dato vita a nuove istituzioni giuridiche. Berman sottolinea che l'esercizio del diritto non è mai neutro, ma porta con sé valori profondi che vengono legittimati da una verità religiosa, riconosciuta dalla comunità.

Terzo capitolo: *Il diritto come dimensione della religione*

Il terzo capitolo affronta la complementarità tra diritto e religione, affermando che la dimensione giuridica è necessaria per organizzare e strutturare l'esperienza religiosa nella società. La religione, pur essendo un'espressione di spontaneità e gioia, ha bisogno di un ordine giuridico per svilupparsi pienamente. Berman ritiene che il diritto possa svolgere un ruolo nel recuperare la dimensione sociale della religione, che oggi rischia di essere emarginata. Anche nelle crisi religiose contemporanee, il diritto può aiutare a integrare la moralità sociale e quella giuridica. L'autore esplora anche fenomeni socioculturali come la Nuova Sinistra, i movimenti pacifisti e la liberazione delle donne, osservando che le loro ideologie

hanno radici cristiane. Tuttavia, queste visioni non possono sopravvivere senza il riconoscimento della dimensione giuridica della religione.

Quarto capitolo: *Oltre il diritto, oltre la religione*

Nel quarto capitolo, Berman critica il dualismo che ha segnato il pensiero moderno, affermando che è ormai necessario superarlo. Le crisi del XX secolo hanno dimostrato che la separazione tra diritto e religione è insostenibile. Berman invita a un pensiero "congiuntivo" che integri ragione ed emozione, diritto e religione, fede e opere, e che veda le dimensioni sacra e profana come interconnesse e non separate. La globalizzazione e la formazione di nuove comunità sono, secondo Berman, espressioni di questa nuova mentalità. La sintesi tra diritto e religione rappresenta, per l'autore, una risposta alle sfide del nostro tempo, necessitando una nuova visione che superi i dualismi tradizionali e abbracci un approccio integrato.

Postscriptum: Una sintesi necessaria

Nel *Postscriptum*, Berman ribadisce che la tensione tra diritto e religione è indispensabile, ma deve essere risolta per evitare che una delle due dimensioni soffochi l'altra. La sintesi tra diritto e religione non è una semplice fusione, ma una creazione di equilibrio che permetta a ciascuna dimensione di preservare la propria identità, pur interagendo. Un modo nuovo di pensare! Berman conclude affermando che la crisi odierna non consiste nell'eccessiva fusione tra diritto e religione, ma nella loro frammentazione. Solo attraverso un'interazione equilibrata tra aspetti secolari e spirituali della

vita possiamo evitare il disastro delle nostre istituzioni.

Conclusione

Le riflessioni di Berman mantengono la loro rilevanza anche a distanza di decenni, offrendo spunti per una riflessione sull'interazione tra diritto e religione che vada oltre la loro separazione tradizionale. La speranza che emerge dal suo pensiero è quella di una sintesi che superi le divisioni, permettendo al diritto e alla religione di contribuire insieme allo sviluppo integrale dell'uomo e alla coesione sociale.

Michael Ryan, L.C.

VITTORIO POSSENTI, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte* (voll. I e II), Mimesis, Milano 2025, 684 e 568 pp.

L'opera di Vittorio Possenti si è affermata con singolare coerenza e rigore nel panorama della filosofia italiana contemporanea. Con la pubblicazione dei due volumi di *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte*, Possenti riafferma la solidità, la vitalità e il prestigio dei suoi studi, ponendosi come punto di riferimento nelle grandi questioni teoretiche del nostro tempo e sottolineando la rilevanza della ripresa del dibattito sul realismo degli ultimi decenni, una ripresa «foriera di positivi svolgimenti» (vol. 1, p. 16).

