

## Teodicea

«La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione» (*Fides et ratio*, n. 48; nella vasta letteratura sull'enciclica si segnalano: **Per una lettura dell'Enciclica "Fides et ratio"** [= Quaderni de "L'Osservatore romano", 45], Città del Vaticano 1999, in particolare, i contributi di J. Ratzinger; E. Berti; A.-M. Léonard; P. Henrici; **M. Mantovani - S. Thuruthiyil - M. Toso [a cura di], Fede e ragione. Opposizione, composizione?**, LAS, Roma 1999, pp. 358, € 18,08; gli articoli di **G. Angelini - A. Bertuletti - P. Colombo - G. Trabucco**, nel fascicolo monografico dedicato all'enciclica di «Teologia» 24 [1999]; **G. Tanzella-Nitti, L'enciclica "Fides et ratio": alcune riflessioni di teologia fondamentale**, «Acta Philosophica» 9 [2000] 87-109; **G. Sgubbi - P. Coda [edd.], Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente**, Città Nuova, Roma 2000).

La crisi della metafisica ha ipotecato la possibilità di far valere il teismo come presupposto del discorso teologico-fondamentale sulla fede. Però, se la rivendicazione della fede si colloca in un orizzonte concettuale di tipo scettico o che sancisca l'impraticabilità del questionamento sulla verità, non si può evitare la riduzione positivista o la regressione irrazionalistica dell'affermazione di Dio. Per riprendere alcune formule della *Fides et Ratio*, è in nome della fede che la teologia perora la causa di una ragione capace della verità. In termini programmatici ed alquanto ellittici, si propone questa tesi direttiva: «proprio perché la causa della ragione è la causa dell'uomo, nel destino della ragione ne va della fede stessa». Il superamento dell'esteriorità fra momento razionale e riflessione teologica non sancisce l'esaurimento, quanto piuttosto sollecita la riproposizione dell'interrogazione filosofica radicale come momento intrinseco all'intelligenza critica della fede (la denuncia nei confronti dell'autoriduzione scienziata e l'apologia della ragione nella sua ampiezza integrale costituiscono il *leit-motiv* della *lectio magistralis* di Benedetto XVI, tenuta il 12 settembre 2006 a Regensburg, come anche del suo magistero più recente, in continuità con quanto già argomentato in **J. Ratzinger, Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico**, Queriniana, Brescia 2005<sup>14</sup>, pp. 368, € 20,00; **Id., Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma**, Jaca Book, Milano 1993, pp. 168: 17-31, € 13,00; **Id., Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo**, Cantagalli, Siena 2003, pp. 224, € 17,50; oltre che nella prolusione sulla teologia naturale del 1959).

L'affermazione di Dio nell'attuale contesto filosofico e culturale gode, per un verso, di un interesse vago e diffuso; dall'altro, soffre dell'indebolimento dell'istanza critica. Per un orientamento, cfr. il *dossier* nella rivista «Teologia» 4/1 (1979) 5-84, in particolare l'articolo di M. Lenoci, *La crisi della metafisica nella filosofia contemporanea*, 47-52; inoltre, si vedano **F. D'Agostini, Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica**, Einaudi, Torino 1999, pp. 300: 281-295, € 12,39; **Id., Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni**, Cortina, Milano 1997, pp. 560: 123-201, € 35,00; insistono sulla problematica del linguaggio i contributi raccolti in **A.T.I., Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti**, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 176, € 12,39. Offrono una panoramica sulle grandi figure della storia della metafisica i contributi raccolti in **Y.C. Zarka - B. Pinchard, Y a-t-il une histoire de la métaphysique?**, PUF, Paris 2005; **La storia dell'ontologia**, a cura di E.S. Storace, AlboVersorio, Milano 2005, pp. 185, € 19,00. In forma più rapsodica, prospettano una rilettura della metafisica in rapporto al pensiero contemporaneo i contributi raccolti in **Le statut contemporaine de la philosophie première**, Beauchesne, Paris 1996; **L. Romera (ed.), Ripensare la metafisica. La**

**Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi**, Armando, Roma 2005, pp. 160, € 14,00; **Quale metafisica?**, in «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», Morcelliana, Brescia 2005; **F. Bousquet - P. Capelle (edd.), Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines**, Bayard, Paris 2005; **L. Langlois - Y.C. Zarka (edd.), Les philosophes et la question de Dieu**, PUF, Paris 2006.

