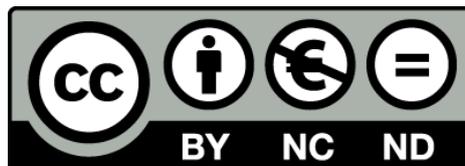


Genesi fenomenologia e storia delle categorie interpretative del filosofare di Michele Federico Sciacca

Annalisa Noziglia



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**



Facultat de Filosofia

Dep. Filosofia Teorètica i Pràctica

Programa de Doctorat:

Ètica, Política i Racionalitat en la Societat Global

Tesis doctoral:

Genesi fenomenologia e storia delle categorie interpretative del filosofare
di Michele Federico Sciacca.

Doctoranda: Annalisa Noziglia

Director de tesis: Dr. Eudaldo Forment Giralt

Tribunal:

Presidente: Dr. Juan Fernando Ortega Muñoz

Secretario: Dr. Ignacio Guiu Andreu

Vocal: Dr. Armando Savignano

A Marco e Giacomo

Sommario

INTRODUZIONE.....	6
PARTE PRIMA: PROSPETTIVA STORICA: SCIACCA E LA TRADIZIONE.....	15
1. SCIACCA E PLATONE.....	16
1.1 SENSO METAFISICO DELLA FILOSOFIA.....	18
1.2 IL PLATONE DELLA TRASCENDEZA.....	22
1.3 DIGNITÀ DELL'UOMO.....	28
1.4 L'IDEA DEL BELLO E DELL'EROS.....	38
1.5 CONCLUSIONE.....	41
2 SCIACCA E AGOSTINO.....	43
2.1 ASCOLTO E COMPrensIONE: L'ENIGMA UOMO SI DISVELA NEL MISTERO DI DIO.....	43
2.2 IL SANT'AGOSTINO DI M.F. SCIACCA.....	52
2.3 SAN AGUSTIN.....	53
2.4 DIALETTICA DELLA NATURA UMANA E PROBLEMatica ESSENZIALE.....	54
2.5 ORIGINE DELL' ANIMA.....	59
2.6 L'ESSENZA DELL'ANIMA.....	63
2.7 ANIMA E CORPO: L'UOMO.....	66
2.8 L'IMMORTALITA'.....	70
2.9 AGOSTINO E BENEDETTO PADRI DELL'EUROPA.....	73
3 SCIACCA E TOMMASO.....	86
3.1 IL SAN TOMMASO DI SCIACCA.....	86
4 SCIACCA E ROSMINI.....	103
4.1 ATTUALITA' DEL CONCETTO DI PERSONA IN ANTONIO ROSMINI.....	103

5. SCIACCA E PASCAL.....	116
5.1 IL PASCAL DI SCIACCA.....	116
PARTE SECONDA: LA FILOSOFIA DELL'INTEGRALITÀ DI M. F. SCIACCA.....	122
1 L'UOMO: VIVENTE PAROLA DI DIO	123
2 OCCIDENTE E OCCIDENTALISMO	139
3 IRRIPETIBILITÀ E SACRALITÀ DELLA PERSONA.....	153
PARTE TERZA: ERMENEUTICA SUL PENSIERO DI M. F. SCIACCA	177
1 LO SCIACCA DI ALBERTO CATURELLI	178
2 INTRODUZIONE AL PENSIERO E ALLA TESTIMONIANZA DI MARIA ADELAIDE RASCHINI.....	188
PARTE QUARTA: INSEGNAMENTO ED EREDITA' DELLA TEORESI SCIACCHIANA...200	
1 L'UOMO NUOVO: ROVETO ARDENTE NELLA TESTIMONIANZA DELL'ESISTERE	201
2 L'UNIVERSO DELLA COMUNICAZIONE	210
3 LA POIESIS CRISTIANA LUCE NELLE TENEBRE	224
APPENDICE:SCIACCA E LA SPAGNA	233
1 DISCORSO IN OCCASIONE DELLA LAUREA HONORIS CAUSA PRESSO L'UNIVERSITÀ DI BARCELONA.....	234
2 ORTEGA Y GASSET FUÈ EL TEMA DE AYER DE SCIACCA.....	244
CONCLUSIONI.....	250
BIBLIOGRAFIA	242
RESUMEN.....	253

INTRODUZIONE

Il progetto di lavoro che qui presentiamo si inserisce all'interno di un più vasto programma di ricerca che stiamo perseguendo da diversi anni¹.

La tensione che Sciacca ebbe per la cultura spagnola e il profondo amore per la terra di Spagna hanno richiamato la nostra attenzione e ci hanno motivati nel perseguire l'interesse per tali tematiche per mezzo di una tesi di dottorato che vede come protagonista il filosofo Michele Federico Sciacca, il quale, proprio in questa sede ha ricevuto la sua ultima laurea *honoris causa*.

Come emerge dal titolo, questo lavoro sarà suddiviso in cinque parti fondamentali che cercheranno di cogliere ermeneuticamente le poliedriche sfaccettature della teoresi di e su Michele Federico Sciacca.

1. Prospettiva storica

Nella prospettiva storica ci occuperemo di sondare il pensiero di Sciacca a partire dai pensatori che in qualche modo hanno più di altri plasmato la sua impostazione teoretica, con i quali il filosofo di Giarre ha dialogato durante la sua esistenza. La tradizione è, infatti, per il filosofo siciliano fondata sicura sulla quale ergere una nuova metafisica che mantenendo sempre il contatto col passato è in tensione verso il futuro, rivolta e pensata quindi per le nuove generazioni. Il dialogo con i grandi filosofi del passato è costituito, come ogni autentica relazione, da assensi e dissensi, dialogo, che non si iscrive in un'asettica ripetizione di formule e concetti ma che

¹ A. NOZIGLIA, *Cultura e civiltà nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, Edicolors, 2003.

A. NOZIGLIA, *Aspetti religiosi del pensiero di Michele Federico Sciacca*, Marsilio, Venezia, 2009.

permette un autentico e dinamico progresso del pensiero che si svolge nel corso del tempo. Il pensare umano, come rammenta Sciacca, in più di un'occasione, non è un fatto, né tanto meno un già fatto, bensì uno svolgersi; il pensiero si evolve con la persona in relazione alla "dimensione" spazio-temporale in cui essa esiste come essere pienamente nel mondo. Validità dunque della tradizione che si incarna nella perennità del vero, sulla quale è possibile fondare il presente in tensione verso il futuro.

Tra le cause che Sciacca considera scatenanti della decadenza dell'Occidente in Occidentalismo, si evidenzia la perdita del senso metafisico della filosofia. In *L'ora di Cristo* afferma: «Alla Grecia classica tutte le scienze debbono qualcosa, ma della *filosofia* essa ha dato il concetto definitivo, precisandone l'oggetto, il metodo e la problematica. I Greci hanno scoperto che cosa è la filosofia e ancora oggi, come domani e sempre, per filosofia s'intende quel che essi hanno inteso, senza che ciò significhi che abbiano dato una filosofia definitiva. Quali che siano le differenze tra i sistemi e le scuole filosofiche, tranne qualche deviazione del periodo ellenistico, il pensiero greco concorda nel considerare la metafisica, il cui oggetto è l'essere in quanto essere, come il problema primo, il fondamento del sapere umano in quanto tale, la scienza dei principi dell'essere universalmente validi. Di qui il dualismo di "questo" mondo umano e naturale e dell'"altro" mondo trascendente e divino gerarchicamente disposti e in rapporto analogico; l'oggettività della verità e la trascendenza dell'Essere sono i concetti essenziali della metafisica greca, quali che siano le singole prospettive filosofiche»².

Il problema metafisico è fondativo e profondamente connesso ai temi che qui di seguito affronteremo: la questione della trascendenza e il rapporto tra questo mondo e l'altro mondo, la dignità dell'uomo, il problema del *logos*, *dell'eros* e dell'anamnesi. Lo Spirito dell'Occidente è dunque costituito dalla sintesi di tre valori che sinteticamente possiamo indicare come la metafisica del mondo greco, il diritto Romano – che ebbe il merito di elaborare un senso della legge oggettivo così come era oggettiva la verità per i Greci – ed infine il Cristianesimo che unito alla religione ebraica accoglie, elabora, adatta, trasponendoli come fondamento razionale della Rivelazione, i principi della filosofia greca e quelli della scienza giuridico-sociale romana. Pertanto, riportando le parole del filosofo di Giarre «Quella che chiamiamo civiltà occidentale risulta essenzialmente dalla

² M.F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, L'Epos Palermo, 1992, pp. 77-78.

sintesi del pensiero filosofico greco, dall'esperienza giuridica romana e dalla verità ebraico-cristiana: tutti e tre ne costituiscono l'essenza»³.

I primi cinque punti coinvolgeranno dunque il pensiero di pietre miliari della filosofia:

- 1.1 Sciacca e Platone
- 1.2 Sciacca e S. Agostino
- 1.3 Sciacca e S. Tommaso
- 1.4 Sciacca e Rosmini
- 1.5 Sciacca e Pascal

2. La Filosofia dell'Integralità di M. F. Sciacca

Il “corpus” della Filosofia dell'integralità apre, senza ombra di dubbio, ad una nuova epoca del pensare, in un mondo in cui la “caduta della filosofia” ha portato sul “palcoscenico della storia” come «prima legge del nuovo decalogo senza Dio né *logos*, la “disorganica organizzazione” di un mondo umano ispirato ai principi del meccanicismo naturalistico e perciò avente il suo acme nella categoria della funzionalità»⁴. Sciacca, con «rara forza», come puntualizza Maria Adelaide Raschini, riuscì a mantenere tale decadimento nella sfera del soggettivismo in modo da preservare, per quanto possibile la storia dell'umano sapere. Nella filosofia dell'integralità, antropologia, metafisica, ontologia sono racchiuse in un corpus unico in quanto per Sciacca filosofia è essenzialmente metafisica dell'esperienza interiore, intesa nel suo più alto significato di interiorità oggettiva, quindi né come “trascendentalità gnoseologica”, né come soggettivismo dell'immanenza gentiliana, né in senso prettamente psicologico. Parlare di interiorità oggettiva significa quindi definire quel rapporto che intercorre tra il soggetto inteso come persona, spirito incarnato, con il suo oggetto interiore, ovvero l'Essere agente di tre attività fondamentali: “pensare-atto”, “sentire-atto”, “volere-atto”, da cui scaturiscono a loro volta tutte le forme del sentire e del conoscere, quindi tutte

³ *Ibd.*, pp 78-79.

A questo proposito ricordiamo che per Sciacca i tre momenti che costituiscono l'occidente hanno paritaria importanza e non possono in alcun modo mancare nella loro sintesi. Se viene a mancare anche solo uno di questi tre momenti l'Occidente decade irrimediabilmente in occidentalismo. La metafisica sciacchiana è metafisica dell'integralità, unità nella distinzione, sintesi e non somma di valori.

⁴ M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità – Studi sul pensiero di M.F. Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985, p. 126.

le iniziative del soggetto. La struttura della sintesi, la dialetticità dell'integralità, la dinamica dell'*et-et* contro la spregiudicata legge dell'*aut-aut*, la dialettica dell'implicanza e della compresenza, il felice squilibrio dell'uomo che non è né puro interiorismo né pura mondanità, bensì sintesi di finito ed infinito, dato che, come lui stesso puntualizza nella sua *Interiorità Oggettiva*⁵, tale squilibrio è costituito dalla norma dell'esistenza che è nell'uomo immanente e al contempo trascendente, sono valori che hanno dato quell'impulso insostituibile alla sua teoresi che ancora oggi lo rende una tra le colonne portanti del pensiero autenticamente Cristiano dell'Occidente; filosofo la cui perennità è data dall'incessante ricerca, dal profondo anelito verso la Verità, la Bellezza e il Bene attivi e compresenti nell'essere triadico e trinitario.

3. Ermeneutica sul pensiero di M. F. Sciacca

Ogni filosofo che si rispetti ha certamente avuto nella propria vita allievi e discepoli che con le loro capacità hanno saputo valutare la portata filosofica del maestro. Sciacca ha avuto moltissimi tra allievi e discepoli però ci pare significativo soffermare la nostra attenzione su due figure.

In primo luogo ci soffermeremo sull'opera di Alberto Caturelli, amico e discepolo di Sciacca a cui ha dedicato una tra le più importanti opere sul suo pensiero *Michele Federico Sciacca. La metafisica dell'integralità*, nella quale vengono trattati tutti i temi della teoresi sciacchiana. A questo testo ci rifaremo specificatamente per affrontare il punto di vista del noto filosofo argentino.

In secondo luogo ci soffermeremo sul contributo di Maria Adelaide Raschini che oltre ad essere stata diretta allieva di Sciacca fu sua collaboratrice presso l'Università degli studi di Genova e improntò tutta la sua ricerca filosofica sugli insegnamenti sciacchiani.

3.1 A. Caturelli

3.2 M.A. Raschini

4. Insegnamento ed eredità della teoresi sciacchiana

⁵ Cfr., P.P. OTTONELLO, *Saggi su Sciacca*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1978, p. 28: «... la primalità dell'essere si costituisce strutturalmente in ontologia *morale*, nel coinvolgimento e "impegno" totale del soggetto esistente del suo oggetto esistente nel suo Oggetto che essa implica. "presupposto" fondamentale della metafisica sciacchiana instaurante il plesso ontologico essenziale come *nesso dinamico di Essere-idea dell'essere*, il *primum* ontologico dell'intuito dell'essere come Idea costituente lo Spirito, integralità dell'uomo, come "interiorità oggettiva", prima ancora che in una valenza gnoseologica si configura assolutamente in una valenza morale, in quanto rivelatività della dimensione costitutiva della creaturalità, presenza fondante una dipendenza "oggettiva" secondo la figura di uno squilibrio radicale».

Il pensiero sciacchiano ha lasciato un'impronta notevole all'interno di quella scuola genovese che ancora oggi persiste. Il pensiero di Sciacca è tutt'ora connotato di grande attualità combattendo fortemente la società occidentalistica e priva di valori in cui oggi siamo pericolosamente incardinati.

All'interno di questo terzo capitolo sarà sintetizzata la mia personale interpretazione e la validità che il pensiero di Michele Federico Sciacca ha e ha avuto sul mio percorso di ricerca, per poi aprire il discorso a quella che è oggi la scuola dei giovani genovesi che sulle ombre del maestro perseguono gli studi filosofici radicando il loro pensare su quella metafisica dell'integralità che permea profondamente il loro pensare e agire. La scuola genovese è radicata in quel messaggio che Sciacca lancia all'uomo dei nostri tempi, a quell'uomo perennemente squilibrato che deve desiderare con tutto se stesso di riconquistare la libertà, in un mondo che lo lacera, che lo riduce a brandelli, è un messaggio che guarda alla tenacia e alla forza del Don Chisciotte, dell'uomo chisciottesco, uomo nuovo, capace di riscattare dalla corruzione quanto dell'Occidente è vera cultura e restituirlo a una nuova cultura radicata nella grande e autentica tradizione europea. Un uomo spirituale questo che è pronto a testimoniare di un mondo antico e nuovo al contempo, nascente dalle rovine di una civiltà che ha puntato tutto e solo nella tecnica e nella funzionalità materiale, ottusa al sentimento della vita. «Soltanto l'uomo "vividor", scrive Sciacca, di questo sentimento può salvare l'Europa morente rinnovandola; solo nella Spagna, secondo Unamuno, prosegue Sciacca, egli può nascere prima che l'uropeismo invasore l'assoggetti e la faccia cessare di esistere»⁶. Solo la morte in quest'uomo chisciottesco unamuniano è l'imperativo negativo della vita che nientifica ogni soluzione mondana, però proprio dalla morte scaturisce l'immortalità per cui «la vita è positiva solo in quanto, morendo, è immortale»⁷. Ecco quindi che l'uomo unamuniano non è ancora pronto a testimoniare la follia della Croce, non è "pazzo di Dio" ma è ancora "pazzo di se stesso" perché possiede una fede arbitraria, è ancora portatore di dubbio pur essendo comunque, secondo Sciacca una profonda verità se a questa verità l'uomo si converte umilmente al vero Cristo Dio-Uomo e se il compito dell'uomo nuovo è quello di inquietare gli uomini e di tener desto il problema della morte e dell'immortalità.

⁶ M.F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, L'Epos, Palermo, 1993, p. 26.

⁷ *Ibd.*, p. 28.

Esistenza e storia, libertà e liberazione da, con Dio e contro Dio: “con la storia mi accendo la pipa” asserisce Sciacca in *Come si vince a Waterloo*, con l’esistenza no. Se Waterloo rimane la cronaca una battaglia con una data e un esito poco ci importa ma perviene ad essere di fondamentale importanza il chiedersi come si vince a Waterloo, nel senso di come si possa vincere nella sconfitta.

5. Appendice: Sciacca e la Spagna

1.1 Discorso in occasione del conferimento della Laura Honoris Causa presso l'Università di Barcellona

In occasione del conferimento della laurea *Honoris Causa* il discorso di Sciacca evidenzia l'importanza della parola, egli denuncia il *caos* scaturito dell'uso inappropriato del linguaggio sia nella sua epoca che nella nostra. Questo ci permette di evidenziare anche la valenza ermeneutica del pensiero del filosofo siciliano. «La confusione nell'uso delle parole, è caratteristica delle epoche e delle società che hanno perso o che stanno perdendo l'esercizio del pensare e con esso il "senso", e il "peso" morale, religioso, estetico, ecc, della "parola" veramente pensata rivelatrice dei valori.

Tale confusione è accompagnata pedantemente da una scrupolosità filologica puramente formale, da una precisione esasperata dei o dai diversi "significati" di un termine; ma tanta ricerca di precisione scientifica e di determinazione dei significati si sviluppa dal "nulla" di significato o dal "tutto" insignificante, riducendosi a vistosa comitiva o copertura ingannosa della totale perdita dei contenuti, di qualsiasi contenuto oggettivo e sostanziale. E' il nominalismo del discorso, prosegue Sciacca, e per tanto non il "discorso", corrispondente al nichilismo o alla perdita dell'essere, e, con l'essere, dei valori e, per tanto, niente ha valore; la parola è un'etichetta che, al non rivelare nessun contenuto, già che non tiene nessun significante, può essere applicata sopra a qualsiasi cosa, indicare cose diverse; non perché si sia arricchita di nuovi significati oggettivi, ma perché tutti sono "nomi" meramente "funzionali" senza nessun significante significato sostanziale»⁸.

1.2 Ortega y Gasset fuè el tema de ayer de Sciacca

Per sottolineare il forte legame tra Sciacca e il pensiero spagnolo abbiamo deciso di inserire un breve articolo che la pensatrice spagnola Maria Zambrano scrisse sul quotidiano argentino "La Nation" nel 1956, intitolato: *Ortega y Gasset fuè el tema de ayer de Sciacca*.

⁸ M.F. SCIACCA, *Universidad de Barcelona – Solemne investidura de doctor honoris causa del iltre. Sr.Dr.D. Michele Federico Sciacca*, Op. Cit., p. 9.

**PARTE PRIMA:
PROSPETTIVA STORICA: SCIACCA E LA
TRADIZIONE**

1. SCIACCA E PLATONE

«Il fatto stesso che io, in tre momenti diversi, abbia sentito il bisogno di stilare tre bilanci del pensiero platonico – “Attualità di Platone”, “La verità di Platone” e “Duemilatrecento anni dopo la sua morte” – sta a significare che i miei conti con il filosofo sono stati e sono laboriosi, sempre aperti, e tali resteranno»⁹.

Con questa affermazione di Michele Federico Sciacca intraprendiamo un complesso e articolato discorso inerente al dialogo “Sciacca Platone”, che si articola lungo l’intero percorso teoretico del filosofo di Giarre, che in Platone ha sempre trovato lo stimolo, l’alimento, e lo slancio necessario per interiorizzare gli aspetti perenni della sua speculazione. La tradizione è, infatti, per il filosofo siciliano fondamenta sicura sulla quale erigere una nuova metafisica che mantenendo sempre il contatto col passato è in tensione verso il futuro, rivolta e pensata quindi per le nuove generazioni. Il dialogo con Platone è costituito, come ogni autentica relazione, da assensi e dissensi, dialogo, che non si iscrive in un’asettica ripetizione di formule e concetti ma che permette un autentico e dinamico progresso del pensiero che si svolge nel corso del tempo. Il pensare umano, come, Sciacca rammenta, in più di un’occasione, non è un fatto, né tanto meno un già fatto, bensì uno svolgersi; il pensiero si evolve con la persona in relazione al “dimensione” spazio-temporale in cui essa esiste come essere pienamente nel mondo. Validità dunque della tradizione che si incarna nella perennità del vero, sulla quale è possibile fondare il presente in tensione verso il futuro.

Nella premessa al testo dedicato alla filosofia platonica, datata 14-maggio-1967, Sciacca introduce il discorso su Platone evidenziando che gli scritti raccolti e organicamente sistemati in quest’opera sono il frutto di un lavoro di circa venticinque anni: dal 1930 al 1968 ovvero, gli scritti che appartengono a quella che lui stesso definisce «giovanile cotta per Platone», per poi procedere

⁹ M.F. SCIACCA, *Platone*, L’Epos Palermo, 1990, p. 13.

in periodi più maturi dove la “fatale cotta” si trasforma in profondo interesse criticamente ripensato per il pensiero platonico. L’originaria intenzione sciacchiana era di scrivere un’opera ambiziosa, quale «La metafisica di Platone» strutturata in tre volumi che avrebbero dovuto occuparsi in modo sistematico: il primo del problema cosmologico, il secondo del problema psicologico, ed infine il terzo del problema teologico.

Tale progetto rimase però incompiuto, perché, come lo stesso Sciacca puntualizza nella prefazione, l’opera non venne mai portata a termine anche se, nel testo del 1963, è complessivamente racchiuso il materiale che avrebbe dovuto comporre il primo dei tre volumi, il problema cosmologico e altro materiale inerente alle tematiche previste per i due volumi successivi.

Sciacca puntualizza, inoltre, che quanto scritto ai tempi della sua giovinezza sarebbe stato certamente da rivisitare, molto del suo pensiero è infatti mutato in trent’anni di assidua ricerca; in questo testo però il ha lasciato intatte alcune parti scritte in gioventù, ma in altre opere della maturità come *La libertà e il tempo*, il filosofo di Giarre non risparmia critiche al pensiero platonico, e criticandolo, procede in un’autentica autocritica anche del proprio pensare.

Già Emerson, come Sciacca rammenta al principio della sua opera, sosteneva che la validità di Platone si appoggiava sul fatto che Platone stesso fosse la filosofia in quanto filosofo del logo, dell’eros e dell’anamnesi.

Platone rimane comunque il filosofo sempre attuale che affascina lo Sciacca, non tanto perché la sua filosofia sia rimasta insuperata, anzi Sciacca è testimone concreto ed efficace che la filosofia da Platone in avanti abbia percorso un lungo e cospicuo cammino ma come il filosofo di Giarre stesso afferma: «Che concludiamo sull’attualità di Platone, una volta che le sue soluzioni dei problemi dell’esistenza e delle finalità del mondo, di Dio e dell’anima non sono attuali? Che è attuale l’esigenza platonica, autenticamente vissuta dal filosofo, di approfondire questi problemi ; attuale il senso metafisico della filosofia ; attuale il Platone della trascendenza, il grande divinatore di un mondo che non è nostro ma che lo sarà; il Platone che ripone la dignità dell’uomo nell’aspirazione a qualcosa di soprannaturale, il Platone del logo, dell’eros, dell’anamnesi, in breve è attuale lo *spirito* di Platone, cioè è perennemente attuale la filosofia e l’umano filosofare»¹⁰. Ci pare dunque opportuno affrontare, seppur brevemente, i temi che determinano questo spirito di Platone che dopo

¹⁰ *Ibd.*, p. 582.

più di duemila anni sono ancora perenni ed attuali perché incarnati ed incardinati nel mistero della Verità, quale sintesi di verità, bellezza e bene che accomuna tutti coloro che come Sciacca e Platone, tra molti altri, sanno ancora stupirsi di fronte alla meraviglia alla quale ricerca filosofica pone e dispone.

1.1 SENSO METAFISICO DELLA FILOSOFIA

Tra le cause che Sciacca considera scatenanti della decadenza dell'Occidente in Occidentalismo, si evidenzia la perdita del senso metafisico della filosofia. In *L'ora di Cristo* Sciacca afferma: «Alla Grecia classica tutte le scienze debbono qualcosa, ma della *filosofia* essa ha dato il concetto definitivo, precisandone l'oggetto, il metodo e la problematica. I Greci hanno scoperto che cosa è la filosofia e ancora oggi, come domani e sempre, per filosofia s'intende quel che essi hanno inteso, senza che ciò significhi che abbiano dato una filosofia definitiva. Quali che siano le differenze tra i sistemi e le scuole filosofiche, tranne qualche deviazione del periodo ellenistico, il pensiero greco concorda nel considerare la metafisica, il cui oggetto è l'essere in quanto essere, come il problema primo, il fondamento del sapere umano in quanto tale, la scienza dei principi dell'essere universalmente validi. Di qui il dualismo di "questo" mondo umano e naturale e dell'"altro" mondo trascendente e divino gerarchicamente disposti e in rapporto analogico; l'oggettività della verità e la trascendenza dell'Essere sono i concetti essenziali della metafisica greca, quali che siano le singole prospettive filosofiche»¹¹.

Il problema metafisico è fondativo e profondamente connesso ai temi che qui di seguito affronteremo: la questione della trascendenza e il rapporto tra questo mondo e l'altro mondo, la dignità dell'uomo, il problema del logos, dell'eros e dell'anamnesi. Lo Spirito dell'Occidente è dunque costituito dalla sintesi di tre valori che sinteticamente possiamo indicare come la metafisica del mondo greco, il diritto Romano – che ebbe il merito di elaborare un senso della legge oggettivo così come era oggettiva la verità per i Greci – ed infine il Cristianesimo che unito alla religione ebraica accoglie, elabora, adatta, trasponendoli come fondamento razionale della Rivelazione, i principi della filosofia greca e quelli della scienza giuridico-sociale romana. Pertanto, riportando le parole del filosofo di Giarre «Quella che chiamiamo civiltà occidentale risulta essenzialmente dalla

¹¹ M.F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, L'Epos Palermo, 1992, pp. 77-78.

sintesi del pensiero filosofico greco, dall'esperienza giuridica romana e dalla verità ebraico-cristiana: tutti e tre ne costituiscono l'essenza»¹².

Il capitolo primo di *Filosofia e metafisica* è dedicato al significato e alla chiarificazione della filosofia a partire appunto dal mondo greco individuando Pitagora colui che per primo, secondo la tradizione, indietreggiando di fronte alla grandezza della sapienza divina, non si nominò *sapiente* bensì *filosofo*, ovvero *veritas amicus*, amico della Sapienza. Lo stesso Platone afferma, infatti, che Dio non è filosofo perché Dio è il Sofo, ovvero Dio solo è la Verità, la Sapienza, l'uomo può amare questa sapienza e amandola tendervi in uno sforzo di perenne ricerca: «superamento di limiti, afferma Sciacca, penetrazione di zone in ombra, vittoria sul dubbio; lo sforzo è dolore. L'uomo partorisce *nella Verità le verità*. ...non c'è luce di verità, per l'uomo senza sacrificio e sofferenza, che fanno pura la gioia del generare. Umanissima è la filosofia: è suggellata dalle note eterne del dolore in letizia; infatti è “testimonianza del vero”. Filosofo è chi ha fede nel ritrovamento del vero, chi usa il dubbio positivamente, come pedana di lancio o strumento d'acquisto; non dispera, non tentenna: crede, serve e muore. Socrate fu filosofo»¹³. Anche Platone fu dunque *filosofo*, e come egli stesso dimostra in molti dei suoi dialoghi, - ed in particolar modo nel *Fedone* - «la filosofia è *ascesi*, iniziazione alla verità»¹⁴; filosofia è perfezionamento della natura umana, non è contro la natura umana, è contro le sue miserie «affinché sia autenticamente umana natura, e il filosofo quel libero uomo, che stupendamente Platone tratteggia nel *Teeteo*: libero dalle passioni e dagli inganni sensibili e perciò riscattato all'autentica sensibilità; libero dalla passione della ragione, che pretende di essere il vero e si ribella di essere scolara e perciò ricco di verace ragione e di profonda umanità: *uno spirito razionale ragionevole e non un cervello razionale irragionevole.*»¹⁵. Ecco quindi che in Sciacca prende forma la concreta e consapevole coscienza della filosofia come sforzo di ascesi e di itinerario a Dio. Secondo il filosofo siciliano è Platone il primo a rendersi conto, nel *Fedone*;

¹² *Ibd.*, pp 78-79.

A questo proposito ricordiamo che per Sciacca i tre momenti che costituiscono l'occidente hanno paritaria importanza e non possono in alcun modo mancare nella loro sintesi. Se viene a mancare anche solo uno di questi tre momenti l'Occidente decade irrimediabilmente in occidentalismo. La metafisica sciacchiana è metafisica dell'integralità, unità nella distinzione, sintesi e non somma di valori.

¹³ M.F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, L'Epos Palermo, 2002, pp. 39-40.

¹⁴ *Ibd.*, p. 50.

¹⁵ *Ibd.*, p. 51.

dell'intimo rapporto che intercorre tra filosofia e religione, dato che è proprio il Filosofo di Atene ad affermare che filosofia e religione «hanno in comune il fine di liberare l'anima dal sensibile e dalla schiavitù delle passioni, ma mentre la religione “si affida ad una divina rivelazione”, la filosofia invece “segue il raziocinio ed in esso persiste ininterrottamente, attendendo alla contemplazione del vero, del divino, di ciò che non è soggetto alle illusioni dei sensi , e da ciò trae il suo vital nutrimento”¹⁶.

«... platonicamente, “filosofare” è “contemplazione”, intuizione intellettuale della Verità, delle Idee, per le quali è tutto ciò che è, è vero giusto bello tutto ciò che è vero e giusto e bello. Contemplazione è anche azione; solo chi vive pensa vuole nella verità può governare secondo essa; dunque solo il filosofo che sa dove verità abiti e vi esiste dentro, governando, illumina i governanti e, illuminandoli, li eleva dal sensibile (la caverna delle ombre) all'Intelligibile»¹⁷, pertanto, secondo Platone, il senso stesso della politica e quindi quello della giustizia è strettamente correlato al filosofare, in quanto, il filosofo è colui che governa saggiamente perché non solo sa amministrare i beni ma piuttosto sa che i beni del mondo sono vanità se ad essi ci si limita. «Governare, prosegue Sciacca, è educare i governati a “convertirsi” dal temporale all'eterno, dal contingente al necessario, dalla parvenza all'essere, dall'errore alla verità. Questa egli – riferendosi a Platone - chiama filosofia e con essa identifica l'azione del vero “politico”, non in quanto la filosofia si fa politica, ma perché quest'ultima va fatta dal filosofo»¹⁸. Possiamo quindi dire che la filosofia coinvolge la persona nella sua integralità, in sintesi Platone e Sciacca, accompagnati dalla teoresi di grandi filosofi come Agostino e Rosmini, tra altri, difendono quello che oggi possiamo definire un pensiero operante incardinato e sostenuto da un agire contemplante. Filosofia, infatti, è metafisica altrimenti “non è”.

Anche la questione dedicata al problema metafisico, quindi, è determinante dato che il problema metafisico è considerato dallo Sciacca il più complesso tra le tematiche speculative.

Metafisica significa trascendenza, tale è quindi la filosofia stessa, dato che, filosofare significa cercare, disporsi e predisporre in un percorso di ricerca dove l'oggetto della ricerca trascende la

¹⁶ *Ibd.*, p. 52.

¹⁷ M.F. SCIACCA, *In Spirito e Verità*, Milano, Marzorati, 1969, p. 155.

¹⁸ *Ibd.*, p. 155.

ricerca stessa; allo stesso modo se la filosofia si individua con la scoperta del principio che a sua volta fonda e condiziona ogni filosofare e in questo senso trascendere ogni pensiero che indaga e che ha in sé il desiderio della scoperta. Quindi, se il filosofare coincide con l'inappagamento del dato ed è aspirazione di conoscenza al di là di esso, è «trascendenza implicita e aspirazione esplicita ad una realtà da e per cui è tutto ciò che è. Perciò, sottolinea Sciacca, alla metafisica è intrinseca la distinzione fra la realtà assoluta-universale e una relativa-particolare, di cui la prima è il fondamento. Di qui la distinzione tra il sapere assoluto e un sapere relativo, il primo condizionante ogni altro sapere, che ad esso dipende»¹⁹. Fu Parmenide, il primo, a distinguere in maniera chiara ed esplicita la realtà assoluta dell'Essere uno da quella relativa agli enti molteplici, aprendo così una tra le più dibattute questioni filosofiche, ovvero il problema *uno-molti*. In Parmenide c'è la prima rivelazione del pensiero a se stesso, quindi la consapevolezza che la filosofia ha come suo oggetto di naturale aspirazione un oggetto assoluto. Platone, raccolta l'eredità parmenidea, comprendendo la distinzione tra fisico e metafisico, tra il sensibile e l'idea, tra le Idee che essenzialmente sono sempre identiche a se stesse e i sensibili che sempre divengono e mai sono, «stabilì una gerarchia ancora più decisa: il “metafisico” sovrasta il “fisico”, come ciò che è assolutamente ciò che è relativamente e condizionatamente, come l'eterno e il temporale; e sulla base di questa gerarchia fissò il fine dell'anima umana nella “aspirazione” al reale in sé, nell'Eros per il suo destino ultraterreno, nella contemplazione dell'eterno Essere»²⁰. Ci pare dunque che il problema metafisico come primo problema del filosofare trovi in Platone uno tra i suoi più alti sostenitori. Significative sono ancora una volta le parole di Sciacca: «se dunque la filosofia è aspirazione a conoscere il creato nella sua unità e totalità, a sorprenderlo nel suo fondamento assoluto, essa, così intesa, è essenzialmente *metafisica* o filosofia prima, cioè dei massimi problemi. I problemi particolari sono propri di ciascuna scienza alla quale ineriscono; in filosofia possono essere considerati solo in un modo: come problemi da risolvere alla luce di quelli metafisici»²¹; il *come* apre infatti al problema scientifico mentre il *perché* fonda e sostanzia il problema *filosofico-metafisico*. Il pensiero non genera la verità, ma essendo da essa fecondato, «partorisce nella verità»; la gestazione, immagine suggerita da Sciacca stesso, è appunto il filosofare e, come ogni parto, anche questo è connaturato di dolore e gioia, implicanza e compresenza, et-et, che essendo apertura dialettica non

¹⁹ M.F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, Op. Cit., pp. 76-77.

²⁰ *Ibid.*, p. 77.

²¹ M.F. SCIACCA, *Storia della filosofia*, volume I, Milano, La Cremonese, p. 8.

potrà mai essere insignificante, ma sempre apportatore di nuove risposte che, a loro volta, saranno nuovamente fecondate da nuovi perché. «... il pensiero, fecondità fecondata e fecondante, conosce il dubbio e la speranza, il sorriso e il pianto. La verità sorride e piange con l'uomo che pensa e pensando l'ama e la cerca; assume essa, divina, volto anima espressione umana. E' l'umanità essenziale della filosofia, è l'“esistenzialità” di cui essa è gelosa»²². Dunque, come per Platone, anche per Sciacca, la filosofia è umana; è il pensare profondo dell'uomo che comprendendosi, in quanto “interrogante” innanzitutto verso se stesso, si apre alla conoscenza, e di seguito al dialogo con l'intero mondo che lo circonda.

Sciacca, sottolinea, che la metafisica di Platone è metafisica dell'uomo poiché muove da dati intelligibili oggettivi presenti al pensiero, mentre la metafisica aristotelica muovendo a partire dalle cose o dai dati sensibili si può sostanzialmente definire come metafisica della natura. Sciacca è per una metafisica dell'uomo teisticamente e ontologicamente fondato, pertanto “discepolo evoluto” della metafisica di Platone, discepolo di quella metafisica che si pone innanzitutto il problema delle “cause prime delle cose”.

«...il filosofare nella sua totalità è amore dell'Essere ma, proprio perché amore, l'Essere è al di là di ogni filosofare: la verità non s'identifica con la ricerca del Vero, la bellezza con l'aspirazione al Bello e il Bene con le nostre azioni: Vero Bello Bene, il mondo dell'Essere, trascendono ricerca aspirazione azione e tuttavia le costituiscono, le rendono possibili. La filosofia è aspirazione all'Essere, *passione metafisica*. Chi regola la propria vita secondo questo ordine di verità, di bontà e di bellezza attua la giustizia, è in armonia con sé stesso e, come tutti i giusti, quando arriva il punto, può serenamente trapassare»²³.

1.2 IL PLATONE DELLA TRASCENDENZA

Il problema della trascendenza è senza dubbio un altro dei cardini che uniscono la metafisica platonica con quella sciacchiana, in particolar modo Sciacca individua e analizza la grande rivoluzione attuata da Platone nel mondo greco. «A mano a mano che il filosofo greco medita sul mondo, questo gli si distacca dalla natura da cui la meditazione ha preso le mosse, egli si configura

²² *Ibd.*, p. 8.

²³ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 577.

come un cosmo in sé bellissimo, perfettissimo, compiutissimo, puro ordine e assoluta razionalità; non più natura sensibile, il cosmo si staglia nitido in una regione iperurania, e l'uomo non vi vede più il divenire contraddittorio del sensibile, il mutevole avvicinarsi che è dialettica incessante di vita e di morte, di esistenza precaria e di eterno nulla; ma contempla estatico l'Essere immobile ed eterno. La giornata della vita, sonante sempre di nuovo travaglio, svanisce di fronte al grande silenzio dell'eternità. Le molteplici, atroci disarmonie dell'esistenza si compongono e placano nella muta armonia delle ruote stellate. Il greco parte dal mondo per dimenticarlo, o per foggiansene un altro diverso. Questo processo meditativo lo porta dal panteismo al Divino: da Omero a Platone, da Aristotele a Plotino, tranne qualche eccezione, è un lento processo di depotenziamento della natura»²⁴. La divinità è raffigurata tramite antichi miti che circondano l'uomo: le Naiadi che popolano i fiumi e le sorgenti, le Driadi che popolano i boschi, le Oreadi che vivono tra i monti, così che l'uomo ad ogni suo movimento convive con le divinità, sin quando a poco a poco, questi miti si staccano dall'elemento naturale prendendo forma e «configurandosi nell'Essere perfettissimo e trascendente»²⁵. E' qui, secondo Sciacca, il momento in cui nasce il dualismo metafisico tra Divenire ed Essere, Natura e Intelligibile, contingente e Assoluto, dove Essere e Assoluto si identificano con l'oggetto proprio del pensare, l'oggetto proprio della filosofia, rispetto al quale il mondo sensibile si presenta come ciò che è irrazionale, pertanto di rango inferiore rispetto al Mondo soprannaturale. Sciacca, afferma quindi, che l'exasperazione del dualismo presente nel pensiero antico diventa lacerante, se il filosofo greco era pervenuto alla convinzione che il mondo sensibile dovesse avere una causa e che questa causa dovesse essere un principio divino questa è la chiara testimonianza che il mondo greco non riusciva a vedere razionalmente l'esistenza del mondo come *causa sui*, pertanto era necessaria una causa prima, quella causa che con l'avvento del cristianesimo sarà concepita come principio primo e creante. La vita di tutti i giorni, la nascita, la morte, la vita familiare e politica, tutto ciò che era oggetto dell'esperienza quotidiana, sembrava non ubbidire ad un ordine razionale, per tale motivo si faceva sempre più forte, nel mondo greco, la necessità di cercare un principio ultimo: l'origine e il fine del mondo che in un primo momento, come già abbiamo visto, si immedesimava con il mondo stesso, sino a che non si intuì che la concezione panteista non soddisfaceva più, e per questo si giunse alla necessità di distaccare il principio primo dal mondo considerandolo come un oggetto in sé: Essere uno – eterno – immutabile. Parmenide fu il

²⁴ *Ibd.*, p. 564.

²⁵ *Ibd.*, p. 564

primo a rivelare al mondo antico cosa cercasse affermando la necessità di un principio trascendente di natura teologico, ponendolo come oggetto primo della filosofia e cercando in esso la chiave per risolvere il problema dell'origine e del fine dell'esistenza umana. «Questo, a mio avviso, asserisce Sciacca, il grande merito della filosofia greca, in quanto ha colto la vera esigenza del pensiero umano. E se l'ulteriore processo speculativo ha sostituito una nuova concezione del principio teologico, riparando così alla vera deficienza della speculazione greca (che appunto per questa deficienza non riuscì mai a giustificare l'esistenza), ha conservato intatta la conquista degli antichi sapienti, che la filosofia è meditazione dall'Essere su l'Essere; e quando non l'ha conservata ha perduto con essa il senso della speculazione»²⁶

Tutta la filosofia greca è impegnata a dare un ordine razionale al mondo, ma, sottolinea Sciacca, nonostante questo sia il principale problema per i greci, il mondo ellenico tramonterà vinto da Plotino: «Alla Grecia, che non poté conciliare l'Essere con il divenire, lo Spirituale col naturale, mancò per dirla con S. Paolo, “la speranza della salvezza»²⁷, dato che per il greco l'unica salvezza era quella della perdizione, da qui la fortuna del concetto dell'eterno ritorno: «L'essere è *ab eterno* perfettissimo ed immutabile; qualsiasi aggiunta, imperfezione, caduta, contraddittorietà. Fuori dall'essere, invano divengono e si travagliano mondi infiniti: nessun progresso, nessun perfezionamento. L'unica speranza è nella loro dispersione, il loro senso è nella morte. Ma dopo la morte di uno o di infiniti mondi, chiuso un ciclo, un altro comincia per subire la sorte del primo; così all'infinito»²⁸. Il pensiero greco ha però sempre cercato di dare significato alla vita e al mondo e lo stesso Platone, come ben evidenzia il filosofo di Giarre, ha espresso tale significato nella tensione del sensibile verso l'Intelligibile, attraverso una dialettica sempre cosciente nell'uomo ed incosciente nelle cose della natura; dove tendere significa elevarsi, staccarsi dalla contingenza e dalla molteplicità, quindi dall'irrazionalità, in una graduale ascesi verso le Forme ideali, sino a confondersi e disperdersi in queste: il divenire si dissolve nell'Essere, l'anelito del mondo è annullamento. Di qui uno dei più significativi concetti del pensiero greco che determina una forte antitesi tra la concezione pagana e quella cristiana, dato che nel mondo ellenico lo scopo della vita è la fuga da essa e che è condannata a vivere in altre forme.

²⁶ *Ibd.*, p. 565.

²⁷ *Ibd.*, p. 566.

²⁸ *Ibd.*, p. 566.