I due volumi raccolgono quattro opere scelte nell'ampia bibliografia teoretica dell'autore: *Nichilismo e Metafisica. Terza navigazione* (2004, il cui primo piano originale risale a *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, del 1995), *Essere*

e libertà (2004), *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (2016), *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna* (2019). Nel complesso, si percepisce l'organicità dell'esposizione, nonostante si tratti di opere diverse per tempi e impostazione. Certamente non si tratta di una mera antologia di stralci, bensì si ritrovano i quattro saggi nella loro integralità. Solo pochi tagli e qualche rimaneggiamento minore, motivati dal desiderio di evitare alcune ripetizioni e ridurre la mole del progetto, differenziano i testi della raccolta dai loro originali.

La lettura dei trattati è preceduta da una pregevole *Ouverture* dell'autore che sintetizza i temi principali e traccia i motivi generali della sua indagine metafisica, accogliendo anche spunti personali che aiutano alla comprensione del percorso speculativo di Possenti.

La raccolta non è una semplice difesa della tradizione metafisica, ma ne propone un rinnovamento critico attraverso la *filosofia dell'essere*, orientamento speculativo che Possenti riprende e rielabora a partire dall'eredità tomista, medievale e novecentesca, e dal dialogo con il pensiero contemporaneo.

Rintraccio due linee, o motori, generali che generano e orientano la ricerca e la scelta dei temi specifici. La prima è la questione del nichilismo e della verità. È Possenti a dichiarare che la vivacità e pubblicità raggiunte dal tema del nichilismo in Italia intorno agli anni Ottanta lo aveva reso un termine inflazionato e che ciò lo mosse ad elaborare una nozione attendibile di nichilismo teoretico. Nei vari studi teoretici sulla genesi del nichilismo, Possenti si distacca dalle determinazioni di Nietzsche, Heidegger e Severino, e afferma con vigore che il nichilismo non è

il destino dell'Occidente, ma il suo problema. Un problema non ancora risolto, che tuttavia non è in alcun modo il termine finale o irreversibile della cultura occidentale. Al contrario è l'esito logico — valga il gioco di parole che capirà il lettore dell'opera — del pensiero moderno. Perciò Possenti sceglie il cammino della filosofia dell'essere per sottrarre il pensare filosofico alla perdita di ogni funzione veritativa e sapienziale: «una meditata scelta in favore della metafisica dell'essere e della sua capacità di operare positivamente nel contesto ideale di oggi e domani» (vol. 1, p. 19).

Questa prima linea legata alla “malattia del nichilismo” (cf. vol. 1, p. 49) orienta la discussione degli altri temi centrali della riflessione teoretica di Possenti e la scelta degli autori con cui dialogare.

Tali temi sono, anzitutto la difesa del *realismo metafisico*, inteso come il primato dell'essere sul pensiero, in netta opposizione alla torsione soggettivista della modernità filosofica. Il sapere non può fondarsi su se stesso, ma deve modellarsi sull'ente: da qui la critica serrata alle inversioni idealistiche, logiciste e costruttiviste che hanno dominato il pensiero occidentale post-cartesiano. Il realismo della filosofia dell'essere implica il grande tema dell'*intuizione intellettuale*, come chiave epistemica capace di fondare un accesso al reale extramentale, oltre i limiti di una razionalità astratta e calcolante.

Altro tema centrale della filosofia dell'essere proposta da Possenti è la *priorità dello sguardo sull'ente rispetto all'essere*. Questione che può sembrare secondaria, se non capziosa, si rivela di capitale importanza, snodo dal quale si sono profetizzati — se non auspicati — i funerali della metafisica. Possenti ricorda costantemente

che l'essere di cui abbia esperienza e che possiamo conoscere è l'essere dell'ente, non l'essere indeterminato: «siamo amici dell'ente, poiché in esso si trova il cammino per intendere il finito ed essergli amico, e il punto di avvio per la ricerca dell'Infinito e dell'Eterno» (vol. 1, p. 22). Da questo sguardo al concreto, aperto all'infinito, parte la critica al logicismo e all'idealismo, che riducono l'esistenza a un'emanazione dell'essenza o della ragione. Di qui il rifiuto, lungamente spiegato e argomentato, dell'equazione hegeliana tra logica e metafisica, e la proposta di una dialettica reale fondata sulla triade *ens-essentia-esse*, che trova il suo paradigma nell'essere *ut actus*. Confutazione dell'idealismo che si sofferma anche sull'attualismo di Gentile, per evidenziarne gli esiti nichilistici.