### 1. Le denominazioni e la problematica

"Teodicea" è un nome che richiama una problematica specifica: la questione del male e la responsabilità di Dio (l'opera classica di riferimento risale al 1710: **G.W. Leibniz, Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male**, a cura di V. Mathieu, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI], 1994, pp. 576, € 30,99). Intesa secondo questa ampiezza, la teodicea concerne una problematica che costituisce l'oggetto proprio di discipline o forme del sapere che nella tradizione del pensiero occidentale sono state designate con nomi differenti. *Metafisica* è il titolo che, a partire dall'*opus aristotelicum*, è stato assegnato all'indagine razionale della filosofia prima (alla scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale). Si tratta dei primi importanti passi di una *teologia filosofica*, di una investigazione che potenzialmente non si preclude nulla, e quindi non può ritrarsi di fronte alla questione dell'assoluto e del fondamento.

Con l'avvento dell'era cristiana, il presupposto creazionista offre alla teologia un alveo, un *ordo* "naturale", strettamente coordinato all'*ordo supernaturalis*, alla teologia della (dalla) rivelazione. Sullo sfondo vige una fiducia nei confronti dell'elaborazione filosofica antica (fiducia che si corrobora nell'incontro/scontro con l'aristotelismo); allo stesso tempo vediamo delinearci le tensioni che esploderanno nella Modernità, nella quale invece la teologia filosofica assumerà uno statuto separato. L'armonia degli ordini andrà incrinandosi, fino alla contrapposizione: l'unico discorso su Dio in grado di legittimarsi (critico) è quello svolto dalla ragione, la fisionomia e le possibilità della quale vengono messi in discussione. Se nel pensiero medievale il concetto di "teologia naturale" designa l'*itinerarium ad Deum*, praticabile da una natura ch'è considerata creata, nel consolidamento della separazione tra filosofia e teologia il concetto di "teologia naturale" diventerà l'emblema, in ambito cattolico, di ciò che, *remoto Christo*, la ragione può argomentare rigorosamente a riguardo di Dio, configurando il nocciolo duro (con la strumentazione della cosiddetta *philosophia perennis* [la fortuna del sintagma di *philosophia perennis* si deve a A. Steuchus, *De perenni philosophia*, Lione 1540; per una presentazione dell'opera e del suo significato speculativo cfr. **A. Capecchi, Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica**, Città Nuova, Roma 2005, pp. 280: 83-100, € 20,00]), che funge da preambolo necessario alla teologia degli articoli di fede (sarà contro questa nozione di teologia naturale che dirigerà i suoi strali K. Barth, in nome di un primato di Dio che viene realmente tutelato solo se riferito alla sua rivelazione).

Nell'accezione di una metafisica generale, risale al XVIII secolo l'introduzione del termine di *ontologia* - con l'omonima pubblicazione di **Ch. Wolff** (1729; in tr. it. si veda la **Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca**, Bompiani, Milano 2003, pp. XLVI-1552, € 35,00) -, per indicare lo studio preliminare alle scienze metafisiche speciali (la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale), strutturato su di una concezione astratta dell'essere, e articolato nello studio delle coppie concettuali che definiscono le nozioni comuni dell'essere. Vediamo in questa direzione l'affermazione ed il consolidamento dell'autonomia distintiva del pensiero moderno: la filosofia si erge a riflessione autonoma sull'esperienza dell'uomo e se anche la questione di Dio non ne patisce immediatamente pregiudizio (pensiamo alle produzioni di Leibniz,

Malebranche), viene vagliata al canone antropologico, fino a subirne contestazione (come nel deismo o nello scetticismo alla Bayle).