A questo proposito facciamo memoria di un significativo passo tratto dal Teeteto, che conferma questo desiderio di fuga dal mondo in quanto male, ma che al contempo apre al concetto di assimilazione in Dio, processo nel quale all'uomo, seppur non ancora rinnovato dal cristianesimo, si apre la possibilità di una "coabitazione" – di eraclitea memoria – con Dio. «Il male non può perire ch  ha pur da esserci sempre qualche cosa di opposto e contrario al bene; n  pu  aver sede fra gli dei, ma deve di necessit  aggirarsi su questa terra e intorno alla nostra natura mortale. Ecco perch  anche quando ci conviene adoperarci di fuggire di qua al pi  presto per andare lass . E questo fuggire   assimilarsi a Dio in quel che l'uomo pu ; e assomigliarsi a Dio   acquistare giustizia e santit , e insieme sapienza»²⁹.

Proprio questo modo di concepire il mondo e l'uomo in relazione alla trascendenza evidenzia la netta distinzione che intercorre tra il mondo greco e il mondo cristiano; infatti, come puntualizza Sciacca, per il Greco non c'  altra salvezza dal mondo se non nell'annullamento dell'esistenza, in quanto, non   possibile nessuna salvezza del cosmo, mentre, nel mondo cristiano ove nulla   presupposto all'atto creativo di Dio e non si ontologizza il Non essere, il fine del mondo   continuo perfezionamento, la continua e attenta ricerca della perfezione nella progressiva eliminazione delle imperfezioni di modo che tutto possa ascendere al «regno luminoso dello spirito»³⁰

Per il cristiano, dunque, la vita del cosmo si risolve nella salvezza del e col mondo, in quella redenzione e trasfigurazione finale che Sciacca definisce come totale *spiritualizzazione*. «Se anche per il cristiano, come per Platone, la filosofia   *meditatio mortis*, la differenza   immensa. In Platone, prosegue il filosofo di Giarre, significa che filosofare   morire al mondo, fuggire dal tempo e dalle cose per confondersi nell'Essere, porre come ideale della vita il morire alla vita; nel cristiano, non dimenticare Dio per il mondo, affin  la vita sia riaffermata come positiva e beatifica. Per il greco la salvezza   nella rinuncia al mondo; per il cristiano la salvezza   nel conquistare il mondo alla *sua* salvezza; per il greco   perderlo per perderlo, per il cristiano   perderlo per guadagnarlo. L'opposta veduta deriva da una diversa concezione teologica»³¹ Sciacca riconosce appieno il valore della ricerca platonica proprio nel tentativo di tendere alla trascendenza,

²⁹ PLATONE, *Teeteto*, 156d.

³⁰ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 567.

³¹ *Ibd.*, p. 567.

e per questo sottolinea che pur entro certi limiti, Platone è da considerarsi come il «vero fondatore dello spiritualismo teistico»³², seppur a Platone si possa solo riconoscere il tentativo, dato che egli seppe vedere che l'oggetto primo della filosofia è l'Essere e che «senza una Causa intelligente il mondo non si può spiegare soddisfacendo le esigenze della ragione, ha considerato costantemente, come principio del moto e della vita, l'Anima; ha riposto l'ordine, l'esistenza, la razionalità delle cose nel riflesso dell'Intelligibile»³³, nonostante questo però, evidenzia Sciacca, per Platone il sensibile non è oggetto di scienza, dato che Dio non riesce a vincere il male o il non-essere di questo mondo che sin dal principio intaccano l'opera divina, per tale motivo il divenire e la vita restano vincolati alla materia irrazionale, il riflesso, prosegue Sciacca, si riconfonde nelle Idee o rientra nella mente di Dio: il mondo rimane mistero sia nel suo nascere che nel suo morire.

«Penso dunque, - dice Socrate nel Fedone – che nessuno ammetterà come soggette a corruzione la Divinità, l'idea stessa della vita e tutto ciò che si presenta come immortale. Ora, se l'immortale è anche incorruttibile, non può l'anima, essendo immortale, essere corruttibile. Pertanto, sopravvivendo nell'uomo la morte, ciò che in lui è mortale, muore, ma ciò che è immortale va via incorrotto, sottraendosi alla morte. L'anima, dunque, immortale e incorruttibile, abiterà nell'Ade»³⁴.

Agli occhi del filosofo il mondo è una parvenza, il divenire converge con l'Essere e in questo modo tende a distaccarsi dalla Necessità, il fine della vita del cosmo è nella sua morte. Platone, però, evidenzia Sciacca, vede il pericolo: «il mondo generato da Dio, disse, essendo il migliore dei mondi possibili, è indissolubile; dunque non muore, né si distrugge. Ma a che cosa tende questa sua vita immortale? Quale scopo è destinata a realizzare? Quale il significato di questo infinto distendersi del divenire? Innanzi tutto immortali non sono gli individui, ma gli elementi primi che compongono il cosmo; gli individui muoiono: la loro materia, dice il Timeo, è presa a prestito e dev'essere restituita. In ogni cosa, dunque, ciò che c'è d'irrazionale torna all'Irrazionale, ciò che c'è d'intelligibile torna all'Intelligibile»³⁵, pertanto quale il significato di ogni esistenza terrena? Quale

³² *Ibd.*, p. 567.

³³ *Ibd.*, p. 567.

³⁴ PLATONE, *Fedone*, LVI.

³⁵ *Ibd.*, p. 567.

il significato del venire alla vita e della vita nelle sue stagioni? Per il mondo greco tutto questo non ha significato.

Per quanto riguarda il problema del divenire, Sciacca rivela che la concezione platonica potrebbe essere considerata una concezione moderna del divenire, dato che la dottrina del tempo come immagine mobile dell'eternità, così come il distendersi infinito del tempo, che ha un principio ma non una fine garantendo «immortalità alla vita universale nella sua possibilità di esplicazione di forme sempre nuove e molteplici, quasi compito infinito di una finalità inesauribile sempre in atto e sempre in avanti per nuove conquiste. In verità, nulla di tutto ciò per la filosofia platonica è possibile»³⁶; infatti, prosegue il filosofo di Giarre, il tempo infinito che in un primo momento pare essere necessario per una concezione positivamente storicista dell'esistenza decade poi nella negazione della storia stessa, il divenire non ha né sviluppo né progresso perché non ha scopo, la vita non anela, non è slanciata, in tensione verso una meta ma piuttosto pare essere si svolge in un «ritorno quasi meccanico»³⁷. Per tutte queste ragioni Sciacca afferma che è Parmenide a potersi sempre riconoscere vittorioso nel mondo Greco, il filosofo pagano, infatti, non potendosi spiegare il mondo e l'uomo, e di conseguenza, non potendo sopportare la grande angoscia di non comprendere, cercò un nuovo appagamento configurandone un altro che fosse «principio della intelligibilità di quello, aspirazione dell'uomo e oggetto della sua contemplazione, rifugio ultimo e pace del pensiero»³⁸. Ecco quindi che, per Parmenide, questa nuova dimensione opposta e separata dalla nostra si riconosce con l'Essere, per Eraclito sarà il Fuoco eterno nel quale tutto trova condanna e giustizia, mentre per Empedocle lo Sfero, per Platone il Mondo delle Idee, mondo nel quale la sua anima di grande mistico trova l'oggetto adeguato alla sua ansia infinita. «Con Platone si afferma di nuovo il concetto dell'eternità come presenzialità assoluta»³⁹. E' a questo mondo che l'umanità, secondo Sciacca, continua a guardare quando cerca di spiegarsi le contraddizioni e le ingiustizie del mondo, però, rammenta il filosofo di Giarre, la luce del Mondo delle Idee è fredda perché non è alimentata dall'Amore del Dio cristiano, che è creatore e non artefice, principio e non causa.

³⁶ *Ibd.*, p. 567.

³⁷ *Ibd.*, p. 567.

³⁸ *Ibd.*, p. 569.

³⁹ M. F. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, L'Epos, Palermo, 1999.

La concezione del Dio cristiano scava quindi un abisso incolmabile tra paganesimo e cristianesimo, «due concezioni della vita fra cui non c'è continuità storica: frattura assurda, ma proprio perché assurda ha una sola spiegazione, la Parola, la Rivelazione»⁴⁰.

1.3 DIGNITÀ DELL'UOMO

Il terzo punto del nostro *excursus* inerente il rapporto tra Platone e la teoresi sciacchiana si snoda su una delle problematiche che maggiormente ha affascinato e coinvolto entrambi i filosofi: la dignità dell'uomo.

«Da ventitré secoli, scrive Sciacca, porta l'Occidente sulle sue “larghe spalle”, pur compartendone il peso con altri, pochissimi; da un secolo sopporta l'assalto dei nani, dei gobbi e degli storpi nello spirito per i quali – Platone - è il nemico da demolire, il filosofo da sradicare dalla testa degli uomini affinché escano dal loro essere, giacché egli è filosofo dell'Idea, che è l'Essere e il Valore, e non l'ideale da realizzare in terra storicamente, orizzontalmente, come se il futuro dell'uomo fosse snodamento di serpe; dell'Idea “che è e mai non muta”»⁴¹. Lotta antica questa, che sembra trovare oggi un sempre più grande accanimento, l'uomo dei nostri tempi pare voglia cancellare dalla sua memoria, sempre di più, tutti quei momenti della storia in cui qualcuno ha saputo indicare sapientemente il percorso affinché ogni persona potesse esistere pienamente nel mondo, in tensione verso il Principio e la Meta al quale ogni creatura per natura tende. Infatti, secondo Sciacca, il vertice a cui l'uomo anela è la «...verticale del suo pensiero costituito dall'essere e nell'Essere radicato: trascendenza e attrazione, “elevazione” e “riscatto”, l'occhio al sole senza limiti d'orizzonte e *tensione* all'infinito della Meta»⁴². Platone, proprio perché iniziatore di tale percorso, è considerato uno tra i nemici più pericolosi, egli è «...il filosofo della *divina vocazione* dell'uomo all'Essere, per cui l'uomo è uomo e non pietra pianta bestia, è la dignità sua non avente “destino” terrestre ma “destinazione” ultramondana, non pura natura, ma essere destinato a elevarsi a un livello non più naturale, a una *qualità* che rompe ogni terrena corta misura e tutte le meschine dimensioni storiche secondo un tempo che, non più “immagine mobile dell'eterno”, accresce indefinitamente la sua in finitezza insignificante. Espellere l'uomo dalla

⁴⁰ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 569.

⁴¹ *Ibid.*, p. 583.

⁴² *Ibid.*, p. 583.

coscienza; sfrattarlo dallo spirito, dall'interiorità sua che lo unisce all'Essere, che non è il mondo; farne un animale *essenzialmente* storico o sociale, di una determinata *situazione* in cui esaurisce *tutto* il suo essere umano, appiattirlo come tenia nel ventre, principio motore della sua attività: questa l'"antropologia" di quel gallo spennato che Diogene cinico gli gettò ai piedi ridicolmente trionfante»⁴³. Sciacca, propone qui l'immagine di un Diogene senza lanterna, in tensione verso, un meschino liberismo, che altro non è che una libertà «...incatenata dalla sua stessa sprezzante superbia che è però sempre segno di dignità, oggi a mandrie contro chi, primo, scoprì l'essenza dell'uomo, lesse il libro non scritto dell'interiorità sua dell'essere segnata, "artefice" l'"ottimo Iddio", che volle, tra le altre, una creatura che aspirasse al vero Bene: "guardare" in alto, "intravedere" oltre l'"oscurità della caverna", fra l'uomo "veggente" nella luce dell'essere; lo "eleva *qualitativamente* a un piano che non cape in metro storico o sociale, per immergerlo nella situazione onde conquistarne l'esistenzialità nella sua essenzialità autentica di essere con finalità superstorica e supermondana»⁴⁴.

Sciacca per tutta la vita si è preoccupato di scrivere e insegnare sulla dignità e sacralità della persona, la sua concezione della metafisica dell'integralità, è una metafisica dell'uomo che sulla scia di Platone Agostino e Rosmini, soprattutto nella condivisione della concezione rosminiana per cui l'uomo è diritto sussistente, ripropone all'uomo dimidiato e lacerato dei nostri giorni, la sua dignità e responsabilità, nell'intento di sensibilizzare chi ancora pensa a perseguire nella ricerca e nella testimonianza di Verità, Bellezza e Bene.

Platone, più di ogni altro filosofo, secondo Sciacca, è scopritore dell'essenza dell'umano pensare, dimensione questa che fa dell'uomo aspirazione infinita, quindi essenza perenne del filosofare. Platone è dunque il filosofo dell'Idea «...*che* è e non è assimilabile al *reale*, non è filosofo immanentizzabile: l'Idea tutta ridotta alla realtà naturale o storica è un "idealismo" depotenziato e non suo; il suo non è "scientifico", né lo si può "scientificizzare": tra scienza e filosofia non ha tentato pseudo-accordi o spurie nozze, ma solo "rapporti" tra *due piani*, diversi in quanto l'Idea, anche se Numero, non è oggetto di misurare e pensare, fenomeno di verificabilità

⁴³ *Ibd.*, pp. 583.-584.

⁴⁴ *Ibd.*, p. 584.

scientifico, non dato di coscienza empirica; è lume di intelligenza, alimento di divino eros»⁴⁵. Platone è filosofo della *qualità*, afferma Sciacca, e non della quantità storica o fisica, o dell'avvenire storico in cui uomini e cose schiacciati sul piano della pura immanenza, strisciano in un'orizzontalità che non ha speranza di ascendere alla trascendenza della verticale, uomini che hanno un destino fatto di nulla perché defraudati della loro destinazione verso l'Essere.

«Lo scopritore dell'Idea, puntualizza ancora il filosofo di Giarre, vuol guarire l'uomo *dalla realtà*, dall'illusione delle cose, dalla lusinga tentatrice della doxa che ci lascia per il nostro verso, affinché si elevi all'Essere, esca, come Sigismondo, dal “sogno della vita” per attingere” la Verità, anche se, nei suoi momenti più felici e quando riesce a vincere la potente tentazione dell'acosmismo, si sforza di elevare a quella luce anche il senso, che è anch'esso umano perché l'uomo è unità di corpo e spirito, affinché si faccia visivo della “verità” del “Bello”, “valore” del sensibile, come tale pur esso spirituale: riconquista della purezza, candeggio che delle cose lo spirito fa stendendole “al sole dell'Idea» che, Essere e Bello, è anche Bene»⁴⁶.

Platone scoprì che l'umano pensare partecipa del divino, infatti la luce di verità, il lume di verità come dirà più tardi Agostino, fa sì che l'uomo possa elevarsi dal “fango” di cui è costituito alla trasparenza dello spirito. «...assenso dell'essere nel suo ordine, diranno Agostino e Rosmini, all'essere suo, dei suoi simili, di ogni creatura, di Dio creatore»⁴⁷.

Platone è, quindi, «l'aristocratico del pensiero e delle esperienze più alte, - perciò più autenticamente umane - a quanti rifiutano la verità esperienze non riducibili a quelle dei propri istinti o della vita banale, obbietta che negano perché “materiali” e che son “atei” perché hanno solo la miope esperienza del finito; negano perché *non sanno*, non vedono, non conoscono se stessi; negano per la loro *ignoranza*, come l'*insipiens* biblico e anselmiano. *Guarirli dalla realtà*, la materia mortale dell'oggi a lui nemico; dal “non essere dell'essere”, dalla finitezza che inabissa nel nulla; ma, indicando la verità dell'essere come cura contro il non-essere dell'essere, egli è insieme il

⁴⁵ *Ibd.*, p. 484.

⁴⁶ *Ibd.*, pp. 584-585.

⁴⁷ *Ibd.*, p. 585.

filosofo che strappa ogni essere al nulla del suo non-essere, lo fonda nell'essere di cui partecipa e che è, dice Tommaso, l'«atto di essere» di ogni essere»⁴⁸.

Si apre qui il discorso poietico: la *poiesis* come creatività dello spirito. «Ecco, tu sai che la parla *poiesis* ha un senso piuttosto vasto; infatti ogni atto in cui si realizzi il passaggio dal non essere all'essere è *poiesis* cioè produzione, per cui sono produzioni anche le opere di ogni arte e i loro artefici sono tutti *poietai*»⁴⁹. Platone presenta questo pensiero per bocca della Sacerdotessa Diotima di Mantinea, colei, che nel Simposio istruisce Socrate circa, come lui stesso riporta, «le cose d'amore»⁵⁰. Già Platone, dunque, nel 400 a.C., è in grado di fornire una dissertazione piuttosto precisa, e al contempo complessa, in merito alla *poiesis* che viene, qui definita, come l'atto in cui si realizza il passaggio dal non essere all'essere, pertanto, *poiesis*, significa produzione o, ancora meglio, creazione.

Sciacca sottolinea, a questo proposito, che l'idea è trascendente e che nell'atto del trascendersi tutte le cose acquistano essere e verità, l'idea è infatti il motore dello spirito, colei che genera l'Eros divino che permette all'uomo di essere creatore di opere «belle e giuste e sante, sue risposte immortali alle domande dell'Idea, che, tramite l'uomo, eleva ogni cosa a verità e all'uomo stesso scopre la sua immortalità affinché possa, nascendo con la morte, esistere nella pace suprema della visione dell'Essere, funzione eterna. Qui si eterna il mortale immortale, s'impiana il non-essere e vince il suo nulla»⁵¹.

Ecco quindi che in Platone l'uomo acquista la dignità dell'esistenza, dignità che poi la rivoluzione cristiana rinnoverà e completerà. L'uomo platonico è quindi un uomo che aderisce al divino, è un uomo capace di sfidare l'opinione di chi pretende di «ingabbiarlo» in strette misure senza considerare, usando proprio un'espressione sciacchiana, che «il «folle» è «posseduto da un dio», che saggezza è follia d'amore, per cui ogni sacrificio è gioia, vittoria anche la Croce. Quando la mania si ottunde e Eros perde le ali, tutto è livellato dalle «differenze quantitative»; le «diversità qualitative» soffrono cacciate a forza nel grado «materiale» di una «società» senza piani di spirito,

⁴⁸ *Ibd.*, p. 585.

⁴⁹ PLATONE, *Simposio*, 205bc.

⁵⁰ *Ibd.*, 201d.

⁵¹ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 585.

carente di *essenza qualitativa*, per cui una “civiltà” è umana ed è anche “cultura”: “i meati, da cui spuntano le ali, si prosciugano, si restringono e impediscono lo sviluppo dei germogli»⁵².

E’ interessante soffermarsi un istante sull’immagine relativa alla figura di Eros che “perde le ali” in quanto in uno dei testi, a mio parere, più affascinanti di Sciacca, *In Spirito e Verità*, due parti sono rispettivamente dedicate a “Eros senza ali” ed a “Eros alato”. Come ben sappiamo, eros, nella tradizione antica, è la rappresentazione dell’amore, pare quindi che la presenza e la possibilità di azione di Eros sia determinante per l’uomo e la società di tutti i tempi. Nella parte del testo intitolata “Eros senza ali” Sciacca sembra voler presentare condizioni e situazioni in cui l’uomo ha obliato l’amore e con esso se stesso, cadendo nello squilibrio e quindi nella stupidità. Egli pone, infatti, a confronto situazioni e istanze che in un tempo arido d’amore non possano conciliarsi come ad esempio filosofia e politica, fanatismo e religione, il fine e i mezzi, quindi la difficile salvaguardia dei valori e della dignità della persona che non si può in nessun modo salvaguardare se manca Eros, o ancor meglio, possiamo dire oggi, se a mancare è la sintesi di *eros* e *agape*. La terza parte, di questo volume, è invece dedicata a “Eros alato”, qui infatti sono presentate tematiche positive, piccoli frammenti contemplanti istanze e momenti del pensare e del vivere illuminati e sorretti dalla potenza dell’amore. Qui riemerge l’importanza delle piccole cose, dello stupore e della meraviglia, l’importanza del socratico “conosci te stesso”, la consapevolezza che l’amore è l’apice dell’intelligenza. Significative sono a questo proposito le parole dell’enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI che a noi sembrano in pieno accordo con il dire sciacchiano: «...l’ amore è un’unica realtà, seppur con diverse dimensioni; di volta in volta, l’una o l’altra dimensione può emergere maggiormente. Dove però le due dimensioni si distaccano completamente l’una dall’altra, si profila una caricatura o in ogni caso una forma riduttiva dell’amore. ...la fede biblica non costruisce un mondo parallelo o un mondo contrapposto rispetto a quell’originario fenomeno umano che è l’amore, ma accetta tutto l’uomo intervenendo nella sua ricerca di amore per purificarla, dischiudendogli al contempo nuove dimensioni. Questa novità della fede biblica si manifesta soprattutto in due punti, che meritano di essere sottolineati: l’immagine di Dio e l’immagine dell’uomo.»⁵³.

⁵² *Ibd.*, pp. 585-586.

⁵³ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 8., Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2005.

L'interiorità di chi non ama si affaccenda alle cose mortali, genera sentimenti che soltanto il "volgo" loda come virtù, bassezze che portano ad un livellamento sempre più verso la mondanità fine a se stessa, in questo modo Eros muore e con lui la divina follia. La morte dell'*Eros* è quindi la morte dell'uomo che precipitando nei meandri della mondanità a poco a poco si disumanizza obliandosi nel nulla.

«L'umanità, evidenzia Sciacca, "erra intorno alla terra e al di sotto di essa"; il Verbo incarnato, tradito, rinnova nella solitudine la notte di Getsemani. La "saggezza" del nostro "oggi", immiserita in un "domani" che è anch'esso un "oggi" di ventiquattr'ore o di ventiquattro millenni, è priva dei beni, i soli che fanno anche di essa un bene, largiti da "una follia che è dono divino" ed è "più bella dell'umana saggezza": la "poesia di chi ragiona", e non crea, in tal caso, è essa ad eclissare quella "di chi delira", e crea: le Tenebre, senza splendore di Notte, inghiottono il Sole. Gli odierni formicolanti abitatori della caverna, odiano il filosofo del Sole, del Bene, cechi anche alla mistica poesia della Notte; vorrebbero cancellarne le vestigia profonde che ha impresso nella nostra civiltà, per buona parte formatasi approfondendo e trasponendo le verità che egli scoprì nell'infinito della Verità»⁵⁴.

Sciacca denuncia quindi la condanna di Platone all'ostracismo nella nostra epoca, dato che il filosofo della *conversione*, come lui stesso lo denomina, non può trovare spazio nella fugace società dei *divertissement* e di evasioni, epoca di "invasioni barbariche" in cui impera la "barbarie civilizzata", di accettazione del Nulla in previsione del dell'irreversibile destino verso il nulla. Platone è dunque uno tra i grandi esiliati di questo nostro tempo permeato dal progressismo, dal relativismo e dal laicismo, epoca di «cafoneria intellettuale e di stupidità sentimentale»⁵⁵, epoca del finto impegno nel mondo, tempo di «vuote sottigliezze bizantine senza sfumature creatrici»⁵⁶. Dura la descrizione sciacchiana di questo nostro tempo stravagante e sfuggente, ma ancora più penetranti sono le parole che il filosofo di Giarre pronuncia come conseguenza della perdita della dignità dell'uomo: «...perduta la dignità dell'uomo da lui riposta nell'Essere di cui partecipa: scoperta, questa, dell'essere nostro, del faro che illumina la sua storia, che è storia di valori non prodotti dal

⁵⁴ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 586.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 586.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 586.

processo storico. Quel faro è caduto dal monte e a chi lo raccoglie si dà la croce addosso come “reazionario” perché è progresso sostituirlo con il sottobosco sempre più fitto delle “opinioni” da consumare nel produrre ai fini di un sempre “più alto tenore di vita”, della sicurezza vitale, *essenza* dell’uomo e della cultura, ed è finezza metafisica fare dell’uomo stesso un “sacco vuoto” da non stare in piedi, sicché è necessità “zavorrarlo” o appenderlo, come impiccato alla fune, al “problema” la cui soluzione è di essere sempre... problema»⁵⁷.

Sciacca prosegue, quindi, affermando che se Platone rivivesse, oggi, nel nostro tempo, dovrebbe riscrivere l’Apologia di Socrate “risentenziato dalla cicuta” in quanto tutte le democrazie lo manderebbero lontano incatenato come uno schiavo. Sciacca sostiene che inutilmente si può spiegare ai nani e ai gobbi nello spirito che nessuno denuncia il progresso come un male o la si rinnega, anzi il progresso concepito nel suo equilibrio è una benedizione, ma il progresso da solo, assolutizzato, non è avanzamento dello spirito, ma è piuttosto una condizione dato che l’uomo ha avuto in dono la mente non solo per migliorare la sua condizione terrena ma piuttosto per prepararsi e predisporre alla vita vera alla quale potrà accedere solo nella misura in cui avrà saputo esercitare la sua mente al bello, al vero e al bene. Pertanto dipende dall’uomo saper far entrare già in questo mondo l’altro mondo. L’uomo platonico è democratico perché aristocratico nello spirito: «*democrazia aristocratica e non democratizzazione dell’aristocratico*, elevazione di tutti al livello più alto per ciascuno e non abbassamento anche dei “migliori” all’opinione comune, che è la banalità dei luoghi comuni, nemici, sempre, delle vette»⁵⁸.

La democrazia vera, evidenzia Sciacca, non si percepisce dall’equazione massa dei voti, massa di “cittadini” incapaci di scegliere o di discernere in modo adeguato, non è la massa trascinata da emozioni o da passioni furbescamente innescate ma piuttosto la democrazia è costituita dal voto di ogni uomo che nella sua dignità di essere creatura intelligente si esprime attraverso un atto elettivo.

Necessario, a questo punto, un distinguo a cui Sciacca tiene particolarmente tra il significato di scelta ed elezione. Nella teoresi sciacchiana, come è noto, c’è una profonda distinzione, infatti, il filosofo di Giarre in *La libertà e il tempo* sottolinea che la scelta potrebbe anche doversi attuare tra due mali, così da essere pertanto costretti, al meglio, a scegliere il minore, mentre l’elezione è

⁵⁷ *Ibd.*, pp. 586-587.

⁵⁸ *Ibd.*, p. 587.

«esercizio intero della libertà non necessitata a scegliere tra due cose di cui nessuna liberamente vuole»⁵⁹; la scelta, quindi, anche se volontaria non può dirsi libera: «eleggere è saper scegliere: tra tante cose “a scelta”, si “vede” quale eleggere; è “discernere”, condizione del vero uso della libertà; è dominare e valutare le situazioni senza estraniarsene, discriminare secondo principi, a cui la volontà sa adattare le regole senza adattarvisi (...) Elezione è finezza, scoperta dei pregi intrinseci che non danno all’occhio; penetrazione nel cogliere ogni sfumatura essenziale e tutte unificarle (...) amore dell’autentico, della verità, del sano; perciò è grazia e semplicità, gusto sincero, discreto (...) L’elezione (...) è “l’eleganza” della volontà che, non notata, sa notare in silenzio l’inosservato per capacità di approfondimento; discreta sa traversare il mondo senza dare consigli»⁶⁰. L’atto di elezione non mira al possesso ma «all’amore dell’eletto, a riconoscerlo nel suo essere, suo fine e non mezzo; diritta allo scopo, non fa strumento la libertà, ma essa stessa fine, in quanto metterla al “servizio” di un bene oggettivamente riconosciuto è farla libera, che è appunto il suo fine. Conquistò la libertà come mia solo facendola libera di dono, prosegue il filosofo di Giarre, nell’atto dell’elezione; riscatto anche quella di scelta secondo l’ordine dell’essere: l’*eligere* implica il *diligere*»⁶¹. L’atto di elezione è dunque il primo passo mosso dall’uomo, veramente libero, che con responsabilità vede, comprende ed interiorizza il suo limite e la sua pochezza, ma, al contempo, è cosciente della sua capacità di tendere alla trascendenza e quindi alla possibilità di poter esistere nella libertà, che è costitutivamente, la capacità di esistere, nel limite, la propria trascendenza.

Puntualizza Sciacca: «La libertà è una conquista diuturna, continua; il suo vero godimento, personale e sociale, comporta in ogni istante lo sforzo di non oltrepassare o disconoscere la misura: non vi è libertà senza i limiti che le sono essenziali e senza dei quali cessa di esserlo. Se invece di goderla, ci si inebria di libertà, l’ubriacatura porta i singoli e le masse ad accusare i governanti di essere oligarchici e autoritari, avari nel concedere sempre di più, insaziabilmente. Di qui il disordine alimentato dai fiumi dell’ebbrezza che penetrano dovunque e ovunque generano anarchia, la rovina della libertà sino al liberticidio e il massimo dell’ingiustizia»⁶². Questa nitida ed essenziale riflessione, che Sciacca ci propone ne *Il magnifico oggi*, ci permette di soffermare, la nostra

⁵⁹ M. F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, L’Epos, Palermo, 1999, p. 63.

⁶⁰ *Ib.*, pp. 62-63.

⁶¹ *Ib.*, p. 64 -65.

⁶² M. F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, L’Epos, Palermo, 1993, pp. 18-19.

attenzione, sulla complessità e sull'importanza di riflettere su questo tema e, al contempo, ci richiama all'odierna necessità di riconoscere che l'uomo contemporaneo è lacerato dal disordine e dal liberticidio sintomi di una società anarchica.

Platone nell'VIII libro della Repubblica, consegnava alla storia una nitida istantanea che dimostra agli uomini di tutti i tempi, come l'anarchia possa sgretolare i valori, l'equilibrio, l'ordine e l'armonia indispensabili per il buon funzionamento della Repubblica intesa come *ariston*. Leggiamo a questo proposito ciò che accade in un uno stato in cui la libertà viene pericolosamente confusa con la "licenza" portata irrimediabilmente all'anarchia: «il padre impara a mettersi sullo stesso piano di un giovane e a temere i figli, e parimeriti il figlio si tiene sullo stesso piano del padre, non avendo nei riguardi dei suoi genitori nessun rispetto né timore; e tutto ciò in quanto vuol essere un uomo libero. ...il maestro ha paura degli studenti e se li tiene buoni. Da parte loro gli scolari non tengono di nessun conto i maestri, e così pure i pedagoghi. Insomma i giovani si danno delle arie da uomini maturi e hanno sempre da ridire a parole e a fatti. Gli uomini maturi, invece, vogliono portarsi al livello dei giovani e così sfoggio di atteggiamenti spigliati e scherzosi, per imitarli e per non passare per scorbutici ed autoritari»⁶³. La libertà tende all'aristocrazia e su questa pone le sue basi e si alimenta, la licenza o "liberazione da", necessita dell'ignoranza apportatrice di tutte quelle forme di egoità e di invidia che rendono l'uomo schiavo di se stesso e della propria liberazione. Aristocrazia significa "governo dei migliori", ovvero governo di coloro che hanno la capacità di essere classe dirigente e legislatori: «D'altra parte, evidenzia Sciacca in *La Chiesa e la civiltà moderna*, il fine ideale di una democrazia è quello di fare che tutti i cittadini abbiano la capacità di essere legislatori, cioè che i "migliori" (l'aristocrazia) non siano solo un gruppo di persone, ma tutti, anche se poi le leggi son fatte dai rappresentanti della comunità. (...) in tal caso è come se fossero fatte da tutti (...) In altri termini, democrazia non significa affatto, come volgarmente si intende "scendere" al livello del popolo (questa è demagogia, decadenza ed involuzione), (...) bensì di "elevare" il cosiddetto popolo a una comunità di persone, ciascuna capace di legiferare e di dirigere»⁶⁴. Democrazia significa pertanto aristocratizzazione del *demos*, ovvero tensione verso l'alto e non livellamento, che, per sua natura, è rapportarsi sempre verso l'elemento infimo l'inferiore per eccellenza. Agire,

⁶³ PLATONE, *Repubblica*, VIII 562E – 563A.

⁶⁴ M. F. SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano, 1969, p. 254.

secondo questi parametri significa svolgere una profonda e responsabile attività di educazione alla libertà che è, contestualmente educazione morale, civile, politica e sociale.

La tendenza di questa nostra epoca è invece quella di far scendere tutti gli uomini al livello più basso di vita spirituale si acquisti il livello più alto di vita materiale possibile, senza considerare che se inizialmente il benessere materiale appaga alla lunga l'uomo sente il bisogno della sua dimensione spirituale e quindi di una felicità che vada oltre i bene propriamente acquistabili o spendibili. Il problema si snoda quindi sulla questione inerente la dignità e il valore della persona.

«... escire dalla “caverna”, meglio illuminare il mondo di fuori con la luce dello spirito per la verità che è in ogni uomo, il quale, il suo sole e le sue nebbie li ha dentro di sé. Si tratta di vivere nella presenza dello spirito, in cui è presente la verità, l' Idea, dice lui; Dio, diciamo noi; presenti a noi stessi e in noi a Dio, questa la migliore “aristocrazia” che è contemporaneamente la più estesa “democrazia”: il “suffragio universale”, non più quantitativo ma qualitativo, ha davvero un senso “umano”, coincide con la libertà di esprimere ciascuno i valori che gli sono congeniali e per cui è persona *una* e non *un* individuo, uno tra tanti. Qui il senso profondo della cosiddetta “utopia” della Repubblica»⁶⁵. Fuori da questa concezione di Aristocrazia e Democrazia si esaspera la demagogia dei partiti politici che ammaestrano la massa educata, diverso sarebbe se si rivolgersero a uomini platonicamente eretti, a persone *paidetiche*.

L'uomo fagocitato da se stesso e dalla mondanità che lo circonda abbandona la propria dignità e il proprio valore per farsi strumento dei tanti modi di cui questa società livellante necessita per contrapporsi alla “Città di Dio”. Un uomo che rinnega se stesso è disumano, o forse ancor peggio è sub-umano, si riduce al di sotto della stessa natura per essere cosa tra le cose, il Dio che abita nella sua interiorità è offuscato da un *ego* troppo ingombrante, la caverna si chiude irrimediabilmente come una tomba.

«Ce n'è fin troppo perché il filosofo della *Repubblica* sia additato come il nemico da combattere da quanti oggi (quanti!) negano ogni partecipazione dell'uomo a Dio e identificano la sua essenza e il suo destino con la situazione storica e questa con il grado quantitativo di benessere collettivo. Egli significa filosofia come Eros dell'Essere, del Logo, che fonda e trascende l'uomo, ne attiva il dinamismo spirituale, lo chiama affinché, attraverso i valori che incarna, gli risponda; libertà nello

⁶⁵ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 588.

spirito, generosità, disinteresse, mania e perciò sforzo continuo di qualificazione di se stesso, di edificazione della propria personalità al livello dei valori più alti, sua profondità, quella che affonda le radici nell'Essere, che è l'aspirazione di Eros partecipante e partecipato»⁶⁶.

Oggi, invece, denuncia Sciacca, pare si abbia paura della *libertà* e per tale motivo si persegue un liberismo sfrenato, si ha paura dell'amore, così alla *caritas* si sostituisce la tolleranza, oggi tutto è volto al conformarsi verso un'unica moda, un unico pensare e sentire, in modo che si possa abbattere, qualora sopravviva, qualsiasi tipo di diversità, l'omologazione è il requisito insostituibile per sopravvivere nell'odierna società dei consumi. Essere nemici di Platone significa essere nemici dell'Occidente, sottolinea ancora una volta il nostro filosofo, Platone è la classicità greca e non un casuale episodio della storia.

«Vogliamo che l'occidente muoia e, con esso, non una civiltà, cosa secondaria, ma un tesoro di valori universali?», ci chiede provocatoriamente il filosofo di Giarre; «bene, risponde, basta voltare le spalle alla Grecia, a Roma, a Gerusalemme, ma non ci lamentiamo di esalare la nostra essenza di uomini nei formicai delle città mondiali e nei grandi complessi industriali automatizzati. Combattere chi, primo, intravvide la dignità e l'essere dell'uomo e la dignità e l'essere del momento filosofico, è accanirci contro noi stessi»⁶⁷

1.4 L'IDEA DEL BELLO E DELL'EROS

Platone è certamente uno tra i più importanti filosofi della bellezza e del bello in sé inteso nel più ampio senso del termine. Nel *Gorgia*, egli lo definisce come «unione del bene con il piacere»⁶⁸, mentre nelle *Leggi* afferma che «in un certo momento giustizia e bellezza si dimostrano identiche, ma poi, cose diverse»⁶⁹; nel *Liside* si legge che «il buono è il bello»⁷⁰, identità questa che Platone conferma nel Simposio per mezzo della domanda di Socrate ad Agatone «... non ti sembrano le

⁶⁶ *Ibd.*, p. 589.

⁶⁷ *Ibd.*, pp. 589-590.

⁶⁸ PLATONE, *Gorgia*, 475a.

⁶⁹ PLATONE, *Leggi*, 860b.

⁷⁰ PLATONE, *Liside*, 216d.

cose buone anche belle?⁷¹» ed infine nel Timeo dove «tutto ciò che è buono è bello». Il bello diventa quindi in Platone suprema idea al pari di quella del Bene e dell'Essere, la Bellezza, contrapposta all'arte, è eterna, incorruttibile, uniforme, fine dell'Eros, apice dell'ascesa dell'anima intellettiva.

«...se mai momento della vita merita di essere vissuto dall'uomo, questo è quello che egli vive quando contempla la bellezza»⁷². L'inno dell'Idea eterna del Bello, in Platone, si identifica quindi con l'inno al Bene, poiché tutte le cose buone sono belle ed è Bello il Bene in sé, potremmo parlare di estetismo morale che non significa riduzione dal del Bene al Bello, ma del Bello al Bene, in quanto, come ben puntualizza Michele Federico Sciacca, «nel *Convito* è il Bello che unifica il mondo delle Idee e ne è come il vertice, mentre nel *Repubblica* tale tentativo è affidato al bene, sicché nel problema del Divino, a cui è legato quello della destinazione e salvezza dell'anima, sono prospettate – sempre in senso metafisico – una soluzione «estetica» nel *Convito*, una «morale-politico- sociale» nella *Repubblica* e una «ontologica» nel *Sofista*, il dialogo del discorso dell'Essere»⁷³.

Detto ciò dobbiamo però sottolineare che per Platone essendo il Bello il valore estetico, non può esserlo l'arte, l'estetica platonica è quindi la teoria del Bello e non dell'arte, dato che solo imperfettissimamente può dirsi bello ciò che partecipando al Bello – in maniera più o meno profonda – sveglia in noi l'Idea ed ad essa orienta l'eros. Il ricordo del Bello a cui l'Eros va indirizzato è pertanto un momento essenziale dell'ascesi conoscitivo-morale e per questo motivo va accettato ed esaltato come immagine dell'Idea. Pertanto, puntualizza Sciacca, «le cose belle, che son poi le buone inclusive dei “bei corpi” e di Eros concepito lo stesso giorno che gli dei festeggiano la nascita di Venere, valgono perché provocano l'*anamnesi* dell'Idea; l'arte non vale ed è “inganno” perché non è *anamnesi*, ma *mimesi*, che suscita passioni e attacca l'anima intellettiva al sensibile, ve la impania estraniandola da sé stessa e dal suo fine supremo; e non in quanto cosa volgare o rozza, ma proprio per il suo fascino potente che invade tutti di “divino furore”»⁷⁴.

⁷¹ PLATONE, *Simposio*, 216d.

⁷² PLATONE, *Convito*, 211d.

⁷³ M.F. SCIACCA, *Platone*, Op. Cit., p. 192.

⁷⁴ *Ibd.*, pp. 192-193.

Ecco quindi che in Platone l'idea del Bello e l'Amore sono decisamente unite tra loro. Secondo Sciacca, infatti, «L'ansia indomabile e l'inquietudine perenne dell'anima, che la spingono al possesso della Verità, sono quasi personificate da Platone nell'Eros, l'Amore, a cui, oltre a pagine di altri Dialoghi, è dedicato il Convito»⁷⁵. Nell'Eros, convengono, infatti sia il momento dialettico che il momento mistico-religioso, egli è infatti il *démone* intermediario tra gli uomini e gli dei. Sciacca sostiene che i misteri dell'Amore comportano diversi gradi di iniziazione. Innanzitutto egli parla di amore intellettuale per cui l'anima comprende che le diverse bellezze corporee non sono che i riflessi di un'unica e identica Bellezza che è mezzo di elevazione e di miglioramento. In secondo luogo, puntualizza, che l'anima bella è più bella di qualsiasi corpo e a questa sa consacrarsi un vero amante; infine, al di sopra del corpo, della vita attiva e della scienza vi è il Bello stesso di cui lo spirito si nutre per «partorire» pensieri e discorsi di una filosofia ampia. In questo modo, prosegue Sciacca, l'anima «è preparata a sopportare la luce della Bellezza eterna, incerata, quando il corpo non farà più velo e le particolari bellezze di un bel viso o di una bella anima, di una bella legge o di una bella scienza, della terra e del cielo svaniranno persino nel ricordo di fronte al Bello in sé, di cui non sono che fuggitivi riflessi eccitatori del desiderio della divina Bellezza, che ogni anima rende capace d'immortalità»⁷⁶. L'ascensione al Bello ha il suo parallelo nell'ascensione al Bene presente nel *Repubblica* dato che l'ascensione al Bello in sé e al Bene si equivalgono: nel Simposio si tratta di formula estetica, nel *Repubblica* è formula morale, nel *Sofista* si tratta di formula ontologica. Eros è l'aspirazione dell'anima umana che per sua natura è filosofa, indica la vocazione all'eterno, il passaggio dal finito all'infinito: è la filosofia indomabile della ricerca inestinguibile, potremmo dire della perennità del filosofare.

«Platone, puntualizza ancora Sciacca, ha scoperto il tempo bifronte della filosofia, il duplice volto dell'anima nostra, la sua è *la scoperta della filosofia*: è rimasta Eros ed Eros sarà sempre, aspirazione al Bello, al Bene, all'Essere, purificazione ed ascesi, essenziale modalità ed essenziale sapere, discorso infinito e sempre aperto e concluso solo dall'esperienza religiosa dalla quale si distingue, ma di cui non può fare a meno, perché ad essa è naturalmente portato come suo compimento. Eros alimenterà tutto il platonismo posteriore; e, quando il suo volto *démone* pagano sarà perfettamente trasformato in Cristianesimo, Eros diventerà l'agostiniano *irrequietum cor*

⁷⁵ M. F. SCIACCA, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, La Cremonese edizioni, Roma, 1969, p. 75.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 75.

meum, che brama riposare nel Dio che si è fatto Uomo; sarà *charitas*, che trapassa ogni discorso della mente, per arricchirlo nel gran discorso del cuore... sarà il rosminiano amore dell'essere che cerca l'Essere»⁷⁷.

1.5 CONCLUSIONE

Ci pare di poter concludere questo essenziale, perché moltissimo potremmo ancora dire, excursus su Sciacca-Platone sottolineando che per il filosofo di Giarre Platone è e rimane una tra le figure predominanti per la propria formazione e per il proprio filosofare.