Possenti ribadisce la possibilità e necessità della *terza navigazione*, concetto suggestivo con cui indica la via di oltrepassamento della modernità filosofica, giunta a consumazione, e il cammino metafisico per un consistente ritorno critico al pensiero dell'essere. Questa navigazione filosofica è alimentata dalla sintesi socratico-mosaiica (cioè dalla possibilità del vero per l'uomo) e dal teorema della *creatio continua*, che unisce la dipendenza ontologica del finito all'apertura delle sue possibilità esistenziali. Terza navigazione significa pure apertura della ragione a tutto l'orizzonte dell'essere, che non disdegna di lasciarsi illuminare dalle tradizioni religiose, senza per questo rinunciare al proprio dell'indagine filosofica.

Queste e altre riflessioni che dispiegano l'intero spettro della teoretica possentiana, si costruiscono in costante dialogo con diversi autori, per trovare luci, aggiornare il pensiero, ma pure per confutare gli

errori. In modo particolare, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gentile, Bontadini, Habermas, Severino, sono portati a confronto con la filosofia dell'essere. Aristotele, Tommaso d'Aquino, Rosmini, Del Noce, Fabro, Balbo e soprattutto Maritain fondano le riflessioni di Possenti. Le suggestioni, i contributi e gli interventi però vanno ben oltre questi autori, la cui lista, presente alla fine dei testi, raggiunge le sei pagine per ogni volume.

La seconda linea direttrice che muove la ricerca è più esterna ai volumi ed è il cuore dell'opera globale di Possenti, vale a dire la prassi. La speculazione e il recupero della metafisica non sono svolte per se stesse, bensì hanno uno scopo pratico ed esistenziale. Davanti alle sfide odierne della tecnica, della democrazia, del vuoto di senso presente a vari livelli nelle società, il recupero di un'autentica metafisica e del realismo gnoseologico è un passo necessario per il recupero della ragion pratica. La buona conoscenza è necessaria per la buona esistenza. Le proposte teoretiche sono così sempre orientate affinché si dia una rinnovata cerniera tra teoresi e prassi, come parte del progetto della ri-teorizzazione della filosofia politica prospettato in altre opere.

La scelta — ponderata — per il realismo metafisico-gnoseologico si colloca nella ricerca dell'*ordo amoris* che integra forma e desiderio nel pensiero veritativo. È perciò fondamentale per l'autore distanziarsi tanto dall'empirismo quanto dal raziona-

lismo, affinché la filosofia non si riduca a fredde posture speculative, bensì ricordi sempre che «l'intelletto e la volontà sono intrinsecamente rivolte verso l'esistenza: *l'intellettualismo esistenziale* è parimenti un *volontarismo esistenziale*» (vol. 1, p. 20).

Grandezza della metafisica è un'opera imponente e di alto valore speculativo, teoretico e perfino pratico. Non si tratta di una mera ripetizione dell'importante contributo possentiano alla filosofia dell'essere, bensì si configura come un'autentica testimonianza intellettuale: in un'epoca in cui molte voci continuano a proclamare la "fine della filosofia", Possenti rinsalda il movimento di recupero del pensiero dell'essere, fiducioso sulle possibilità della ragione che — pur nella sua finitezza — può con fondatezza interrogarsi sulla verità e sul destino. È una sfida culturale e spirituale che si staglia nell'orizzonte dell'Anno Santo della Speranza e che di questa speranza rende testimonianza: «A meno che prevalga un pensiero dell'assoluta disperazione, anche il filosofare e la filosofia sono aperti alla speranza, confidando di poter esplorare nuove profondità e far fiorire il *novum*. La speranza può infine oltrepassare l'ambito dell'immanenza e coniugarsi con la speranza teologale che guarda verso l'altra riva» (vol. 1, p. 16).