## 2. Figure epocali della storia della metafisica

Facendo tesoro delle preziose rassegne pubblicate a cura di Angelo Bertuletti in *Orientamenti bibliografici* n. 4 (1990) - alla voce: "Il mistero di Dio" - e n. 7 (1992) - alla voce: "Teodicea" -, nelle quali sono già state presentate numerose pubblicazioni all'interno di una disegno teorico illuminante, poiché la riformulazione della domanda ontologica è inseparabile dalla reinterpretazione delle figure principali della storia della metafisica, ne richiamiamo in forma sintetica lo sviluppo.

2.1. La forma che Aristotele ha conferito alla metafisica può essere considerata la *matrice* di questa disciplina, poiché costituisce il paradigma di riferimento che nel pensiero occidentale sarà sottoposto a incessante riformulazione - e, addirittura, in alcuni casi, a rifondazione. La filosofia prima si distingue dalle altre scienze - regionali o seconde -, poiché essa è il sapere della totalità. E poiché il significato che risponde al requisito di essere insieme universale e primo è l'essere, la filosofia prima è essenzialmente una ontologia. Il suo problema è *la differenza fra l'intero come somma degli enti e l'intero come unità di totalità, ovvero la differenza fra la molteplicità degli enti e il fondamento della loro unità* (sulla critica heideggeriana al dispositivo ontoteologico cfr. O. Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica» 1 [2001] 379-406; O. Boulnois, *La métaphysique au Moyen Age: ontothéologie ou diversité rebelle?*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica» 5 [2005] 37-66). Per una introduzione allo studio del pensiero aristotelico rimangono fondamentali di **G. Reale** la **Storia della filosofia greca e romana** (in particolare i volumi: 1: *Orfismo e presocratici naturalisti*, pp. XI-284, € 9,00; 2: *Sofisti, Socrate e socratici minori*, pp. 356, € 9,00; 3: *Platone e l'Accademia antica*, pp. 516, € 9,00; 4: *Aristotele e il primo Peripato*, pp. 347, € 9,00), Bompiani, Milano 2004; **Id.**, **Introduzione a Aristotele**, Laterza, Roma/Bari 2004<sup>13</sup>, pp. 246, € 10,00; **Id.**, **Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele**, Laterza, Roma/Bari 2004<sup>3</sup>, pp. 223, € 14,00; l'edizione con testo greco a fronte della **Metafisica di Aristotele**, Bompiani, Milano 2004, pp. CCCII-1420, € 36,00 (edizione economica ridotta, Bompiani, Milano 2000, pp. XXXVIII-826, € 16,00). Molto utili per una ermeneutica del pensiero aristotelico nel quadro del pensiero contemporaneo sono i contributi raccolti in **Aristotele nel Novecento**, a cura di E. Berti, Laterza, Roma/Bari 1997. Rimane un classico **P. Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote**, PUF, Paris 2005.

2.2. Il pensiero cristiano antico, pur nella consapevolezza dell'assoluta originalità della rivelazione cristiana, ha riconosciuto nella filosofia (nella teologia metafisica) un interlocutore insostituibile in ordine all'intelligenza della stessa verità cristiana. La teologia medievale assume programmaticamente la metafisica greca, per lo più aristotelica, come canone del sapere scientifico/vero. Perciò la teologia cristiana non può legittimarsi come scienza, se non mostrando la sua conformità al quadro concettuale, di cui la metafisica costituisce il fondamento. Nella distinzione tra la teologia naturale e la teologia della fede la metafisica assolve alla funzione di medio di intelligibilità della teologia rivelata. Il significato dell'opposizione tra i due più grandi maestri medievali - Tommaso e Scoto - è di portata epocale, poiché riguarda la modalità dell'operazione di reinterpretazione della metafisica a procedere da un motivo teologico-biblico. Se Tommaso tematizza la *continuità* fra la verità metafisica e la verità rivelata (la rivelazione è il *telos* della metafisica), Scoto sottolinea l'*eterogeneità*; anzi, più precisamente l'*esteriorità* (l'eccellenza) della verità rivelata rispetto alla razionalità metafisica. La differenza delle prospettive appare dal legame che si instaura fra la *noetica* (il problema della conoscenza) e l'*ontologia*; legame che è iscritto nell'essenza originaria della metafisica in quanto sapere insieme universale e primo. La soluzione tomista poggia su una *noetica*