Lo spirito di Platone ha accompagnato Sciacca durante la sua intera speculazione e con Agostino e Rosmini è certamente la struttura portante della sua metafisica. «La filosofia di Platone, dall'inizio e nei limiti del pensiero greco che è cosmologico, è una filosofia dell'uomo *integrale* – primo grande abbozzo almeno, ma opera compiuta come concezione dell'uomo “greco” -: dell'uomo, corpo e anima, sensazione e pensiero, mortale e immortale, privato e cittadino, capace di bene e di male, contemplazione e azione; che vive in terra e tra le cose terrene inquieto per la vocazione a un mondo superiore; che sottrae le mobili cose allo spazio e al tempo per fissarle nell'eternità del concetto, al di là del quale sa che vi è qualcosa d'inconcettualizzabile, matrice d'ogni concetto, una realtà che *non conosce* ma *sa* che è, e ama perdutamente perché sa di non poterla conoscere nel corso della sua vita terrena, ma che la *saprà*»⁷⁸.

Con Platone, dunque, la filosofia dell'integralità tanto amata da Sciacca prenderà il via e si costituirà lungo i secoli della storia del pensiero umano. Come abbiamo visto, i limiti del mondo greco hanno permesso la costituzione di un uomo integrale pur gettandone le fondamenta, ma proprio questi limiti sono stati la *felix culpa* per il tanto atteso rinnovamento portato del cristianesimo che con Agostino, filosoficamente parlando, ha visto la nascita dell'uomo nuovo, uomo connotato da una nuova possibilità di realizzazione perché redento dall'evento cristiano. Sembrano appropriate a questo proposito le parole di della filosofa spagnola Maria Zambrano che sottolinea tale passaggio in uno dei suoi testi più significativi: *L'agonia dell'Europa* affermando

⁷⁷ M. F. SCIACCA, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, La Cremonese edizioni, Roma, 1969, p. 76.

⁷⁸ *Ibd.*, pp. 23.

che «L'Europa è figlia fedele e fortunata della Grecia; non ha rotto con essa, bensì, come ogni figlio o allievo vero, porta a compimento, incarna la speranza del padre o del maestro»⁷⁹. Il mondo greco, infatti, è stato di grande aiuto alla costituzione dell'Europa e ne è stato il sostrato e *l'humus* culturale sul quale affondare le proprie radici, donando all'uomo europeo ciò di cui era mancante.

Il binomio Sciacca – Platone ci permette quindi di intravedere lo svolgersi della storia del pensiero e testimonia l'anelito dell'uomo *viator* che pellegrino, mendicante di Verità, si incammina lungo la linea orizzontale dell'immanenza per esistere responsabilmente nel mondo, sempre in tensione, però, verso quell'asse della verticalità che lo fa scendere alla trascendenza suo principio e suo fine.

«L'influsso di Platone è stato immenso e costante: la sua filosofia è uno dei costitutivi essenziali della civiltà occidentale. Essa si è presentata a due interpretazioni quasi opposte: una teistica e l'altra panteistica o teistica. Platone attraverso Plotino e il Neoplatonismo, ha portato ad Agostino, ad Anselmo, a Bonaventura, a Campanella, a Leibniz, a Vico, a Rosmini; come pure, attraverso la stessa via, all'Eurigena, a Meister Eckhart, a Bruno, a Spinoza, a Hegel»⁸⁰.

⁷⁹ M. ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, pp. 75-76

⁸⁰ M. F. SCIACCA, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, La Cremonese edizioni, Roma, 1969, p. 90.

2 SCIACCA E AGOSTINO

2.1 ASCOLTO E COMPrensIONE: L'ENIGMA UOMO SI DISVELA NEL MISTERO DI DIO

«Recuperare Agostino significa riconquistare la realtà dello *spirito*, la nostra vera realtà umana, la *nostra integrale natura*, perché lo spirito è tutta la nostra vita di uomini nella sua interezza e compiutezza concreta: spirito è, infatti, essere, vivere, conoscere, volere; è sentimento, è ragione ed è intelligenza. Non è una parte, è il nostro tutto, la nostra totalità. E mai come oggi vi è stato tanto bisogno di riconquistare lo *spirito* inteso come sintesi reale di tutta l'umana attività in tutta la sua forza normale: conquistare lo spirito è conquistare la nostra verità di uomini; e l'uomo che «sa» la sua vita di uomo, «sa» che essa è da Dio e che Dio è». ⁸¹ Con queste parole Michele Federico Sciacca, nell'introduzione alla sua opera su S. Agostino, evidenzia l'importanza e la necessità di un attento studio alla speculazione agostiniana oggi. Infatti, mai come in questo tempo, sembra emergere l'autentico bisogno di riconquistare la verità sull'uomo, di riconsegnare all'uomo quella dignità e sacralità che nel corso di una storia depotenziata in storicismo è andata scemando lasciando il posto ad un sub-uomo sempre più automatizzato e mercificato. Agostino, quindi, può, ancora e soprattutto in questa nostra epoca dominata dal binomio lacismo-relativismo, rispondere alla domanda sull'uomo, può ridare un volto a "quell'enigma-uomo", che proprio perché costituito da un "abisso" si disvela solo se scrutato e interpretato nel mistero di Dio.

Nel *De genesi ad litteram*, Agostino afferma che «...la superiorità dell'uomo sta, ..., nel fatto che Dio creò l'uomo a propria immagine, poiché gli diede un'anima spirituale e un'intelligenza, per cui è superiore agli animali bruti, ... Se però l'uomo non comprenderà a quale onore egli è stato elevato a fine di compiere il bene, sarà paragonato agli animali bruti, al di sopra

⁸¹ M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, L'Epos, Palermo, 1991, p. 14.

dei quali è stato (invece) elevato. Poiché ecco che cosa dice (la Scrittura): *L'uomo posto nell'onore non comprende; si trova paragonato agli animali senza ragione ed è diventato simile ad essi*⁸².

L'uomo, pertanto, è una questione a se stessa, domanda sempre aperta ed inesauribile, l'abisso che lo costituisce è quello del suo mistero, del suo essere sospeso tra finito e infinito, tra il nulla delle cose e il tutto dell'essere, tra la sua condizione che è al contempo destinata a terminare nel tempo storico e a vivere nell'eternità in un tempo ultrastorico, una condizione, quella dell'uomo sospesa tra il credere e il comprendere, dove talvolta la ragione del proprio essere nel mondo pare sfuggire, dato che, come ben rammenta Agostino, nell'uomo vi è «qualcosa che neppure lo spirito stesso dell'uomo che è in lui conosce»⁸³.

La comprensione è la ricompensa della fede. Perciò non cercare di capire per credere, ma piuttosto credere per capire⁸⁴, condizione, questa, che è il fulcro della filosofia agostiniana. Se l'uomo crede ha in sé la capacità di capire perché la Verità abita in lui, e l'uomo, come già aveva intuito Eraclito, coabita con il divino. Ma che significa credere per capire? Come attuare l'insegnamento di Agostino nella propria esistenza? Principalmente, credendo nell'uomo e nella sua relazione con Dio, pertanto, non credendo in un uomo assolutisticamente e liberisticamente inteso, bensì in un uomo in comunione con Dio suo unico principio e fine. “Se non credete non comprenderete”⁸⁵ già ammoniva il profeta Isaia nell'Antico Testamento. Ecco quindi, che il problema del credere per comprendere proviene da molto lontano, e da sempre pare essere uno tra i nodi più complessi da sciogliere per l'uomo di tutti i tempi, ma soprattutto per l'uomo di oggi.

Significative, a questo proposito, sono le parole di Benedetto XVI che nella catechesi di questi ultimi mesi si è ampiamente soffermato sulla figura, e sull'insegnamento di Agostino: «tutto l'itinerario intellettuale e spirituale di S. Agostino costituisce un modello valido anche oggi nel rapporto tra fede e ragione, tema non solo per uomini credenti ma per ogni uomo che cerca la verità, tema centrale per l'equilibrio e il destino di ogni essere umano. Queste due dimensioni, fede e ragione, non sono da separare né da contrapporre, ma piuttosto devono sempre andare insieme.

⁸² S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 6, 12, 21.

⁸³ S. AGOSTINO, *Confessioni*, 10, 5, 7.

⁸⁴ S. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, 29,6: «*Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*».

⁸⁵ ISAIA,

Come ha scritto Agostino stesso dopo la sua conversione, fede e ragione sono “le due forze che ci portano a conoscere”⁸⁶. A questo proposito rimangono giustamente celebri le due formule agostiniane che esprimono questa coerente sintesi tra fede e ragione: *crede ut intelligas* (“credi per comprendere”) — il credere apre la strada per varcare la porta della verità — ma anche, e inseparabilmente, *intellige ut credas* (“comprendi per credere”)⁸⁷, scruta la verità per poter trovare Dio e credere. ...L'armonia tra fede e ragione significa soprattutto che Dio non è lontano: non è lontano dalla nostra ragione e dalla nostra vita; è vicino ad ogni essere umano, vicino al nostro cuore e vicino alla nostra ragione, se realmente ci mettiamo in cammino. ...La lontananza di Dio equivale allora alla lontananza da se stessi»⁸⁸.

Ascendere alla comprensione è momento di alta speculazione dove riflessione e meditazione, in quanto attività medianiche della ragione, devono cooperare affinché l'uomo, nella sua interezza, illuminato appunto dalla sintesi di fede e ragione possa intraprendere questo lungo e complesso percorso.

«Agostino, puntualizza Sciacca, non muove dall'idea di Dio in astratto, come dato logico o concettuale, ma dalla realtà della vita dello spirito, dai fatti: che io sono, vivo e conosco; che il conoscere include il vivere e l'essere e il mio spirito è governato da leggi che lo trascendono, dalla verità, che io non creo; e che dunque risulta razionalmente dimostrato il passaggio *dall'esistenza reale dello spirito all'esistenza reale dell'Essere superiore allo spirito*. Nell'uomo vi è una nozione oscura e primitiva dell'immutabile; la fede la rivela come nozione di Dio; la ragione la rende esplicita, riflessa. Fede e ragione, prosegue il filosofo di Giarre, collaborano senza confondersi, affinché lo spirito acquisti coscienza della sua realtà, delle leggi operanti che lo governano, della presenza di Dio in lui: *affinché si faccia presente a questa presenza*»⁸⁹. Pertanto, la fede illumina la ragione «la quale mette in luce ed evidenza la razionalità della fede e conferisce il valore di verità riflessa all'oscura nozione primitiva di Dio. La ragione è valida proprio se mantenuta nella concretezza della vita spirituale, presa nella sua unità di elementi, come un elemento che permea

⁸⁶ S. AOSTINO, *Commento Academicos*, III, 20,43.

⁸⁷ S. AOSTINO, *Sermones*, 43, 9.

⁸⁸ BENEDETTO XVI, *Udienza generale 30-01-2008*.

⁸⁹ M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, Op. cit., p. 347.

tutta l'unità ma che è valido in tutta l'unità. *E' tutta la vita dello spirito che dimostra l'esistenza di Dio*⁹⁰.

Nei *Soliloquia*, alla domanda “che cosa vuoi conoscere?” Agostino risponde “Dio e l'anima”, dato che le due conoscenze sono intimamente connesse tra loro. Per Agostino, infatti, conoscere l'anima significa penetrare dentro se stessi, «raccogliersi, puntualizza Sciacca, disporsi ad ascoltare la voce del Maestro interiore, la verità»⁹¹. Più ci avviciniamo a noi stessi, più intimamente scendiamo al disvelamento del nostro essere tanto più ascendiamo alla Verità che sempre ci sostanzia e ci alimenta. Amore verso se stessi e verso la Verità significa disporsi e predisporre al disvelamento che è atto d'amore perché è l'amore ad aprire la via della conoscenza, l'amore è l'impulso alla ricerca.

Significativo, ancora una volta, il dire agostiniano: «Ognuno è tale e quale il suo amore. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Che dirò? Sarai Dio? Non oso dirlo, ma ascoltiamo la Scrittura che dice: Io ho detto: Siete dèi e figli dell'Altissimo»⁹². L'amore cristiano è relazione, la forza dell'amore sta proprio nella sua relazionalità: relazione a Dio e relazione all'uomo. L'uomo che si pone in relazione è un uomo capace di ascolto e quindi comprensione, uomo capace di dialogare col mondo che lo circonda perché innanzitutto capace di dialogare con se stesso nell'ascolto silente di quel Logos di cui è tabernacolo e custode. «Filosofare, per Agostino, puntualizza Sciacca, è recuperare se stessi nell'amore totale per la verità, che è Dio. Perciò Dio è la finalità ultima dell'uomo, il compimento dell'itinerario dell'anima, l'appagamento, che è interiore beatitudine perché è interiore possesso, meta ultima della ricerca e perciò della filosofia. I problemi in Agostino nascono s'impostano e si sviluppano non come problemi di una filosofia qualunque, ma come problemi di una filosofia cristiana»⁹³.

Tale affermazione introduce alla grande distinzione che intercorre tra il filosofare pagano di Socrate e il filosofare cristiano di Agostino. Il socratico “so di non sapere” è istanza di puro paganesimo, in

⁹⁰ *Ibd.*, pp. 347-348.

⁹¹ *Ibd.*, p. 275.

⁹² S. AGOSTINO, *Talis est quisque qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me; Scripturas audiamus: Ego dixi: dii estis et filii Altissimi omnes* (Sal 81, 6) (*In Io. Ep. tr. 2, 14*)»

⁹³ M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, Op. cit., p. 157.

quanto benché denoti quella forma di profonda umiltà alla quale dovrebbe attenersi chiunque dedichi la propria vita alla ricerca, denota, al contempo, una forma di ragionamento prettamente impregnata da quelle categorie greche che, con il cristianesimo hanno trovato una rinnovata speranza. Pertanto, l'uomo illuminato e salvato dall'esperienza cristiana è un uomo che sa, che potenzialmente conosce perché ha la certezza di essere illuminato e guidato da quel "lumen Dei" che è la presenza di Dio nella propria interiorità. L'uomo sa se è capace di umiltà, nel senso che, umilmente si predispone all'ascolto della Logos silente gli che dice l'essenziale nella propria interiorità, aprendosi al percorso di disvelamento dell'Essere che avviene con il disvelamento di se stesso, del proprio enigma, dell'abisso di cui è costituito. Processo, questo che passa per l'ascolto silente, per la contemplazione attiva e la comprensione ove limite e illimito si sfiorano, dato che l'uomo illimitato in potenza si limita nella stupidità, quando nella presunzione di sapere dimentica di non essere lui la sapienza, l'origine e la fine della propria esistenza.

Equilibrio e squilibrio, armonia e disordine, *cosmos* e caos, si alternano favorendo ora la potenzialità dell'illimito ora il baratro della stupidità quindi la limitatezza alla mondanità, all'avvenire senza futuro, alla morte senza vita.

«I problemi della filosofia agostiniana, evidenza Sciacca, non hanno una impostazione astratta e una formulazione puramente nozionale, ma concrete, l'una e l'altra. Cercare la verità e possederla è opera di tutto l'uomo, è sintesi spirituale, convergenza di tutte le energie verso l'unico oggetto che attrae, orienta, vivifica ed unifica. Infatti: trovarsi è trovare la Verità o Dio; trovare la Verità è raggiungere il completo possesso di se stessi, la pienezza, la beatitudine. E' l'istanza morale (e di una moralità che ha senso religioso) dell'*unum optimum* che suscita la ricerca teoretica e non viceversa senza che ciò importi la riduzione del problema della conoscenza ad un corollario di quello morale o la subordinazione dell'intelletto alla volontà. Agostino non cerca la formulazione concettuale dei problemi, ma ascolta le voci dell'anima nella sua interezza, scruta la "sintesi vivente" delle sue forze reali e delle sue essenziali esigenze. Pienezza è possesso di *tutta* la verità con *tutta l'anima*. Questa la sapienza. Ma la pienezza dell'anima è Dio; dunque la sapienza è Dio. Il bene eterno è Dio: chi lo possiede è felice perché ha la sapienza»⁹⁴.

Ascolto, contemplazione, comprensione, momenti questi che rendono attiva e proficua la sana inquietudine dell'uomo *viator*, dell'uomo che pellegrino cerca la Verità e che si sazia della

⁹⁴ M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, Op. cit., p. 155.

verità che a poco a poco lo nutre affinché possa procedere nel cammino, e al contempo lo sollecita a proseguire la sua ricerca, dato che, come evidenzia il filosofo di Giarre: «L'intelletto è esploratore del mondo, l'uomo e le cose, perché gli parli di Dio: è metafisico e credente per essenza. Speculare è, dunque, oltre che vedere, anche ascoltare e udire, ma i termini non hanno qui significato fisico: è vedere o ascoltare non le cose, ma Dio attraverso di esse. Occhio e udito non son trappola o carcere, ma *contatto*, che è *rimando*; il sensibile è evidenza sensibile di Dio, direbbe Agostino. ...il fisico e il metafisico si dispongono su due piani distinti di un ordine che li comprende entrambi; non più "veduta" la contemplazione, ma "vita", tutta la nostra»⁹⁵, e più avanti il filosofo di Giarre prosegue affermando che proprio per questi motivi chi sa spiare nel senso di indagare, esplorare, sa prevedere in quanto l'intelletto si fa anticipatore di un'esistenza che al momento è solo speranza di una veduta velata che a poco a poco si lascia intravedere. «Il tempo del contemplante è il futuro; perciò solo lo speculare dà senso al passato e al presente: l'intelletto è il significato del tempo»⁹⁶, così come, possiamo aggiungere noi, l'uomo nella sua integralità significa ciò che lo circonda in quanto tutto ciò che si inserisce in maniera relazionale alla sua speculazione acquista significato e vita.

«... le creature non lodano Dio con la propria voce e con il loro cuore, puntualizza Agostino, tuttavia fan sì che Dio venga lodato, ogni qualvolta vengono contemplate dagli esseri intelligenti. ...noi, alla vista di tali creature ci eleviamo a pensare al Creatore che le ha fatte e alla vista delle cose create nasce in noi la lode di Dio: e quando attraverso la considerazione delle creature lodiamo Dio, sono le creature stesse che nel loro insieme lo lodano»⁹⁷. Ecco quindi che la persona acquista con Agostino un valore e una responsabilità ben più grande rispetto all'uomo dell'antichità. L'uomo nuovo non è più debole e soggiogato sotto il volere degli dei ma la persona è piuttosto "ponte" tra il Creatore e il creato, è colei che nel libro del Genesi è chiamata a cooperare con Dio dando un nome al creato.

«Ovunque l'uomo getta o posa lo sguardo s'incontra con le vestigia di Dio da Dio impresse nella sua opera, sottolinea Sciacca. Attraverso di esse Dio gli parla; e gli si ripiega nell'interno, Dio fa servire le forme stesse delle cose esteriori per ricondurlo nel suo interno. ...dalla dimora

⁹⁵ M.F. SCAICCA, *In Spirito e Verità*, Marzorati, Milano, 1969, p. 22.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁷ S. AGOSTINO, *En. in. Ps.*, 148,3..

interiore e dal santuario stesso della verità zampillerà per voi lo splendore della saggezza»⁹⁸. La prova agostiniana di tale affermazione sciacchiana è chiaramente presente nelle Confessioni, quando Agostino afferma che «dove ho trovato la verità, ho trovato anche il mio Dio, la verità stessa, e da quando la conobbi non la dimenticai. Perciò Tu sei fisso nella mia memoria dal momento in cui io ti ho conosciuto: ivi ti trovo, quando mi ricordo di Te, quando cerco la mia gioia in Te»⁹⁹.

In quasi tutto il X libro delle Confessioni, Agostino, oltre la dottrina della memoria, tratta della prova dell'esistenza di Dio, colta e illuminata dall'esperienza dell'interiorità che il Santo di Ippona cerca e trova nel suo intimo, in quell'interiorità che va trascesa, e anelata: «...Dove dunque ti ho trovato quando ti conobbi, se non in Te sopra di me? Non vi è spazio, né luogo: ci sostiamo: ci scostiamo, ci riavviciniamo a Te, ma non vi sono distanze»¹⁰⁰. Agostino, cerca, anela, tende per intendere: «tardi ti ho amato, o bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! – evince il Santo di Ippona nelle Confessioni – Ecco, tu eri dentro di me, io stavo al di fuori: e qui ti cercavo, e deforme quale ero mi buttavo su queste cose belle che tu hai creato. Tu eri meco, ed io non ero teco, tenuto lontano da Te proprio da quelle creature che non esisterebbero se non fossero in te. Mi chiamasti, gridasti, e vincesti la mia sordità; folgorasti il tuo splendore e mettesti in fuga la mia cecità; esalasti il tuo profumo, lo aspirai ed anelo a te; ti degustai, ed ora ho fame e sete; mi toccasti, ed ora brucio di desiderio per la tua pace»¹⁰¹.

Dio è pertanto in noi, ma noi siamo “liberi” di ignorarlo, infatti Sciacca puntualizza che pur abitando in noi il nostro compito è quello di cercarlo e di dimostrarlo, e tale dimostrazione è possibile perché è già insito in noi tutto ciò che occorre per dimostrarlo: «l'intelligenza, che è il lume della ragione, puntualizza il filosofo siciliano, è la verità, l'*id quod est*. L'intelligenza illuminante suppone la ragione illuminata mutevole, ma la ragione aspira a cogliere l'intelligenza, il suo lume, la verità che la trascende e che le rende possibile di stabilire relazioni, cioè di dimostrare per noi quel che è già in noi oscuramente presente»¹⁰². Proprio per tali motivi la collaborazione tra fede e

⁹⁸ M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, Op. cit., p. 345.

⁹⁹ S. AGOSTINO, *Confessioni*, X, XXIII.

¹⁰⁰ *Ibid.*, X, XXVI

¹⁰¹ *Ibid.*, X, XXVII.

¹⁰² M.F. SCAICCA, *S. Agostino*, Op. cit., p. 350.

ragione nella dimostrazione dell'esistenza di Dio porta a dover precisare che «nella prova vi è una “solidarietà essenziale” di tutti gli elementi attivi e reali dello spirito concorrenti allo stesso scopo»¹⁰³. Quando Agostino, infatti, si pone il problema dell'esistenza di Dio, quindi il problema della conoscenza, mette a profitto tutte le forze di cui dispone, potremmo dire che già il Santo di Tagaste in questo caso potrebbe dirsi filosofo dell'integralità, quindi mette in campo mutuamente sia la fede che la ragione, in quanto quel Dio di cui si vuole razionalmente conoscere è quello della conoscenza religiosa, della rivelazione, il Dio al quale l'uomo si rivolge nella preghiera e invoca, adora, crede e spera. E', infatti “anti-agostiniano”, evidenzia Sciacca, opporre il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento al Dio dei filosofi o della Fede o della Ragione, in quanto, inevitabile sarebbe la caduta in un fideismo proprio per il fatto che l'uomo, negando «la ragione, non salva più la fede, o in un razionalismo che, respingendo o negando l'aiuto della fede, non dimostra più Dio, ma l'Ente o l'Oggetto o la Causa o la Legge»¹⁰⁴.

Ascolto e comprensione, quindi, silenzio e parola, dialogo e relazione tra Dio e l'uomo che nella natura, nel divino che si manifesta nella creazione, carpisce lo stimolo per trovare colui che ha lasciato quest'orma meravigliosa nel mondo. Sciacca è molto attento alle questioni relative il linguaggio costituito dalla perfetta ed armonica sintesi di silenzio e parola, e proprio in uno dei suoi passaggi sottolinea che parlare non significa solo manifestarsi ma significa anche il crescere dello spirito: «il linguaggio, puntualizza, è spiritualità, perché è umanità, è personalità, perché è l'uomo; ci serviamo di mezzi fisici, ma la parola è spirito. ...La parola è creatrice; Dio, dunque, è la parola per eccellenza; solo il Dio cristiano è Parola: solo Egli ha parlato. ...La parola vera è il pane dello spirito, la risposta retta - umile e sublime - a Dio stesso: c'indirizziamo a Lui con la parola in e con cui creiamo. Dio ci parla per accrescerci: noi Gli rispondiamo per compierci»¹⁰⁵. Allo stesso modo per Sciacca il silenzio, da lui definito come «luogo infinito creatore di tutte le parole»¹⁰⁶ è un punto saldo della ricerca e della possibilità di speculare. Il silenzio è pieno, è parte integrante della comunicazione, nel silenzio germoglia la parola, è indispensabile affinché sia possibile la relazione,

¹⁰³ *Ibd.*, p. 350.

¹⁰⁴ *Ibd.*, p. 350.

¹⁰⁵ M.F. SCAICCA, *In Spirito e Verità*, Op. Cit., pp. 225-226-227.

¹⁰⁶ *Ibd.*, p. 228.

nel silenzio la persona è “centro dell’ascolto” perché tesa e protesa al Logos vivificante, alla Sorgente di ogni parola.

«Il silenzio è più della parola, scrive Sciacca, al di là di ogni parola; più profondo della notte, più misterioso del cielo stellato. Il silenzio della natura ha la profondità dell’uomo che l’ascolta, quella che Dio gli ha messo dentro creandolo uomo»¹⁰⁷.

«La bellezza salverà il mondo» asseriva Dostoevskij, senza forse pensare che proprio la bellezza riconduce l’uomo alla relazione, alla domanda essenziale della sua esistenza e nello scoprirsi plasmato ad immagine e somiglianza Dio a piccoli passi si disvelerà nel mistero di Dio.

Concludiamo quindi con un passo sciacchiano che più di tante parole sa sintetizzare e armonizzare quanto detto sino ad ora: «La verità in sé, puntualizza Sciacca, è Dio; la verità di cui Dio rende partecipe l’uomo è divina, ma non è Dio: è il divino nell’uomo. In questo senso anche la nostra verità, immagine della Verità, è divina: l’uomo non crea la verità, gli è data. A lui compete solo scoprirla e conoscerla perché tale è la capacità che gli è stata donata. La verità ha come due aspetti: è divina ed è umana. L’uomo possiede i principi primordiali immutabili che non si da e non si pone, ma che riceve e lo pongono come essere capace di conoscere. Questa verità è divina, pur essendo nell’anima umana. Per mezzo di questi principi l’uomo conosce e giudica di ogni cosa, anche di sé stesso, cioè è capace di discorso, di ragionamento. Questa è la verità umana. Ma vi è verità umana razionale in quanto preesiste nell’uomo la verità (divina) da scoprire, da conoscere e con cui e in cui conoscere. Non vi sarebbe discorso logico senza la ragione, ma non vi sarebbe ragione senza la preesistenza delle verità da relazionare e connettere: è la ragione che giudica, ma le regole secondo cui giudica le preesistono e son esse che la rendono capace di giudicare. ...è l’intelligenza, - prosegue Sciacca – che fonda la ragione e non viceversa, come è verità divina che fonda la verità umana. A rigor di termini non vi è verità umana: la verità è divina ed è oltrepassa l’uomo. Vi è l’umano conoscere la verità, ma in quanto la verità stessa illumina e fa la ragione capace di conoscere. Non vi è conoscenza senza ragione, ma c’è la ragione conoscente la verità per la verità che essa conosce. Non è la verità contenuta nella ragione, ma la ragione nella verità. Questa la vita della mente, la nostra umana realtà come Dio stesso l’ha fatta. Acquistarne piena e chiara coscienza, conquistare interamente l’uomo all’uomo, il nostro noi profondo a noi stessi è trovare la Verità stessa: “Avevo promesso, leggiamo nel *De libero arbitrio*, se ricordi, che ti avrei

¹⁰⁷ M.F. SCAICCA, *Come si vince a Waterloo*, L’Epos, Palermo, 1999, p. 103.

dimostrato che c'è qualcosa di più alto della nostra mente e della ragione. Ed eccoti, è la verità stessa"¹⁰⁸. (*amplere illam si potes, et fuera illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*). Così è, e così sia"¹⁰⁹.

2.2 IL SANT'AGOSTINO DI M.F. SCIACCA

In Agostino porre il problema dell'uomo significa porre il problema di Dio: l'uomo infatti non si può cogliere nella sua autenticità ontologica «se non si coglie da Dio, il cui problema è intrinseco al problema che egli è a se stesso»¹¹⁰. Alla ragione egli chiede nei *Soliloquia*: “Cosa vuoi conoscere?”; Agostino risponde: “Dio e l'anima”, ovvero Dio e l'uomo, problemi che considera in modo distinto ma non separato. Quello di Agostino è un concreto speculare, è capacità di cogliere l'integralità della persona senza dimenticare il mondo che le sta intorno, trovando l'equilibrio tra interiore ed esteriore: pensare, quindi, profondamente diverso da quello cosmologico proprio della filosofia greca: «La sua filosofia è un costante ininterrotto caldo colloquio tra la creatura e il Creatore, nei termini della più esigente ricerca speculativa, tra l'uomo che cerca Dio e a Lui tende e Dio che gli viene incontro; un itinerario dell'essere spirituale creato dallo spirito creatore; un tendere amoroso (per usare una suggestiva espressione del Rosmini) dell'ente finito all'Ente infinito, dalla persona umana a Dio, persona Assoluta»¹¹¹; dunque, conoscere se stessi, ovvero conoscersi intimamente significa sperimentare concretamente che Dio esiste, è incontrarlo perché presente nella nostra interiorità. In Agostino, l'uomo è ente pensante perché partecipa dell'unica verità di cui Dio stesso è l'origine: la verità «non è una veduta mentale, ma la vita della mente e dell'uomo nella sua pienezza e integralità: la vita illuminata dalla e nella verità e la verità vitalizzata dalla e nella vita. Non si specula “intorno” alla verità, dal di fuori, come intorno ad una cosa che ci è estranea, ma dal di dentro, la si pensa e la si vive, dal di dentro di essa, che è l'interiorità dell'uomo. “Filosofare” per Agostino è intenso travaglio interiore, approfondimento della verità che lo suscita, lo alimenta, lo spinge ad oltrepassarsi nella Verità che lo trascende e lo compie: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem*

¹⁰⁸ S. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 13,35.

¹⁰⁹ M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Op. cit., pp. 352-353.

¹¹⁰ M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, «Humanitas», Tucumán, II, 1955, n° 6, p. 14. Lo stesso articolo con qualche modifica è pubblicato in «Città di Vita», Firenze, n° 4, 1950: *La persona umana secondo S. Agostino*, pp. 385-394; e nel volume misc. Umanesimo e mondo cristiano, Studium Christi, Roma, 1951, pp. 149-160.

¹¹¹ M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, «Humanitas», cit., pp. 13-14.

inveneris trascende et te ipsum »¹¹². L'uomo si attua, quindi, attraverso il processo del conoscere secondo verità, ma non si compie nell'immanenza, in quanto la persona è portata a Dio, in dinamica tensione verso l'Assoluto: questa la concreta vocazione dell'uomo, l'essenza della persona, che deve far convergere ogni sua opera a questa vocazione fondamentale: «fino a quando l'uomo non si congiunge a Dio, l'edificio della sua vita è incompleto (...). Qui si compie l'itinerario della persona: comincia da e finisce in Dio. Sapere ciò, vivere secondo questa consapevolezza, tendervi con tutte le proprie forze, è essere e farsi persona»¹¹³. Agire in codesto modo significa esistere nella dialettica dell'Amore di Dio: «Dio si ama *gratis*»¹¹⁴, l'Amore si attua amando il prossimo e noi stessi come persone e solo nell'amare Dio si possono amare gli altri e noi stessi. Due sono gli amori a spingere l'anima dell'uomo: per le cose sino al disprezzo di Dio e per Dio fino al disprezzo delle cose; ma, «proprio quando l'anima si spinge ad amare Dio fino al disprezzo delle cose, proprio in questo disprezzo di tutto per Dio, si recupera il vero senso di ogni cosa ed ogni cosa si ama di vero amore. Sembra un paradosso, ma è qui la verità e il senso dell'uomo, dico il senso "cristiano" dell'uomo; è il senso espresso da S. Francesco»¹¹⁵.

2.3 SAN AGUSTIN¹¹⁶

«In questa temperie e dal proposito da me costantemente perseguito dell'ultimo decennio (e che sarà più intensamente perseguito ancora, se mi saran concesse vita e forze e lume d'intelletto) di ripensare e di riportare nel vivo della filosofia d'oggi l'idealismo realista o il platonismo cristiano, son nati il progetto e poi la preparazione e la stesura di questo *S. Agostino*, di cui qui si pubblica il primo volume. E, secondo il mio impegno, avrebbe dovuto essere un solo volume, ricavato dalla elaborazione del corso universitario 1942-43, dedicato appunto al pensiero del Santo di Tagaste. Ma poi le cose si sono ingrandite per via, leggendo e rileggendo e meditando, al punto che i volumi progettati son tre: tutto Agostino filosofo, (...) tutto Agostino nella complessità imponente della sua

¹¹² *Ib.*, p. 14.

¹¹³ *Ib.*, p. 19.

¹¹⁴ *Ib.*, p. 19.

¹¹⁵ *Ib.*, p. 19.

¹¹⁶ Cfr., A. NOZIGLIA, *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Marsilio, Venezia, 2007.

problematica filosofica e delle questioni storiche e anche teologiche che le si connettono»¹¹⁷. Così nella Prefazione del primo ed unico volume del *S. Agostino*, datata 5 luglio 1948, nella quale il filosofo di Giarre espone il suo “progetto” inerente il pensiero di Agostino, che però non vedrà la luce. Si divide in due grandi parti: *La vita e l'opera* e *La vita dello spirito*.

La prima edizione spagnola del *San Agustín* viene dunque editata da Miracle nel marzo del 1955, all'interno della Biblioteca di Filosofia diretta da Adolfo Muñoz Alonso, cattedratico dell'Università di Murcia, fraterno amico di Sciacca, nella traduzione curata dal P. Ulpiano Álvarez Díez. Quest'edizione aggiunge a quella italiana una terza parte: *La vida del Espíritu - El itinerario de la voluntad*, composta da un solo capitolo: *El hombre en su esencia, en su actividad y en sus fines*, suddiviso in sei parti, le quali sono testi di conferenze ed articoli in Atti e riviste, ma non mai raccolte unitariamente. La quarta parte *Trinidad y unidad de la mente* è stata oggetto del capitolo precedente.

2.4 DIALETTICA DELLA NATURA UMANA E PROBLEMATICA ESSENZIALE

La prima parte del terzo capitolo è la relazione svolta nel Convegno per il XVI Centenario della nascita di S. Agostino, pubblicato, con qualche variante nel terzo numero del 1954 della rivista fiorentina «Città di Vita».

Sciacca muove da un notissimo passo delle *Confessioni*: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te*»¹¹⁸: per Agostino, l'essere fatto per Dio è l'essenzialità dell'uomo; infatti «L'aspirazione a Dio non è uno stato d'animo o un'esigenza puramente soggettiva, ma uno *status* ontologico, connaturale all'uomo, il cui stato “naturale”, pertanto, è di essere un ente creato con una destinazione, il cui compimento trascende tutti i suoi atti e l'ordine della natura»¹¹⁹. Sciacca, sin dal principio, chiarisce come la ricerca, la tensione, l'anelito dell'uomo verso Dio sia concretamente parte del suo *status* ontologico: lo “stato naturale” proprio dell'essere umano, distinto da quello degli altri esseri viventi, è la possibilità dell'uomo di superare il suo

¹¹⁷ M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, L'Epos, Palermo, 1991, p. 13.

¹¹⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, I, I, c. 1.

¹¹⁹ M. F. SCIACCA, *Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino*, «Città di Vita», 1954, n. 3, p. 275; M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, Miracle, Barcelona, 1955, p. 393: «La aspiración a Dios no es un estado de ánimo o exigencia puramente subjetiva, sino un *status* ontológico, connatural al hombre, cuyo estado “natural”, en consecuencia, es el hecho de ser un ente creado con un destino, la ejecución del cual trasciende todos sus actos y el orden de la naturaleza».

stesso agire e l'intero ordine della natura. Ne deriva quello stato di inquietudine che Sciacca definisce "irrimediabile", che apre all'uomo la possibilità della trascendenza. Nell'inquietudine la persona tende a quella pace che è in Dio e non nel mondo, pertanto, «tutta la vita della creatura, fatta "per Dio", è stato di inquietudine, continuo e rinnovato consenso all'Essere (e perciò pace) e perenne aspirazione alla pace che non ha ancora e spera di avere, che teme di non ottenere o di perdere per il rinnegamento dell'Essere, che è innanzi tutto un "no" alla sua natura profonda, ed essenziale. A mano a mano che l'uomo acquista sempre più chiara e profonda coscienza del suo proprio essere, scopre che, fatto per vivere in questo mondo, non è fatto per questo mondo; che l'amore di Dio è la sua pace, ma che non è ancora la pace, che vi sarà se e quando avrà requie in Lui; e che il non esser fatto per il mondo è la sua grande speranza, ma è il suo perenne, ineliminabile scontento »¹²⁰. L'uomo esiste dunque nel mondo, ma è per Dio; per questo la natura dell'uomo è dialettica, è «"discorso" infinito, sempre aperto, perché il concluderlo trascende le possibilità dell'uomo stesso »¹²¹; infatti l'uomo per sua essenza aspira alla beatitudine, il luogo della pace per eccellenza: «*nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*»¹²². La filosofia è per Agostino l'indagine suprema in quanto si domanda sul bene beatifico, quindi filosofare significa agire affinché tutta l'esistenza della persona nella sua integralità converga al fine supremo della vita stessa: l'agire di tutta la persona è volto verso Dio unico principio e vero fine dell'uomo. Dio è la vocazione dell'uomo, felicità mossa dal filosofare, ove però il solo filosofare non è sufficiente per ottenerla, in quanto «cercare la verità con spirito di verità è la fedeltà necessaria per una fondata speranza, ma non sufficiente per il suo appagamento. Movimento dell'uomo a Dio, ma anche da Dio all'uomo, perché l'uomo, debole peccatore, non può pretendere alla beatitudine a cui non può non tendere»¹²³; la filosofia è dunque ricerca del Bene beatifico, e come tale, è impegno e al

¹²⁰ *Ib.*, p. 276; *Ib.*, pp. 393-394: «toda la vida de la criatura, hecha "para Dios", es estado de inquietud, un continuo y renovado consenso con el Ser (y por esto paz) y una perenne aspiración a la paz que todavía no se posee y espera poseerse, que teme no obtener o perder por la doble negación del Ser, que es ante todo un no a su naturaleza profunda y esencial. Conforme adquiere el hombre cada vez más clara y profunda conciencia de su propio ser, descubre que, hecho para vivir en este mundo, no está hecho para este mundo; que el amor de Dios es su paz, pero que todavía no tiene la paz, que la tendrá si tiene descanso en Él y cuando lo tenga, que el no ser hecho para el mundo es su gran esperanza y, al mismo tiempo, su perenne e ineliminable descontento».

¹²¹ *Ib.*, p. 276; *Ib.*, p. 394: «"discorso" infinito, siempre abierto, porque el darle fin trasciende las posibilidades del mismo hombre».

¹²² AGOSTINO, *De civitate Dei*, 1. XIX, c. 1, n. 3.

¹²³ M. F. SCIACCA, *Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino*, cit., p. 276; M. F. Sciacca **Errore. Il segnalibro non è definito.**, *S. Agustín*, cit., p. 394: «buscar la verdad con espíritu de verdad es

contempo “scommessa”¹²⁴ di tutta la vita; ogni uomo nella sua integralità esiste in questo stato di ricerca totale in ogni momento della sua vita, ricerca che è poi tappa di un itinerario il cui compimento può essere ed è solo dono di Dio, pertanto Grazia santificante, che non è quindi risultato delle scoperte della scienza o della conoscenza pragmatica. Per questi motivi Sciacca rileva che quella serietà che può unicamente dirsi accademica è in realtà rinuncia alla verità, è beatitudine solo apparente o fittizia. La vera beatitudine, secondo Agostino, è fruire del sommo Bene Dio, attuazione dell’unico fine che l’uomo non può realizzare con le sue sole forze, che lo trascende nella sua storicità e in ogni suo atto. Tale problematica apre ad Agostino una serie di questioni filosofiche e teologiche che vertono innanzitutto sulla dimostrazione che la mente umana è capace di verità, quindi sulla positività della ricerca filosofica; allo stesso tempo diventa necessario dimostrare che è erroneo perseguire con i platonici e gli stoici la concezione che la realizzazione del fine dell’uomo sia esclusivamente opera umana, in quanto l’uomo da solo non può darsi la beatitudine; in terzo luogo è necessario dimostrare che anche gli Accademici hanno torto quando condannano «la ragione al dubbio invincibile e perpetuo e più torto ancora quando ripongono la felicità nella sospensione del giudizio», mentre «hanno ragione gli stoici e i “platonici” di affermare che l’uomo è capace di verità, ma errano quando sostengono che la sapienza, e perciò la sua felicità ultima sia sua conquista, frutto umano dell’umana virtù; e tutti (e con loro anche Cicerone) hanno ragione nell’assegnare come fine del filosofare il raggiungimento della felicità »¹²⁵.

Sciacca dimostra quindi che Agostino, nelle due opere *Contra Academicos* e *De beata vita*, ha saputo evidenziare come la sapienza, intesa come pura ricerca che crede di trovare sterile e contraddittoria in se stessa la sua soddisfazione, sia piuttosto la ricerca di una felicità fittizia; pertanto, la vera felicità non è opera unicamente umana, ma è piuttosto sintesi dell’agire umano e della grazia divina che lo sostiene «nell’attuazione di un fine che l’uomo non può realizzare da solo pur essendo rispondente alla sua vocazione fondamentale ed essenziale, il perseguimento di un tal fine continua tutta la vita e la sua attuazione trascende il suo corso storico in ogni sua peripezia e

la fidelidad necesaria para una fundada esperanza, mas no suficiente para su satisfacción. Movimiento del hombre a Dios, pero también de Dios al hombre, porque el hombre, débil pecador, no puede pretender la felicidad a la que tiende necesariamente».

¹²⁴ *Ib.*, p. 276.

¹²⁵ *Ib.*, p. 278; Cfr., M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., p. 395.

nella sua totalità»¹²⁶. Sciacca analizza i passaggi agostiniani più squisitamente filosofici e teologici, sostenendo che il *facisti nos ad te* è la qualificazione ontologica dell'uomo che introduce alla sua problematica antropologica, psicologica e filosofica, nella consapevolezza che la "causa" ultima di ogni ricerca è la beatitudine. La conoscenza, dunque, in Agostino ha un valore salvifico, in quanto insieme all'agire intenziona più profondamente l'uomo alla ricerca della felicità. Infatti, nella sua teoresi Agostino non si riferisce alla sola Rivelazione, bensì «tiene criticamente conto di tutti i dati dell'esperienza. Ma proprio in questi dati, nel profondo dell'uomo e della sua natura spirituale, scopre che l'esito ultimo, e il solo esaustivo della sua attività globale ed integrale, è Dio, e che Dio è la sua salvezza»¹²⁷: pertanto, la ricerca filosofica si manifesta come mezzo per chiarificare e interiorizzare la relazione tra la nostra intimità e Dio. Rischiare l'"anima" significa per Agostino far sì che ogni nostro passo sia illuminato da una luce capace di guidarci nelle nostre profondità più oscure e insondabili: «un'"oscura chiarezza" discende su di essa con la fede, la quale ne illumina l'enigma, le rende chiara la sua destinazione, e le offre la possibilità della salvezza. Ma la chiarezza completa dell'enigma dell'anima (...) non è nel presente temporale, ma, dall'oscurità di ogni presente, è rinviata all'eternità, che è la chiarezza di ogni nostra oscurità intorno alla coscienza. Il processo di approfondimento di noi stessi e della conquista della coscienza di tutta la nostra coscienza (...) è infinito, inesauribile appunto perché si compie al di là del corso del tempo, nell'eternità, in Dio e per dono di Dio »¹²⁸. L'anima dell'anima, puntualizza Sciacca, è l'attrazione "teista" che nel corso temporale della storia garantisce che essa mantenga un limite insuperabile, ovvero una zona conoscitiva non svelata, il cui desiderio di rivelazione è lo stimolo per spingersi oltre: «L'eternità dunque e non il corso temporale della vita è lo stato della coscienza perfetta, piena: solo in essa sarà tutto quello che è»¹²⁹.