Giovanni Malgaroli, L.C.

LECTIO INAUGURALIS

S. E. MONS. ANTONIO SUETTA	5
Riscoprire la bellezza dell'Incarnazione di Cristo	

ARTICOLI

MARCELO BRAVO PEREIRA, L.C.	265
Hinduismo: la realidad y los muchos nombres. Fe y razón en la experiencia espiritual hinduista	
ALBERTO CARRARA, L.C.	297
L'esse dell'algoritmo. Per uno statuto intensivo delle intelligenze artificiali	
CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C.	67
L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia ariana secondo il <i>De Trinitate</i> libri IX e X (seconda parte)	
MAURO GAGLIARDI	15
Razionalità della natura umana nel Verbo incarnato	
ALESSANDRO GIOSTRA	141
La <i>Fides et Ratio</i> e la storia del pensiero scientifico	
DAVID S. KOONCE, L.C.	39
La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (prima parte)	
DAVID S. KOONCE, L.C.	153
La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (seconda parte)	
GIOVANNI MALGAROLI, L.C.	179
Alcune linee di riabilitazione della speranza nella filosofia politica	
ALEJANDRO PÁEZ, L.C. — IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA, L.C.	317
Analisi metafisica della relazione uomo-donna	

FERNANDO PASCUAL, L.C. —————	207
La bioética de Elio Sgreccia	
JOHNSON UCHENNA OZIOKO —————	99
<i>Egbe bere ugo bere</i> . La nozione e il valore della giustizia nel pensiero tradizionale africano	
SEBASTIANO ZANIN, L.C. —————	343
Causalità e circolarità ne <i>La structure du comportement</i> di Maurice Merleau-Ponty	

NOTE

STEFANO IUNCA —————	117
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (seconda parte)	
STEFANO IUNCA —————	243
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (terza parte)	
STEFANO IUNCA —————	369
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (quarta parte)	
JESÚS VILLAGRASA, L.C. —————	383
¿Esperanza cristiana u optimismo ideológico?	

RECENSIONI

PAOLO BODINI, <i>Democrazia e conoscenza. Il dibattito contemporaneo</i> , (Fernando Pascual, L.C.) —————	119
TOMMASO D'AQUINO, <i>Le ragioni della fede e la sua articolazione. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis. Expositio primae et secundae Decretalis. De rationibus fidei</i> (Mauro Gagliardi) —————	401
ENZO DI NATALI, <i>Dante teologo mistico e la divinizzazione dell'uomo</i> , (Giovanni Malgaroli, L.C.) —————	131
FLAVIA FARINA, <i>Le Etiche di Aristotele. La responsabilità morale, gli agenti e la polis</i> (Fernando Pascual, L.C.) —————	255
ROBERTO GRANIERI, <i>Conoscere l'essere. Platone, Aristotele e la costruzione della filosofia prima</i> (Fernando Pascual, L.C.) —————	403
HAROLD J. BERMAN, <i>L'interazione tra diritto e religione</i> (Michael Ryan, L.C.) —————	405
GIANLUCA LOPRESTI, <i>Arte sacra e teologia. Una finestra su arte, storia e chiesa</i> (Miguel Peraza, L.C.) —————	258
MARIO PANGALLO, <i>Il mistero del Logos. Sfida alla cultura greca e affronto al pensiero del tempo</i> (Fernando Pascual, L.C.) —————	257

VITTORIO POSSENTI, <i>Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte</i> (voll. I e II) (Giovanni Malgaroli, L.C.)	407
CARLA ROSSI-ESPAGNET, <i>Missione Famiglia. Un percorso di spiritualità coniugale</i> (Marcelo Fiaes)	399
ERIC VOEGELIN, <i>Ordine e storia. Volume 3: Platone e Aristotele</i> , a cura di NICOLETTA SCOTTI MUTH, (Fernando Pascual, L.C.)	132