dell'intenzionalità retta dal primato della referenza (per Tommaso, il termine della conoscenza è l'effettività dell'*actus entis*), la quale comporta l'immanenza del fondamento trascendente della verità nel soggetto conoscente. Cfr. **C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino**, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, pp. 432, € 35,00; **Id., Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno**, Ares, Milano 1997<sup>2</sup>, pp. 336, € 18,08; **S. Vanni Rovighi, Introduzione a Tommaso d'Aquino**, Laterza, Roma/Bari 2005<sup>11</sup>, pp. 249, € 10,00; gli atti del colloquio *Saint Thomas et l'onto-théologie*, raccolti in «Revue Thomiste» 95/1 (1995); **G. Prouvost, Thomas d'Aquin et les thomismes**, Cerf, Paris 1996; **D. Dubarle, L'ontologie de Thomas d'Aquin**, Cerf, Paris 1996. Osservatorio privilegiato per la ricostruzione dell'influsso del platonismo e dell'aristotelismo fino al Medioevo è la ricognizione della disputa sugli universali: cfr. **A. De Libera, Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo**, La Nuova Italia, Firenze 1999. Sull'importanza del pensiero di Suárez nel traghettamento dell'ontologia tomasiana al pensiero moderno, cfr. **J.-F. Courtine, Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez**, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. XXVI-510, € 30,99; una panoramica più ampia si trova in **Id., "Inventio analogiae". Métaphysique et ontothéologie**, Vrin, Paris 2005.

Scoto invece teorizza l'eterogeneità, l'esteriorità fra i due ordini, poiché sostituisce a una noetica dell'intenzionalità - che termina all'ente reale - una noetica della rappresentazione o del concetto, caratterizzata dall'esteriorità della realtà al pensiero che la conosce. *Il concetto è sostituito (id quod) della realtà, non il medio (id quo) in cui si incontra la realtà*. Rispetto alla realtà, il pensiero è più nobile, poiché conosce l'universale, mentre la realtà è sempre particolare; allo stesso tempo, però, è più povero, poiché conosce solo il concetto e non dispone della realtà. In una ontologia che assurge a grammatica dell'universale il punto di contatto fra la razionalità metafisica e la verità rivelata è l'idea di infinito, che vanta la massima universalizzazione a prezzo della massima indeterminazione. Si configura una *svolta ontologica*, perché viene in primo piano una ontologia che si emancipa dalla teologia.

La problematica medievale non presenta un interesse solo storiografico, poiché decide del destino della metafisica, che, con il pensiero moderno, si renderà autonoma dalla teologia. Per comprendere la coerenza dello sviluppo che conduce al pensiero moderno, consideriamo all'altra esteriorità che, in Scoto, appare correlativa a quella teologica (la trascendenza di Dio rispetto alle capacità della ragione umana), ossia all'esteriorità della volontà all'ordine della conoscenza. La volontà indica che l'uomo è principio assoluto del suo atto; perciò la volontà e non la conoscenza costituisce il punto di contatto *realistico* tra l'assoluto e l'uomo. Scoto prepara lo spazio che, con la svolta moderna, viene occupato dalla problematica del soggetto. Cfr. **O. Boulnois, Duns Scoto. Il rigore della carità**, Jaca Book, Milano 1999, pp. 176, € 13,43; **Id., Être et représentation**, PUF, Paris 1999; **B. Bonansea, L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto**, Jaca Book, Milano 1991, pp. 246, € 14,98; **O. Todisco, Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà**, Messaggero, Padova 1996, pp. 272, € 12,91.