La dissertazione inerente alla dialettica della natura umana e alla problematica esistenziale prosegue quindi in un raffronto tra Platone e Agostino, ove Sciacca, in una parte edita soltanto nella versione spagnola del *San Agustín*, sottolinea che nella teoresi agostiniana interrogarsi sul problema dell'uomo significa interrogarsi sul problema di Dio, in quanto, «el hombre no es aprehendido en

¹²⁶*Ib.*, p. 277; Cfr., p. 395.

¹²⁷*Ib.*, p. 279; Cfr., pp. 396-397.

¹²⁸*Ib.*, p. 280; Cfr., p. 397.

¹²⁹*Ib.*, p. 280; Cfr., p. 398.

sus profundidades ontológicas, hasta que no es aprehendido desde Dios, cuyo problema es intrínseco al problema que es él con respecto a sí mismo»¹³⁰. Dio e l'uomo sono quindi il centro della speculazione agostiniana, problemi distinti ma non separati. Si può quindi affermare che i problemi inerenti alla persona incardinata nel problema di Dio e la relazione con il mondo creato costituiscono l'unità profonda del suo pensiero. La filosofia agostiniana è presentata da Sciacca come un costante «itinerario del ser spiritual creado, hacia el Espíritu que crea, un tender amoroso (por servirnos de una sugestiva expresión de Rosmini) del ente finito al Ente infinito, de la persona humana a Dios Persona absoluta. Conocerse a sí mismo (...) es saber que Dios existe, es encontrarse con Él. *Ubi Deus, ibi homo*; no solamente porque, sin el Creador, la criatura no existiría, sino también porque, solamente adquiriendo consciencia de esta unión con el Creador, el hombre se descubre a sí mismo y su autenticidad ontológica»¹³¹: dove c'è l'uomo lì è presente di Dio, in quanto la persona è costitutivamente tabernacolo, custode della sua infinita presenza. Per questo motivo la persona è sacra, l'uomo partecipa di Dio in ogni istante della sua esistenza: «Participación inicial y participación final: entre los dos extremos se lleva a cabo el viaje del hombre, *viator*, en busca de su verdadero Bien, y siempre sediento del mismo. Por esto, sabe el hombre quién es, conoce su verdadero nombre, cuando sabe que es espíritu creado por Dios y encarnado en un cuerpo que tiende, incluso cuando no tiene consciencia refleja, a la fuente primera de su vida»¹³²: non riconoscere questo significa non riconoscere la dignità e la sacralità della persona, abbassandola a *res*. Il tendere a Dio è un prerogativa costitutiva della natura umana: la possibilità di partecipare alla Verità lo «impulsa a ir más allá de sí y desear, como su complemento, el Bien supremo»¹³³. La teisticità costitutiva della persona è la ragione per la quale essa ama per poter conoscere veramente: «no hay conocimiento verdadero que no sea al mismo tiempo amor, y no hay amor humano que no sea también conocer. (...) Itinerario de amor, por lo tanto. Pero no se le entienda mal: no sentimentalismo, ni pragmatismo, ni voluntarismo: las “razones del corazón” (...) El hombre es ser pensante porque es partícipe de la “verdad”; Dios es la Verdad, como también es la Caridad. (...)

¹³⁰ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., p. 399.

¹³¹ *Ib.*, p. 399.

¹³² *Ib.*, p. 399.

¹³³ *Ib.*, p. 400.

Para él, la verdad no es “visión” mental, sino “vida” de la mente y del hombre en su integralidad: la vida iluminada por y en la verdad y la verdad vitalizada por y en la vida»¹³⁴.

Sciaccia individua in Agostino la dialettica peccato-grazia e Adamo-Cristo come il principio per cui l'uomo esiste in questa tensione di conversione, alla ricerca di uno stato di pace e di armonia tra corpo e spirito, la quale avvalora tutto l'uomo, che in questo modo viene riconosciuto nella sua integralità. L'uomo partecipa della Verità, della Bellezza, del Bene, ma non è la Verità, la Bellezza, il Bene: in lui rimane sempre una zona oscura, un mistero, nel quale ci addentriamo nel mistero: la ricerca di se stessi e di Dio è una esplorazione che ad ogni passo ci permette di svelare, una zona oscura, ma, al contempo, ci inoltra in un mistero sempre più profondo: «Fede significa credere in quello che non si conosce ancora pienamente, nel *Deus absconditus* e pur autorivelato attraverso tanti segni e nel Verbo Incarnato: *anima abscondita, Deus absconditus* »¹³⁵.

2.5 ORIGINE DELL' ANIMA

La seconda parte contenente la traduzione di un articolo pubblicato nel «Giornale di metafisica» nel quale muovendo dall'assunto che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, e che Dio non è limitato dentro i termini del corpo umano, desume che la struttura ontologica costitutiva dell'uomo è composta dalla sua interiorità¹³⁶, per cui possiamo dire che «la somiglianza tra l'uomo e Dio è data dalla spiritualità e dalla razionalità dell'anima umana (...) la somiglianza va intesa rispetto alla natura spirituale dell'anima, perché Dio è Spirito»¹³⁷. Il problema relativo all'origine dell'anima ha travagliato profondamente Agostino e Sciaccia mostra chiaramente i punti focali di tale travaglio.

Agostino afferma innanzitutto che la prima anima è creata da Dio dal nulla, e che quindi essa non è né un frammento né una parte di Dio, il che è dimostrato dalla sua “mutabilità”. Inoltre, contro i manichei, Agostino sostiene che l'anima non può essere “parte di Dio”, in quanto in questo caso sarebbe stata della stessa natura di Dio, ed essendo caratteristiche proprie dell'anima umana

¹³⁴ *Ib.*, pp. 400-401.

¹³⁵ M. F. SCIACCA, *Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino*, cit., p. 284; Cfr., M. F. Sciacca, *S. Agustín*, cit., p. 403.

¹³⁶ Cfr., AGOSTINO, *De Gen. contra Manich.*, 1. I, c. 17, num. 27.

¹³⁷ M. F. SCIACCA, *L'origine dell'anima secondo S. Agostino*, «Giornale di Metafisica» 1954, n. 4-5, p. 542; M. F. Sciacca, *S. Agustín*, cit., pp. 404-405.

l'indigenza e la corruzione, anche Dio sarebbe stato affetto da tali imperfezioni: pertanto, l'anima non è una particella di Dio, né è fatta da qualche altra cosa, dunque «*de nihilo facta est*»¹³⁸: «L'anima creata da Dio è semplice, spirituale, immortale e può essere elevata dalla grazia all'ordine immortale»¹³⁹.

Maggiori difficoltà e dubbi sorgono nel passaggio successivo, volto a chiarificare l'origine delle anime successive alla prima. Sciacca così schematizza tale percorso:

a) ipotesi “emanazionistica”, di ispirazione neoplatonica, che sostiene che le anime umane sono della stessa sostanza di Dio, dottrina comune agli gnostici e ai manichei; b) ipotesi del “traducianismo materialista”, derivante dal pensiero di Tertulliano, che vede l'anima come una derivazione di tipo corporale; c) ipotesi platonizzante della metempsicosi, accettata da Origene, nei termini della preesistenza delle anime rispetto ai corpi, all'interno dei quali cadono imprigionati per espriare una colpa misteriosa. Agostino non è visto da Sciacca come sostenitore del traducianesimo né del creazionismo: «il traducianismo, che il filosofo non accetta decisamente ma che pur non respinge, così come è da lui concepito, non esclude il creazionismo. Perciò, secondo noi, la soluzione a cui egli inclina è quella di un “creazionismo traducianista” pur senza affermarlo mai categoricamente»¹⁴⁰. Tale affermazione è dimostrata da Agostino, secondo Sciacca, dalle quattro ipotesi presentate nel *De libero arbitrio*: a) le anime si trasmettono per generazione; b) Dio crea l'anima di chiunque venga al mondo; c) le anime esistono in qualche luogo e provengono da Dio per sostanziare i corpi; d) le anime stesse, per loro volontà, discendono in un corpo. Le due ultime ipotesi, sottolinea Sciacca, suppongono la preesistenza di una vita dell'anima anteriore alla presente, non escludendo, però, la creazione delle anime da parte di Dio, tesi comune a tutte le ipotesi ammesse e sulla cui base si respinge qualunque altra che la possa negare¹⁴¹: «la questione va dunque limitata all'alternativa creazionismo o traducianismo, senza che quest'ultimo escluda la creazione da parte di Dio non solo dell'anima di Adamo, ma, come noi crediamo, anche di ogni singola anima e sempre che la soluzione non neghi o metta in dubbio che “nessun uomo discendente

¹³⁸ Cfr., AGOSTINO, *De anima et eius origine*, 1. I, c. 4, num. 4.

¹³⁹ M. F. SCIACCA, *L'origine dell'anima secondo S. Agostino*, cit., p. 543; M.F. Sciacca, Cfr., cit., p. 405.

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 544; Cfr., p. 407.

¹⁴¹ Cfr., *Ib.*, p. 407.

da Adamo nasce esente dal peccato e dalla condanna, e nessuno ne è liberato se non dal battesimo, che rigenera in virtù di Cristo”»¹⁴².

Per Agostino, quindi, niente si oppone razionalmente all'accettazione dell'ipotesi creazionista, anzi egli si orienta sempre di più verso questa posizione in quanto più convincente e meglio difendibile. «Come si vede, non si fa questione se ammettere il creazionismo o altra ipotesi - non vi è dubbio che l'anima sia creata da Dio-, ma se accettare una o altra forma di creazionismo; o meglio, di vedere quale è la forma di esso più razionalmente fondata e, nello stesso tempo, più conveniente al dogma del peccato originale e alla sua trasmissione ai discendenti di Adamo, comunque, che presenti meno pericoli per questa verità di fede»¹⁴³; pertanto, la posizione riguardante il problema dell'origine dell'anima è il cosiddetto “traducianismo o generazionismo spirituale” che Sciacca individua propriamente come «*creazionismo traducianista o generazionista*»¹⁴⁴, per meglio sottolineare il suo fondamento creazionistico.

Che cosa sappiamo di certo intorno all'origine dell'anima costituisce una domanda che Sciacca individua nella teoresi agostiniana e alla quale così tenta di rispondere: «Questo: sia quella del primo uomo come le altre dei suoi discendenti sono stati tutte create da Dio; siamo ancora sicuri che la prima anima è stata creata dal nulla. Il dubbio – e, più che il dubbio, il mistero o la nostra ignoranza – permane intorno alla *modalità* della creazione delle altre anime da parte di Dio, cioè, “non sappiamo se le crea dal quel primo uomo (*ex illo uno*) o dal nulla (*sive ex nullo alio*)”»¹⁴⁵. La questione, di matrice teologica, si sviluppa principalmente dal problema del modo in cui è “trasmesso” di uomo in uomo il peccato di Adamo e implica i problemi inerenti all'intendere la creazione delle anime o come creazione di un'anima da cui ogni singola derivi o come creazione delle anime individuali. Agostino, anche in questo caso, abbraccia una posizione inclusiva Sciacca afferma che «per creare l'uomo (...) a Dio è bastato avere in sé l'idea dell'uomo in generale e non quelle dei singoli uomini, come per creare il cavallo o la rosa...; però se passiamo a considerare l'atto creativo del singolo uomo, di Adamo e di ogni suo discendente, cioè se dal momento ideativo della creazione (creare l'essere-uomo) passiamo a quello concreto del creare *questo* uomo, non vi è

¹⁴² *Ib.*, p. 545; Cfr., pp. 407-408.

¹⁴³ *Ib.*, p. 546; Cfr., pp. 408-409.

¹⁴⁴ Cfr., *Ib.*, p. 409.

¹⁴⁵ *Ib.*, p. 547; Cfr., p. 410.

in Dio solo la *ratio* dell'uomo in generale ..., ma "vivono" in Lui *varias rationes*, cioè le anime singolari, ciascuna di ogni singolo uomo, le quali, pertanto, sono create singolarmente da Dio, quale che sia il modo della creazione, dal nulla come per Adamo, o per estrazione dalla prima anima»¹⁴⁶: mentre Dio contiene in sé sia la *ratio* dell'essere umano (intesa come ragione di tutti gli uomini) che le *rationes*, ovvero la ragione particolare di ogni singolo uomo; nel momento in cui crea il primo uomo crea anche la sua anima specifica e in questo modo agisce per tutti gli uomini successivi al primo. In altri termini «È presente in Dio l'idea dell'uomo in generale o essenza dell'uomo (...) che è l'attuazione dell'idea-essenza dell'uomo in generale, è creativo dell'anima spirituale di *questo* uomo, il suo *actus essendi*»¹⁴⁷. Vi è dunque in Dio l'idea dell'uomo in generale e l'idea di ogni uomo in particolare, dal momento che ogni anima è creata nella sua singolarità da Dio e non è il prodotto di una "pura generazione"¹⁴⁸ dal primo uomo; pertanto questo processo è profondamente differente dalla generazione del cavallo o della rosa che derivano dal primo cavallo e dalla prima rosa, che «non hanno anima spirituale»¹⁴⁹. L'uomo è dunque corpo e spirito - "spirito incarnato" scrive Sciacca ne *L'interiorità oggettiva* - in quanto la generazione del corpo è accompagnata «dall'Atto creativo del suo spirito, della mia o della tua anima (*ego, animus; mea anima*), cioè dalla creazione di ogni anima singolarmente; e perciò l'uomo non è solo un individuo o determinazione della sua specie, ma è anche, essenzialmente, *persona*, cioè, *questo* spirito, creato come singolo da Dio»¹⁵⁰. Quindi, nel Verbo creatore c'è l'idea dell'essere umano e le *rationes* di ogni uomo specifico; per tale motivo possiamo affermare che ogni uomo, nella sua valenza spirituale, è creato da Dio e non generato "semplicemente" dai genitori, come accade per il suo corpo.

Sciacca sostiene quindi la dottrina agostiniana circa l'origine dell'anima, nonostante residui in sé diverse difficoltà e punti oscuri, è più inclusiva e coerente rispetto a quella platonica, neoplatonica e aristotelica, in quanto si sforza di dare una giustificazione metafisicamente fondata alla singolarità dell'anima e al concetto di persona. Agostino, sottolinea Sciacca, «rifiuta tutte le tesi

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 549; Cfr., p. 411.

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 549; Cfr., p. 412.

¹⁴⁸ Cfr., *Ib.*, p. 412.

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 549; Cfr., p. 412.

¹⁵⁰ *Ib.*, p. 550; Cfr., p. 412.

che non sono conformi alle verità fondamentali circa l'anima»¹⁵¹ preoccupato «por salvar el pecado original y su trasmisión», e nel contempo si preoccupa di garantire la singolarità irriducibile dell'anima e della sua spiritualità, senza cui è impossibile comprendere come Dio elevi mediante la grazia le sue creature, e come il fine ultimo o sommo bene dell'uomo sia Dio stesso. A questi grandi interrogativi Sciacca risponde che «Dios salva y pierde a cada hombre singularmente (y no la humanidad en general), pero esto es posible porque crea singularmente cada alma singular»¹⁵².

2.6 L'ESSENZA DELL'ANIMA

La terza parte riprende un articolo pubblicato in «*Crisis*»¹⁵³ e verte sull'essenza dell'anima, articolandosi in un discorso inerente alla differenza sostanziale che intercorre tra l'anima umana e l'anima intesa come principio di vita presente negli esseri vegetali e animali. L'uomo, infatti, oltre a possedere questo principio vitale che gli permette di vivere, sentire e ricordare, possiede anche un particolare principio che possiamo denominare "spirituale": «Se intesa come principio di vita in un corpo, anche delle piante si deve dire che hanno un'"anima"; come hanno un'anima sensitiva gli animali capaci di sensazioni e di ricordi. Vita vegetativa e vita sensitiva appartengono anche all'uomo, ma tra l'anima o principio di vita degli enti animali e quella dell'uomo vi è solo relazione d'analogia, in quanto l'anima umana non è soltanto principio di vita sensitiva, ma anche di vita spirituale»¹⁵⁴; per questo l'anima è creata per un corpo, e come ben abbiamo già potuto vedere nel secondo punto, Dio non ha creato un'anima in generale, ma l'anima di ogni singolo uomo chiamato all'esistenza. Pertanto, l'essenza stessa dell'anima umana è creata per dar vita ad un corpo, e propriamente al corpo dell'uomo: «l'attività sensitiva umana non è identica a quella degli altri enti animali poiché in essa è presente l'attività spirituale, propria soltanto dell'uomo. Nella sua pienezza l'anima è un'essenza spirituale dotata di un principio vitale; in quanto tale tende sempre a unirsi al suo corpo con il quale costituisce quell'unione sostanziale che è questo o quell'uomo, questa o quella persona, unione della sua anima (personale) e del suo corpo (individuale)»¹⁵⁵. Nell'uomo

¹⁵¹ *Ib.*, p. 113.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ Nella sua prima annata, 1954, n. 4, pp. 539-549, il titolo *La esencia del alma y San Agustín.*

¹⁵⁴ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., p. 114.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

tutto è stato disposto con un preciso ordine affinché ogni dimensione nella sua relazione con le altre concorra all'integrale realizzazione della persona: «Il corpo umano è una sintesi organica ed elevata di tutte le perfezioni del mondo fisico; l'anima umana fu creata per governarlo intimamente e vitalmente»;¹⁵⁶ «el alma humana es el prototipo de todas y cada una de las perfecciones del mundo corpóreo, es decir, es una imagen espiritual, armoniosa y sintética del universo creado, cuya perfección supera»¹⁵⁷.

L'unione dell'anima con il corpo è essenziale, affinché l'anima si conosca e possa dar vita al suo corpo. L'anima si conosce quindi per essenza, conoscendosi sa di esistere, per dar vita ad un corpo che non è puramente *bios* ma esistenza: sintesi di vitalità e spiritualità. Si apre qui la problematica dell'autocoscienza, «l'intuizione intellettuale primaria che l'anima ha di se stessa come mente, (...) nella quale il conoscente e il conosciuto sono la stessa cosa»¹⁵⁸. Chiari sono qui i riferimenti in particolare al primo punto del IX libro del *De Trinitate*. L'anima si conosce quindi per essenza, «la mente o spirito, nelle sue facoltà intellettive, non è potenzialità, ma atto che si specifica e che si arricchisce ogni atto ulteriore»¹⁵⁹; «está siempre en acto, en el sentido de que es originario y coesencial a la misma el acto de la autoconsciencia, que es infinita potencia de actuarse o de especificarse»¹⁶⁰. Agostino, secondo l'interpretazione sciacchiana, ha scoperto prima di chiunque altro l'essenza dell'"io pensante" come autocoscienza, atto originario, presupposto indispensabile affinché l'uomo possa conoscere e possa ottenere tutte la potenzialità necessarie affinché sia possibile l'atto conoscitivo, secondo la triade: comprendersi per conoscersi per conoscere. «L'autocoscienza agostiniana è formulata nel modo più radicale: la mente si pone come pensante nel momento stesso che si cerca o cerca; e per questo si pone come autocoscienza, ossia, per intuizione intellettuale pone e rivela la sua essenza: *anima novit se nosse*»¹⁶¹. Questa conoscenza originaria di sé, condiziona l'intero conoscere, che quindi ne dipende come da sua essenziale condizione di esistenza. Con ciò Sciacca non nega quanto affermato precedentemente riguardo

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 116.

¹⁵⁹ *Ib.*, p. 117.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ib.*, pp. 117-118.

all'anima che si dimentica e conserva di sé solo una memoria innata, nascosta e occulta: l'atto di ritornare in sé della mente, il *redi in te ipsum* è riconquista, riconoscimento dell'intuizione originaria di sé e della propria autocoscienza intuita nella sua più profonda valenza spirituale: «Lo spirito dunque conosca se stesso; non si cerchi come assente, ma fissi su se stesso l'attenzione della volontà che errava all'avventura sulle altre cose e si pensi. Esso vedrà allora che non ha mai cessato di amarsi, mai cessato di conoscersi, solo che, amando con sé altre cose, da esso diverse, si è con esse confuso e ha perso con esse consistenza in qualche modo; e così abbracciando tutta questa diversità in un solo tutto, ha immaginato che vi sia una sola realtà là dove ce ne sono molte»¹⁶². Qui la problematica inerente all'anima si rivela più complessa, in quanto, secondo Sciacca, l'anima e il corpo sono tra loro uniti da un particolare equilibrio su cui il filosofo di Giarre si addenterà nelle parti successive. Un altro aspetto di particolare interesse è che la dinamicità integrale dello Spirito rivela anche l'aspetto teologico: «la aspiración a Dios, que es el sumo bien del hombre, y lo indispensable, a fin de que sea saciada la aspiración, de la ayuda gratuita divina. Intrínsecos a esta problemática son los temas de la libertad, del mal y de la gracia. El problema de la naturaleza del alma humana, planteado metafísicamente, manifiesta implicaciones morales, ascéticas y teológicas»¹⁶³. Agostino critica, pertanto, la dottrina che vede l'anima come emanazione della stessa sostanza di Dio, non soltanto perché considerata “blasfema”, ma soprattutto in quanto tale dottrina, nega la ampiamente difesa e garantita dal creazionismo. Infatti il corpo «es extensión susceptible de distintas dimensiones y se mueve en el espacio; el alma no es extensión y se mueve en el tiempo. En otros términos: el cuerpo es divisible; el alma no es divisible (...) Las argumentaciones directas, para demostrar la espiritualidad del alma, se fundan sobre el principio de la autocoscienza (...) Para concebir el alma incorpórea es necesario un esfuerzo ascético»¹⁶⁴. Sciacca sottolinea con chiarezza che il pensiero di Agostino ha in sé profonde differenze da quello di Platone; infatti, mentre per Platone il corpo è materia e per conseguenza negatività, l'anima per recuperare la sua natura deve liberarsi dal corpo che la imprigiona, mentre in Agostino l'anima è fatta per il corpo, senza che ciò non induca all'errore di concepire l'anima come una sostanza corporea; l'anima deve essere quindi pensata nella sua essenza, con uno sforzo ascetico va recuperata nella sua essenzialità: «conquistarla come tale significa conquistare l'autocoscienza, in quanto l'anima si conosce per essenza (...)

¹⁶² Cfr., AGOSTINO, *De Trinitate*, 1. X, 8.11.

¹⁶³ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., p. 419.

¹⁶⁴ *Ib.*, pp. 420-421.

perciò lo sforzo ascetico (...) ha uno scopo preciso: l'anima "è distinta da qualsivoglia altra cosa conosciuta", infatti ciascuno di noi sa, esperienza interiore, che, astraendo da tutto, resta alcunché di conosciuto per sé, ed è questo l'essenza dell'anima »¹⁶⁵. La mente ha dunque coscienza di sé, l'essenza spirituale della mente si conosce per mezzo dell'autocoscienza stessa: «L'autocoscienza nella sua spiritualità pura è *conversio incorporea*, fatto primordiale della vita umana, fonte di ogni altra verità. Ma come è stato giustamente rivelato, convergono in essa tre aspetti fondamentali: la *verità ontologica*, in quanto si coglie l'essere stesso che ci costruisce, *la verità logica* in quanto è il fondamento di ogni verità ulteriore, *la verità teologica* in quanto il suo ultimo fondamento è il Principio Creatore »¹⁶⁶; ecco quindi che l'uomo che ricerca la sua pace, la piena realizzazione del suo intrinseco ordine interiore, è l'uomo che cerca e ama Dio: «El alma humana es, por lo tanto, una substancia pensante, simple, indivisible, inextensa. No es *pars Dei*, pero su espiritualidad hace que sea análoga a la espiritualidad divina»¹⁶⁷.

2.7 ANIMA E CORPO: L'UOMO

Dopo le parti inerenti allo studio dell'anima, Sciacca si sofferma sulla relazione tra anima e corpo¹⁶⁸, sottolineando come nel pensiero di Agostino queste due dimensioni umane siano concretamente presenti e concorrano allo svolgimento integrale della persona; dato che tra anima e corpo sussiste un vincolo sostanziale. «Sentire *non est corporis, sed animae per corpus*»¹⁶⁹, sottolinea sin dal principio Sciacca: esiste un profondo vincolo tra anima e corpo e una "superiorità" della prima sull'altro in quanto il corpo "patisce" mentre l'anima "agisce". Dunque, animare un corpo significa agire su quel corpo, mentre non esiste il problema di come si potrebbe agire sull'anima, dato che la sensazione è di per sé espressione attiva dell'anima stessa. La sensazione, pertanto, è «un atto vitale, e spirituale insieme (interiore) *sensus et mentis*. Ogni atto dell'uomo, in quanto umano, per Agostino, va colto nel complesso inscindibile della sua vita organica e spirituale. Per conseguenza, anima e corpo non sono due *res*, l'una estranea ed opposta all'altra (come in

¹⁶⁵ *Ib.*, p. 422.

¹⁶⁶ *Ib.*, p. 425.

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 426.

¹⁶⁸ Inserendo in *S. Agustín* la traduzione dell'articolo *Il composto umano nella filosofia di S. Agostino*, uscito nel '54 in «*Studia Patavina*».

¹⁶⁹ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., p. 453.

Platone e poi in Cartesio) ma costituiscono quell'unità che è l'uomo, che è corpo della sua anima ed anima del suo corpo»¹⁷⁰. Pertanto, non esiste in nessun caso il corpo e l'anima, bensì esiste in concreto il mio corpo vivificato dalla mia anima che è presente integralmente nell'integralità del mio corpo.

Qui Sciacca propone un distinguo, atto a dimostrare la necessità di chiarire la presenza del pensiero platonico e neoplatonico in Agostino. Il problema anima-corpo non trova ispirazione solo in Platone, ma forse in maniera ancor più significativa in Plotino, nelle sue tesi relative alla sensazione.

Nella speculazione agostiniana l'anima unita al suo corpo è: «energia vitale, energia senziente, energia intelligente (...) Quando l'anima e il corpo sono uniti si chiamano uomo, nome che non perdono anche quando si parla di essi separatamente»¹⁷¹. Il corpo, quindi, è parte integrante e sostanziale dell'uomo, non è né un'appendice né un ornamento esteriore ed Agostino sottolinea con chiarezza questo passaggio nel *De Trinitate*, affermando che «homo est substantia rationalis constans et anima et corpore»¹⁷². Dire che in Agostino manchi la dottrina dell'unione sostanziale, puntualizza Sciacca, significa fermarsi alle formule e agli scritti giovanili ove non era ancora stata vagliata criticamente l'influenza platonica, sino «al punto che la sua soluzione matura non è più platonica nel senso del "platonismo" di Platone o di Plotino, ma nell'altro del platonismo di Agostino, che utilizzando speculativamente il concetto di creazione (...) modifica alla radice la metafisica platonica e fonda una sua nuova metafisica, in cui i termini platonici acquistano un significato nuovo, originale»¹⁷³. Perciò Agostino nel *De moribus Ecclesiae Catholicae* si domanda non tanto quale sia la parte migliore dell'uomo, bensì chi sia effettivamente l'uomo: chi è, dunque, l'uomo? Chi sono io che mi pongo il problema dell'uomo e di Dio? E non risponde se non proponendo una serie di interrogativi di chiara ispirazione platonica: «chiamiamo uomo l'anima e il corpo, che formano come una biga o un centauro? O il corpo solo al servizio dell'anima che lo regge? O l'anima sola per il fatto che regge il corpo, come chiamiamo cavaliere non l'uomo ed il

¹⁷⁰ *Ib.*, p. 453.

¹⁷¹ *Ib.*, p. 454.

¹⁷² AGOSTINO, *De Trinitate*, 1. XV, c. 7.

¹⁷³ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., pp. 455-456.

cavallo, ma soltanto l'uomo per il fatto che sta sul cavallo per guidarlo?»¹⁷⁴. Agostino, solo dopo aver vagliato criticamente le posizioni platoniche, riesce ad affermare che Dio, sommo Bene, creatore dell'anima e del corpo, non crea solo l'anima, come in Platone, bensì anche il corpo (Adamo), quindi non una sostanza che si unisce ad un'altra (somma), ma una sola sostanza, in quanto l'uomo è «*constans* di anima e di corpo», unione intrinseca e sostanziale, sintesi. Per Agostino l'uomo è un tutto, «*totus homo*», ove l'anima, assume una valenza superiore, in quanto la grandezza dell'uomo risiede nella mente e proprio in questo l'uomo si differenzia dagli animali; ma il corpo non vi è caratterizzato dalla negatività tipica del mondo antico, per cui considerare la superiorità dello spirito è considerare anche «la superiorità del corpo rispetto ad ogni altro corpo, tanto che esso può partecipare alla vita dell'anima superiore ed esprimerla»¹⁷⁵.

«La gerarchizzazione delle forme è proposta da Agostino in maniera originale e segna una conquista della filosofia: non distacco o svalutazione del corporeo o “dell'uomo esteriore”, perché nel corporeo vi è l'anima che gli dà vita e specie, ma elevazione di esso allo spirituale, all'uomo interiore, (...) si tratta di realizzare un'armonia interiore intrinseca tra i due elementi conformemente all'ordine metafisico, o alla natura stessa dell'uomo, armonia che *totus homo* è chiamato a stabilire»¹⁷⁶; pertanto anche l'ascesi e la mistica agostiniana si devono intendere all'interno di questo concetto di unità ed armonia: «l'anima è vita del corpo e usa di esso, non come di schiavo, ma come di un elemento sostanziale dell'uomo, assieme al quale forma *totus homo*»¹⁷⁷. Né il corpo né l'anima sono il sommo bene: l'ascesi dell'uomo è di tutto l'uomo nell'integralità delle sue dimensioni «nella luce amorosa e sapiente di Dio». Il corpo, quindi, è l'espressione sensibile della spiritualità dell'uomo, è la traduzione di quel rapporto interno-esterno che permette alla persona di manifestare anche la propria vita interiore.

Dunque, l'uomo vive ed esiste nel mondo, come sintesi di anima e corpo, tende a Dio ed è attratto dal mondo nel medesimo tempo, vive secondo il tempo, si adatta al tempo per poterlo a sua volta adattare al suo fine e farne il ritmo che scandisce le tappe del suo viaggio volto alla meta dell'eternità. «La Saggezza divina, che è Provvidenza (...) ci soccorre in quest'opera di adattamento

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 456.

¹⁷⁵ *Ib.*, p. 459.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 460.

al tempo e del tempo al fine di ogni uomo e dell'umanità totale, con i fatti e le parole, con i segni oscuri (profezie) e con la Rivelazione; in breve con la *vera religione*. (...) Agostino, sulla base del principio di creazione, valorizza il tempo e la materia, e come vedremo, santifica il corpo»¹⁷⁸; infatti, la perfetta beatitudine delle anime è la resurrezione dei corpi. «Il compagno dello spirito partecipa così dell'immortalità e fa completa e piena, per grazia di Dio, la beatitudine dell'uomo. Il corpo che nella vita, a causa del peccato, è talvolta un impedimento all'esercizio retto dell'intelletto e buono della volontà, è esso che, in un certo senso, perfeziona l'uomo ed è desiderato dall'anima per la pienezza della sua beatitudine; è anch'esso santificato e glorioso. Attraverso il corpo umano si redime il corpo cosmico, come dirà il francescanesimo medievale»¹⁷⁹: «l'anima è creata per un corpo ad essa adattato e al quale si accomoda. ...Lo spirito, è creato col desiderio di reincarnarsi nel suo corpo, perché solo in quanto è incarnato l'uomo è sostanza completa, *questo uomo*»¹⁸⁰.

Agostino rifiuta il dualismo platonico e allo stesso tempo conserva quella che Sciacca definisce la “verità di Platone”, ovvero la «preesistenza eidetica degli esseri nella mente creatrice di Dio, come l'altro principio della presenza della verità alla mente, per cui l'uomo è creato a immagine di Dio ed è intrinsecamente portato a Lui come suo fine ultimo. Con Aristotele, (attraverso Plotino) sostiene l'unione sostanziale di anima e corpo, ma per la verità ereditata da Platone, non accetta l'autarchia del mondo naturale, eterno ed autonomo sufficiente e perciò respinge il naturalismo della metafisica aristotelica, costruita, come la sua morale, per un mondo che ha in se stesso il suo fine per un uomo che in se stesso e solo in se stesso realizza il suo destino»¹⁸¹.

Sciacca, prima di concludere, si sofferma ancora su un pensiero di Pascal riguardo all'impossibilità da parte dell'uomo di concepire la misteriosa unione di spirito e corpo: “enigma ontologico”, la definisce Sciacca, che possiamo «penetrare sino ad un certo punto, illuminati dalla

¹⁷⁸*Ib.*, p. 463.

¹⁷⁹*Ib.*, pp. 464-465.

¹⁸⁰*Ib.*, pp. 466-467.

¹⁸¹*Ib.*, p. 467.

creazione»¹⁸², in fondo, oggi non sappiamo più di Agostino e di Pascal, ma ne sapremmo ancora meno se il principio dell'atto creativo non ci avesse illuminati.

2.8 L'IMMORTALITÀ

Nella parte successiva al capitolo del S. Agustín che stiamo esaminando¹⁸³, Sciacca riguardo l'immortalità dell'anima compie un *excursus* che muove dai dialoghi giovanili ove Agostino tratta il problema in maniera più specifica, sino ad arrivare agli accenni presenti nel *De Trinitate* e nel *De Civitate Dei*. Sciacca trova singolare il fatto che Agostino non si sia mai occupato dell'argomento con una trattazione specifica, e inizia la sua analisi considerando il primo libro dei *Soliloquia* ove è accennato l'argomento in favore dell'immortalità dell'anima: «la verità non può stare tra le cose materiali, in quanto qualunque cosa è, non può sussistere in altro, se non sussiste ciò in cui è; se la verità sussistesse in cose mortali, perirebbe con esse, contro il ragionamento il quale prova che la verità, come verità, è imperitura. Dunque, per il fatto che la verità è e non può cessare di essere, esistono cose immortali in cui essa è. Quali sono esse?»¹⁸⁴. Da questa domanda, prende forma il secondo dialogo. «R. - *Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam semper futuros. A. - Sequetur. R. - Restabit quaerere de intellegendo*»¹⁸⁵.

Sciacca si sofferma quindi sul problema relativo all'intelligenza, poiché, dato che la verità è imperitura, anche la verità, soggetto della verità eterna non può morire. Le cose immortali in quanto tali non possono quindi che essere intelligenze. Tale ragionamento prova che vi è un'intelligenza immortale nella quale sussiste la verità, ma ciò non può ancora provare l'immortalità personale dell'intelligenza. Dunque, sorge la domanda sulla differenza tra eternità e immortalità, se le intelligenze si possono dire eterne o immortali. Anche qui, Agostino elabora criticamente le sue fonti platoniche e neoplatoniche.

Nel secondo libro dei *Soliloquia* afferma, infatti, la verità dell'autocoscienza: «R. - *Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. - Scio. ...R. - Ergo verum est cogitare te. A. - Verum. R. - Immortalem*

¹⁸²*Ib.*, p. 468.

¹⁸³ Ne esiste la redazione italiana presso il *Centro Internazionale di Studi Rosminiani* (Stresa), intitolata *L'immortalità dell'anima secondo S. Agostino*, che doveva essere pubblicata in Argentina nella rivista di Córdoba «Arché», ma che non vi uscì per la sua cessazione.

¹⁸⁴ *Cit.*, p. 468.

¹⁸⁵ AGOSTINO, *Soliloquia*, 2, 2, 1.

*te esse scis? A. - Nescio»*¹⁸⁶. Agostino sa con certezza di vivere e di pensare, ma alla domanda postagli dalla ragione circa l'immortalità è costretto a rispondere di non sapere; pertanto, tra tutte le cose di cui Agostino non è a conoscenza questa ha l'assoluta priorità, pur sapendo di vivere e quindi di esistere, dato che nessuno vive se non esiste, «vuole esistere per vivere, vivere per intendere e vuol sapere se il suo vivere e il suo intendere siano perituri o imperituri»¹⁸⁷. E' lecito quindi domandarsi se la verità, dato che esiste, possa perire, ed è altrettanto lecito rispondere negativamente a tale quesito. A questo proposito, Sciacca determina due punti fermi «a) non vi è nulla di vero senza la verità; io so di esistere; dunque esiste la verità; b) la verità non può morire, perché, anche la supposizione della morte, conferma la sua esistenza. Sulla base dell'autocoscienza (so di essere, vivere e pensare) va intesa la dimostrazione dell'immortalità dell'anima»¹⁸⁸.

Sciacca prosegue evidenziando che dopo aver formulato una dimostrazione subito riconosciuta errata, dato che Agostino stesso afferma che l'immortalità dell'anima è fondata sull'indistruttibilità dell'errore, ritorna sull'argomento, puntualizzando che nessuno può negare l'immortalità dell'anima dato che la verità non perisce. Tale affermazione implica quindi un nuovo problema ovvero: se la verità immortale abita nell'uomo, l'uomo è immortale, e la morte del corpo non può cacciarla dalla sua sede; bisogna quindi dimostrare «che l'attività intellettuale dell'anima si può esplicare anche senza il corpo, cioè è superorganica. Ora, questa indipendenza, per cui il corpo è principio della vita intellettuale è possibile se la verità stessa è interiore allo spirito, è l'oggetto interno al suo supposto. Se lo spirito si considera una pura possibilità o una funzione conoscitiva, il cui esercizio o attualità dipende dall'esperienza sensibile, consegue che esso non è in sé partecipe della verità, ma solo di condizioni per conoscerla e che con la morte del corpo, anche se non muore permane come pura possibilità conoscitiva e dunque come organo che non può più esercitare la sua funzione»¹⁸⁹. Tale posizione di Agostino sembra non portare alla soluzione del problema, anzi sembra non conforme alla sua concezione armonico-integrale.

Nel *De immortalitate animae* Agostino riafferma la validità di quanto detto nei *Soliloquia* dimostrando che l'anima non può morire dato che la verità ne è l'essenza suprema: l'anima è

¹⁸⁶ *Ib.*, 1,1.

¹⁸⁷ M. F. SCIACCA, *S. Agustín*, cit., 1955, p. 469.

¹⁸⁸ *Ib.*, p. 469.

¹⁸⁹ *Ib.*, p. 470.

metafisicamente unita alla verità interiore e partecipa dell'evidenza prima dell'autocoscienza, dato che vive e pensa. L'eredità platonica e plotiniana di cui questi passaggi sono permeati acquisiscono una valenza metafisica nuova: «Le anime non sono eterne e necessarie; è Dio che le crea e dunque vi è una contingenza iniziale, che le fa dipendere da Dio, il quale, a differenza dell'anima, esiste per se stesso; immortale, deve sempre la sua esistenza a Dio, la cui influenza creatrice la fa persistere nel suo essere (...) Per conseguenza, proprio il fatto che l'anima sia creata da Dio è garanzia metafisica della sua immortalità. (...) Autocoscienza, essenza dell'anima, immortalità ed essenza di Dio sono tesi metafisiche che si collegano vicendevolmente ed intrinsecamente, per cui ciascuna va sempre considerata nella coerenza e nell'unità sostanziale della speculazione agostiniana»¹⁹⁰.

Sciacca si sofferma quindi sulla prova dell'immortalità dell'anima che Agostino propone nel *De Trinitate*, prova che si fonda sul desiderio naturale di beatitudine essendo connaturale all'uomo il desiderio di felicità, ed essendo la tale qualcosa che non finisce, altrimenti non potrebbe dirsi felicità, non può vivere felicemente colui che non possiede quello che desidera, dunque non può esserci vita beata se non è senza fine. Queste affermazioni, puntualizza Sciacca, potrebbero essere mal interpretate se si pensasse ad una prova pragmatica o fondata sull'esigenza di volontà, invece il suo fondamento è squisitamente metafisico, in quanto non si parla di perpetuità terrena ma di immortalità ultraterrena, in quanto l'anima, fatta da e per Dio, desidera, anela, tende a Dio che non può possedere totalmente in questa vita, pertanto la sua beatitudine è possibile solo con l'immortalità, unica e vera pienezza dell'anima: «La natura umana vuole l'immortalità “e non sarà pienamente e perfettamente beata se non ha quello che vuole”. La morte dell'anima è contro l'essenza dell'anima stessa, contraddice alla sua natura, è innaturale»¹⁹¹.

Agostino è uno dei pochi pensatori attraverso cui «si scopre veramente, con mezzi razionali, la natura profonda e verace dell'uomo. Da qui la verità, divina ed umana, che *totum hominem*, il quale consta *ex anima et corpo*, è immortale, *et ab hoc vere beatum*. Tutti i movimenti dello spirito, di cui è principio la volontà convergono verso quella beatitudine integrale dell'uomo intero: l'itinerario della volontà è segnato, come quello della mente, che della volontà stessa è presupposta:

¹⁹⁰*Ib.*, pp. 475-476.

¹⁹¹*Ib.*, p. 477.

a Dio dall'interiore verità, la quale (tramite la fede, la speranza e la carità) dispone lo spirito a ricercare il dono che Dio fa di se stesso alla creatura cui ha donato vita immortale »¹⁹².

2.9 AGOSTINO E BENEDETTO PADRI DELL'EUROPA

Non c'è ombra di dubbio nell'affermare che Agostino e Benedetto possono essere considerati padri dell'Europa o, meglio, di quello Spirito d'Europa con cui gli autentici sciacchiani amano intrattenersi teoreticamente.

Non possiamo in alcun modo parlare di civiltà e di cultura occidentale senza prendere in esame il periodo medievale, dobbiamo assolutamente riflettere sulla patristica e sui grandi pensatori che hanno vitalizzato questo periodo storico, prima che l'età dei lumi e della ragione assolutizzata invadessero ogni campo del pensare, con le fatue certezze del dubbio cartesiano.

Per poter, quindi, procedere nel nostro discorso, dobbiamo ripartire dalle figure dei due grandi padri dell'Europa per comprenderne l'essenza più profonda e per trovare in loro la forza necessaria per una concreta rinascita dell'occidente.

Ama et fac quod vis. Sono queste le parole agostiniane da cui desideriamo iniziare; ama e fai ciò che vuoi, agisci liberamente, perché solo agendo nell'amore l'uomo è davvero libero. La libertà si misura con l'amore e amare significa amare in Dio e con Dio, penetrare quell'analogia che rende l'uomo la degna creatura plasmata a Sua immagine e somiglianza. «Chi vuole sbarazzarsi dell'amore, ci ricorda Benedetto XVI, si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo»¹⁹³.

Allo stesso modo rammentiamo le parole di S. Benedetto che sono una chiara esortazione per gli uomini di buona volontà di tutti i tempi a rinsaldare quell'alleanza con Dio, la sola alleanza che potrà far rifiorire questo mondo: “Su, dunque, leviamoci finalmente al richiamo della Scrittura che dice: *E' ormai tempo di levarci dal sonno*¹⁹⁴! Apriamo gli occhi alla luce divina, ascoltiamo attoniti la voce ammonitrice che Iddio ci rivolge ogni giorno: *Oggi se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori*¹⁹⁵. E ancora: *Chi ha orecchie per udire oda ciò che lo Spirito dice alle*

¹⁹²*Ib.*, p. 478.

¹⁹³BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, Libreria editrice vaticana, Roma, 2006, p. 62.

¹⁹⁴ROMANI, 13, 11.

¹⁹⁵SALMI, 94, 8.

Chiese¹⁹⁶. E che dice? *Venite, figli, ascoltatevi, vi insegnerò a temere il Signore. Correte mentre dura il giorno della vita, perché non vi sorprenda la notte della morte*¹⁹⁷. Il Signore, rivolto alla moltitudine degli uomini, cerca il suo operaio e dice: *Chi vuole la vita e desidera che i suoi giorni trascorrono beati?*¹⁹⁸ Se tu, che questo intendi, rispondi: Io lo voglio; Iddio ti dice: Se vuoi possedere la vera e perpetua vita, *vieta alla tua lingua il male e le tue labbra non pronunzino menzogna; fuggi il male e fa' il bene; cerca e seguila*¹⁹⁹. E se farete questo, i miei occhi saranno attenti a voi e le mie orecchie alle vostre preghiere: prima ancora che mi invochiate dirò: *Son qui*²⁰⁰»²⁰¹.

Si intrecciano perfettamente con le parole di Agostino e di S. Benedetto le parole dell'attuale Pontefice Benedetto XVI che il 19 aprile 2005 iniziò il suo pontificato dicendo: «Cari fratelli e sorelle, dopo il grande Papa Giovanni Paolo II, i signori cardinali hanno eletto me, un semplice ed umile lavoratore nella vigna del Signore. Mi consola il fatto che il Signore sa lavorare ed agire anche con strumenti insufficienti e soprattutto mi affido alle vostre preghiere. Nella gioia del Signore risorto, fiduciosi nel suo aiuto permanente, andiamo avanti. ...»²⁰²; e ad un anno dal suo pontificato nella sua prima enciclica *Deus caritas est* asserisce: «... La fede, che prende coscienza dell'amore di Dio rivelatosi nel cuore trafitto di Gesù sulla croce, suscita a sua volta l'amore. Esso è la luce – in fondo l'unica – che rischiarava sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire. L'amore è possibile, e noi siamo in grado di praticarlo perché creati a immagine di Dio. Vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo, ecco ciò a cui vorrei invitare con la presente Enciclica»²⁰³.

¹⁹⁶MATTEO, 11,15.

¹⁹⁷APOCALISSE, 2, 7.

¹⁹⁸SALMI, 33, 12.

¹⁹⁹GIOVANNI, 12, 35.

²⁰⁰SALMI, 33, 13.

²⁰¹S. BEBEDITTO, *Regola di S. Benedetto, Prologo*, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 107-109.

²⁰²BENEDETTO XVI, *Prima benedizione "Urbi et orbi" del Santo Padre Benedetto XVI*, 19-04-2005.

²⁰³BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, Libreria editrice vaticana, Roma, 2006, p. 86.

La sintesi di questi tre momenti, indissolubilmente legati tra loro, ci aiuta a ricostruire la radice essenziale dello Spirito d'occidente e Raschini, è pregna all'interno dei suoi lavori, del pensiero Agostiniano e Benedettino la cui sintesi è certamente ben presente e magistralmente strutturata all'interno del magistero dell'attuale Papa Benedetto XVI.

Il punto focale da cui possiamo intraprendere il nostro percorso è nell'estate del 386 D.C. quando il giovane studioso nordafricano si converte alla fede cattolica. La conversione di Agostino è un momento cruciale per l'occidente. La conversione del Santo di Ippona modifica letteralmente la sua storia personale e la storia dell'occidente²⁰⁴. I frutti della conversione agostiniana, scrive Raschini, «sono come una fiaccola che non può essere nascosta sotto il moggio: una testimonianza, una energia spirituale che si mette a disposizione di tutti gli uomini con la forza e la fecondità tipica di chi ha saputo mettersi al servizio di Dio. Perciò nessuna autentica conversione può passare alla storia dell'umanità senza lasciarvi frutti di bene. E i frutti prodotti dalla conversione di Agostino sono stati imponenti, il loro sapore ha costituito per sedici secoli alimento per gli spiriti e per le menti della cristianità»²⁰⁵.

Agostino ci è molto più vicino di quanto noi immaginiamo, i tempi della sua conversione erano tempi bui, tempi di decadenza, tempi di caos, erano tempi in cui cristiani venivano messi a dura prova, la loro testimonianza era davvero martirio, erano persino accusati di essere loro la rovina di Roma. Il grande Impero Romano era lacerato dal duro impatto con i barbari, e il suo tramonto è ormai evidente. La situazione odierna non è poi così lontana da quel tempo; oggi si parla più che mai del tramonto dell'occidente e la sfida della convivenza con popoli di cultura e religione decisamente differenti dalla nostra si fa sempre più pressante. Inoltre, l'era dello scetticismo, dell'ateismo, del relativismo, del laicismo, dell'imperanza di tutti gli *ismi*, è fattore altamente disgregante per una civiltà in forte crisi incapace di riconoscere i suoi valori e la sua tradizione. I nostri, come gli anni di Agostino, sono anni di grande sgomento, ma la luce della fede e la grandezza di una mente come quella di Agostino e di altri che lo seguiranno daranno la forza di “pensare in grande” e, ancora oggi, sarà proprio questo connubio tra federe e ragione a dare la possibilità di un pensare attivo e dinamico: «Agostino, scrive Raschini, pose le basi della cultura

²⁰⁴A questo proposito possiamo ricordare quanto scrive un'altra pensatrice del secolo scorso: la filosofa andalusa Maria Zambrano, che nella sua opera *L'agonia dell'Europa*, concorda appieno l'interpretazione di Raschini: cfr. M. ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 73. “

²⁰⁵M. A. RASCHINI, *Responsabilità storica della filosofia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 475.

cristiana che doveva per molti secoli diventare la luce stessa della civiltà europea nelle sue manifestazioni più elevate e positive. Parlava e scriveva a uomini di un mondo che stava morendo, ma il suo occhio vedeva lontano perché egli parlava all'altezza delle verità che non periscono, illuminando così il cammino degli uomini che si trovassero a vivere in tempi lontani dai suoi, sia quelli meno foschi e dolorosi, sia quelli come il nostro, di grande confusione spirituale»²⁰⁶.

La nostra società, l'occidente, ha scelto di percorrere la via sbagliata, quella che M. F. Sciacca chiama “la via del nulla”, e ha deciso di percorrerla “caparbiamente”, portando ad una scissione lacerante tra le esigenze dello spirito e le richieste della ragione, aut-aut che porta pericolosamente ad una ragione sempre più sradicata dallo spirito, ragione imperante che se isolata dalle altre dimensioni della persona può diventare, e lo abbiamo visto molto bene nelle gravissime espressioni del secolo scorso, molto pericolosa. Ogni dimensione umana resa sovrana sulle altre, si esprime sempre nella maniera più negativa possibile e si depotenzia di tutto il positivo che se armonizzata con le altre dimensioni sarebbe capace di apportare.

Nell'estremo *personalismo* della fede risiede la più grande eresia del mondo d'oggi: «...la fede è qualche cosa di “soggettivo” e perciò di variabile da uomo ad uomo. Ogni uomo fa della sua fede l'uso che crede e nessuna autorità può intervenire su di essa. Il che è un'applicazione sofisticata – di chiara origine luterana – di una verità: che è vero che la fede va abbracciata e coltivata “liberamente”, col consenso della nostra coscienza e in nessun modo può essere imposta d'autorità; ma il suo oggetto i suoi contenuti, la sua “verità”, non dipendono da me; *altro è il mio atteggiamento di fedele, altro è ciò in cui credo*: e ciò in cui credo è la Verità che non coincide con me, perché scriveva Agostino, essa infinitamente mi oltrepassa. ...La barbarie attuale consiste proprio nelle conseguenze che derivino dalla caduta dell'interiorità come via alla verità: si cerca ogni «bene» collocandolo nell'esteriorità, e si perde il *lumen mentis*, che è la sola via al bene e al vero»²⁰⁷.

Redi in te ipsum, in interiore homine abitat veritas, ammonisce Agostino. Torna in te, rientra in te, nella tua essenza più profonda, perché e lì nel tuo intimo che troverai il soffio vivificante di Dio perfetta insessione di Verità, Bellezza e Bene.

Ogni uomo ha la possibilità e il grande dono di esistere come persona e per potersi svolgersi concretamente in persona l'uomo deve trovare il coraggio di rientrare in se stesso per indagarsi,

²⁰⁶*Ibd.*, p. 477.

²⁰⁷*Ibd.*, p. 480.

come già insegnava Eraclito, e riconoscersi come creatura di Dio, creatura in profonda analogia con il creatore. Se l'uomo non esiste radicato in questa analogia darà la possibilità allo scetticismo e al laicismo di invadere la sua vita e il mondo; la difesa da questa barbarie che cerca di lacerare la persona riducendola ad una cosa tra le cose «sta nella ripresa di una concezione “intera” dell'uomo, nell'affermazione e nel riconoscimento della sua “integralità”»²⁰⁸.

Il *redi in te ipsum* agostiniano acquista quindi una valenza di duplice significato: rientra in te stesso non significa in alcun modo “chiuditi in te” ma “apriti a te” dunque non farti “asceta”, non isolarti dal mondo ma svolgiti in “mistico”, sappi rientrare dentro di te per contemplare la Luce che porti dentro, per poi irradiarla al di fuori di te: nel mondo. Agostino desidera che l'uomo ritrovi il suo perfetto equilibrio ontologico, di modo che possa vivere ed esistere pienamente in tutte le sue dimensioni siano queste corporali che spirituali. Scrive Raschini a questo proposito: «...una civiltà rarefatta ed astratta non ha senso, se la civiltà si sviluppa e non può non svilupparsi nella storia. La filosofia cristiana non esige questo da noi; non lo esige proprio perché - ed è stato Agostino a teorizzarlo per primo - considera l'uomo *una unità inscindibile di anima e di corpo*, considera i valori corporei come valori senza il cui rispetto manca il rispetto per la persona umana che è intera, e non deve essere divisa a favore della sola anima o del solo corpo. ...Non si possono rispettare i valori corporei là dove si rifiutano quelli spirituali: dice Agostino fondatore del vero «umanesimo cristiano» - che *non è il corpo ad avere un'anima, ma l'anima ad avere un corpo del quale è responsabile*»²⁰⁹.

Tutto questo significa che anche i valori sensibili sono valori spirituali, che spirito e corpo devono quindi necessariamente interagire per l'esistenza e il concreto benessere di tutta la persona. Quando un uomo lede al suo corpo significa che non agisce più secondo lo spirito ma, sganciandosi dalla sua interiorità, agisce seguendo gli impulsi di una volontà arrogante che mira alla totale distruzione della sua dignità e sacralità. Le barbarie dei nostri giorni, come la droga, la pornografia, le armi capaci di massacrare il corpo dell'uomo sono un chiaro esempio di questa volontà di ledere ad esso perché si sono chiaramente rifiutati quei valori spirituali che difendono ogni persona come una sintesi di spirito e corpo che nella sua unicità e irripetibilità è sacra agli occhi di Dio, del creato e dei fratelli. Pare che ai nostri giorni l'abitudine della mercificazione della persona non sia più

²⁰⁸*Ibd.*, p. 481.

²⁰⁹*Ibd.*, p. 481.

neppure di scandalo in quanto il senso dell'abitudine, del quotidiano, ha preso il sopravvento anche sulla capacità critica di chi è inerme spettatore di fatti che ci mostrano in realtà così come l'uomo può essere tanto grande quanto può essere meschino e crudele.

Questo dire apre indubbiamente a problematiche di ampio respiro che dopo essere state colte all'interno del pensare agostiniano, possono essere tradotte in quei limiti del nostro tempo che tanto hanno pesato e pesano sulla crisi dell'occidente. La nostra epoca ha infatti dimenticato la relazione e il profondo rapporto che intercorre tra verità e libertà, associando sempre di più alla verità il significato opposto alla libertà, come se la verità fosse un qualcosa di oppressivo capace unicamente di sopprimere la libertà. «La vera libertà consiste nel “non fare il male”: nel non dire il falso, ...nel non opporsi volontariamente allo spirito di verità». Ma cosa si intende per spirito di verità? Potremmo dire che lo spirito di verità è quella perfetta sintesi di Vero, di Bello e di Bene che ognuno di noi porta nella sua interiorità a immagine, in analogia della SS. Trinità che è perfetta insessione di Verità, Bellezza e Bene. Essere liberi significa, dunque, poter scegliere o meglio *eligere* di fare il bene: «L'uomo è libero, scrive Raschini, quando non può porsi contro la verità e con ciò danneggiare il proprio destino che lo inserisce nei disegni divini»²¹⁰, sempre tenendo ben a mente l'insegnamento agostiniano che ci ricorda che bene e male non sono entità distaccate da noi ma sono “il nostro concreto operare” in quanto portati dentro di noi dalle nostre scelte di tutti i giorni, scelte buone e malvage che da noi si irradiano al di fuori: nella società e sul nostro prossimo contaminando quindi o di bene o di male il mondo che ci circonda.

E' proprio all'interno di questi ragionamenti inerenti al discorso della libertà in armonia alla verità, che Raschini individua in Agostino, e precisamente nel *De civitate Dei*, il fulcro e il principio di quella filosofia della politica che ha permesso al Santo di Ippona di superare tutto il diritto romano, ovvero di porre fine al concetto politico del diritto e aprendo ad un concetto etico di giustizia valido in ambito sociale e personale. Questo dire ci riporta inevitabilmente alla perfetta sintesi che il Rosmini ha saputo trarre dicendo che “la persona è la fonte del diritto”, dunque «Agostino, scrive Raschini, ha posto il principio in forza del quale ogni mente cristianamente formata può da sé giudicare la prepotenza e l'arbitrio di quegli stati che si considerano «fonti del diritto» e in sede di questa usurpazione si rendono consapevoli di tutti gli arbitri contro le

²¹⁰*Ibd.*, p. 483.

persone»²¹¹, vista in questi termini si evince che lo stato ha dunque un unico compito che è quello di tutelare e di proteggere e non ha alcun diritto né di sopraffare né di ledere; «...la sede primaria di questi diritti è infatti la persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio. Una concezione della politica come scienza non autonoma bensì finalizzata al bene dell'uomo, concezione profondamente anti-macchiavelliana»²¹². Ecco dunque chiara in questi passaggi la grande attualità del pensiero di Agostino e con essa la perennità della Verità.

Il Santo di Ippona, più di ogni altro, è stato capace di farci intuire la differenza sostanziale che intercorre tra “regime teocratico” e “società teocratica”, differenza che al giorno d'oggi vale la pena di prendere in considerazione in quanto tale distinzione è sia di diritto che di fatto.

«Si dice regime teocratico quella costituzione politica che incarna il pensiero incluso nel termine “teocrazia” in forme istituzionali storicamente determinate e di conseguenza legifera secondo codificazioni anche estrinsecamente visibili così che il concetto teocratico viene a ridursi a un fatto storico, a coincidere con una storica istituzione, la quale viene elevata a modello di ogni altra possibile in forza del suo stesso nome»²¹³, per questi motivi un regime teocratico rischia di compromettere la dimensione laica dell'uomo e di ledere «l'autonomia delle sue potenze»²¹⁴; in particolar modo, quando all'uomo, viene riconosciuta quella dimensione teistica che lo rende sovrano di fronte a tutto il mondo, e quindi sovrano anche allo stesso regime teocratico, in quanto questo atto viene consacrato nella sua «dipendenza creaturale da Dio»²¹⁵.

Il concetto di società teocratica porta in sé qualcosa di profondamente diverso: «non concerne una situazione storico-politica ma quel dato ontologico sul quale Agostino costruisce la sua filosofia della politica; ...interessa la struttura teistica dell'uomo come ente creato da Dio e dal suo Principio dipendente in modo intimo e in misura radicale»²¹⁶.

²¹¹*Ibd.*, p. 484.

²¹²*Ibd.*, p. 484.

²¹³*Ibd.*, p. 499.

²¹⁴*Ibd.*, p. 499.

²¹⁵*Ibd.*, p. 499.

²¹⁶*Ibd.*, p. 499.

Oggi la confusione è imperante e l'uomo contemporaneo, complice l'eredità illuminista, non conosce più la sostanziale differenza tra natura umana e natura *tout court*, questo uomo *super umanizzato* ha «percorso una via all'ingiù: lungo la quale troppo spesso riscontriamo manifestazioni di una umanità che tende a porsi non solo al livello della natura senza più, ma addirittura al di sotto della natura»²¹⁷. Detto questo dobbiamo dunque asserire che l'uomo nella sua profondissima essenza è teistico e che il rapporto del suo intimo con Dio è un rapporto di amorosissima dipendenza, e questa intima relazione influisce in maniera decisiva sulla profonda sete di giustizia che ha quest'uomo intimamente radicato in Dio; a questo proposito Raschini si chiede: «...quale sarà la «giustizia politica» capace di esaurire la sua sete di giustizia?». La risposta a tale quesito è che nessuno stato, anche il più giusto, potrà mai colmare questa sete di giustizia che è insita in ogni uomo, infatti, asserisce la nostra filosofa, «l'uomo immette nella vita politica una parte di se stesso, quella che può essere coinvolta nella giustizia civile e sociale, non quella che oltrepassa questa misura di giustizia. *Teocrazia, sì, in Agostino, ma non come storica istituzione o forma istituzionabile auspicabile; bensì come sovranità dell'uomo sullo stato in forza della sua assoluta dipendenza da Dio*»²¹⁸. Questo passaggio ci permette di osservare che chiunque reputi che l'agostiniano politico sia una forma di regime teocratico o di teocrazia istituzionale dimostra di non aver compreso l'essenza del pensiero politico del Santo di Ippona; con questo non vogliamo dire che l'uomo nuovo, il cristiano, sia estraneo alle problematiche politiche e sociali ma al contrario egli deve essere particolarmente attento è attivo all'interno di tali problematiche.

«La società della persona in quanto tale con Dio costituisce la “società teocratica”: che è l'esclusione più radicale di un governo teocratico, ossia che, in qualsiasi modo, si arroghi il potere proprio della sovranità divina. Non dimentichiamo che solo grazie alla “società teocratica” fra l'altro si è ridata piena dignità alla donna e ai figli, che nelle società pagane, e ancor peggio, in quelle neopagane contemporanee sono ridotti a strumenti, per sfruttamenti e corruzioni. La società civile... è dunque nelle mani della famiglia, e la famiglia come società coniugale fa capo alla società teocratica»²¹⁹.

²¹⁷*Ibd.*, p. 484.

²¹⁸*Ibd.*, p. 500.

²¹⁹M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 276.

L'impegno politico che Agostino richiede al cristiano di tutti i tempi si commisura sulle capacità e sul dovere di rendere migliore la società, di rendersi aristocratico, da *aristos*, per elevare quel concetto di "bene comune" attorno al quale si relazionano tutti i cristiani: uomini di buona volontà.

Tutto questo discorso è però strettamente collegato alla problematica relativa alla difesa dello statuto ontologico dell'uomo. Come può l'uomo tendere all'aristocrazia se il suo essere è lacerato, dimediato, snaturato, *cosificato*?

Quando l'uomo perde il senso del proprio statuto ontologico, snaturandosi in un animale razionale o ancor peggio in una cosa tra le cose della natura, non squilibra solo se stesso, ma l'intero *cosmos*, che è un perfettissimo *mistum compositum* di armonia e bellezza. Se l'uomo non è riconosciuto al di sopra della natura la sua stessa ragione depotenziata e lasciata senza orientamento lo porta ben presto ad attribuirsi al di sotto della natura e secondo quella legge inderogabile, scrive Raschini: «che dice essere prossima alla corruzione dell'ente ottimo fra tutte le creature»²²⁰.

Agostino certamente nel *De Ordine* specifica e chiarifica questa inter-relazione tra la Natura e l'Essere e l'ordine che equilibra tutta la reazione.

Solo se l'uomo si ricostituirà in equilibrio con il proprio statuto ontologico sarà possibile avere l'unica autentica speranza di una sopravvivenza anche storica della nostra civiltà.

Solo l'uomo che tende all'*aristos* può edificare la *civitas Dei*, quel popolo di Dio che ha nel bene comune l'oggetto comune dei desideri e degli interessi, interessi che sono volti a nient'altro che a Dio stesso. Testimonianza di questo è certamente il comandamento nuovo "amatavi come io ho amato voi". E' chiaro che la *civitas hominis* è il perfetto contrasto di questo popolo di Dio, in quando è il risultato più evidente di una negazione, negazione dell'amore che non è più principio fondante.

Partendo dal fatto che sul negativo non è possibile fondare nulla di positivo, la *civitas hominis* è la *civitas Dei* negata e tale negazione è data da un uomo spersonalizzato, uomo che ha perso la relazione con Dio, con se stesso e con i fratelli. E' sempre Agostino che ci aiuta a comprendere che l'uomo innanzitutto è *socius* con se stesso, ed in questa intima relazione è pregnante il fecondo dialogo con Dio. Solo quando l'uomo è *socius* con se stesso lo potrà essere

²²⁰M. A. RASCHINI, *Responsabilità storica della filosofia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 484.

anche con i fratelli formando così la *civitas* nel senso di comunione dei soci. Se la *civis* non nasce da *socius* significa che la *civitas* nasce unicamente dallo stato, ed in tal modo sarà sradicata da Dio e quindi dalla persona. Ecco dunque la grande differenza: nella *civitas Dei*, *civis* nasce da *socius* e questo comporta tutto quel profondo dialogo interiore che rende consapevole la persona della sua sacralità e dignità, mentre la *civitas hominis* si sviluppa chiaramente da una concezione di stato sovrano che impedisce alla persona di svolgersi concretamente, uomo illimitato perché sovrano di quelle sue potenzialità tecniche che lo rendono invincibile sul piano pratico ma completamente isolato dalla sua persona e da Dio. Nella *civitas hominis* non possiamo parlare di persona ma soltanto di un uomo disumano che si autogestisce in un mondo che lo nullifica ad una cosa tra le cose della natura.

«La città di Caino è, anzi, l'anti-società, è la comunità che non si realizza perché ha scelto la predizione dei suoi elementi costitutivi, e non in quanto abbia scelto un altro modo di realizzazione. L'uomo che agostinianamente è capace di concepire il pensiero di un bene comune è perciò stesso membro di diritto nella *civitas Dei* sempre che non respinga la grazia divina»²²¹.

Ecco quindi che questo discorso inerente alla politica o meglio alla filosofia della politica è oggi più che mai attuale, in quanto suggerisce allo stato che per costituzione è la “cosa del popolo” che il suo compito è quello di tutelare con giustizia tutti i soci: «O il fine della politica non è “politico”: o la politica è un tragico gioco»²²². Nessun pensatore cristiano può proporre una concezione assoluta dello stato, e per assoluta intendiamo sciolta da Dio, «...non c'è una possibilità “satanocratica” della “città” come opera di Caino, se non nel senso che ogni uomo tale *civitas* si può ergere come interiore *Babilonia*, o *status confusionis* che, come tale e solo come tale, si nega alla concezione del «bene comune» che della *civitas Dei* è la condizione formale»²²³.

Qui bisogna esaminare ancora un ultimo punto fondamentale nel quale Agostino pone grande fiducia affinché sia possibile la *civitas Dei*: la famiglia. Questa realtà è infatti concepita dal Santo di Ippona come la naturale o forse la ottimale forma della naturale convivenza umana che per questo motivo dovrebbe essere salvaguardata dalla dominazione di una politica di uno stato disumanizzato come quello di oggi. Chiaro sintomo della decadenza dei nostri tempi è

²²¹*Ibd.*, p. 498.

²²²*Ibd.*, p. 498.

²²³*Ibd.*, p. 498.

indubbiamente la profondissima crisi in cui la famiglia oggi è caduta, è per questo motivo che numerose encicliche papali riportano oggi forte preoccupazione per questa realtà che anche la Chiesa Cattolica ritiene indispensabile per la riorganicità dell'odierna *societas*.

«La famiglia, scrive Giovanni Paolo II nella sua Lettera alle famiglie, è stata sempre considerata come la prima e fondamentale espressione della *natura sociale* dell'uomo. Nel suo nucleo essenziale questa visione non è mutata neppure oggi. Ai nostri giorni, però, si preferisce mettere in rilievo quanto nella famiglia, che costituisce la più piccola e primordiale comunità umana, viene dall'apporto personale dell'uomo e della donna. La famiglia è infatti una comunità di persone, per le quali il modo proprio di esistere e di vivere insieme è la comunione: *communio personarum*. Anche qui, fatta salva l'assoluta trascendenza del Creatore rispetto alla creatura, emerge il riferimento esemplare al « Noi » divino. *Solo le persone sono capaci di esistere « in comunione »*. La famiglia prende inizio dalla comunione coniugale, che il Concilio Vaticano II qualifica come “alleanza” *nella quale l'uomo e la donna “mutuamente si danno e si ricevono”*».²²⁴.

E' certamente per tutte le ragioni che abbiamo indicato sino ad ora che Raschini si trova particolarmente coinvolta nel discorso che inerisce al problema della famiglia, ponendo in primo piano il valore della società coniugale, che come lei stessa afferma, è la radice della famiglia in quanto essere socio in una società significa «condividere il fine per cui la società esiste»²²⁵ e riconoscere, che il primo e sommo bene comune è la comunione con e in Dio.

Scetticismo, indifferenza e laicismo sono pertanto tra i mali più grandi dell'odierna società, mali che offuscano la mente e che alimentano quel soggettivismo egoistico che rende incapace l'uomo di essere *socus* dapprima con se stesso e poi con i fratelli; questo stato di egoismo egocentrico porta inevitabilmente all'impossibilità di agire secondo una vocazione concreta a favore di un disordinato ha come unico fine la corsa al potere, all'apparire senza esistere abbandonando così la possibilità di esistere in qualità di fonte del diritto.

«...il diritto umano per eccellenza è quello di perseguire il fine che è proprio dell'uomo: la società civile non può porsi scopi che contrastino questo fine, che è il bene della persona – ed è il bene comune, perché il solo veramente di tutti -: l'appagamento della vocazione personale è diritto

²²⁴GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, dato a Roma, presso San Pietro, il 2 febbraio, Festa della Presentazione del Signore, dell'anno 1994, decimosesto di Pontificato, Libreria Editrice Vaticana .

²²⁵M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 259.

costitutivo dell'uomo, che segna il limite di tutte le società, compresa quella familiare. ...Quando una società legifera in modo da ledere il diritto degli uomini ad essere se stessi nel bene, con ciò stesso delegittimandosi, ha già decretato la propria decadenza»²²⁶.

Ecco quindi il grande ruolo della famiglia, che proprio nel suo essere la prima *societas* ha il compito fondamentale di essere esempio concreto e vivente capace di testimoniare quei valori indispensabile affinché ogni persona esistendo possa adempiere al suo unico e irripetibile Disegno. Il punto di partenza è sempre e solo l'amore, è per un libero atto d'amore di Dio che noi esistiamo, e l'amore, come carità coniugale, è alla base di tutta la società umana e quindi di tutta la comunità sociale: «non ci ameremmo di vero amore – afferma Agostino – se non amassimo Dio».

Ancora una volta lasciamo la parola a Raschini che asserisce: «La società fra uomo e Dio è la prima fondante realissima e “naturale”...perciò questa «teocrazia» ovviamente non ha a che fare con i fondamentalismi politici... E' dunque la sola società a garantire la sovranità dell'uomo su ogni potenza mondana. Infatti la persona è ente intelligente, portatore del principio della sovranità, ...», a questo indubbiamente segue che: “...la società civile non ha diritto formale ad assumere e discutere temi di carattere intrinsecamente morale, perché nei temi di carattere morale è giudice la persona in quanto portatrice della sovranità e dunque in quanto dotato di una oggettiva legge interiore che le parla con la voce della coscienza»²²⁷; a tutto questo consegue ovviamente che nessuno stato di qualsiasi natura esso sia ha il potere di legiferare sopra la vita o la morte delle persone, non ci possono essere pertanto leggi o decreti che legiferino su problematiche circa l'aborto, l'eutanasia o la manipolazione genetica, in quanto, ogni persona, ha in sé quel lume legiferatore capace di illuminargli la strada. Non dimentichiamo e ripetiamo ancora una volta che la persona è diritto sussistente. Sta a ciascuna persona essere responsabile di come agisce, non si può essere persone senza responsabilità, solo uno stato che non riconosce la persona e il suo statuto ontologico può legiferare su di lei e sul suo comportamento morale, uno stato agostinianamente impostato deve limitarsi unicamente a tutelare e rispettare la libertà e responsabilità morale dei soci. E' chiaro che questo punto che abbiamo superficialmente sfiorato potrà risultare assurdo o addirittura una pretesa di totalitarismo, è ovvio che essendo abituati ad una società che promuove referendum e legifera su aspetti intrinsecamente morali è difficile saper fare un'adeguata

²²⁶*Ibd.*, p. 265.

²²⁷*Ibd.*, pp. 308-309.

ermeneutica di questa situazione. Nessuno qui ha la pretesa di saperla fare! Certamente però, Sciacca, Rosmini, Agostino se meditati attentamente riescono a purificare la nostra mente dall'intossicazione relativistica e laicistica di cui ormai tutti soffriamo. Ci aiutano a vedere come nessuno stato in realtà si preoccupi della morale ma dietro un finto desiderio di bene comune minando alla capacità di moralità, di responsabilità, di giustizia delle persone legiferano per la spersonalizzazione della persona e per l'appiattimento e l'abbattimento di tutti quei valori che possono intralciare i loro progetti di sfrenato liberismo e umanismo. Ecco la sfida del nostro tempo, ecco la sfida del nostro occidente agonizzante, ecco la sfida che Raschini continua proporci affinché l'uomo si riscopra persona capace di carità morale ed intellettuale, persona capace di esistere eretta per le vie del mondo in tensione verso quella *civitas Dei* che già può esistere su questa terra.

«Agostino vive entro il declino storico di una possente civiltà: l'orizzonte è buio; alle spalle i pagani; i barbari, l'immediato futuro. Ma in quel buio storico Agostino pone genialmente i pilastri di un futuro che solo la Provvidenza conosce, e nel quale si collocherà la civiltà europea»²²⁸.

L'Europa di oggi ha bisogno più che mai di Agostino e di Benedetto.

L'ateismo e la secolarizzazione sono imperanti ma tra gli uomini di buona volontà c'è ancora sete di Dio. Il buio di oggi è un'occasione, è una grande occasione affinché Dio si manifesti nella sua pienezza di luce, nella sua potenza di essere Verità, Bellezza e Bene. Agostino e Benedetto in due differenti momenti storici hanno saputo essere testimoni della manifestazione di Dio come di un'evidenza velata che certamente ha saputo fare nuove tutte le cose.

Anche per il nostro tempo è dunque giunto il momento di riscoprire l'essenziale, come già diceva Paolo VI «...la contemplazione diventa l'atto più alto e più pieno dello spirito, l'atto che ancor oggi può e deve gerarchizzare l'immensa piramide dell'attività umana»²²⁹.

²²⁸M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 320.

²²⁹PAOLO VI, *Omelia per la IX sessione del Vaticano II*, 7-12-65.

3 SCIACCA E TOMMASO

3.1 IL SAN TOMMASO DI SCIACCA

L'ultimo lavoro di Michele Federico Sciacca è *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, il fatto che Sciacca abbia dedicato un lavoro a San Tommaso nel periodo della maturità non è da considerarsi una casualità. Esso è, infatti, a conclusione di un lungo periodo di elaborazione che essendo partito dall'idealismo è passato, in un secondo tempo, attraverso il travaglio critico della trascendenza. Come precisa il Giannini si tratta di un tomismo «progressivamente scoperto e individuato nella sua autenticità man mano che va compendosi l'itinerario che sfocia nella filosofia dell'integralità»²³⁰.

Il contributo dato dalla profonda formazione platonica insita in Sciacca dispone il filosofo a guardare l'idealismo trascendentale alla luce dell'idealismo trascendente e a rilevarne le insufficienze in rapporto alla fondazione dell'uomo. Quello di Sciacca è un tomismo colto all'interno di un pensiero la cui essenzialità sta nella trascendenza. Secondo il Giannini Sciacca è, per questi motivi, sempre stato tomista o tomasiano.

Nella premessa al testo, Sciacca afferma che il volumetto, così lo definisce, non vuole essere una monografia ma, piuttosto desidera essere il punto di vista della metafisica dell'integralità inerente ad alcuni temi metafisici propri del pensiero di San Tommaso in riferimento ai problemi del mondo contemporaneo. «L'Aquinate, puntualizza Sciacca, può interessare solo da un punto di vista strettamente filologico e storico all'interno del contesto socio-culturale dell'epoca che fu sua: un Tommaso, dunque, “datato” al suo tempo. Sì, il *doctor communis* va colto *nel* suo tempo, ma come ogni pensatore con cui è necessario fare i conti, *dal* nostro tempo e da ogni tempo. A questa svalutazione propria degli eserciti del laicismo tradizionale si sono affiancati negli ultimi decenni le

²³⁰ G. GIANNINI, *L'ultimo Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1980, p. 115.

armate del laicismo più o meno marxista... e i guerriglieri di un deteriore progressismo cosiddetto “cattolico”, i quali, insofferenti della sua autorità che li obbliga a pensare, con i pretesti dell’“aggiornamento” in obbedienza al mutamento dei tempi e del “dialogo aperto”, mirano a diminuirne il prestigio al fine di liberarsi, rilegandolo in soffitta, del monumento ingombrante e soprattutto scomodo. ...Temono anche che S. Tommaso ricordi loro che per l’uomo la verità è una conquista molto difficile, che non vi sono verità facili se non per i dilettanti e che pertanto solo pochi intelletti, per giunta con errori, attingono le verità profonde, ma mai esaustivamente»²³¹.

Nessuno più del Manzoni seppe esprimere meglio questo concetto nel celebre *Dialogo dell’invenzione* «è questo essere costretti a sprezzare lo scibile in tante questioni; questo vedere come tante verità nella verità che è una, e in tutte le verità vedere la mancanza, e insieme la possibilità, anzi la necessità d’un compimento; questo spingerci lasciatemi dire ancora, che fa ognuna di queste verità verso dell’altre; questo ignorare, che pullula dal sapere, questa curiosità che nasce dalla scoperta, com’è l’effetto naturale della limitazione, è anche il mezzo per cui arriviamo a riconoscere quell’unità che non possiamo abbracciare»²³².

Per Sciacca il pensiero di S. Tommaso è una presenza altissima nella filosofia dell’essere e pertanto presenza sempre attuale nel sistema della verità; ma proprio in luce di tale attualità sempre da arricchire e da approfondire. Lo stesso Aquinate seppe mantenersi fedele alla tradizione e si fece discepolo di tutti, Platone, Aristotele, i neo platonici, i pensatori arabi ed ebrei, ma allo stesso tempo, seppe essere un grande ed audace innovatore, capace di andare al di là di quello stesso Aristotele di cui più che di ogni altro si sentiva discepolo. «La tradizione che egli rinnova è quella platonico-neo platonica, che ha come iniziatore Agostino; dunque, Aristotele e aristotelismo dentro il platonismo di tradizione agostiniana che, rinnovata da quello, lo innova e si innova. ...Servirsi di Platone, ove è recuperabile, per aggirare o frantumare “scogli” di Aristotele e di quest’ultimo per prendere di petto gli “scogli” non meno pericolosi dell’Atheniese. Non aver tenuto conto fino ad alcuni decenni fa della fondamentale componente “platonica” e l’aver fatto dell’Aquinate filosofo un aristotelico, anche se personale, ha nociuto non poco all’originalità della sua sintesi, alla comprensione del suo pensiero integrale, anche alla sua attualità: ha finito per contrapporlo a pensatori, che, nell’essenziale, non gli si oppongono. Sintesi originale, dicevamo – S. Tommaso non

²³¹ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, L’Epos, Palermo, 1991, pp. 11-12.

²³² A. MANZONI, *Dialogo dell’invenzione*, U.T.E.T., Torino, 1912, pp. 43-44.

è né platonico né aristotelico: è Tommaso, come Agostino è Agostino e non è Platone o Plotino, che sono ciascuno sé stesso, com'è se stesso ogni vero pensatore -, caratterizzata da tre "passioni" nel senso migliore che lo stesso Aquinate dà a questo termine: dell'essere, della verità, che è l'essere stesso rapportato all'intelletto, del bene, che ancora è l'essere rapportato alla volontà; dunque primato dell'essere e filosofia dell'essere perché senza l'essere non vi è verità né bene: le tre passioni sono una sola»²³³. Sciacca puntualizza quindi che la prima conseguenza di questa sintesi è una lezione di "verità" rispondente all'essere dell'uomo di sempre poiché per quanto possano essere pressanti i problemi sociali, economici, giuridici e politici essi non sono né fondanti né fondamentali poiché non stanno alla radice; sono invece radicali i problemi metafisico e ontologico, morale e religioso, ovvero quei problemi che pongono l'essere dell'uomo in relazione dialogica con la verità, la bellezza e il bene e pertanto che non possono ricevere una risposta esauriente né dall'economia né dalla politica ma piuttosto dall'ontologia e dalla metafisica, cioè «da un'indagine sull'essere dall'essere: da una antropologia filosofica che, proprio perché tale, non si può chiudere in se stessa in modo da ridurre a se stessa anche il problema teologico, ma che di per se stessa, come ricerca sull'essere dall'essere, aperta all'Essere.»²³⁴

S. Tommaso è dunque filosofo della verità e la *scientia veritatis* è la metafisica, ove la ricerca del Principio Primo è anche la ricerca del Fine Ultimo, solo all'uomo compete cercare la verità e solo all'uomo rinunciando alla ricerca della verità, rinuncia a se stesso, dimettendosi così da essere intelligente e ragionante: si autonega. «L'uomo sradicato dall'Essere è *in-umano*»²³⁵.

«Negati l'essere, la verità e il bene, niente e nessuno può difendere l'uomo da tutte le manipolazioni e alienazioni a cui è esposto e, per giunta, senza più alcuna ragione valida per potersi ribellare. Da sola, non gli serve a niente, la "coscienza critica" della sua condizione sociale anche se gli è utile averla; si riduce "grosso" parlare di "liberazione" dai bisogni materiali... dopo aver negato la libertà! Né la contemplazione è fuga dall'azione; è per se stessa "agere" ed è fondamento del "facere" libero e costruttivo; Marta senza Maria non sta in piedi. La libertà è solo nella verità, dove ha la sua "radice" e nel bene che s'identifica con il fine, che è crescita dell'uomo integrale»²³⁶.

²³³ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., pp 14-15.

²³⁴ *Ibid.*, p. 16.

²³⁵ M.F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo, 2003, p. 57.

²³⁶ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., p 17.

Il sentimento religioso di tutta l'opera di S. Tommaso ruota attorno al senso del mistero e alla certezza che la Verità sfugge all'intelligenza umana, la quale tuttavia tende ad essa ontologicamente per un desiderio profondamente radicato nell'essere dell'uomo. Ecco quindi che la difficoltà di essere uomo si fa ancora più umana, quanto più la ragione si sa avvicinare a quelle verità che maggiormente le interessano; proprio queste verità le sfuggono anche se in qualche modo, seppur imperfettamente, può averne una qualche intuizione.

La *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso* sviluppa le tematiche presenti nel pensiero nell'Aquinate attraverso una prospettiva metafisica che coinvolge tutto il pensiero filosofico nella sua integralità. Sciacca procede attraverso una serie di tematiche che a partire da S. Tommaso e il suo tempo sviluppano i concetti della ragione e della fede in relazione al rapporto Uomo-Dio toccando ad uno ad uno le tematiche che a partire dai Greci hanno interessato lo scibile umano: laicità e sapere, rapporto ragione e fede, la dottrina della conoscenza, l'essere e l'essenza, il principio di creazione, partecipazione e analogia, finalizzazione ontologica e finalità, l'anima forma del corpo e il problema dell'immortalità, la perfezione della creatura intellettuale e il desiderio naturale di Dio.

Possiamo quindi sottolineare quanto Sciacca sulla metafisica di S. Tommaso ha concesso all'analisi della dimostrazione teologica intesa come finalizzazione ontologica e finalità.

Il concetto di "laicità" del sapere espresso in S. Tommaso sancisce una teologia fondamentale espressa nei termini di profonda armonia tra ragione e fede. In questi termini, parliamo di laicità e non di laicismo, sappiamo quanto per Sciacca siano negativi gli "ismi".