Sulla tematica della "prova" di Dio, nella prospettiva tomista cfr. **S. Vanni Rovighi, La filosofia e il problema di Dio**, Vita e Pensiero, Milano 1986; **C. Fabro, L'uomo e il rischio di Dio**, Studium, Roma 1967; **Id., Le prove dell'esistenza di Dio**, Morcelliana, Brescia 1989; **Id., Dio in filosofia. Problematiche di teologia filosofica**, «Divus Thomas» 102/1 (1999). Partendo dall'argomento anselmiano, ne rileggono gli sviluppi nel pensiero moderno: **F. Tomatis, L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling**, Città Nuova, Roma 1997, pp. 168, € 11,50; **E. Scribano, L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant**, Laterza, Roma/Bari 1994. Per una introduzione di taglio manualistico al dibattito nel pensiero moderno, cfr. **S.**

**Nicolosi, *Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza di Dio da Cartesio agli Enciclopedisti***, SEAM, Roma 1997, pp. 288, € 19,63; sempre nell'ambito del pensiero moderno si muove la ricerca di **S. Landucci, *I filosofi e Dio***, Laterza, Roma/Bari 2006<sup>2</sup>, pp. 238, € 20,00. Un rapido confronto tra la posizione di Tommaso e quella di Hume viene istruito da **P. Clavier, *Qu'est-ce la théologie naturelle?***, Vrin, Paris 2004.

2.3. Kant radicalizzerà questa prospettiva. Secondo lui, l'uomo è libero, *perché deve*. L'imperativo morale costituisce l'attestazione, diremmo fenomenologica, della libertà. La scoperta della soggettività (che Scoto raggiunge a partire da una preoccupazione teologica che gli impone di rendere ragione della positività dell'uomo), viene ora tematizzata come universale, come verità filosofica. Il soggetto non è un ente fra gli enti, non è una sostanza, ma il principio primo a partire dal quale soltanto può essere posta la questione metafisica, la questione del fondamento. Il pensiero moderno si incarica di una *rifondazione della metafisica nell'orizzonte della soggettività*. La critica kantiana costituisce l'elaborazione più conseguente di questa istanza, della svolta trascendentale. Mentre, a partire da Aristotele, la concettualità metafisica dice l'uomo e Dio insieme - il fondamento e ciò che deriva dal fondamento, il primo e l'universale -, in Kant la concettualità metafisica dice il rapporto dell'uomo al suo compimento, al suo *telos*. Se, da un lato, il soggetto finito non può pensare se stesso se non su di un fondamento trascendente, d'altro lato non ha accesso al fondamento se non nell'atto incondizionato della libertà, il quale rimane indeducibile dal fondamento. Per Kant, la metafisica e la morale sono inseparabili, in ragione del principio architettonico comune, ch'è la libertà. La morale non è più una filosofia seconda o derivata, cui si applichino i principi già stabiliti altrove (in metafisica); piuttosto è momento costitutivo del discorso metafisico.

Proprio sul piano antropologico è comunque rilevabile in Kant ancora un residuo metafisico, un indizio di separazione. È quella che Kant pone tra l'assolutezza del soggetto (derivante dalla legge morale originaria e legislatrice) e la sua effettività. Il presupposto metafisico che configura il rapporto fra l'assoluto e il finito come una derivazione/dipendenza - al limite una degradazione, poiché esclude qualsiasi reciprocità fra l'ontologico e l'antropologico -, è lo stesso che nel pensiero kantiano della soggettività impedisce di pensare l'atto effettivo del soggetto come costitutivo della sua soggettività trascendentale. Delle opere di **I. Kant** sono da considerare in primo luogo ***La religione nei limiti della semplice ragione***, TEA, Milano 1996, pp. XLII-218, € 10,33; ***Critica della ragione pratica***, La terza, Bari 2006<sup>6</sup>, pp. XXXIX-384, € 10,00 (per un commento cfr. **G. Tognini [a cura di], *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica***, Carocci, Roma 1993, pp. 174, € 19,30; **F. Gonnelli, *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica di Kant***, Laterza, Roma/Bari 2006<sup>3</sup>, pp. 220, € 14,00). Tra gli studi, si vedano **A. Guerra, *Introduzione a Kant***, Laterza, Roma/Bari 2005<sup>15</sup>, pp. 400, € 10,00; **M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica***, Roma/Bari, Laterza 2006<sup>5</sup>, pp. XXII-241, € 18,00; **M. Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant***, ESI, Napoli 1994, pp. 194, € 14,46; **F. Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique***, Million, Paris 1990; **J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible***, PUF, Paris 1996; **P. Ricour, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant***, in ***Lectures 3. Aux frontières de la philosophie***, Seuil, Paris 1994; **G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant***, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 227, € 20,00; **G. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants***, Gruyter, Berlin/New York 1990.