L'Aquinate intuì che difendere la laicità era l'unica arma preventiva per prepararsi a contrastare quel laicismo che è da sempre presente, sebbene in forme diverse, in tutte le culture e civiltà e che era già insinuato all'interno di quella *civitas christiana* e che si svilupperà ancora di più, a ritmo incalzante, a partire da Guglielmo da Ockham e da Marsilio Da Padova come reazione anticlericale e antigerarchica nel contesto socio-culturale medioevale. La storia ci insegna che il laicismo ha vinto sconfiggendo la laicità, anche se questa essendo *humus* fondante dell'occidente è comunque sempre presente. «Il laicismo, a parte considerazioni di ordine ontologico e metafisico..., posto che tutto l'uomo è esclusivamente mondano e ha come fine l'uomo stesso e il mondo, non può concludere, per logica interna, alla confusione tra il terreno e il religioso prima, e poi alla secolarizzazione radicale delle verità e dei valori ultraterreni, all'instaurazione di una società carica di pensatissime ipoteche mondane che, per sperpero inconsulto, portano alla dissipazione del

territorio religioso, cioè ad un radicale clericalismo alla rovescia, quale è quello dei “santoni” adorati dal mondo e dell’uomo per il mondo e dei bigotti della miscredenza; laicismo che misconosce l’essere dell’uomo, e, nel momento che lo illude facendolo sovrano, lo condanna a vivere contro la sua natura: un re in esilio, perduto nell’illusione di comandare e di dominare. Dunque: laicità contro laicismo, secolarità contro secolarismo»²³⁷. Perciò autonomia contro autosufficienza. «L’autonomia che S. Tommaso riconosce al sapere umano in generale e alla filosofia, il sapere fondamentale, è completa. Infatti, per l’Aquinata, quest’ultima, come ogni altra forma di conoscenza umana, ha in se stessa i suoi principi; non accetta niente dogmaticamente o per autorità; ammette solo ciò che è evidente o logicamente provato; dunque è coscienza critica e comunicabile. Ma autonomia non è autosufficienza: non è autosufficiente né la filosofia né altra forma di conoscenza umana, non lo è l’umano sapere nella sua totalità... Inoltre, l’uomo è complesso: non è solo intelligenza e ragione, è osservazione e riflessione, è anche esperienza immediata interna ed esterna, è sentimento, è fantasia ecc.; è legato alla sua storia e perciò non può non tenere conto di quello che hanno esperito e pensato i suoi predecessori, ne può sottrarsi, per la continuità stessa del sapere, alle anticipazioni e alle previsioni. Conseguenza che ogni sua forma di conoscenza è “in relazione” alle altre, l’una aiuta l’altra; ma l’essere ciascuna in relazione e per ciò stesso non assoluta, dice il limite interno costitutivo di ogni forma di sapere per quel che essa è il suo limite rispetto alle altre forme con cui è in relazione, senza che ciò comporti relativismo gnosologico e meno ancora ontologico, né la menomazione di uno rispetto all’altra; anzi include la potenziale perfezione di ciascuna dentro i suoi limiti e la perfettività dell’umano sapere nella sua totalità. Così ciascuna forma di sapere, senza oltrepassare quel che è il suo campo di competenza o quel che la costituisce come questa forma, si fa la scienza che è secondo il suo oggetto e il suo metodo, cioè si costituisce nella sua autonomia non autosufficiente»²³⁸. La somma delle conoscenze e delle scoperte non è però ancora da considerarsi sintesi del sapere, infatti, l’Aquinata ci insegna che per raggiungere la sintesi è necessario un punto fondamentale unificante e ce lo indica nel principio metafisico dell’essere, poiché un sapere perfettibile e mai compiutamente compiuto è di per se stesso in relazione ad una “Sapienza super razionale e soprannaturale”, alla Rivelazione, che senza lederne l’autonomia gli viene in soccorso restituendogli quell’appoggio che nella forma della speculazione esso dà alla Teologia. Non può esistere ricerca che non sia ricerca

²³⁷ Ibid., p. 30.

²³⁸ Ibid., pp. 36-37.

della verità, poiché non c'è sapere senza verità. Non è sapere quello decretato da fatti e opinioni mutevoli. Il concetto di autonomia del sapere, pertanto, esclude l'arbitrarietà e il soggettivismo ma include l'oggettività in senso logico e ontologico. I primi principi presenti intuitivamente all'*intellectus* sono quelli che S. Tommaso definisce "*scintilla rationis*" tra cui il principio di non contraddizione. Tali principi, garantiscono che la ragione giudichi secondo verità e secondo l'essere; il principio della verità e del conoscere non sono quindi posti dal soggetto intellettivo-razionale bensì sono oggetto dell'intelletto e lume della ragione. Tutto questo comporta che il momento intellettivo-razionale, speculativo, contemplativo sia primario: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum»²³⁹. In principio è dunque il *logos* dato che l'azione senza *logos* è cieca e include la condanna della "fretta", di quella frenesia propria soltanto dell'uomo, propriamente mondana, l'antitetico della "*theorein*", "sosta per vedere", che non sa porsi al livello della *theoria*, del momento intellettivo-razionale e pertanto dell'intuizione e riflessione sulla realtà. Negare tutto questo significa riaprire la strada al nominalismo, sostituire il problema dell'oggettività con quello del metodo (illuminismo) come farà il pensiero moderno con Bacone e Cartesio, è spianare la strada a un gneoseologismo vuoto di essere e perciò nominalistico.

Tutto questo comporta che la ricerca razionale nella sua autonomia si articoli in un sistema metafisico-ontologico dentro il quale è organizzata la problematica che interessa l'uomo, il suo essere nel mondo e il suo fine. Quando si nega un sapere oggettivo umano e si rifiuta la risposta divina «a quel che manca a questo sapere ...avviene che la necessità di un tale sapere intorno a problemi che impegnano il senso dell'umana esistenza e del creato, fa sì che l'uomo, come l'ammalato che crede di guarire i suoi mali girandosi nel letto, lo chieda, pur d'illudersi per vincere la disperazione, a tutte le "false monete intellettuali": a impossibili sintesi scientifiche, a visioni cosmologiche, a pseudo-evidenze e a pseudo-filosofie, a l'occultismo e alla magia, anche alla superstizione e all'assurdo. Pullulano, come avviene oggi, utopie e fabulazioni, mescolanze spurie di scienza, filosofia e teologia che, tutt'altro che sintesi, sono mere "finzioni", scenari della molta "*spicies*" ma senza "*cerebrum*"»²⁴⁰.

Il concetto "tommasiano" di laicità o di autonomia del sapere si opponeva pesantemente alla cultura tradizionale del tredicesimo secolo e alla nuova diffusione dell'Aristotele arabo e averroista,

²³⁹ Io 1, 1-5.

²⁴⁰ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., pp 38-39.

infatti, Averroé, sulla base di un dio neo-platonizzato, negava la Provvidenza divina, la creazione, l'immortalità personale dell'anima, il libero arbitrio; considerava lo Stagirita come il Filosofo che ci ha fatto conoscere "tutto ciò che ci è dato sapere" ritenendo che la religione, la legge del Corano, fosse una forma inferiore di quella verità che la filosofia attinge nella forma superiore della ricerca e della dimostrazione razionale. «L'averroismo nel suo complesso è una "gnosis" o l'assolutizzazione del sapere razionale, il solo vero; questo tutto il sapere in un sistema che unisce necessariamente in termini emanazionistici Dio e il mondo, il mondo e Dio; assoluto sapere dove non vi può essere posto per la Rivelazione, la Provvidenza, la Grazia; di esso la fede o il contenuto della religione è la forma volgare o popolare. Gli averroisti latini diranno che la religione è un insieme di miti o di "fabulae", un prodotto immaginativo, in contrapposizione alla verità razionale propria della filosofia, tesi che, per limitarci ad alcuni nomi, è stata ripresa, con modalità diverse, dal Bruno e dallo Spinoza, dagli illuministi e dallo Hegel, dal Feuerbach, dal Brunschvicg e dal Croce e spinta fino alla negazione della religione come tale»²⁴¹.

Il laicismo entra in occidente con Averroè avendo già come poeta il Cavalcanti e come imperatore lo spregiudicato scienziato e poeta Federico II di Svevia; contemporanei questi di Tommaso che al laicismo nascente ha saputo contrapporre il suo concetto di laicità del sapere. Egli come ben evidenzia Sciacca fa i conti con Aristotele senza dogmatizzarlo, esamina se il principio di creazione possa essere dimostrato come verità di ragione e se sia tale anche il concetto di eternità del mondo e quanto si contrasti con quello di creazione. Afferma l'unità della verità andando contro il pericolo del fideismo, dell'agnosticismo religioso e del dogmatismo razionalista, capovolge la tesi averroista facendo della rivelazione il sapere superiore a quello razionale. Su queste fondamenta, e sullo studio critico della cultura "profana", Averroé compreso, costituisce il sistema della sua filosofia dell'essere stabilendone i rapporti con la religione, le verità soprannaturali, in modo tale da preservare la laicità senza che possa cadere nel laicismo. Ecco quindi che mentre con S. Tommaso nasce il concetto critico della laicità del sapere con Averroé e l'averroismo, adoratori di quell'Aristotele del *ipse-dixit*, identificato con la filosofia, nasce il concetto dogmatico del laicismo capace di negare la verità umana e divina. «Ogni qual volta si perde il concetto di autonomia del sapere per sostituirlo con quello di autosufficienza che lo assolutizza, si presenta nei confronti della religione, l'*agnosis*, come si è presentata ai nostri giorni, anche se priva di qualsiasi serio fondamento scientifico filosofico tecnologico, con chi ha fatto di Cristo-redentore una forza

²⁴¹ Ibid., p. 39.

cosmica, origine e fine dell'evoluzione. Anche a questo proposito S. Tommaso ci insegna che le “novità” – il “progresso” come oggi si dice – non vanno respinte ma studiate e “comprese”, non però per adattare le verità di fede ad esse novità, anche a quelle che le contrastano o le negano, bensì per adattare le novità alla fede: non snaturare la fede e anche la ragione nelle novità quali che siano, ma recuperare alla ragione speculativa e alla verità rivelata quelle di esse che sono recuperabili sempre che ne valga la pena. Recuperare o appropriarsene non è raccattare quel che capita in cambio del verbo naturale e del Verbo divino»²⁴².

Proprio del concetto di autonomia del sapere S. Tommaso pone il problema dell'esistenza di Dio come verità comune sia della ragione sia della fede «*intellectus et ratio est potissime hominis natura*»²⁴³ dato che il problema dell'esistenza di Dio inerisce ontologicamente all'uomo in quanto uomo *religiosus*.

Sciacca sottolinea che nel suo processo storico, il laicismo, è passato dalla polemica contro le religioni positive per purificarle da tutte le loro sfaccettature mitiche e superstiziose alla religione naturale per approdare alla radicale negazione di Dio e della religione in quanto tale. Pertanto non si parla di autonomia del sapere, ma piuttosto di autosufficienza dell'uomo e dell'umano che attraverso l'evoluzione e il progresso, elevati a principio e fine dell'uomo e della storia e pertanto atei per essenza, conquisterà tutto il mondano rendendo superfluo Dio e la religione sino a farli sparire dalla mente e dall'immaginazione dell'uomo. La drammaticità della nostra epoca, così come profetizzato da questi grandi filosofi cristiani, è che il problema di Dio e quindi il problema dell'uomo non vengono neppure più dibattuti: sono completamente ignorati come se non esistessero, sono stati eliminati dalle prerogative del pensiero umano.

«La coerenza del laicismo, idealista e materialista o qualche che sia, è la sostituzione radicale della teologia con l'antropologia (Feuerbach) e di Dio con l'uomo, “essere supremo” (Marx)»²⁴⁴. Il presupposto laicista sul quale si fonda tale concezione scaturisce da fatto che il problema di Dio, così come il momento religioso non ineriscono all'uomo come costitutivi del suo essere, ma piuttosto, ineriscono ad un preciso periodo storico dell'umanità, pertanto, una volta superato il contesto socio-culturale all'interno del quale sono nati e dentro cui si giustificano

²⁴² Ibid., pp. 40-41.

²⁴³ p. 41.

²⁴⁴ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., p. 41.

saranno oltrepassati. «Il concetto di autonomia del sapere umano, sottolinea Sciacca, così come è inteso da Tommaso, comporta un discorso integrale che non nega niente e afferma il vero ovunque esso sia perché afferma il vero ovunque e comunque esso si presenti»²⁴⁵. Proprio per questo motivo, prosegue il filosofo di Giarre, sia nel *Contra Gentiles* che in *Liber de Veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, Tommaso tiene sempre in considerazione l'uomo nella sua integralità. L'uomo «sotto tutti i cieli e di tutti i tempi. Ancor prima di giustificare la religione cristiana come la sola vera e, all'interno di questa e contro i non cristiani, come la sola vera la cattolica, l'Aquinate parte dal presupposto comune a tutti gli uomini e se lo assume nei confronti degli infedeli, mussulmani o pagani che siano. Tale presupposto è la ragione naturale *cui omnes assentire congruntur*, e ragione naturale, ..., significa tutte quelle verità che l'uomo può conoscere autonomamente con i suoi soli mezzi, cioè la laicità del sapere»²⁴⁶. S. Tommaso riesce quindi a cogliere contemporaneamente sia la dimensione laica volta al mondo che quella religiosa volta a Dio. Questi i due “pesi” che attraggono l'uomo e che si equilibrano «a un livello che non annulla lo squilibrio ma rettifica la trascuranza dell’“orizzontale”, propria di un certo agostinismo medievale, e costituisce una via e una guida preziose per la instaurazione di quella “modernità”, che è autentica se non degenera in “modernismo”, il cui sbocco è il laicismo in non importata in quale delle sue forme molteplici. L'Aquinate, senza togliere niente all'uomo, con la sua profonda formulazione dei rapporti tra ragione e fede – ma proprio per questo sempre da approfondire e da riformulare senza tradirla o snaturarla: nessuno più di lui si ribellerebbe alla dogmatizzazione del tomismo - può essere una luce viva per l'uomo di oggi, “angustiato” fino alla disperazione da un laicismo che, messi da parte Dio e la religione, lo ha banalizzato e avvilito con tutti i valori che gli son propri»²⁴⁷. Tommaso offre all'uomo il sostegno della fede e quello della ragione: negare l'una per esaltare l'altra significa, come ben sappiamo, provocare il crollo sia dell'una che dell'altra. Fideismo e razionalismo depauperano l'uomo lacerandolo in un'estenuante battaglia che conduce al suo annientamento e alla costituzione di quell'umanismo assoluto da cui Sciacca tanto ci ha messo in guardia.

²⁴⁵ *Ibd.*, p.42.

²⁴⁶ *Ibd.*, pp.42-43.

²⁴⁷ *Ibd.*, p.43.

La dottrina tomistica esposta dallo Sciacca è connotata da essenziali riferimenti testuali e, senza ombra di dubbio, l'interpretazione che vi è sottesa costituisce uno sguardo novativo, suggestivo e inaspettato a cui il lettore è piacevolmente posto. Ne è inconfutabile prova quanto afferma il Filosofo di Giarre «L'essenza sostanziale dell'uomo non è il solo corpo né la sola anima, ma il composto di anima e corpo. Conseguo che quando un uomo si trova di fronte ad un altro uomo, il suo simile o il suo prossimo, non deve – per necessità ontologica, logica e morale – considerarlo come se fosse solo anima o spirito, o solo corpo, o vita materiale; deve riconoscerlo, direbbe Rosmini, come lo conosce, cioè secondo la sua essenza, che è in uno anima e corpo. ...Se il concetto tommasiano di essenza, sviluppato sino in fondo, lo si applicasse sempre, finirebbero molte arringhe da comizio per la soddisfazione di tutti i bisogni del corpo quali che siano fino all'abbruttimento e molte prediche da pulpito sulla miseria da offrire a Dio in cambio di una buona ricompensa: ne verrebbe fuori una dottrina sociale, su fondamento ontologico morale, che spazzerebbe via, sempre che vi fosse la buona volontà degli uomini, tutti gli allevamenti razionali dell'uomo corpo e tutte le serafiche serre dell'uomo-spirito»²⁴⁸.

Il punto più originale della metafisica dell'essere di Tommaso, sottolinea Sciacca, è il concetto dell'*esse ut actus*, dell'essere come *actualitas omnis formae*, cioè come atto dell'essenza che perderebbe tutta la sua forza ontologica e metafisica se l'atto con cui Dio dà l'esistenza all'essenza non fosse un atto creativo, poiché, senza la *creatio ex nihilo*, «il composto è destinato alla distruzione, destino al quale non sfugge il pensiero greco da Parmenide a Plotino, Platone e Aristotele compresi». L'essere – sia esso l'essere dell'ente finito o l'essere di Dio, nella metafisica di Tommaso, così come in quella di Agostino e Rosmini, è concepito in maniera nuova proprio a partire dal principio di creazione, tematica a cui Sciacca dedicherà un intero capitolo all'interno della sua opera su Tommaso. Prima di concludere la sua dissertazione sull'essere e l'essenza, il filosofo di Giarre, desidera puntualizzare che l'uomo non è solo materia in divenire né tantomeno puro spirito, ma piuttosto, riprendendo Pascal – anche se con le dovute distanze – l'uomo è un *mixtum compositum* di miseria e grandezza ove le possibilità della sua grandezza non sono scindibili dalla realtà della sua miseria. «I due principi essenziali che costituiscono l'ente finito si compenetrano nella loro solidarietà, né l'uno è causa né l'altro è effetto; la materia è causa della

²⁴⁸ *Ibd.*, pp. 69-71.

forma in quanto è suo oggetto, la forma lo è della materia in quanto le dà l'essere: “*anima est aliquid corporis scilicet forma*”»²⁴⁹.

Il quinto capitolo del volume dedicato all'opera di S. Tommaso è ampissimo ed è dicato a *Il principio di creazione*, tematica, questa, molto cara allo Sciacca che già aveva affrontato in maniera complessa ed esauriente in *Ontologia triadica e trinitaria*. Il capitolo si apre con: «Il mondo è; il suo *actus essendi* è partecipato da Dio, l'Essere principio dell'essere in ogni ente. Ma la casualità di Dio non è per necessità, è assolutamente libera; è secondo intelletto e volontà; perciò Dio è l'Essere Persona: la personalità dell'Essere è implicita nel principio di creazione dal nulla, estraneo ad Aristotele, ai neoplatonici ed anche ad Avicenna, fa la metafisica e l'ontologia dell'Aquinate, da un lato, originali rispetto al pensiero greco-arabo e dall'altro un approfondimento e una chiarificazione di quelle di S. Agostino; e fa che il suo “sistema dell'essere” affermi l'Essere nella sua infinità, assolutezza e trascendenza in senso proprio, e l'ente finito in tutta la positività che gli compete come ente creato; tutto ciò sul fondamento di un principio che è anche verità di ragione e, come tale, appartiene al sapere umano nella sua autonomia»²⁵⁰. Tale laicità del sapere è, pertanto, ciò che rende possibile l'esclusione dell'ateismo qualsiasi siano le sue maschere: panteismo, deismo, immanentismo... Dio, l'essere sussistente è la sola causa universale degli enti ed il primo effetto di Dio nelle cose è l'essere stesso. Ciò comporta che tutti gli altri effetti lo presuppongono e si fondano su di esso: tutto ciò che esiste, pertanto, riceve l'essere da Dio. Gli enti creati sono “enti per imitazione della natura divina”, ovvero per somiglianza “analogia” e per partecipazione; tutte le creature cercano quindi, come fine ultimo di “assimilarsi a Dio”. Il Principio, quindi, le fa essere e le conserva: «non potrebbero sussistere nemmeno per un istante, se non venissero conservate nell'essere dall'azione della potenza divina»²⁵¹.

La *creatio ex nihilo* è per S. Tommaso dimostrabile razionalmente, come ben puntualizza Gilson²⁵², utilizzando la *Metafisica* di Aristotele, che a sua volta utilizza Platone, ma differendo dai pensatori greci per Tommaso Dio è fonte creatrice di tutto l'essere e solo la Causa prima è fonte dell'essere, mentre la causalità degli esseri creati si riferisce alla forma. La dipendenza della

²⁴⁹ *Ibd.*, p. 74.

²⁵⁰ *Ibd.*, p. 75.

²⁵¹ S. TOMMASO, *Summa Theologie*, I, q.104, a. 1.

²⁵² È GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, c. III.

creatura dal Creatore è quindi al livello dell'essere: «Il principio di creazione elimina l'aporia della “materia” propria del pensiero greco, toglie la carica di “naturalismo” propria dell'aristotelismo ed è già – come del resto lo è anche in S. Agostino nei confronti del platonismo processo di dellenizzazione»²⁵³.

Il principio di creazione ci pare una tematica essenziale per delineare il concetto antropologico presente nella metafisica tommasiana, dato che, proprio il discorso antropologico e il rapporto uomo Dio ha senza ombra di dubbio investito e permeato nella sua totalità la speculazione sciacchiana. «L'*analogia entis* in senso ontologico e riferita all'uomo è data anche dall'essere le creature, in gradi diversi, vestigi o immagini del Creatore, che si riflette nel creato. L'uomo, creatura intermedia tra gli enti solo spirituali e quelli soltanto materiali, nella realtà creata sensibile occupa il primo posto: in senso proprio solo l'uomo è a somiglianza e ad immagine di Dio, non perfetta ma imperfetta. La somiglianza è graduale e corrisponde al grado di partecipazione è perciò di perfezione»²⁵⁴, pertanto solo l'uomo è vera immagine di Dio e non soltanto un vestigio come lo sono gli altri esseri. «... *cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem*»²⁵⁵. Possiamo parlare di antropologia teologica di cui l'uomo è il vertice ove è racchiuso l'intero problema Dio e problema uomo.

L'Aquinate precisa che l'uomo può dirsi a immagine di Dio per la sua natura intellettuale, e tale immagine può essere imitata in tre modi: «l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e a imitare Dio... è immagine per conformità alla grazia... è l'immagine secondo la similitudine della gloria»²⁵⁶, questo induce l'Aquinate a voler spiegare il fatto del pensiero, ciò che vi è di più alto nell'universo creato, ma, puntualizza Sciacca spiegare il pensiero significa porsi il problema della verità in quanto suo oggetto proprio, verità che si presenta con i caratteri della necessità e dell'oggettività, tenendo conto che nell'uomo la verità così come il bene sono conquiste lente e

²⁵³ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., p. 77.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁵⁵ S. TOMMASO, *Summa Theologie*, I, q.93, a. 6.

²⁵⁶ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., p. 85.

difficili, dato che egli partecipa di un “Lume sommo della Verità increata ed assoluta”. Qui, pertanto, traspare chiaramente la profonda grandezza e miseria dell’uomo in cui abita quella verità che viene dalla Verità e l’infinita distanza tra Dio e la creatura pensante.

Altro passaggio, che magistralmente il filosofo di Giarre espone, verte sul complesso concetto inerente l’attuazione libera dell’uomo che pur essendo *imago Dei* è dotato di libero arbitrio e potestà dei suoi atti: «*homo factus ad imagine Dei dicitur, secundum quod per imagine significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*»²⁵⁷. L’uomo è autonomo sia nell’ordine naturale che teoretico e pratico pur avendo come fine quello di assimilarsi sempre di più anche se con le sue imperfezioni a Dio attraverso l’esercizio dell’intelletto il cui oggetto è verità e della libertà il cui oggetto è il bene. «Il vincolo creaturale è insieme fondamento antropologico e teologico: per la ricerca e la scoperta di Dio e per la ricerca e la scoperta dell’uomo a sé stesso; ma l’uomo che si scopre a sé stesso, si scopre di fronte a Dio perché scopre che la sua esistenza è per partecipazione, giacché tutti gli enti non sono l’Essere, ma partecipano dell’essere; dunque è necessario che essi, che sono più o meno perfetti secondo questa diversa partecipazione, abbiano come causa un Primo Essere perfettissimo»²⁵⁸.

Dopo questa lunga e complessa dissertazione Sciacca esorta il lettore ad interpretare questo scopo dal punto di vista ontologico e metafisico dato che è solo a questo livello che la partecipazione si disvela come la condizione ontologica o l’esperienza originaria sempre attuale dell’uomo che in quanto tale è imperfetto “un finito che dinamicamente tende all’infinito che già ha in sé”. «Dio, il Trascendente assoluto, non è un limite o un impedimento alla totale realizzazione dell’essere dell’uomo, come sostengono i vari umanesimi assoluti tutti storicistici, ma il Principio amorevolmente propulsore della sua espansione, anche al di là della stessa storia e del mondo, la suprema condizione massimamente positiva. La ricerca di Dio da parte dell’uomo, la creatura intelligente e libera, la sola veramente a Sua immagine nel mondo visibile, è la sola domanda totale sul creato: la risposta alla domanda che l’uomo fa a sé stesso sulla sua esistenza, è la risposta a tutto l’essere creato»²⁵⁹, pertanto, la risposta circa la realtà naturale che tanto freneticamente le scienze cercano non può essere risolta dalle scienze in quanto non è loro compito, bensì, dall’esperienza

²⁵⁷ S. TOMMASO, *Summa Theologie*, I-II, *Prologus*.

²⁵⁸ *Ibid.*, I. q.44, a 1.

²⁵⁹ M.F. SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Op. cit., pp. 87-88.

ontologica ed esistenziale dell'uomo che rispondendo al suo essere creatura, risponde all'intera creazione.

Gli ultimi tre capitoli della *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso* vertono sul tema *Finalizzazione ontologica e finalità* procedendo sistematicamente in: le cinque vie, l'anima forma del corpo, la perfezione della creatura intellettuale. Ciò che caratterizza l'esposizione è una fondamentale "connotazione antropologica della causalità e dell'ontologia". Attraverso le cinque vie il problema dell'esistenza di Dio diventa il problema dell'uomo, poiché il centro delle prove dell'esistenza di Dio è l'uomo nella sua integralità in relazione all'essere e al mondo che lo circonda che si manifesta come moto-causalità-contingenza-gradini di perfezione-ordine. «Si assuma pure come centrale il problema dell'uomo e lo si faccia soggetto e oggetto non solo delle scienze umane ma anche della problematica filosofica, il destinatario anche dello studio della natura riservato alla ricerca scientifica; la metafisica dell'essere può accettare questa posizione e dire che il "centro" delle sue prove dell'esistenza di Dio è l'uomo, ma non l'uomo visto in uno degli aspetti della sua attività e del suo operare mondano, bensì l'uomo nel suo *essere* integrale in relazione all'*essere* del mondo»²⁶⁰. Rispondere negativamente al problema dell'esistenza di Dio è contraddittorio, infatti Sciacca, pone in particolare risalto la quinta via tomistica che esplicita mediante il concetto di ordine la fondamentale implicazione finalistica del rapporto creaturale riportato al principio metafisico della causa finale. «Ma proprio da questa ontologia antropologica, in cui è compromesso l'essere del mondo, scaturisce il problema dell'esistenza di Dio, intrinseco all'essere dell'uomo al pari delle prove e delle risposte positive razionalmente dedotte. Dunque, non centralità dell'uomo *al posto* di Dio, ma centro l'essere dell'uomo-nel-mondo: ma tale essere è centro per atto di Dio senza cui né lui né il mondo sarebbero stati e senza cui parteciperebbero nel nulla da cui sono stati creati»²⁶¹. Parliamo quindi, come già abbiamo accennato di un'antropologia teologica tanto che, sottolinea il filosofo di Giarre, «Ancora una volta il problema di Dio, che l'Aquinate pone dalla prospettiva teologica, può essere posto da quella antropologica, cioè a partire dalla riflessione dell'uomo su sé stesso implicante quella sul problema teologico. "Antropologia teologica", se si vuole, a patto che si permanga sul piano ontologico-metafisico, e che con essa si intenda che quello di Dio non è problema per il mondo in sé ma per l'uomo nel mondo, centro del creato e soggetto

²⁶⁰ *Ibd.*, p. 109.

²⁶¹ *Ibidem.*

della storia; che quel problema sia una risposta a quello della sua esistenza e del suo destino, fermo restando che Dio è Dio e l'uomo è l'uomo, e che, conformemente alla loro incommensurabilità, non ci si lasci prendere dalla tentazione di ridurre l'antropologia teologica a una teologia antropologica. ...Dio è Principio del tutto, ma il problema della sua esistenza passa per l'uomo e "interessa" l'uomo»²⁶².

Le cinque vie sono quindi, per Sciacca, un *itinerarium mentis in Deum*, speculativo e metafisico, non mistico come in Bonaventura ma "ascetico" poiché sono un itinerario che la mente umana compie per ascendere a Dio dalle cose che ordinatamente discendono da Lui, tale ordine si manifesta nella creazione. L'ascesa è il passaggio dall'ignobile, dal meno perfetto attraverso i vari gradi dell'ordine del creato secondo il modello della partecipazione. Creazione, secondo Sciacca, significa dare essere e ordine al mondo. La risposta tomasiana al problema dell'esistenza di Dio è secondo il nostro filosofo, di particolare attualità «se si tien conto che la confutazione delle prove classiche dell'esistenza di Dio ha inizio, ..., nel pensiero moderno, sulla base dello Hume, con il loro fraintendimento da parte di Kant²⁶³ e con la caduta del problema stesso, a partire dall'illuminismo e dal tradizionalismo e attraverso la "sinistra hegeliana" e il modernismo, prima a livello puramente morale e psicologico-esigenziale, e poi a livello meramente pragmatico, politico e sociale, con motivazioni mutate dall'evoluzionismo e dal progresso scientifico e tecnico. Ma appunto perché si è perduta l'intelligenza metafisica del problema, considerato un ingombro archeologico e dogmatico, anzi un "non senso", la risposta tomasiana e della metafisica dell'essere in generale – anche quella del Rosmini è data sulla base di tale metafisica – è attuale all'interno di quell'umanesimo che caratterizza il pensiero moderno e contemporaneo»²⁶⁴.

La tesi dell'unione sostanziale tra anima e corpo è, secondo Sciacca, la conquista più acuta della approfondimento che San Tommaso fa della psicologia aristotelica riscattandola da tutte le sue incertezze; pertanto mentre l'uomo di Tommaso si interroga per il suo essere, l'uomo di Cartesio,

²⁶² *Ibd.*, pp. 92-93.

²⁶³ *Ibd.*, p. 108: «Se la "quinta via", detta comunemente prova teologica, la si confronta, così "letta", con la critica che ne fa Kant, o il Gentile, ci si avvede che quest'ultimo incredibilmente non ne ha colto neanche la struttura e che Kant tiene presente, oltre allo Hume e senza escir fuori dall'empirismo, la teologia razionale del razionalismo che si ferma a una concezione esteriore dell'ordine che prescinde dal principio di creazione per cui ordinare è creare. Kant si fonda su una concezione meccanica del mondo, costruito pezzo per pezzo come un orologio da un Dio semplicemente "orologiaio", docile e compiacente imputato di fronte al tribunale della ragione che sentenza non solo *dei* ma *nei* limiti dell'esperienza sensoriale».

²⁶⁴ *Ibd.*, pp. 108-109.

scisso dal dualismo dato dalla *res extensa* e dalla *res cogitans* interroga la sua ragione con indubbe conseguenze circa la consistenza effettiva della sua struttura. «La dottrina tomasiana del composto umano, è uno dei punti più originali dell'ontologia dell'Aquinate, il fulcro della sua antropologia speculativa. Siamo in presenza di una sintesi nuova di elementi del “naturalismo” aristotelico e dello spiritualismo platonico»²⁶⁵.

L'istanza della finalizzazione ontologica-finalità investe anche il problema dell'agire approfondito dal nostro filosofo alla luce della causa finale e del *bonum* dell'Aquinate. Questa è un generale visione dell'etica tomasiana, una prospettiva antropologica e teologica. L'esperienza creaturale impone all'uomo di interrogarsi sulla destinazione del suo essere-nel- mondo, ovvero del fine ultimo della sua esistenza, essendo da Dio egli è per Dio e Dio è la risposta assoluta del suo essere e del suo agire.

«L'originalità perenne dell'Aquinate è di aver innovato profondamente la filosofia dell'essere, che è la verità per l'intelletto, il bene per la volontà. Perdere l'orizzonte dell'essere è perdere l'uomo e, con l'uomo, la comunità umana. Né l'ontologia e la metafisica tomista sono legate alla fisica aristotelica o quale che sia: altro è il mondo fisico, oggetto della scienza, altro sono i principi ontologici e metafisici, oggetto della filosofia: essi sono fondati sull'analisi critica e rigorosa dell'ente intelligente e volente; i problemi trattati sono i nostri e le soluzioni date ci impongono non il rifiuto, ma l'approfondimento critico e umile insieme. Possono tramontare e tramontano o, se si preferisce, sono corrette tutte le concezioni fisiche, resta la metafisica dell'essere nelle varie prospettive che, al suo interno, sono state o saranno formulate, senza che alcuno dei filosofi che le propongono possa essere preso come norma fissa e immutabile: ciascuna e tutte vanno sempre riproposte, ripensate e approfondite, ma con molta prudenza e responsabilità, soprattutto con vera intelligenza speculativa, condizioni necessarie per non abbandonarsi agli allegri festini di aggiornamenti superficiali e spericolati»²⁶⁶. Queste le parole di Sciacca che concludono la sua opera sul Santo d'Aquino; parole che aprono a quella responsabilità storica ed intellettuale che hanno tutti coloro che al filosofare dedicano la loro esistenza.

²⁶⁵ *Ibd.*, p. 117-118.

²⁶⁶ *Ibd.*, p. 145.

«Della speranza cristiana Tommaso, il filosofo dell'essere e dell'Essere, è pensatore grandissimo. Con Agostino può ripetere rivolto a Dio creatore: “*Tu enim adiuvas qui condidisti, tu non deseris qui creasti*»²⁶⁷.

²⁶⁷ *Ibidem.*

4 SCIACCA E ROSMINI

4.1 ATTUALITA' DEL CONCETTO DI PERSONA IN ANTONIO ROSMINI

«Rosmini “essenziale”, oggi, è “attuale”»: attuale, non “di moda”: ciò che è “attuale” è perenne, quel che è “di moda” è transitorio e caduco. La verità, infatti, è sempre attuale: una dottrina non è vera perché attuale, ma è attuale perché vera... E', dunque, essenziale il Rosmini di quelle verità del suo sistema che restano acquisite al progresso della ricerca razionale; essenziale lo spirito non estinguibile del suo pensiero, che può soddisfare anche esigenze della coscienza contemporanea, non nel senso che esso vada adattato ad una contingenza, ma nell'altro che le soddisfa in quanto verità valida in ogni tempo e luogo per esigenze universalmente valide; essenziale ancora una filosofia, come quella rosminiana, la quale considera l'uomo nella unità e totalità dei suoi rapporti, l'uomo integrale, direi, da cogliere in una filosofia integrale»²⁶⁸.

La necessità di una metafisica integrale ci pare sia tutt'oggi un'imprescindibile esigenza sia per la filosofia che per l'uomo contemporaneo travolto da un società sempre più frammentaria e parzializzante. L'urgenza, dunque, di una sempre più proficua riscoperta dell'attualità rosminiana è imprescindibile, siamo inoltre convinti che l'interpretazione sciacchiana ci possa aiutare ad avvicinare l'uomo contemporaneo all'attualità e veridicità del pensiero di Antonio Rosmini.

«*Integrale* significa, nella filosofia rosminiana e nell'accezione riproposta da Sciacca, che coglie l'essere sostanzialmente personale e la sua individualità, come supporto dell'insieme delle qualità o facoltà intellettuali, razionali o sensibili che sono costitutive d'una natura generica. Ogni uomo è preso in considerazione e nello stesso tempo ci si riferisce a tutto l'uomo, risalendo al principio capace di giustificarne la totalità delle dimensioni: un principio ontologico. ...L'uomo compreso nella sua integralità sarà quello il cui essere si manifesta come l'espressione stessa del

²⁶⁸ M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano, 1958, p. 15.

valore morale. ...L'integralità esige l'*integrazione* ed il suo superamento che ricolloca la *parte* nel *tutto* e che non trattiene dell'apparenza fenomenica che il linguaggio da essa tenuto sull'essere persistente: ciò di cui è l'apparire stesso deformato»²⁶⁹.

Il problema filosofico dell'uomo consiste nello scoprire il fondamento della soggettività come condizione necessaria all'interiorità oggettiva: «Si tratta, cioè, di sapere come l'essere, che dal punto di vista oggettivo è il *che* intuito ed amato, dal punto di vista soggettivo è il *chi*, cioè l'esistente concreto che intuisce ed ama»²⁷⁰, il problema si concretizza quindi nella domanda che Sciacca si pone: «*Chi sono io che sono, e perché sono così come sono e non diversamente?*»²⁷¹.

Sciacca nelle sue *Interpretazioni rosminiane* focalizza la grande attualità del Rosmini quando sottolinea che la vita del roveretano è stata consacrata allo scopo di far riconquistare all'umanità «la dignità perduta palmo a palmo», disvelando quell'idea dell'essere che altro non è che la presenza del divino nell'uomo senza che egli stesso sia Dio: «Essa è *forma oggettiva*, ad un tempo *manifestante e manifestata*. ...la stessa idea dell'essere, con cui, mediatrice la sensazione, conosciamo le cose o l'*essere reale*, è anche legge morale o *forma morale* dell'essere: tre forme e un solo essere in cui esse *insidono*. La *persona*, per il Rosmini, è “la sommità della natura umana” e “tutto ciò che esiste o è persona o appartiene a persona”; la quale è esistenza, o sentimento, intelligenza per il lume di verità, volontà libera nella legge morale, che così si formula: “segui nel tuo operare il lume della ragione” o l'idea dell'essere. Oggetto proprio della morale è il bene oggettivo ...solo nel bene oggettivo “può cercarsi il bene morale, giacché nel solo atto della ragione si trova il principio della giustizia, quel principio del dare a tutti il suo, che è anche la grande formula della legislazione morale. La legge morale è oggettiva, eterna, necessaria non data dall'uomo a se stesso, ma da Dio all'uomo. Se l'uomo fosse il legislatore dell'ordine morale, per Dio non ci sarebbe più posto. Appunto: il pensiero moderno immanentistico e razionalistico è arrivato a questa conclusione: per Dio non c'è posto».²⁷² Ci pare, quindi, che le tematiche relative alla persona e il rapporto che intercorre tra essa e Dio, così come il tema della libertà siano oggi,

²⁶⁹ J.M. TRIGEAUD, *Elementi di filosofia politica*, Japadre editore, Roma, 1992, pp. 206-207.

²⁷⁰ E. PIGNOLONI, *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano, 1967, p. 69.

²⁷¹ M.F. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrato*, Marzorati, Milano, 1963, p. 13-14.

²⁷² M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Op. Cit., pp. 19-22.

come ai tempi del Rosmini, di profonda attualità. La nostra società è infatti fondata su un sistema di *neoprotagorismo*, così come *l'élite* culturale della nostra epoca, ed è improntata sul disfacimento della persona in quanto tale a favore di un uomo disumanizzato, incapace di rapporti umani sia con i suoi simili che con il mondo che lo circonda, pertanto anche con il suo creatore che non è più preso in considerazione neppure in qualità di problema da risolvere poiché inesistente in quanto tale.

La carità rosminiana è dunque la testimonianza: «...carità presente e vigile che si immedesima col suo pensiero, che è anzi il suo pensiero... noi meditiamo invece senza carità. A noi riesce incomprensibile che pensiero e Carità siano la stessa cosa»²⁷³.

Rosmini nelle sue opere propone molteplici definizioni di persona anche se tutte tendono ad esprimere la stessa verità: «La persona si può definire un soggetto intelligente, e volendone dare una definizione più esplicita diremmo che “si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile”»²⁷⁴, oppure: «la persona è una relazione che sussiste nella natura intelligente, cioè quel principio supremo di operare che si trova mai sempre in una intelligente natura, e che deve naturalmente dominare gli altri principi tutti della medesima»²⁷⁵; e ancora più sinteticamente: «la persona è un soggetto intelligente»²⁷⁶. Introducendo la nozione di soggetto il roveretano sostiene che il soggetto è «un individuo senziente in quanto contiene in sé un principio attivo supremo»²⁷⁷ e ancora: «un individuo sostanziale attivo»²⁷⁸. Pertanto, il soggetto intellettuale e la persona sono la stessa cosa dato che il principio intellettuale non è diverso dal principio volitivo e nell'uomo il principio è il punto più elevato dell'esistenza. «Cercare qual sia il principio supremo della morale, non è che cercare quella prima ragione nella nostra mente, la quale fa sì che noi sentiamo d'essere per essa moralmente obbligati. Al presentarci della personalità noi ci sentiamo immantinentemente astretti a confessare, che in essa vi è una dignità finale, che non trovasi nelle cose: quindi noi ci sentiamo obbligati a rispetto e ad amore verso le persone senza più. L'inchiesta “onde provenga questa dignità personale, o dove ella si trovi

²⁷³ G. CAPOGRASSI, *Il Diritto secondo Rosmini*, Milano, Bocca, 1940.

²⁷⁴ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1981, n.832.

²⁷⁵ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, ediz. Naz., Roma, Fratelli Bocca, 1955-1956, vol I, p. 299.

²⁷⁶ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Op. Cit., n. 832.

²⁷⁷ *Ibid.*, n. 767.

²⁷⁸ *Ibid.*, n. 788.

completa”, è adunque posteriore alla cognizione della moralità: ella ci condurrà sicuramente a Dio: darà perfezione alla morale dottrina; ma non è per tutto questo quella che costituisce il primo principio morale, né nell’ordine dell’esistenza della legge, né nell’ordine della sua applicazione; poiché anche senza applicare la legge a Dio, essa manifesterebbe della forza dell’animo nostro, applicandola ai nostri simili»²⁷⁹. Il concetto di persona tanto importante per il Rosmini è oggi stravolto in uno sterile personalismo dove la persona altri non è che un mezzo per raggiungere fini meramente materiali che disconoscono chiaramente quei fini morali che il roveretano difende nella sua teoresi.

E’ quindi dovere di ogni uomo amare se stesso e i suoi simili proprio per il fatto che sono uomini come lui, offendere la dignità della persona significa venire meno al mio dovere e di conseguenza ledere ad un mio diritto. Nella legge morale del Rosmini il diritto rientra nell’etica e il fondamento di esso è morale. Un diritto che prescinde dalla morale e che si pone al di fuori della valutazione etica, come quello che oggi impera, è un diritto che coincide con la forza e pertanto si pone come diritto del più forte. Per il Rosmini la persona è diritto sussistente. «Non è che l’uomo abbia il diritto della propria personalità in tal caso nell’uomo si distinguerebbero due persone, l’una avente il diritto, l’altra costituente il subietto di diritto”, onde “conviene dire che la persona dell’uomo è il diritto umano sussistente”»²⁸⁰. La persona è, dunque, alla base del pensiero politico del Rosmini, essa non è astratta, ma un soggetto collocato concretamente nella storia in ogni sua peculiarità. La persona è l’essenza del diritto.

Il pensiero filosofico si interroga e si confronta ogni giorno con le tematiche inerenti la vita, l’etica e la morale, nonché con il problema della libertà individuale e collettiva in una confusione di opinioni in violenta discordanza le une dalle altre, la società del fare a discapito dell’agire, così come la confusione politica sempre più indisciplinata a discapito della dignità di ogni uomo che non è più il fulcro attorno al quale il diritto, la politica e l’economia investono le loro risorse ma mezzo attraverso cui queste entità promuovono un liberismo sfrenato che concorre all’unico scopo di incrementare una società che progredisce verso il baratro della stupidità.

A tale proposito è opportuno precisare cosa il Rosmini intenda per libertà. Per il roveretano il più elevato bene soggettivo è quello che inerisce all’umana attività e la contrassegna con il

²⁷⁹ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1990, p. 356.

²⁸⁰ M.A. RASCHINI, *Prospettive rosminiane*, Japadre editore, Roma, 1987, pp. 243-244.

carattere che proviene dalla libertà e che coincide con la libertà medesima. L'attività libera è per il Rosmini la suprema: in definitiva, tolta la libertà all'uomo è tolto il fondamento del suo agire in ordine alla propria felicità. Non è possibile nessun appagamento per un essere privo di libertà²⁸¹. Il problema della libertà apre quindi all'idea di progresso: «Il progresso è un andar innanzi nell'appagamento e nella quiete dell'anima»²⁸²; progresso è quindi materiale e spirituale e impegna a trecentosessanta gradi la persona con se stessa con Dio e con il mondo.

E' oggi necessario che l'uomo intraprenda il cammino verso l'essenziale, recuperando la rotta che ha abbandonato quando ha iniziato a seguire i "fuochi fatui dell'occidente", principale causa della perdita dell'identità, centralità e dignità della persona e della conseguente negazione di Dio: «Dunque, sottolinea Sciacca, tornare "a prima" come ammonirono Rosmini e lo spiritualismo italiano, è ritorno ai fondamenti metafisici del pensiero classico, alla struttura stessa della civiltà occidentale, al pensiero che è metafisica dualistica: di un mondo umano e naturale e dell'Essere o assoluto-trascendente, di "questo" mondo e dell'"altro", di un sapere umano valido nei suoi limiti e di un sapere divino che lo trascende e fonda. Rinunziare a questa metafisica dualistica o invalidarla significa rinunciare o invalidare la struttura della civiltà, la sola autenticamente europea e cristiana: *perdere quella metafisica significa perdere questa civiltà*»²⁸³. Pertanto, ciò che oggi ci ostiniamo a non capire è che se continuiamo a giudicare oltrepassata o ancor peggio morta e a criticare la dualistica essenza classico-cristiana collaboriamo in maniera determinante all'annientamento della civiltà occidentale. Per il filosofo di Giarre l'unico modo per restituire vitalità a questo nostro occidente decaduto è «...reincarnarne nell'esangue corpo la sua "anima" metafisica, che non v'è dove non è dualità: l'uomo nel mondo e Dio creatore. Nella realizzazione di questa mèta Rosmini e il rosminianesimo rappresentano una tappa fondamentale, il punto da cui iniziare il lavoro di continuatori, senza che sia necessario accettare tutto. E per due motivi: a) perché il roveretano vide chiaramente il problema, che è filosofico, ma di quelli la cui soluzione investe tutta la concezione della vita; b) e ne segnò l'esatta impostazione: vincere gli errori del pensiero moderno sulla base della verità tradizionale, ma con spirito e sensibilità moderna»²⁸⁴.

²⁸¹ Cfr. M.A. RASCHINI, *Rosmini e l'idea di progresso*, Libreria editoriale Sodalidas, Genova, 1986, p. 33.

²⁸² *Ibid.*, p. 43.

²⁸³ M.F. SCIACCA, *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano, 1968, p. 481.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 481-482.

«Iddio e l'uomo, ecco gli oggetti della morale, che tutta ha per oggetto il bene degli esseri intelligenti. ...l'atto morale non è tale perché riguardi me, perché sia a me piacevole; ma è tale perché è conforme alla verità (cognizione diretta), a questa verità che non tiene la sua efficacia da alcuna persona umana, ma l'ha in se stessa, a questa verità che ci si presenta come essenzialmente impersonale»²⁸⁵. Tale affermazione del Rosmini introduce all'importante questione circa i doveri che l'uomo ha verso se stesso e di conseguenza verso i propri simili, altra tematica, questa, di grande attualità: «Tutti i vincoli adunque naturali degli uomini fra loro sono conservati, prescritti: poiché se si deve volere il bene della natura umana, si deve volere ciò che la natura umana vuole; e il volere naturale di essa, il suo amore naturale è appunto ciò che costituisce il nesso, il vincolo di prossimità, secondo la spiegazione che da il Vangelo della parola prossimo nella parabola del Samaritano, nella quale si vede, il prossimo esser quello che più ama, e che più soccorre, relativamente all'amato, al soccorso. E' adunque perfetta e al tutto divina l'enunciazione della legge amerai il prossimo tuo come te stesso; ed i doveri verso di noi sono in quell'enunciazione compresi, e locati nel posto che ai medesimi conveniva»²⁸⁶. Centralità della persona, dunque, e con essa centralità dei propri simili: la persona è soggetto spirituale, sintesi, unità individuale e attiva, incomunicabile nella sua individualità e al contempo intuitiva dell'essere-idea e come tale aperta alla comprensione intersoggettiva con il suo prossimo. Essa è in tensione verso l'Essere dal quale l'essere-Idea così come l'interiorità oggettiva, il sentimento e l'esistenza soggettiva derivano e dipendono come da Principio infinito ed assoluto²⁸⁷.

Dobbiamo, quindi, distinguere il concetto di persona con quello di natura: «Importantissimo è il distinguere bene fra *l'umana persona* e *l'umana natura*, e questo è chiave ad aprire molti segreti dell'umanità»²⁸⁸. Tale distinzione è determinante nella chiarificazione di molteplici problematiche di tipo antropologico, nonché per la comprensione dell'antropologia soprannaturale, oltre che nell'aspetto teologico e della fede cristiana. I concetti di "natura" e "persona" distinti da quelli di "uomo", "spirito" e "anima" sono di origine cristiana. Il Rosmini propone, quindi, alcune definizioni di "natura" affermando che per essa «non si intende quel solo principio attivo che ha la

²⁸⁵ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Op. Cit., p.155.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp.159-160.

²⁸⁷ Cfr., E. PIGNOLONI, *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, Op.Cit., p.83.

²⁸⁸ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Pogliani, Milano, 1858, p. 145.

relazione di supremazia verso gli altri; ma s'intende tutti i principii attivi individualmente connessi fra loro senza riguardo alcuno al loro ordine, ossia alla relazione che ha l'uno coll'altro»²⁸⁹. Inerente al discorso dell'uomo il roveretano afferma che «per natura abbiamo detto intendere il complesso dei costitutivi dell'uomo. In modo più proprio però natura, che trae l'origine da *nascere*, significa le prime qualità costitutive dell'uomo con una relazione alla loro origine; quasi si definisce la parola “natura” con dire: ciò che si porta nascendo»²⁹⁰. A questo proposito Cirillo Bergamaschi puntualizza che la “natura umana” consiste nel sentimento fondamentale animale, intellettivo e volitivo; mentre la persona umana è «questa stessa realtà, ma in quanto ha in sé un principio indipendente ed incomunicabile il quale è la volontà»²⁹¹; pertanto, lasciando la parola al Rosmini: «la persona risiede nella volontà essendo ella quel principio attivo supremo che trovasi in uno spirito intelligente, a cui tutte l'altre potenze si annodano e si sottomettono»²⁹², quindi, «in una parola l'elemento personale che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente* per la quale egli divien autore delle sue operazioni»²⁹³.

Il tema della persona non sarebbe completo se non si prendesse in analisi anche tutto ciò che di fondamentale risiede in essa, sia in riferimento alla sua complessità ontologica, sia per quanto riguarda le varie forme di attività che essa svolge nel contesto dei propri rapporti sociali e nell'imprescindibile nesso che intercorre tra spirito e corpo. «...l'unità essenziale è l'esistente che è spirito e corpo, corpo interiormente sentito dallo spirito»²⁹⁴, con questa affermazione Sciacca riscatta la corporeità e i valori a lei corrispondenti ponendo una grande distinzione tra i valori vitali e la materialità traducendo così il concetto rosmينiano del sentimento fondamentale corporeo²⁹⁵ che

²⁸⁹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Op. Cit., Vol. I, p. 299.

²⁹⁰ *Ibid.*, Vol. I, p. 420.

²⁹¹ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia Edizioni, Genova, pp. 68-69.

²⁹² A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Vol. I, Sez. I, «Sistema morale», VII.

²⁹³ A. ROSMINI, *Filosofia della politica; La società è il suo fine*, cap. III.

²⁹⁴ M.F. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrato*, Op. Cit. p. 106.

²⁹⁵ Cfr., A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, Vol. II, n. 726, p. 252.

«Un'azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente, e necessariamente da un'energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa».

secondo Sciacca «non ha soltanto un valore psicologico e gnoseologico, ma anche uno metafisico, cioè esso è per la sensitività quello che l'idea dell'essere è per l'intelligibilità: è forma di tutte le sensazioni che ci attestano la presenza di oggetti esterni ed è sensazione di tutto il nostro corpo come nostro. ...Il sentimento fondamentale, dunque, è insieme quello che rende possibile l'avvertenza di oggetti esterni, e quello che ci fa cogliere il nostro corpo come nostro, noi come sensibilità, che è spiritualità. Ci lega alle cose, ma in un certo modo ce ne distacca: ci fa autosenzienti, come l'idea dell'essere auto-intelligenti. Questi due innati, l'idea dell'essere e il sentimento fondamentale, intelligibilità e sensibilità, come elementi costitutivi di quell'esistente che è l'uomo, sono principi ontologici, non riducibili a forme gnoseologiche e psicologiche. Essi pongono il problema dell'uomo come tale, del significato e della destinazione della sua esistenza»²⁹⁶. Già il Carabellese notava che il sentimento corporeo è un sentimento innato che non costituisce la «pura potenzialità psichica del sentire, la quale si esplicita nell'esperienza, ma una vera e propria sensazione generale di tutto il nostro corpo sensitivo, la quale precede ogni esperienza e perciò può dirsi a priori»²⁹⁷.

Altro aspetto di fondamentale importanza è la presenza delle tre forme dell'essere nella persona, o come direbbe Sciacca l'ontologia triadica e trinitaria della persona. Per Rosmini ogni ente è composto di un reale, dell'idea o essenza di esso e dall'amabilità, questi sono un bene per la volontà creatrice e non esistono in se stessi ma solo relativamente agli enti intelligenti. Gli enti intelligenti, invece, sono in analogia all'Ente infinito, pertanto la persona creata è una e trina: reale, ideale e morale. Essa, però non è sussistente come l'Ente infinito, essa ha infatti le sue tre forme in modo diverso dall'Ente infinito: «Come dunque l'ente finito non è il proprio essere, ma è una forma finita dell'essere (la reale), così egli non esiste in se stesso nelle tre forme, ma nella sola forma reale. Come poi l'ente finito ha una congiunzione intima coll'essere, senza il quale non sarebbe, così pure ha una congiunzione intima colle altre due forme dell'essere (l'obbiettiva e la morale), e in quanto queste due forme si riferiscono a lui ed egli ne partecipa, intanto decisi che sono anch'esse sue forme, ma in altro modo da quello in cui è sua forma la reale, perché questa gli appartiene col copulativo dell'*essere*, e l'altre con quello dell'*avere*, o del partecipare (*Logic.* 429), che all'avere si riduce. Rimane dunque fermo, che l'ente finito non si può definire se non come “un

²⁹⁶ M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano, 1960, pp. 74-75.

²⁹⁷ P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Alighieri, Bari, 1907, p. 88.

reale che ha l'essere, e che può avere comunicazione, ma non confondersi, colla forma oggettiva e colla forma morale dell'essere stesso»²⁹⁸. L'ente finito intellettuale è dunque costituito dal sintetismo di tre termini che in definitiva sono le tre forme dell'essere ove «il principio razionale è la virtù di apprendere l'essere come essere sotto le sue tre forme; la qual virtù è tutta in atto rispetto alla forma ideale; parte in atto e parte in potenza rispetto alla forma reale, ed è in potenza rispetto all'essere morale»²⁹⁹.

Il discorso inerente la persona ci pare esser di grandissima attualità dato che ogni giorno siamo testimoni del suo annientamento da parte di questa nostra complessa società di consumo nella quale l'unico vero fine è un progresso smisurato che mina a quei valori e alle potenzialità che l'uomo ha in sé. Per questi motivi ci pare importante proseguire il dire rosminiano che dopo aver dato una precisa definizione di persona si addentra nella tematica del suo "fine" che per il roveretano è sempre e soltanto l'essere. Puntualizza a questo proposito il Bergamaschi: «l'essere è termine e forma oggettiva dell'ente intelligente finito: dunque l'ente finito ha per forma oggettiva il fine dell'universo»³⁰⁰. Bisogna tenere conto però della distinzione che concorre tra "fine formale" e "fine concreto" dell'universo; pertanto, «egli è chiaro che non è l'uomo fine a se stesso, ma bensì che è nell'uomo delineato, e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo; ed è sotto questo rispetto che si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perché ella contiene il principio in sé del supremo fine»³⁰¹. Ciò che quindi rende fine alla persona altri non è che il principio, l'elemento divino, che la "informa". «Ora, questo elemento, che in Dio si confonde con Dio, non può essere adoperato come un semplice mezzo né pure da Dio stesso; perché non può adoperare se stesso come mezzo, essendo egli essenzialmente fine. Laonde la divina Scrittura dichiara, che Iddio mise se stesso a fine di tutte le cose, né poteva essere altro»³⁰². «Egli è dunque fine anche in quanto si comunica all'essere umano, o pel lume della ragione, o per doni superiori alla natura. Coerentemente a questa dottrina, che innalza l'uomo a somma nobiltà, la divina Scrittura dice, che Iddio, nel suo assoluto

²⁹⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, Città Nuova, Milano, 1988, n. 331.

²⁹⁹ A. ROSMINI, *Psicologia*, Città Nuova, Milano 1989, n. 1197.

³⁰⁰ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Op. Cit., p. 73.

³⁰¹ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Op.Cit., art. VIII.

³⁰² Cfr., C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Op. Cit., p. 73.

oltrepossente dominio, dispone degli uomini con *grande riverenza*»³⁰³; «...tuttavia anche gli uomini hanno ragione di fine, perché sono forniti d'intelligenza e nell'intelligenza c'è l'essere ideale, il quale è un elemento divino»³⁰⁴.

Quanto detto è significativo perché ci permette di affermare che la persona è persona perché ha ragione di fine e non di mezzo: «Si noti bene questo vero, che se le creature non fossero cause, la creazione mancherebbe di uno scopo degno di Dio. Iddio, creando, non poté mirare che a rendere le sue creature buone, com'egli è buono. Se le creature fossero meramente passive, non sarebbero buone d'una loro propria bontà, perché tutto riceverebbero, e il solo ricevere non è bontà; molto meno è bontà morale. Di propria bontà e di bontà morale, non sono capaci che quelle nature che operano, vogliono, ed amano il bene morale: perciò si fanno co' loro propri atti cause del bene»³⁰⁵. La persona, pertanto, proprio perché è reale, intellettuale e morale, può attuare in sé il fine suo e dell'universo. Secondo l'ordine circolare delle forme dell'essere la forma morale è sempre fine in quanto la volontà è in sé atto sostanziale di amore e fondamento della persona. «...la volontà è nata di sua natura ad amare tutte le cose, e che un cotal amore universale è, si può dire, il fondo della volontà, e della umana natura che la possiede»³⁰⁶.

Trasponendo il discorso rosminiano ai giorni nostri, il contributo inerente la persona è fondamentale ma ci pare di poter ancora proporre un'ulteriore passaggio dato che il roveretano nel pensiero politico e giuridico tratta anche il problema della società e del suo fine. Più che mai attuali sono ancora una volta le parole del Rosmini: «A costituire la società non è sufficiente l'unione di più esseri materiali in un medesimo luogo. Neppure è sufficiente l'unione di più esseri sensitivi uniti fra loro non solo della medesimezza di luogo ma anche dallo scambio delle sensazioni piacevoli e dolorose e dagli istinti che li obbligano ad una *coabitazione*. Gli istinti sono essenzialmente individuali: perciò in codesta unione di esseri sensitivi manca un *fine comune volontario*. Vi è certo un *bene collettivo* come somma dei beni individuali; tuttavia nessun individuo si propone e intende questo bene collettivo, il quale ultimo sorge soltanto per un artificio della sapienza della natura. Neppure una qualsiasi unione di più uomini basta a costituire la società.

³⁰³ A. ROSMINI, *filosofia del diritto*, Op. Cit., n. 544-545.

³⁰⁴ A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 221.

³⁰⁵ A. ROSMINI, *Teodicea*, Città Nuova, Roma, 1977, n. 541.

³⁰⁶ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Op. Cit., n. 632.

Giacché è necessaria al fine sociale l'esistenza di vincoli intellettuali e morali. Pertanto, gli uomini che siano membri di una società, debbono aver coscienza di un fine comune, conoscerlo, volerlo e scegliere liberamente i mezzi per conseguirlo. Codesto bene non è una semplice somma dei beni individuali, ma è un bene veramente comune, del quale partecipano tutti. Cosicché, a che si costituisca la società sono necessari la consapevolezza, il diritto, la giustizia e le virtù morali»³⁰⁷. Significativo, quindi l'apporto della persona all'interno della società, così come è di sostanziale importanza che tutta la società abbia rispetto a quei vincoli intellettuali e morali che sottostanno ad ogni singolo. Pertanto, come sottolinea Sciacca il fine comune di tutte le società è l'appagamento, mentre i beni particolari atti alla formazione dell'appagamento costituiscono lo scopo delle società singole. «Il fine comune a tutte le società può anco chiamarsi *fine rimoto*, il fine proprio all'incontro può chiamarsi *fine prossimo* della società. ...ogni società ha necessariamente due fini: l'uno rimoto, comune a tutte le umane associazioni, ed il vero bene umano, l'appagamento dell'animo; l'altro prossimo, proprio della società particolare, costituito da que' beni e piaceri che prestano materia al giudizio interiore e spontaneo, che produce e mette in essere l'umano appagamento»³⁰⁸.

All'interno della società ogni individuo ha il diritto di conseguire il vero bene che peraltro è il diritto supremo.

Pertanto, il concetto di libertà sociale si traduce nel fatto «che l'*individuo* membro della *società* venga considerato come fine e non semplicemente come mezzo. Tutto ciò che fa l'individuo, tutto ciò che fa il corpo sociale non ha per iscopo ultimo se non il bene dell'individuo stesso: l'individuo adunque non serve ad alcuna cosa; ma tutto serve a lui, cioè a far sì che egli ottenga il suo fine. Da questo concetto della *libertà sociale* differisce il concetto dell'*indipendenza*: la prima nella sola società propriamente si trova; la seconda è fuori della società, è per natura sua extra-sociale»³⁰⁹. L'individuo, prosegue il filosofo di Giarre, nella società è sempre libero, possiede una sorta di *libertà sociale* e una certa *indipendenza extra-sociale*. Citiamo ancora una volta le attualissime parole del Rosmini che afferma: «Affinché la società abbia un felice andamento è necessario che siano rispettati i diritti di tutti e che il loro uso sia diretto da speciali *doveri morali*. Ma codesta *giustizia* e codesta *moralità* corrono un grave pericolo a causa dei *partiti politici*, “il

³⁰⁷ M.F. SCIACCA *Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze, 1959, p. 490. Cfr., A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, Op. Cit., p. 356.

³⁰⁸ M.F. SCIACCA *Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini*, Op. Cit., p. 505.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 521.

verme che corrode la società”. Essi nascono, alcuni come effetto di *interessi materiali*, altri sono formati dalle *opinioni* e altri, infine, sono la conseguenza di *passioni popolari*. Essendo i *partiti* un grave pericolo per la società è necessario che questa se ne difenda ed essendo insufficiente a tal fine sia il *sistema dell’equilibrio* o dell’*antagonismo sociale*, sia il *sistema dell’assolutismo*, non resta altra via che quella di impedire che nascano i partiti politici e a moderarli se già nati. Ma questo è possibile solo instillando negli individui componenti la società i principi della giustizia e delle virtù morali e religiose. E ciò proprio per il fatto che i partiti non sono altro che associazioni aventi come fine il proprio vantaggio e non la giustizia, l’equità e la virtù morale»³¹⁰.

Tele sistema dell’equilibrio, nel quale è sintetizzato il cardine della teoria rosminiana della politica e dell’arte del governare è oggi, data la barbarie civilizzata nella quale siamo chiamati ad esistere, più che mai irrealizzabile, tale principio si iscrive perfettamente in quello di una carità universale di cui oggi la nostra società manca profondamente. Rosmini continua, dunque, ad essere profondamente attuale e tutt’oggi sarebbe gravosamente condannato per le sue parole tanto rivoluzionarie. Significativo il dire di Jean Marc Trigeaud: «La morale cristiana afferma dunque la verità nella sua universalità, destinata al cristiano come al non cristiano, ad ogni uomo e non ad un collettivo controllato d’iniziati. E la concezione che se ne deduce sul piano d’una filosofia politica è che al *bene comune* si subordina un *bene pubblico* cieco sulle individualità personali e non riguardante ciascuno se non come membro astratto del truppo sociale. ...Il criterio del vero bene comune è la *persona* in quanto possiede la dignità d’un *tutto*. Il capovolgimento della subordinazione dei due termini, bene comune e bene pubblico, sfocia, al contrario, nel predominio del bene pubblico, che fa prevalere le visioni del *politico* sul *morale* e sottomette il *giusto all’utile*, l’assiologico all’eudemonologico puro»³¹¹.

Ecco quindi che il cerchio si chiude, eravamo partiti dal valore dell’integrità della persona come diritto sussistente per poi lambire i tratti della filosofia della politica nella quale spicca l’importanza della società come sintesi di persone, ci ritroviamo ora nuovamente a discutere sul valore dell’uomo e sulla supremazia della persona: «...*il principio che Rosmini pone a capo di ogni scienza, specialmente che abbia come oggetto l’uomo, è questo: di tutto ciò che esiste nell’ordine finito, l’ente più elevato nell’intero universo è la persona, ossia l’ente donato di una volontà*

³¹⁰ Ibid., p. 522.

³¹¹ J.M. TRIGEAUD, *Elementi di filosofia politica*, Op. Cit., 1992, p. 208.

intelligente. ...Rosmini ha parlato per il futuro, un futuro sul quale si incomincia forse oggi ad aprire gli occhi, ma senza che ancora raggiungiamo la consapevolezza del peso che la posizione rosminiana potrebbe avere sulla soluzione di tanti problemi sia italiani che europei, e certamente della nostra società civile»³¹².

Concludendo, ci pare di poter dire che la filosofia rosminiana del diritto è la viva testimonianza dell'impegno nel mondo della persona che nella sua "finitezza" tende all'infinito. Il diritto è impegno integrale e sforzo che la persona è chiamata a compiere in ogni attimo della sua esistenza necessario al fine di poter sfiorare quella perfezione data dalla sacralità del suo essere e che si compierà pienamente solo nel suo incontro con Dio. Non un astratto ideale di giustizia ma dialettica integrazione di essere e dover essere mediata dall'insuperabile valore della persona che ha come primo e principale diritto quello di realizzarsi nella sua integralità, libertà e complessità. Pertanto: «l'ideale ascetico fa uno con quello della vita nel mondo: fare *bene* tutte le cose per realizzare *dei beni* in vista *del bene sommo*»³¹³.

³¹² M.A. RASCHINI, *Prospettive rosminiane*, Op. Cit., Roma, 1987, pp. 111-112.

³¹³ *Ibid.*, p. 256.

5. SCIACCA E PASCAL

5.1 IL PASCAL DI SCIACCA

«... un autore è “valido” quando ogni epoca può farne una lettura nuova, quando impone e sopporta una rilettura aggiornata; altrimenti è un semplice documento culturale, materiale storico. Ma pochi autori come il Nostro hanno impostato e sopportato fino a oggi la rilettura in momenti culturali diversi; anche antitetici; di Pascal c’è una lettura illuministica, una romantica, idealistica, esistenzialistica ecc. Ciò significa che egli è uno di quegli autori che non rispecchiano il loro tempo con i suoi problemi, ma che pensarono pur dentro il loro tempo, a un livello superiore: meditarono “dall’alto” sulle contingenze e videro al di là. Pascal così ci insegna che per dirsi autori “impegnati” secondo un’abusata espressione di moda, non basta “immergersi” nella realtà del proprio tempo, ..., “braccianti” della cultura; ma impegno è inserimento nel proprio tempo dall’altezza di un principio o di un’idea, così da impegnare la storia ipotecare il futuro e perciò trascendere il tempo per essere presenti in ogni tempo, essere dei “classici”»³¹⁴.

Complesso è stendere la relazione che intercorre tra Sciacca e la filosofia del pensatore francese B. Pascal, fortemente presente nel suo filosofare fino alla stesura dell’opera *La libertà e il tempo* del 1965, tenendo conto che già nel 1944, il filosofo di Giarre, aveva pubblicato il volume *Pascal*, nel quale ha scandagliato in profondità l’intera speculazione del filosofo di Port Royal. L’adesione al pensiero pascaliano scema quando la speculazione sciacchiana intraprende la vorticoso ascesa lungo l’asse della verticale, qui pare che Pascal non abbia più le forze necessarie per seguire la scia di un moderno Padre della Chiesa qual’era Antonio Rosmini. Già nel *Pascal* forse inconsciamente Sciacca avverte: «Natura complessa e ricchissima, tutt’altro che facile a penetrare e ad intendere: il problema pascaliano è innanzi tutto il problema dell’uomo Pascal che

³¹⁴ M.F. SCIACCA, *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano, 1968, pp. 151-152.

forse non riuscì mai a chiarire completamente sé a se stesso»³¹⁵. Per queste ovvie ragioni nella nostra speculazione pur essendo presente il testo del 1944 ci soffermeremo maggiormente ai contenuti delle lezioni che Sciacca tenne a Stresa nel terzo corso della *Cattedra Rosmini* nel 1969 e nel Corso del 1971. In queste occasioni Scacca propone la figura di Pascal in netta contrapposizione alla “riduzione” cartesiana del pensiero come ragione *tout-court* e al contempo evidenza che la posizione pascaliana rimaneva ancorata al piano dell’orizzontalità e “ingabbiata” nella decadenza del XVII secolo. Quando poi nel 1971 Sciacca “entra con entrambe i piedi nella teologia” Pascal non è più presente perché non può più essere considerato una guida, infatti non viene inserito tra i fratelli a cui si sentiva maggiormente unito: Agostino, Tommaso, Rosmini.

La tematica pregnante rispettivamente nella speculazione di Sciacca e di Pascal è il tema dell’uomo, essendo Agostino, senza ombra di dubbio, la fonte comune, anche se, mentre Sciacca riesce a mantenere una linea ermeneutica fedele al pensiero del Santo di Ippona, Pascal cade in una sorta di agostinismo depauperando così l’essenza del filosofare di Agostino. L’uomo centro dell’universo su cui convergono sia i problemi di ordine materiale che quelli di ordine spirituale, sposta Pascal dagli studi prettamente scientifici e naturali allo studio dell’anima. Ne consegue che mentre per ciò che concerne la scienza, l’acquisizione di una legge naturale è di natura stabile, nella ricerca della Verità non esiste certezza filosofica. Per tendere alla verità non è sufficiente la conoscenza razionale ma occorre la ricerca della Verità come *Amor Dei*, dunque verità e mondo si devono porre in uno stato di dialettica relazione tra loro *et-et*, mentre in Pascal il mondo e Dio tendono a porsi su due piani antitetici rispetto all’uomo secondo una dialettica del *out-out*: si deve cancellare il mondo per esistere in Dio³¹⁶. Su questo punto Sciacca e Pascal sono antitetici e pertanto Sciacca deve abbandonare il filosofo francese: «se per Pascal non basta quell’*esprit de géométrie* che paradossalmente incarna quel mondo da cancellare, ma occorre l’*esprit de finesse*, il persuadere, non la ragione *tout-court*, ma la ragione del “cuore”, tuttavia, certo Pascal non è contro la dimostrazione, bensì contro la dimostrazione “cartesiana” elevata a sistema»³¹⁷. A tal proposito è lo stesso Pascal ad affermare: «noi pensiamo che tutta la filosofia non valga un’ora di fatica»³¹⁸,

³¹⁵ M.F. SCIACCA, *Pascal*, Marzorati, Milano, 1972, p. 197.

³¹⁶ Cfr., T. BUGOSSI, *Sciacca – L’ermeneutica della cultura*, L’Arcipelago, 1996, pp. 75-76.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ B. PASCAL, *Pensieri*, n° 79.

«Cartesio inutile e incerto»³¹⁹, «Posso benissimo immaginare un uomo senza mani, senza piedi ... ma non posso immaginare l'uomo senza pensiero: sarebbe una pietra o un bruto»³²⁰.

Pascal, quindi, come Cartesio conferma che la grandezza dell'uomo sta nel pensiero, ma nel filosofo di Port Royal il pensiero non si identifica con la ragione, né tantomeno con la ragione matematica; pertanto la ragione è soltanto uno degli aspetti del pensiero. Il pensiero è quindi un complesso di svariate attività che pariteticamente concorrono alla costituzione di un uomo integrale, determinando così la grandezza dell'uomo. Secondo Pascal, Cartesio identifica una parte col tutto, e così facendo assolutizza la ragione. E' necessario, pertanto, riconoscere che la parte non è il tutto e che bisogna determinare i limiti della ragione non per depotenziarla o impoverirla ma per alleggerirla da quelle sovrastrutture che non le competono e che le impediscono di essere libera, autentica e consapevole della sua costituzione ontologica. L'aspetto veritativo unitario del reale è funzione del pensiero e non della ragione anche se è bene tener sempre presente che il pensiero non è tutto l'uomo ma piuttosto una dimensione di questo. La ragione deve saper riconoscere il proprio limite costitutivo che la apre ordini qualitativamente diversi, ovvero che oltre il conoscere c'è il desiderio di conoscere e ancor più l'amore e l'ardore di conoscere, dato che al di fuori dell'amore della verità ogni forma di conoscenza diventa pura astrattezza che conduce ad una vana agitazione attraverso cui non si salva né l'uomo, né la scienza, né tantomeno la società. L'amore di conoscenza apre alla concretezza che conduce a quella sana inquietudine di matrice agostiniana che permette all'uomo di procedere rettamente nel percorso della ricerca della verità. L'uomo si pone, quindi, in cammino come *viator* riconoscendo che il pensiero lo eleva al di sopra di tutte le cose, lo spinge ad ardere di desiderio e ad amare la Fonte della propria esistenza.

Pensare è pregare, e il pensiero così inteso è apertura ascensionale alla verticalità dell'essere e alla radice della nostra interiorità. «La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che ci sono casi in cui si deve sottomettere. E' dunque giusto che si sottometta quando giudica di doverlo fare»³²¹; «Se si sottomette tutto alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e soprannaturale. Se si offendono i principi della religione, la nostra religione sarà assurda e

³¹⁹ *Ibd.*, n° 78.

³²⁰ *Ibd.*, n° 339.

³²¹ *Ibd.*, n° 270.

ridicola»³²². Pascal, quindi non lascia spazio nè al fideismo né al deismo dato che la ragione ha la sua dignità e positività solo se è iscritta entro i suoi limiti. L'istanza religiosa va soddisfatta ma non può e non deve assumere atteggiamenti esclusivistici, «l'uomo non è né angelo né bestia»³²³ asserisce Pascal, «uscire dalla condizione mediana significa uscire dall'umanità. La grandezza dell'animo umano consiste nel sapervi restare; non è vero che la grandezza consiste nell'uscirne, ma al contrario, nel non uscirne»³²⁴.

Tale concezione del pensiero e la constatazione della dignità e profondità dell'uomo sono il punto che più di ogni altro uniscono il pensiero del filosofo di Port Royal a quello di Sciacca mentre il punto che distanzia notevolmente i due pensieri è che Pascal sceglie Dio cancellando in termini di *aut-aut* il mondo corrotto dal peccato originale. Il peso che Pascal attribuisce al peccato originale è tale che in lui passa in subordine il concetto stesso di creazione. Per Sciacca, invece, «In Dio è ... la compiuta creazione del mondo come totalità di essenze piene: ciascuna con il suo essere specifico o pienamente determinata in quanto ha in sé la virtù di essere attuata; ciascuna pensata per *essere pienamente essere-nel- mondo*. Ricevuta l'esistenza dell'atto creativo, ciascuna è in relazione a tutte le altre, definita; e tutte in relazione tra di loro. ... Tutto il creato aspira al Creatore e vi cospira essendo questo il suo ordine intrinseco, l'ordine stesso del suo essere creato, il suo vincolo ontologico con il Principio creante. ... Dio ... ha creato ... perché l'Essere ama infinitamente l'essere in tutti i suoi modi e perciò anche nel modo finito e relativo...; l'atto creativo per amore fa Dio intimo alla creatura stessa, la quale ... si sente dipendente dal Creatore per l'inizio del suo essere "nuovo" e in relazione a Lui; si sente, dico la creatura intelligente, amore dell'Amore da cui ha ricevuto l'essere»³²⁵.

Ricevuto l'essere, secondo Sciacca, l'uomo è tutto l'essere che gli compete, è un uomo nuovo, intero, non più depotenziato e lacerato, non è l'uomo dimidiato di pascaliana memoria al quale assolutizzata la caduta deve esserne oscurata la positività. Da questa interpretazione pessimista emergono alcuni significativi pensieri del filosofo francese che ben ci fanno comprendere la sostanziale distanza che intercorre tra la sua teoresi e quella dello Sciacca: «Bisogna

³²² *Ibd.*, n° 273.

³²³ *Ibd.*, n° 358.

³²⁴ *Ibd.*, n° 378.

³²⁵ M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa, 1972, p. 59.

amare soltanto Dio e odiare se stessi»³²⁶; «è falso che siamo degni di essere amati dagli altri, è ingiusto volerlo...»³²⁷; «Se c'è un Dio, dobbiamo amare soltanto lui, e non le creature passeggere»³²⁸.

E' interessante notare come Sciacca, seppur in chiave profondamente differente, abbia condiviso il giudizio dato dal Voltaire su Pascal: «A me sembra, scrive Voltaire; che in generale, lo spirito con cui Pascal ha scritto questi *Pensieri* fosse di descrivere l'uomo sotto una luce odiosa. Egli si accanisce a dipingerci tutti bricconi ed infelici. Scrive contro la natura umana pressappoco come scriveva contro i gesuiti... Io oso prendere le difese dell'umanità contro quel sublime misantropo. Come tutto quanto ciò che vediamo, l'uomo è ... dotato di passioni per agire e di ragioni per governare le sue azioni ... Perché dovremmo avere orrore del nostro essere?»³²⁹. Ecco quindi che Sciacca pare voler rispondere affermando: «nel momento che ha conoscenza del suo limite ... coglie una presenza di assoluto ..., non ha il diritto di protestare contro la sua natura di uomo e tanto meno di “andarle contro”; ha il dovere di “venirle incontro”. Scontrandosi con sé stessi non è guerra, è pazzia; quale che sia l'esito del conflitto, sarà sempre la sconfitta di noi: pazzia insana quanto idiota. Deve vivere come è, “pensarsi”, “volersi” come uomo... Volersi diverso è più che una colpa: è peccato contro la creazione»³³⁰.

La lacerazione pascaliana dell'uomo e il suo pessimismo si collocano a livello esistenziale, psicologico e non a livello filosofico-teologico. Tale affermazione può essere ampiamente giustificate dalle stesse parole del filosofo di Port Royal: «Non ama più quella persona che amava dieci anni fa. Lo credo bene: lei non è più la stessa e lui neppure. Era giovane. Ed era giovane anche lei: ora è completamente cambiata. Forse l'amerebbe ancora se fosse quella di un tempo»³³¹.

Ecco quindi che ancora una volta le parole di Sciacca introducono ad un'analisi specifica del pensiero pascaliano: «Moralista ... non osserva che i *fatti*, credente e apologista non crede e non

³²⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, n° 479.

³²⁷ *Ibid.*, n° 477.

³²⁸ *Ibid.*, n° 479.

³²⁹ T. BUGOSSI, *Sciacca – L'ermeneutica della cultura*, Op. Cit., p. 80.

³³⁰ M.F. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrato*, Op. cit., p. 94.

³³¹ B. PASCAL, *Pensieri*, n° 123.

prova che il *fatto* dell'Incarnazione e della Rivelazione, riscattatrice del *fatto* del peccato di Adamo. Anche quando detta pensieri che hanno la potenza d'inchioldarti sgomento di fronte al mistero dell'infinito e dell'eterno, sembra indicare semplicemente un fatto»³³². E più avanti puntualizza: «Non i fatti devono essere sottoposti alla ragione, ma la ragione sottomettersi ai fatti: interpretarli non anticiparli. E Pascal è sempre soltanto per i fatti; fisico, combatte gli aristotelici, che argomentano fondandosi sul principio di autorità, e sostiene validamente il principio metodologico che le scienze di ragionamento e di esperienza devono muovere dall'osservazione dei *dati di fatto*; sondatore del cuore umano, analizza e chiarisce *fatti psicologici*; apologista, cerca di determinare i dati esterni ed interni della fede (il *fatto* delle profezie e dei miracoli, il *fatto* della natura umana). Come la fisica, così la Rivelazione, tutti *fatti* accertabili con prove diverse, ciascuna valida nel suo ordine: il fatto della natura si prova con l'esperimento, il fatto della Rivelazione con l'autorità. Asceta della mentalità realistica e positiva; Pascal non cerca che l'evidenza dei fatti, il fatto naturale o umano, il fatto storico preciso ed incontrastabile»³³³.

E' dunque chiaro che pur essendo sia Sciacca che Pascal inseriti in quella filosofia che viene definita cristiana, i distinguo tra i due filosofi sono notevoli. Mentre per Sciacca sull'orma di Agostino e del Rosmini vige la regola "Amore per Dio e totale impegno nel mondo" in Pascal lo sguardo è rivolto solo verso l'alto e pertanto per il mondo e per l'uomo non esiste nessuna speranza.

³³² M.F. SCIACCA, *Pascal*, Op. cit., p. 197.

³³³ *Ibd.*, p. 202.

PARTE SECONDA:
LA FILOSOFIA DELL'INTEGRALITÀ DI
M. F. SCIACCA

1 L'UOMO: VIVENTE PAROLA DI DIO³³⁴

E' opportuno evidenziare, innanzitutto, che la filosofia cristiana, nonché la filosofia italiana del '900, deve avere riconoscenza verso il filosofo di Giarre, per aver vissuto con responsabilità in un'epoca tanto difficile e controversa. Da giovane studiosa, quale sono, mi permetto una considerazione introduttiva facendo presente quanto sia necessario oggi, specialmente tra i giovani, l'insegnamento scacchiano, la sua prospettiva della filosofia dell'integralità; in particolare in una società sempre più caratterizzata da uno sfrenato neo-illuminismo e permeata come non mai da un esasperato *relativismo* e laicismo³³⁵. Contemporaneamente mi preme sottolineare, che oggi nel mondo giovanile è palpabile la ricerca e il bisogno di una guida; i giovani necessitano di maestri, hanno bisogno di autentiche guide che li accompagnino ogni giorno verso un concreto e responsabile esistere. Sciacca ama i giovani, è sempre stato preoccupato ed attento al problema giovanile; in *Filosofia e metafisica* scrive: «si presentano a noi giovani seri, pensosi e bisognosi di orientarsi. Che cosa noi offriamo loro? Il pensiero, che è tutto il nostro noi migliore, il noi profondo. Li incitiamo a pensare, che è filosofare, filosofando noi stessi. Non presentiamo loro una filosofia bella e fatta che serve a chi l'ha fatta e non a chi la fa da sé, ma un modo di concepire la filosofia, un metodo di filosofare, che valga come metodo di vita e di condotta. Essi si presentano non con problemi astratti ma, diciamo così, incardinati, che hanno carne ed ossa, sangue e nervi; noi non

³³⁴ Cfr., M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, L'Epos, Palermo, 1999, p. 177, «Nell'uomo che coincide con se stesso e fa tutt'uno, il silenzio impressiona più di ogni parola, è la sua parola efficace, *esemplare*; è raccoglimento e meditazione, prudenza dell'imprudenza, massima descrizione dell'indiscrezione assoluta, sgomento dell'audacia perfetta, letizia della sofferenza suprema. ...La parola che raggiunge il segno, tocca e guarisce per ferire ancora più a fondo, è quella che germoglia da silenzi lunghi, dal silenzio della creazione, alla quale si ricongiunge per rientrare ancora nel silenzio che fa di ogni uomo una vivente parola di Dio».

³³⁵ Cfr., M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, L'Epos, Palermo, 1999, p. 92, «Il laicismo per il suo rigoroso immanentismo, comporta la riduzione dell'umanesimo a *naturalismo* o a *mondanismo* in quanto, la negazione di un Dio trascendente comunque concepito e di un fine ultraterreno dell'uomo, non può adeguare l'uomo alla natura o al mondo; per il suo storicismo intransigente, esige la nascita e la formazione storica di tutti i valori e di conseguenza la loro *temporaneità* e il loro *livellamento* all'orizzonte del finito».

possiamo dare in cambio formule confezionate in serie, valide per tutti e perciò non buone in concreto per nessuno. La filosofia che esprime problemi ed esigenze umane, ha il dovere di essere l'espressione dello spirito umano e non di estraniarsi dall'uomo, che la fa essere e che è la sorgente inestinguibile della sua vita perenne»³³⁶. Questo passo testimonia quanto necessario sia diffondere il pensiero sciacchiano, in quanto nel filosofo di Giarre si cela un vero e proprio maestro di vita e di esistenza.

Il “*corpus*” della Filosofia dell'integralità apre, senza ombra di dubbio, ad una nuova epoca del pensare, in un mondo in cui la “caduta della filosofia” ha portato sul “palcoscenico della storia” come «prima legge del nuovo decalogo senza Dio né logos, la “disorganica organizzazione” di un mondo umano ispirato ai principi del meccanicismo naturalistico e perciò avente il suo acme nella categoria della funzionalità»³³⁷. Sciacca, con «rara forza», come puntualizza Maria Adelaide Raschini, riuscì a mantenere tale decadimento nella sfera del soggettivismo in modo da preservare, per quanto possibile la storia dell'umano sapere. Il nostro filosofo si trovò a intravedere oltre il proprio tempo, ad essere accusato ora di essere troppo progressista, ora di essere troppo razionalista; pertanto pensatore “scomodo” sia per il mondo “capitalista”, sia per quello “proletario”. Sciacca non si cura dei giudizi e da uomo libero al servizio della Verità scrive: «Che poi io, sottolinea il filosofo di Giarre, come uomo intellettuale, sia considerato strumento con il metodo democratico del Signor Breznev o del Signor Johnson, non fa differenza: come uomo libero e uomo di cultura e cristiano cattolico mi oppongo all'uno e all'altro. Ma ho il diritto di farlo, solo se oppongo un aperto ma intransigente dialogo un concetto di cultura o di libertà che si fondano su un principio di verità, che è anche principio morale, una solida fondazione dei valori umani a tutti i livelli, una fede religiosa che ha le sue ragioni ontologiche nell'uomo il cui compimento o fine ultimo è pertanto soprannaturale – ed è questo fine che lo fa sacro e inviolabile, superiore a qualsiasi potere -, un concetto di libertà che non è solo il poter fare questo o quello, ma l'essere io libero per essenza e perciò impegnato a farmi libero liberandomi dal fare il male; cioè se oppongo non questa o quella

³³⁶ M. F. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, Morcelliana, Brescia, 1950.