2.4. La resistenza all'integrazione del pensiero metafisico della trascendenza nell'ambito della teologia biblica cristiana e nel pensiero moderno del soggetto può essere ricondotta all'esigenza di pensare questa interconnessione: *la forma dell'originario consiste nella reciprocità fra l'istanza ontologica della verità - la*

*trascendenza dell'essere - e l'istanza antropologica del soggetto. Non si può parlare della verità in senso teologico - la verità assoluta: Dio - se non nell'orizzonte definito dalla reciprocità dell'ontologico e dell'antropologico, dell'essere e del soggetto. La reciprocità è compromessa sia dalla sua riduzione ad una derivazione (che misconosce l'assolutezza del soggetto), sia dalla sua risoluzione nell'identità (che sopprime l'alterità; cfr. Hegel).*

L'ipotesi di lettura avanzata del classico e del moderno predetermina l'interrogativo che viene posto al pensiero contemporaneo, e, anzitutto, l'individuazione della fenomenologia come interlocutrice privilegiata del dibattito, poiché pone positivamente l'interrogazione fondamentale (è una sorta di traduzione della filosofia prima di Aristotele). Al paradigma eleatico della trascendenza separata e a quello moderno dell'identità della verità con il soggetto, essa sostituisce la correlazione come forma dell'originario.

Nella sua formulazione iniziale - delle *Ricerche logiche* - Husserl si collega immediatamente al progetto kantiano, interpretandolo in direzione ontologica. Il metodo fenomenologico, mediante la teoria dell'intenzionalità, restituisce la qualità ontologica del fenomeno. Ciò è possibile perché mette fuori gioco quel presupposto che anche in Kant è responsabile del dualismo fenomeno-noumeno. Il presupposto è lo schema di riferimento secondo cui la conoscenza si divide tra *spontaneità* (l'attività del pensiero) e *recettività* (la passività della sensibilità). La grandezza di Husserl consiste nell'elaborazione di un nuovo modello del rapporto fra pensiero e sensibilità come teoria del *sensu*. Per Husserl, la sintesi conoscitiva è irriducibile allo schema attività/passività, poiché la sua forma non è la subordinazione della sensibilità al pensiero, ma la reciprocità delle due istanze, insieme irriducibili e correlative, della significazione e della intuizione: la significazione (l'a priori categoriale) non esercita la sua funzione (di identificazione del senso) se non come anticipazione della logica altra dell'intuizione; e tuttavia la significazione è tutta funzionale a ciò che dà l'intuizione (alla logica altra della intuizione, portatrice della donazione), esercitando una funzione di verifica o di smentita. Fra pensiero e sensibilità il rapporto è di anticipazione e di riempimento. Per quanto riguarda l'interpretazione delle opere di Husserl, in particolare delle *Ricerche logiche*, si raccomandano gli studi di **P. Ricour, *À l'école de la phénoménologie***, Vrin, Paris 1998; **S. Catucci, *La filosofia critica di Husserl***, Guerini, Milano 1995, pp. 281, € 19,50; **J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques***, PUF, Paris 2001; **J. Benoist, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification***, Vrin, Paris 2002; **R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie***, PUF, Paris 1994; **E. Husserl, *Personne et sujet selon Husserl***, PUF, Paris 1997. Per introdursi all'autore ed alla scuola fenomenologica: **R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl***, Laterza, Roma/Bari 2004<sup>11</sup>, pp. 182, € 10,00; **R. Bernet - I. Kern - E. Marbach, *Edmund Husserl***, Il Mulino, Bologna 1992; **V. Costa - E. Franzini - P. Spinicci, *La fenomenologia***, Einaudi, Torino 2002, pp. X-335, € 18,00. Sul confronto tra l'accezione husserliana e heideggeriana della fenomenologia cfr. **E. Husserl - M. Heidegger, *Fenomenologia***, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1999; **J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie***, Vrin, Paris 1990. Per un inquadramento della linea francese del pensiero fenomenologico contemporaneo, cfr. **C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien***, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 384, € 30,00.

2.5. Nella pur rapida panoramica compiuta, si viene profilando una convergenza fondamentale: la questione dell'essere e la questione del soggetto rispondono allo stesso modello; non quello della dipendenza ma della reciprocità. Il pensiero contemporaneo è molto critico nei confronti del concetto moderno di soggetto, in quanto astratto, ancora formale. Se il tema del soggetto è nevralgico, occorre però un pensiero postmetafisico del soggetto e non senza soggetto. L'assunto: "il

soggetto appartiene al fondamento perché esso è la condizione della sua fenomenalità, la quale non è esterna al fondamento stesso", è critico nei confronti del presupposto metafisico di un assoluto irrelato, la cui manifestazione non comporterebbe nulla per l'assoluto (il termine di fenomenalità si riferisce di più alla celebre definizione del fenomeno che si trova nell'introduzione di *Essere e tempo*: «ciò che si manifesta in se stesso, per se stesso, come se stesso»). La fenomenalità decide del senso dell'essere e del soggetto, poiché essa non appartiene a nessuno dei due principi presi separatamente (il principio dell'essere e quello del soggetto), ma alla loro correlazione. L'essere come trascendenza equivale a precedenza (collegata al tema fenomenologico della donazione; cfr. Ricour), poiché non è una trascendenza irrelata. *La correlazione soggetto-essere costituisce la realizzazione originaria della forma di reciprocità, che è la forma della sintesi veritativa, qui applicata non solo alla conoscenza, ma all'attuazione dell'uomo che lo totalizza.* La conoscenza è già un atto, ma l'atto totalizzante del sé è quello che consente di porre su basi reali la questione metafisica del fondamento. Mantenendo la terminologia fenomenologica, appare la continuità fra il metodo iniziale della fenomenologia e la questione di una fenomenologia come metodo della filosofia prima. *La verità non può accadere, non si dà se non come riempimento indeducibile dell'a priori del (che è il) soggetto, per il quale il soggetto è già sempre la sua anticipazione.* In un certo senso è vero, come diceva Cartesio, che il soggetto è il principio primo. Ma non lo è in alternativa all'essere, che è il primo principio della metafisica classica. *Perciò la teoria dell'intenzionalità ha come tale una portata ontologica.* Il senso si costituisce nell'atto del soggetto che realizza la sintesi fra la donazione e la condizione della sua significanza. I due poli non si possono riassorbire, poiché la forma originaria della differenza consiste nella destinazione della verità all'uomo, il quale si distingue assolutamente dalla verità, precisamente perché è il suo destinatario. Nella articolazione delle due istanze consiste la verità sia della forma metafisica della verità, sia dell'istanza moderna del soggetto.

Nell'ambito delle pubblicazioni prossime al genere del manuale, si segnalano: **N. Fischer, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda dei filosofi***, Jaca Book, Milano 1997, pp. 392, € 24,79; **P. Gilbert, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere***, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 344, € 25,82; **E. Coreth, *Dio nel pensiero filosofico***, Queriniana, Brescia 2004, pp. 464, € 38,50; **A. Alessi, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica***, LAS, Roma 2004<sup>2</sup>, pp. 378, € 22,00; **S. Muratore, *Filosofia dell'essere***, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 432, € 24,00; **A. Léonard, *Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale***, Cerf, Paris 2006.

**Prof. Massimo Epis**