³³⁷ M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità – Studi sul pensiero di M.F. Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985, p. 126.

opinione politica o regola di costume, ..., ma un ideale di *paideia* integrale impegnato per ciò che realmente conta e vale»³³⁸

Nella filosofia dell'integralità, antropologia, metafisica, ontologia sono racchiuse in un corpus unico in quanto per Sciacca filosofia è essenzialmente metafisica dell'esperienza interiore, intesa nel suo più alto significato di interiorità oggettiva, quindi né come "trascendentalità gnoseologica", né come soggettivismo dell'immanenza gentiliana, né in senso prettamente psicologico. Parlare di interiorità oggettiva significa quindi definire quel rapporto che intercorre tra il soggetto inteso come persona, spirito incarnato, con il suo oggetto interiore, ovvero l'Essere agente di tre attività fondamentali: "pensare-atto", "sentire-atto", "volere-atto", da cui scaturiscono a loro volta tutte le forme del sentire e del conoscere, quindi tutte le iniziative del soggetto. La struttura della sintesi, la dialetticità dell'integralità, la dinamica dell'*et-et* contro la spregiudicata legge dell'*aut-aut*, la dialettica dell'implicanza e della compresenza, il felice squilibrio dell'uomo che non è né puro interiorismo né pura mondanità, bensì sintesi di finito ed infinito, dato che, come lui stesso puntualizza nella sua *Interiorità Oggettiva*³³⁹, tale squilibrio è costituito dalla norma dell'esistenza che è nell'uomo immanente e al contempo trascendente, sono valori che hanno dato quell'impulso insostituibile alla sua teoresi che ancora oggi lo rende una tra le colonne portanti del pensiero autenticamente Cristiano dell'Occidente; filosofo la cui perennità è data dall'incessante ricerca, dal profondo anelito verso la Verità, la Bellezza e il Bene attivi e compresenti nell'essere triadico e trinitario.

Tale interiorità oggettiva data la dialetticità e la sinteticità tra persona ed Essere è manifestazione di Dio: «L'uomo è dialettico per essenza in quanto per essenza è in relazione con Dio. Il creato è tensione al creatore»³⁴⁰; pertanto possiamo dire che l'intrinsicità teistica dell'intelligenza è tale perché la persona è ontologicamente capace di cogliere il manifestarsi di

³³⁸ M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, op. cit., p. 101.

³³⁹ Cfr., P.P. OTTONELLO, *Saggi su Sciacca*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1978, p. 28: «... la primalità dell'essere si costituisce strutturalmente in ontologia *morale*, nel coinvolgimento e "impegno" totale del soggetto esistente del suo oggetto esistente nel suo Oggetto che essa implica. "presupposto" fondamentale della metafisica sciacchiana instaurante il plesso ontologico essenziale come *nesso dinamico di Essere-idea dell'essere*, il *primum* ontologico dell'intuito dell'essere come Idea costituente lo Spirito, integralità dell'uomo, come "interiorità oggettiva", prima ancora che in una valenza gnoseologica si configura assolutamente in una valenza morale, in quanto rivelatività della dimensione costitutiva della creaturalità, presenza fondante una dipendenza "oggettiva" secondo la figura di uno squilibrio radicale».

³⁴⁰ M.F. SCIACCA, *Atto ed Essere*, Milano, Marzorati, 1963, p.63.

Dio. A tale proposito G. Giannini nella sua opera dedicata alla filosofia dell'integralità sottolinea che «il discorso metafisico non potrebbe farsi teistico alla fine se non lo fosse fin dall'inizio»³⁴¹ e, prosegue in un'altra delle sue opere dedicate alla teoresi di Sciacca, asserendo che «l'integralità sciacchiana implica quella posizione criticamente spiritualistica, che ha come risultato la trascendenza»³⁴². Perseguendo tale percorso giungiamo quindi all'interiorità oggettiva, vale a dire, «alla fase in cui l'approfondimento dell'istanza spiritualistica, colta nella sua concretezza, comincia a dare i suoi frutti più maturi: lo spirito è l'interiorità oggettiva, e l'interiorità oggettiva implica precisamente l'analisi critica dell'attività spirituale integrale. L'integralità, -prosegue- come metodologia della trascendenza, affrontando il problema dello spirito, non può non cogliere in questa realtà il fondamentale rimando trascendentistico che ne costituisce l'interpretazione più autenticamente filosofica, poiché lo spirito, per Sciacca, è l'unità attuale e vivente di tutte le forme dell'attività dell'uomo, e ogni atto spirituale è sintetico e integrale»³⁴³. Possiamo quindi affermare che affrontando il problema dello spirito affrontiamo anche il problema dell'essere concreto esistente nella concretezza dell'individuo che essendo è persona unica irripetibile e pertanto sacra. Sciacca, pertanto, nella sua speculazione non parte dall'essere astratto ma dall'uomo concreto in quanto una volta trovato l'uomo si disvela anche l'essere. Da qui la necessità di affrontare il problema emergente dall'opera *L'uomo questo squilibrato* dalla quale scaturisce la necessità di cogliere il rapporto tra intelligenza morale e ragione etica alla luce della condizione umana e della sua struttura per approdare poi al problema inerente all'essenza dell'essere e alla dialettica delle sue forme in *Atto ed essere*. In ultima analisi anche la tematica della morte è presente nel “*corpus*” dell'integralità attraverso il testo *Morte ed immortalità* e in una visione più completa dall'opera *La libertà e il tempo* dove emerge la suggestiva immagine di un'immortalità intesa come «verticalità integrante l'orizzontalità del tempo storico; in tal modo, la morte radicalizza la vita, la riporta all'essenziale, la colloca nella verità della condizione umana, la fa assurgere alla dignità della prova dell'esistenza del mondo»³⁴⁴. Pertanto la triade esistenza-vita-morte sono implicanti e compresenti in quella filosofia dell'integralità che vede appunto la vita in tensione verso quell'esistenza piena che potrà essere raggiunta solo attraverso la morte, «l'esistenza, perciò, trascende la morte nella

³⁴¹ G. GIANNINI, *La filosofia dell'integralità*, Marzorati, Milano, 1970, p. 139.

³⁴² G. GIANNINI, *L'ultimo Sciacca*, Studio Editoriale di cultura, Genova, 1980, p. 35.

³⁴³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 37.

misura in cui questa è condizione dell'esistenza oltre la vita»³⁴⁵. Questo rapporto tra vita ed esistenza apre dunque alla problematica del tempo, dato che, per esistere pienamente è necessario un tempo trans-storico, tempo dell'esistenza distinto dal tempo della vita, per tale motivo, in Sciacca, anche la storia è rivalutata e la si concepisce come “libertà condizionata dell'uomo”, libertà che è stimolo verso quell'appagamento, verso quella possibilità di essere “*aristos*” che rende migliore, in tensione verso *l'optimum*, tutto l'uomo e con lui tutta la sua *societas*. «il nuovo ideale aristocratico di cultura ha il massimo di estensione senza perdere un minimo di distinzione: “migliori” possono diventarlo tutti perché tutti, ciascuno secondo le sue possibilità e con l'ausilio degli altri, possono perfezionarsi – ciascuno nella sua integralità o unione di corpo e spirito-, cioè educarsi o essere liberi»³⁴⁶.

Potremmo proporre la dialettica relazione tra il binomio *vita-morte* e il binomio *libertà-tempo* ove l'unità si manifesta nella distinzione che, come puntualizza ancora una volta il Giannini, «la distinzione rimanda all'unità tante volte quanti sono i termini di cui si articola. ...Servendoci di un paradosso, potremmo dire che lo Sciacca è mosso dalla conquista dell'integralità essendone già in saldo possesso. In realtà, più che un paradosso questa è l'enunciazione di una verità elementare, poiché chi possiede un metodo sicuro e muove alla conquista di tutto ciò che potrà ottenere con la sana applicazione di quel metodo, è già – virtualmente – in possesso di ciò che cerca. In tal senso, l'integralità è metodo e risultato, premessa e conclusione, ritorno, ripresa e approfondimento di motivi»³⁴⁷.

Già il Rosmini nella *Teodicea* scriveva che «la legge morale della libertà è quel bisogno che sente un essere perfetto di introdurre, cioè realizzare quell'ordine che nell'idealità risplende. Questo bisogno, che è una perfezione e non un'imperfezione (onde la parola bisogno riesce, a dir vero, impropria), spiega perché la causa si muova alla sua azione da se stessa, senza che niun impulso reale intervenga, e però del tutto liberamente»³⁴⁸; pertanto nell'uomo è presente il desiderio, la

³⁴⁵ *Ibd.*

³⁴⁶ M.F. SCIACCA, *Gli arietì contro la verticale*, L'Epos, Palermo, 1999, p. 84.

³⁴⁷ G. GIANNINI, *L'ultimo Sciacca*, op. cit., pp. 37-38.

³⁴⁸ ROSMINI, *Teodicea*, n. 389

perfezione all'armonia, l'uomo aspira e "cospira"³⁴⁹ a tale perfezione ed è proprio la possibilità della libertà a condurre la persona di per sé imperfetta all'ordine perfettissimo della trascendenza. "Ama et fac quod vis" già diceva Agostino. Pier Paolo Ottonello asserisce: «si riconferma ...l'ordine dell'essere come crinale assiologico delle libertà e cardine della libertà, secondo la dialettica essenzialistica del bene del *bene* della oggettiva *volontà di dono* e del *male* della soggettiva volontà di possesso dentro la quale si decide il passaggio dalla scelta del *proprium* alla elezione del comune, dalla *cupiditas* alla *caritas*»³⁵⁰.

Dunque anche la tematica della storia, e la relazione tra storia e tempo sono istanze di profonda discussione nella teoresi sciacchiana: È una pagina di Sciacca in *La libertà e il tempo* in cui dopo aver a lungo criticato (nel senso di dibattuto) le tematiche inerenti la storia, lo storicismo, il progresso, asserisce: «la tua e la mia storia nel mondo valgono e significano quando l'umano progresso nel quale dobbiamo impegnarci favorisce il fine supremo del nostro compimento; quando il nostro conoscere e fare è fattore del nostro disporci al dono di salvezza, la tua e la mia, eppure in essa uniti; quando tu e io, ciascuno per suo conto ma cittadini dello stesso esilio, singoli e uno, due per la cronaca, consumiamo in noi tutto il senso del creato e il fine della storia universale affinché non nasca in esilio Dio che pure abita in noi. In quest'opera divina e umana insieme, provvidenziale e "razionale", immenso il compito da sempre e per sempre, fino alla consumazione del tempo storico e della storia: ...nella scelta matura e perciò storica è oltrepassato l'infantilismo del progresso escatologico; il progresso stesso riacquista la sua autenticità nel riconoscimento del suo limite, quello di non essere "fatale" e di essere solo il fine ultimo della vita valido se ordinato all'esistenza e al suo fine supremo, se condizione fra tante – e non esso salvifico – del perfezionamento dell'uomo»³⁵¹. Pertanto, prosegue in conclusione Sciacca, «finito, e corre, il

³⁴⁹ Cfr., M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo, 1990, pp. 48-49: «In Dio è dunque la compiuta creazione del mondo come totalità di essenze piene: ciascuna con il suo essere specifico o pienamente determinata in quanto ha in sé la virtù di essere attuata; ciascuna pensata per essere *pienamente nel mondo*. Ricevuta l'esistenza dell'atto creativo, ciascuna è in relazione a tutte le altre, definita; e tutte in relazione tra di loro: movimento di azione continua – "l'ente è per essenza azione" -, ma in cui ogni essenza specifica individuata o individuata e personalizzata agisce secondo sé stessa o il suo essere. L'ordine tra le specie e gli enti determinati è *ordo ad aliquid*, al fine proprio di ogni ente e al fine totale e ultimo del cosmo. Le specie e gli enti per la tensione che tale ordine provoca si fanno quel che sono, da piene, pienissime: la relazionalità dinamica di ciascuno con tutte fa che le entità cospirino tra loro, cospirazione essenziale da cui risulta l'ordine. Ogni esistenza, l'esistenza del finito, da Dio: tutto il creato aspira al Creatore e vi cospira essendo questo il suo ordine intrinseco, l'ordine stesso del suo essere creato, il suo vincolo ontologico con il Principio creante».

³⁵⁰ P.P. OTTONELLO, *Saggi su Sciacca*, op. cit., p. 34.

³⁵¹ M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, L'Epos, Palermo, 1999, p. 190.

tempo della vita di cui disponiamo per farci disponibili al fine supremo dell'esistenza, il cui tempo è infinito; scoraggia e quasi annienta ogni proponimento di disponibilità tanta l'incommensurabilità; ma è questione secondaria la sua brevità o lunghezza essendo primaria l'altra della ordinazione della volontà nell'essere per l'Essere, per la quale esso avanza quello che sciupiamo»³⁵². Ben chiaro è per Sciacca "l'andazzo" del mondo e dell'uomo che vive in modo "storicistico" preoccupandosi unicamente della vita senza domandarsi circa l'esistenza e fondare la propria vita in vista di quel concreto esistere che pur essendo ultrastorico e ultramondano si raggiunge vivendo con responsabilità in questo mondo; così la sconfitta della "caduta della filosofia" di cui abbiamo accennato ma soprattutto la caduta dell'uomo che persegue «il progresso contro la Provvidenza, la ragione contro la fede in Dio per l'assoluta fede nell'uomo e nelle sue possibilità: "avvenire nel mondo" contro un "mondo futuro", la "défatalisation" dell Provvidenza, secondo Prudhon, quella che ci libererà da Dio che è il male, il nostro nemico, nonostante il quale "giungiamo alla scienza, al benessere, alla società"; ma lo stesso autore, facendo ancora della retorica, confessa che "on n'a jamais fini de se débattre contre Dieu" - e mai si finirà! - come se uomo-Dio fossero i termini di un conflitto, i Giganti contro Giove, la cui soluzione dovrebbe essere la morte dell'uno o dell'altro»³⁵³. L'occidentalismo, è quindi il compimento di questo disperato anelito dell'"uomo instupidito" che combatte contro Dio; «l'occidentalismo ha investito tutte le religioni» secolarizzando e riducendo la nuova religione dell'avvenire al «sociologismo puramente pragmatico» che come scriveva Sciacca in *L'oscuramento dell'intelligenza* è la coerenza della «comunità illuministica e neoilluministica tra liberalismo, comunismo e modernismo». Ottonello individua i tre grandi profeti di questo perverso "progresso" storico nelle figure di Feuerbach che nell'opera *Principi di una filosofia dell'avvenire* identifica nell'umanizzazione di Dio il compito dell'epoca moderna; in secondo luogo è Nietzsche, annunciatore del superuomo come "superbista" ed infine Lenin con il superamento dell'ateismo. «Su queste premesse – evince Ottonello – il presupposto fondamentale del progresso religioso dell'umanità è il post-cristianesimo come coerenza della presunta consumazione della metafisica. In tale direzione, i residui di storicismo positivismo pragmatismo convengono in accampamenti coerentemente spuri, che vedono coatti alleati in un Gentile e un Heidegger, un Wittgenstein e un

³⁵² *Ibd.*

³⁵³ *Ibd.*, p. 169.

Sartre, un Popper e un Cioran»³⁵⁴. Intorno a questa «pleiade satellitare e crepuscolare»³⁵⁵ ruota intorno quella cultura contemporanea che ormai sfilacciata e ridotta a brandelli genera l'anticultura che elegge come dogma supremo quello dell'*insipiens* ossia quello che lo stesso Sciacca in *Filosofia e antifilosofia* definisce come liberazione da «religione, morale, diritto, scienza, politica, economia da qualsiasi fondamento filosofico e metafisico»³⁵⁶. Questa è la dialettica dell'*aut-aut* imposta dalla storia che mira solo alla conquista dell'avvenire dimenticandosi che l'obbiettivo della Storia è di guardare al futuro e alla trascendenza, questa è la storia con la quale Sciacca si sarebbe volentieri "acceso la pipa"³⁵⁷ anche perché da parte sua «la storia con la mia esistenza si accende la pipa. Dal punto di vista dell'eternità mi giuoco il mondo ai bottoni e mi fumo i millenni», affermazione questa dello Sciacca che testimonia con lampante lucidità la decadenza della storia in storicismo, quindi, la sconfitta ad Austerlitz. Sciacca però non poteva lasciarci solo con la diagnosi di un terribile cancro che, con infinite metastasi, intacca l'uomo e la storia, il filosofo di Giarre ha fiducia nell'uomo perché sa che, nell'intimità dell'uomo, abita la Verità che lo vivifica e lo rende capace di bene. Sciacca nel più grande dolore inferto dalla sconfitta scrive: «Che è questo: come si vince nella sconfitta? Come, quando il mondo e la nostra vita ci si sfasciano tra le mani, si può trasformare la sconfitta in vittoria? Come si vince a Waterloo? ...proprio quando il mondo ci si sfascia tra le mani, si è nella condizione migliore per scoprire il punto di vista, la "luce", da cui vederlo e penetrarlo nella sua positività, nel suo "essere"; dunque, ad Austerlitz si perde, a Waterloo si vince. ...Solo chi si è "esercitato", nella notte di Waterloo può vedere la luce e nel gran giorno di Austerlitz accecare per le tenebre. ...La vera fonte, per chi vive e pensa qualcosa, è l'esistenza, l'uomo, questo grande "scrittore" che, quando insegna e non predica, quando soffre e non disserta il suo dolore, quando esiste e non fa parole sull'esistenza, butta all'aria la penna e si presenta "esistendo", *insegna ad esistere*»³⁵⁸.

Filosofia dell'integralità significa scorgere e penetrare il tutto nella profondità della sintesi delle dimensioni che lo costituiscono, pertanto, come scrive Alberto Caturelli, nella sua ampissima

³⁵⁴ Cfr., P.P. OTTONELLO, *Sincretismo ed ecumenismo nella prospettiva di Sciacca*, Con Dio o contro Dio, Atti del terzo corso della Cattedra Sciacca, Genova 8-10 maggio 1997, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1997, pp. 76-77.

³⁵⁵ *Ibd.*

³⁵⁶ M.F. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, L'Epos, Palermo, 2002,

³⁵⁷ Cfr., M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, op. cit., pp. 12-13-14. Cfr. p. 193.

³⁵⁸ *Ibd.*

opera interamente dedicata alla Filosofia dell'Integralità, «El desarrollo del pensamiento sciacquiano no se asemeja a una construcción arquitectónica que supone la tarea de poner uno a uno los ladrillos de un edificio previamente planeado. Se parece a una sinfonía que tiene un tema esencial desarrollado en diversos grados y sentidos, conservando el tema sin el cual la sinfonía no existiría . Imposible encerrar en modos estrechos semejante sinfonía, pero imposible también considerarla asistemática . No es un sistema cerrado, pero no es asistemática»³⁵⁹. Tale definizione del filosofo argentino, già tra gli amici di Sciacca, ci permette di penetrare la teoresi sciacchiana attraverso le parole di Maria Adelaide Raschini che, vede in Sciacca, il particolare merito di «interpretare e saper vedere, in sintonia con quel canone dell'“integrazione dialettica” che egli teorizzò con persuasa tenacia, sino a coinvolgere, lui, costretto dal suo stesso canone a “dover amare tutto”, l'arte³⁶⁰ e i suoi più autentici risultati»³⁶¹. Integralità, quindi, nel più alto senso di integrità, dove tutto l'uomo è chiamato ad amare se stesso con tutto se stesso e, amandosi, ad amare tutti e tutto ciò che lo circonda, non egoità per odio, ma alterità per amore e, in questo amore, che tutto contiene e spiega, esistere pienamente nel mondo anelando all'unica via possibile, quella dell'Essere. «Lo spirito... non è la ragione, né la volontà, né il sentire, ecc., quantunque siano tutte queste tutte forme dell'attività spirituale; lo spirito è l'unità attuale e vivente di tutte le forme dell'attività dell'uomo; ciascuna di esse spirituale, ma nessuna tutto lo spirito, né ciascuna agente separatamente dalle altre, quasi fossero compartimenti stagni (...). Non vi è atto razionale in cui non siano presenti il sentimento e il volere, come non si dà atto volontario senza la presenza del sentire e della ragione, né sentimento privo di ragione e volontà. L'uomo sente vuole ragiona nella sua integrità spirituale»³⁶², dunque, prosegue il filosofo di Giarre, «la sinteticità dell'atto spirituale è concretezza»³⁶³.

³⁵⁹ A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca metafisica de la integralidad*, vol. I, Biblioteca di Studi Sciacchiani - 1, Studio editoriale di cultura, Genova, 1990.

³⁶⁰ Cfr., M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, op. cit., p. 172: «Ogni cosa è nata dalla contemplazione creante di Dio, è sbocciata dal suo *fiat* silenzioso; ogni opera valida dell'uomo è il frutto della sua vocazione contemplativa. Né si sa come; l'artista *non sa come* ha creato il suo quadro o la sua pagina: una visione disegnata contemplando. L'atto stesso del contemplare crea: emergono, come dal nulla, linee, colori, suoni. Sembra che non si faccia proprio niente se non contemplare. Noi siamo le creature della contemplazione creatrice di Dio e rinasciamo nella contemplazione silenziosa del nostro interiore cammino creativo. La contemplazione, vita intensa dell'anima, è il germoglio di tutte le “forme” che danno nuova esistenza, bellezza e splendore, verità e grazia alle cose. Contemplare è vedere e godere senza fatica».

³⁶¹ M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità – Studi sul pensiero di M.F. Sciacca*, Op. Cit., p. 37

³⁶² M.F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Op. cit., p. 26.

³⁶³ *Ibidem*.

La speculazione sciacchiana ha quindi investito tutto l'uomo, carpendolo nelle sue molteplici sfaccettature senza dimenare l'unità che la costituisce. Investire nell'uomo a trecentosessanta è la grande novità sciacchiana, uomo che è spirito incarnato, portatore di luce perché sede della Luce. «Posto l'essere, atto primo, come primo problema dell'ontologia, consegue che la metafisica è *metafisica dell'uomo* e non del reale in quanto tale: perciò ancora recupero di essa in senso "spiritualistico" e non "naturalistico"»³⁶⁴: la metafisica o è metafisica dell'uomo o non è; ed è necessario il recupero del valore ontologico dell'uomo in quanto tale. La filosofia è quindi riflessione, speculativa sulla vita spirituale nella sua concretezza esistenziale incarnata e vivente nel mondo. Speculare è atto contemplativo, atto mistico, è «collocarsi in un luogo eminente, perché solo dall'alto si può contemplare; stare in vetta, in guardia, sentinella del mondo, che non scruta l'appressarsi di nemici, ma il perenne rivelarsi dell'Amico. In loco altissimo, che signoreggia molto paese; solitario dove tutto è solenne, dove la temporaneità cede il passo al tempo «immagine mobile dell'eternità»; è lo spazio all'infinito senza distesa censurabile. Da quell'altezza si può pregare per chi, in basso, irride stoltamente all'altezza»³⁶⁵. Filosofia è "sosta per vedere", per prendere coscienza della propria esistenza, autocoscienza del proprio esistere concretamente nel mondo come spirito incarnato e vivente: è testimonianza in quanto è prendere coscienza del valore e della profondità della persona, è coraggio di difendere il proprio statuto ontologico: «la caratteristica del filosofo è il rifiuto di tutte le superficiali soluzioni ottimistiche. Ottimismo e filosofia non vanno d'accordo, se la filosofia è ricerca, continuo approfondimento di problemi; se il limite umano è invalicabile, se il problema del male si ripropone sempre al di là di qualsiasi progresso apparente, la caratteristica del filosofo è quella di soffrire la condizione umana e non di farne l'oggetto di una retorica trionfalistica verso un futuro trionfante. Filosofo ottimista è colui il quale filosofa soltanto dentro i limiti della ragione scientifica, ma, in quanto filosofo dentro questi limiti, deve ancora cominciare a filosofare»³⁶⁶.

Filosofare è tendere alla chiarezza del mistero che dona significato a tutta la nostra esistenza. Il filosofo è inquieto e non angosciato, l'angoscia è già disperazione della "via del nulla", mentre chi si dispone inquieto sulla "via dell'Essere" anela inquieto all'esistenza perfetta, secondo la

³⁶⁴M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, L'Epos, Palermo, 1991, p. 17.

³⁶⁵M. F. SCIACCA, *In spirito e verità*, Marzorati, Milano 1963, p. 23.

³⁶⁶M. F. SCIACCA, *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Marzorati, Milano, 1973, p. 448.

Verità, la Bellezza e il Bene. «L'Essere è potenza "irriducibile", "indomabile", perché è sempre e soltanto "persona". (...) L'Essere è *primo*; solo l'essere è primo. Non è esatto neppure dire che è "prima", in quanto l'essere è *principio*. L'essere è *presenza*: è, si pone da sé; niente vi è "prima" e "dopo" dell'essere»³⁶⁷.

L'uomo, dunque, nella sua dialetticità con l'Essere significa il creato e tale significazione è data dalla sostanziale differenza ontologica che procede fra Creatore, Creatura, Creato. «In Dio, è dunque la compiuta concezione del mondo come totalità di essenze piene: ciascuna con il suo essere specifico o pienamente determinata in quanto ha in sé la virtù di essere attuata; ciascuna pensata per essere pienamente essere-nel mondo»³⁶⁸, solo l'uomo non è soltanto vitalità in quanto è esistenza: vive per esistere e non viceversa; vivere senza esistere significa mortificare la propria esistenza.

«La posizione filosofica di Sciacca, - rammenta il Giannini - implica a vari titoli una integralità. Essa è innanzitutto metafisica, e la metafisica è esperienza integrale della realtà, non limitata cioè alla considerazione di alcuni aspetti parziali della realtà stessa, ma aperta alla visione dell'essere in tutta la sua ampiezza. Essa è visione integrale dell'uomo, perché nell'uomo non coglie solo lo spirito, ma una struttura psicofisica, cioè la composizione di anima e corpo. L'atto spirituale, conseguente, non è considerato da essa come avulso dal suo contesto effettivo, ma nella integralità di tutte le sue componenti. L'integralità raggiunge poi il suo culmine nel passaggio criticamente motivato dal finito all'infinito, che conferisce all'uomo la sua fondazione adeguata a livello trascendentale»³⁶⁹; pertanto il metodo dell'integralità si svolge in quello che il Giannini definisce essere «garanzia critica di una antropologia filosofica come visione integrale dell'uomo strutturalmente orientato verso la fondazione teistica. In una parola: fondazione integrale dell'uomo integrale»³⁷⁰. La concezione dell'uomo può, quindi, dirsi teista, l'uomo che tende all'infinito è colui che anela integralmente al suo creatore, non ascetica bensì mistica, tensione integrale nella dinamica di un pensiero operante e di un agire contemplante. Tutto l'uomo è preghiera, inessione

³⁶⁷ M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, Op., Cit., pp. 17-18.

³⁶⁸ M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo, 1991, p. 29.

³⁶⁹ G. GIANNINI, *L'ultimo Sciacca*, Op. Cit., p. 43.

³⁷⁰ *Ibidem*.

di silenzio e parola, orazione perpetua che si svolge nell'agire e nel pensare di ogni giorno: «la preghiera, dice Sciacca, è il *ritmo del divino* nel corso del tempo»³⁷¹.

La preghiera, è quindi una tra le più interessanti tematiche della teoresi sciacchiana dato che pregare, per Sciacca, significa svolgere in una condizione di piena responsabilità la propria testimonianza di uomini eretti nel mondo, pertanto qualsiasi impiego, qualsiasi azione svolta con la migliore disposizione d'animo e nell'integralità della persona è momento di preghiera, orazione concreta e segno di testimonianza. L'uomo che non abdica dalla sua integralità è un uomo orante, è l'uomo che agisce contemplando e contempla agendo, quest'uomo nella contemplazione già esiste integralmente perché assapora il senso della vera esistenza. Attenzione, riflessione e meditazione nella loro sintesi costituiscono il plesso inscindibile della preghiera che è «chiamare, è la parola della spirito che si dirige agli "echi" della verità per afferrarne la parola viva, è la nostra invocazione silenziosa che cerca di andare oltre le "allusioni" dell'evidenza. Lo sforzo del meditare si allenta; la mente si nasconde umilmente nel suo niente e si abbandona pregando alla sua verità, suo essere; si dischiude e distende. Il momento meditativo ci sta abbandonando; il dubbio lascia anche la trincea e i sotterranei, l'invocazione si fa più intensa e cambia il tono. Ora è di una qualità diversa dalla preghiera. E' il momento della contemplazione, della mente che solleva lo sguardo da se stessa, dell'esistenza pura e integrale. Nella contemplazione la verità "apre" le sue porte: gli echi si spengono nella parola viva fattasi intima dallo spirito, le allusioni sono cadute: *la verità è presente personalmente*. La contemplazione arriva nel momento che noi siamo "maturi" per bussare alla porta, ..., l'intensità della contemplazione fa sì che la porta non si richiuda. Solo chi sa contemplare le verità essenziali, sa meditare sulla verità, conoscere le verità parziali ed apprezzare anche le più piccole cose, tutte degne di riflessione, di meditazione e di contemplazione amorosa»³⁷².

Indispensabile nella speculazione sciacchiana è il momento della "sosta per vedere" dell'istante contemplativo che è fondamento dell'esistenza cristiana di ogni uomo. Contemplazione non significa isolamento, non è "esilio" dal fare per rifugiarsi nel puro *scire* bensì «stare nell'essere» per poter attuare quel pensiero operante incardinato, implicante e compresente, nell'agire contemplante che permette alla persona di realizzarsi a trecento sessanta gradi sia nel

³⁷¹ M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Op. Cit., p. 173.

³⁷² *Ibid.*, pp. 170-171.

piano dell'orizzontalità che sull'asse della verticalità. La tensione verso l'Essere, verso la pienezza della luce è la possibilità dell'intendere che a sua volta sarà per l'uomo la possibilità di svolgersi in tutta la sua esistenza come testimonianza vivente ed esistente di quel misterioso Amore che scopre nella sua intimità. «Il contemplare, scrive Sciacca, è vedere operoso e il fare è azione contemplante. E ciò comporta la contemporaneità dell'impegno totale nel mondo- comprensivo della cultura o del sapere in quanto tale nel duplice senso di formazione personale e comunitaria e di produzione di opere come bene comune- quale condizione non sufficiente ma necessaria in quanto preparazione o educazione alla visione beatifica di Dio, fine ultimo e salvezza dell'“educato” sempre educando, e dell'*impegno assoluto* per Dio e la Sua Parola o Sapienza, la quale nell'esigere la *disponibilità assoluta* per Lui (primo comandamento) esige la *disponibilità totale* per il mondo (secondo comandamento), non due atti ma uno solo: l'amore di Dio e l'amore del prossimo simultanei. Questa la pienezza della *paideia* Cristiana, prosegue Sciacca, che è la pienezza della cultura, della libertà del singolo e dell'umanità: la “parola” e l'azione della persona sono “unisone” con quelle di qualsiasi altra come il suo spirito è “unanime” con tutti gli spiriti: *paideia* dell'uomo integrale, figlio di Dio e rigenerato da Cristo, il Logos, la Verità che l'ha fatto libero»³⁷³.

Contemplare non è atto ascetico bensì atto mistico donde tutte le dimensioni della persona sono chiamate ad agire in questo atto di “saper vedere” per poi “saper agire” nel mondo ispirati da bellezza e armonia vigenti in tutto il *cosmos* che pertanto è ordine

L'uomo moderno, così come l'uomo dei nostri giorni, ammaestrato ad un liberismo sfrenato, perché in questo senso non possiamo parlare di educazione nel senso di *paideia*, alla ricerca dell'effimero del giornaliero, pretende di essere assoluto, da *absolvere*, sciolto da Dio e nel suo farsi “uomo che si auto crea” la sua grande intelligenza viene oscurata dalla stupidità che lo acceca rendendolo schiavo della sua stessa smania di indipendenza. Provocanti sono le parole del filosofo di Giarre che scrive: «Moderno Faraone, costruisce la sua piramide dagli «abbaglianti» fuochi fatui, la «torre» della stupidità che fa vedere solo se stessa smisuratamente attraverso la sua prosografia ipertroficamente organizzata e persuade a negare tutto quello che non sa vedere; la stupidità armata di tutti i calcoli e i calcolatori, ...la «torre» della stupidità di tutto punto contro l'intelligenza, trionfo dell'*homo calculator*, persuaso che dominare le cose o lo spazio sia la libertà o il dominio di

³⁷³ M. F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano, 1972, pp. 86-87.

se stesso»³⁷⁴. Chiaro è quindi il compito che il cristiano ha oggi in tutte le sfere educative a partire dalla propria educazione, a quella familiare, scolastica sino ad arrivare al contributo educativo che ognuno di noi può assolvere all'interno del proprio lavoro o nei momenti di svago con i propri simili. Il cristiano può far rifiorire una nuova era della contempla-azione, può essere nuovamente ponte tra Creatore e il creato, portatore di ordine e non di *caos*.

Prosegue, quindi, il filosofo di Giarre: «contemplazione e azione non si escludono, si completano; anzi la contemplazione è il fondamento necessario dell'azione. ...Non solo il contemplare è il fondamento dell'azione, ma sta anche indipendentemente dall'azione che ad esso dipendente; ma affermata questa dipendenza, precisiamo: la vera contemplazione non può chiudersi in sé stessa, include la vera azione, da essa nascente. Infatti ...dal momento contemplativo nascono le vere ordinate durature opere di poesia, di scienza, di carità»³⁷⁵. La contemplazione apre dunque allo spazio infinito della *poiesis*: creatività dello spirito, che permette alla persona di agire all'interno di quella triade comprendere- intendere –comunicare a partire dalla Parola silente che dimora nella interiorità culla di quell'intuizione che potrà dar vita ad opere meravigliose di cui noi stessi non potremo far altro che stupirci. Sciacca parlava infatti de “valore ontologico della fantasia”.

«Come il Verbo si è fatto carne, così la contemplazione si incarna nell'azione, ma prima è la contemplazione come primo è il Verbo. Quest'ultima non è un invito all'inerzia e alla passività, né l'azione una spinta al logoramento e alla dispersione di energie spirituali, se entrambe son viste e tenute ferme nel loro rapporto dialettico all'interno del quale la contemplazione alimenta l'azione e viceversa... L'incarnazione della contemplazione nell'azione è la presenza di Cristo nella vita del cristiano»³⁷⁶. L'uomo è testimonianza vivente della presenza di Cristo nella propria esistenza quotidiana; è nostro principale compito fare in modo che questa presenza sia evidente, l'uomo è tabernacolo del Soffio Vivificante di Dio³⁷⁷. Noi siamo *templum* dello Spirito di Dio. Ogni nostro atto deve quindi testimoniare la nostra appartenenza a Dio ed è per questo che il nostro lavoro, le nostre attività assumono un valore ben più alto di quello che sembrano avere in quanto si

³⁷⁴ M. F. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Op. Cit., p. 111.

³⁷⁵ M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, Op. Cit., p. 200.

³⁷⁶ *Ibd.*, p. 202.

³⁷⁷ *Genesi*,

trasformeranno in preghiera: “Il lavoro del cristiano, puntualizza Sciacca, include il momento dell’orazione e con questa il momento della contemplazione soprannaturale...chi lavora da cristiano contempla, agisce, fa senza sostituire la preghiera con il lavoro”³⁷⁸. Ogni lavoro assume una dignità e un valore insostituibile perché è *caritas*, offerta e dono per i miei simili nella in misteriosa comunione con il dono e l’Amore che Dio ha riversato su di noi.

Emblematico all’interno del nostro dire è l’episodio evangelico che narra la visita di Gesù presso la casa di Marta e Maria (Lc. 10, 38-42). Lo stesso Sciacca nella sua opera *L’Ora di Cristo* ripropone questo episodio sottolineando l’importanza delle due figure: Maria simbolo della vita attiva, Mara simbolo della vita contemplativa. “La comparazione tra le due posizioni, spiega Sciacca, solo quando l’una è comparata all’altra come due parti di un tutto”³⁷⁹. La contemplazione di Maria sarà perfetta se sarà sintesi di un agire e di un contemplare così come l’ospitalità di Marta è positiva se non è un fare bensì un agire che implica un atto contemplativo, l’agire per essere tale e quindi positivo deve inserirsi nell’ordine dell’Essere, in caso contrario sarà soltanto un fare prettamente esteriore. Marta *et* Maria, *et-et*, contempla-azione, «devono sempre procedere insieme per ospitare il Signore e averlo sempre con loro; per amarlo come il Modello vivente dell’unione della contemplazione e dell’azione»³⁸⁰.

«Contemplare, ci ricorda ancora il filosofo di Giarre, è vedere e godere senza fatica»³⁸¹ la contempla-azione edifica perché ci fa *poietici* fa capace l’uomo di opere meravigliose, opere che scaturiscono dall’interiorità sede di quell’analogia con Dio che permette ad ogni uomo di fa di svolgersi in tabernacolo, sede del divino nell’uomo: la persona per questo è sacra e va rispettata nelle sue poliedriche sfaccettature.

Già Eraclito, ancor prima di Socrate e di Platone aveva intuito due verità fondamentali ovvero che il percorso di ricerca dell’uomo prende forma dalla domanda “Chi sono io?”, ricordiamo a tale proposito il Frammento 124. «interrogai me stesso»³⁸², senza dimenticare che in questo

³⁷⁸ M. F. SCIACCA, *L’ora di Cristo*, Op. Cit., p. 203.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 209.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 209.

³⁸¹ M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Marzorati, Op. Cit., p. 172.

³⁸² ERACLITO, *Frammento 124*, Traduzione di Angelo Tonelli, Feltrinelli, Milano, 1993.

momento di profonda interiorizzazione l'uomo scopre la sua dimensione sacrale dato che l'uomo, secondo l'antico filosofo, coabita con il divino³⁸³.

Ci pare opportuno riprendere quindi alcune parole pronunciate dal Santo Padre Benedetto XVI il 30 gennaio 2008, quando tenendo una lezione su S. Agostino, ha affermato: «La presenza di Dio nell'uomo è profonda e nello stesso tempo misteriosa, ma può essere riconosciuta e scoperta nel proprio intimo (...). Proprio come egli stesso sottolinea, con un'affermazione famosissima, all'inizio delle *Confessiones*, autobiografia spirituale scritta a lode di Dio: “Ci hai fatti per te e inquieto è il nostro cuore, finché non riposa in te' (I, 1, 1)”. Agostino riconosce che l'uomo è “un grande enigma” (*magna quaestio*) e “un grande abisso” (*grande profundum*), enigma e abisso che solo Cristo illumina e salva. Questo è importante: un uomo che è lontano da Dio è anche lontano da sé, alienato da se stesso, e può ritrovare se stesso solo incontrandosi con Dio. Così arriva anche a sé, al suo vero io, alla sua vera identità». Michele Federico Sciacca avrebbe condiviso appieno questo pensiero del Santo Padre, parole che certamente sostengono e indicano la necessità di riscoprire l'uomo nella sua poliedricità di dimensioni sostenuta dall'incessante presenza di Dio nella sua esistenza integrale³⁸⁴.

³⁸³ *Ibd.*, Frammento.

³⁸⁴ BENEDETTO XVI, *Incontro con Cristocambiò la vita di S. Agostino*, Città del Vaticano, 30-01-2008, Libreria Editrice Vaticana.

2 OCCIDENTE E OCCIDENTALISMO

L'Europa è al bivio, o forse ha fatto già la sua scelta. «l'Europa rischia di essere una mera appendice di un Occidente senza carattere...»³⁸⁵. La via dell'Essere e la via del nulla si aprono dinanzi a lei come due percorsi paralleli che proprio per questo hanno mete opposte, mete che mai si possono incontrare.

Era il Leopardi a scrivere «Non so che mi accade, ma mi manca sempre qualcosa»³⁸⁶ e Sciacca aggiunge: «Da questo mancamento che è all'origine del cosmo alla sua fine, dalla nascita alla morte di ciascun ente, muovono le due vie: infatti è esso che fa l'uomo *viator* o verso l'Essere o verso il Nulla. Verso l'Essere, suo compimento, se accetta di eleggere il suo statuto ontologico ... Lo stesso mancamento fa l'uomo *viator* verso il Nulla, rifiutando il suo essere, rifiuta di essere mancante, ... un essere a cui l'essere è stato partecipato e perciò di esso «ha parte»... Perduto il suo statuto ontologico, la creatura non rispetta in sé e negli altri l'essere nelle sue forme... la tentazione di essere Dio si trasforma in odio disperato dell'essere e amore agnostico del nulla»³⁸⁷.

Quale percorso scegliere dunque? La via del nulla o l'impegnativa via dell'essere? Ecco il dubbio amletico: Essere o non essere? Vivere o esistere?

Maria Adelaide Raschini è figlia di una forte tradizione: Agostino, Vico, Rosmini, Sciacca; tradizione che ha speso la propria esistenza per la salvezza dell'occidente e per l'esistenza dell'uomo europeo, esistenza che è possibile solo salvaguardando quell'integralità di valori che preservano la totale sacralità e dignità della persona esistente in Dio. Lotta coraggiosa che giorno per giorno le menti degli uomini illuminati hanno intrapreso all'interno della loro epoca storica

³⁸⁵M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, pp. 31-32.

³⁸⁶G. LEOPARDI, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in *Operette mortali*.

³⁸⁷M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo, 1990, pp. 94-95.

guardando sempre avanti non verso l'avvenire ma verso il futuro, verso quel domani che solo con l'oggi e con la memoria dell'ieri è possibile edificare, «Nel comune intento, scrive la nostra filosofa, di restituire al mondo impazzito – poiché, come l'«insipiens», dice in cuor suo «no est Deus» - una speranza che è insieme storica e sovrastorica. Perché come dicevano Vico e Rosmini, in sintonia col gran vescovo di Ippona, non si salverà la storia senza la Provvidenza, la sola forza che può afferrare la mano dell'uomo, se questa ne accetta il protendersi, e può illuminare le menti che non intendono rivivere in se stesse, staticamente, il rifiuto di Dio»³⁸⁸.

Edificare quindi all'ombra di Dio, ombra che protegge dall'accecante fulgore del superuomo, che nel suo assolutismo tecnologico tenta di abbagliare l'uomo di ogni tempo e di condurlo ciecamente sulla via del nulla, via dell'assenza e dell'aridità.

E' sicuramente nell'assolutizzazione del principio di autonomia che si sviluppa la decadenza dell'uomo in umanismo: «termine di confronto , e terreno specifico di discussione, scrive Raschini, sarà il principio dell'autonomia delle attività umane, nella cui affermazione il «laicismo» fa consistere la sua fisionomia tipica, e che, contemporaneamente, la tradizione evoca a sé come conseguenza implicita dei suoi enunciati fondamentali, ma perciò anche come principio delle sue concezioni antropologiche»³⁸⁹.

Laicismo, relativismo, ateismo sono le nuove epidemie che i pensatori di oggi sono chiamati a combattere, uno solo è il vaccino che può sconfiggerle e la difficoltà maggiore è trovare uomini e donne della statura di un Don Chiscotte che nonostante i mezzi e le deboli speranze impieghino la loro esistenza per salvare l'Occidente da questa sua dolorosa agonia. Scriveva Michele Federico Sciacca: «...Don Quijote, il Cavaliere armato di umanità generosa e magnanima; perciò gli bastano armi «piene di ruggine e muffa», celata di cartone, un ronzino. ...Quando sceglie di andar per il mondo a raddrizzar torti e a guadagnar onore e gloria, pensa solo di attrarre qualche gigante, un mostro, per farne un presente alla donna di cui si propone di innamorarsi. ...Non si scoraggia né si offende; sa scusare, indulgere, perdonare. Sempre sconfitto e malmenato paga di sua tasca – lui pagherebbe sempre, soprattutto per gli altri e senza farsi vedere; ...Don Quijote è con Agostino e non con Epitteo; ciò gli assicura il biglietto d'invito alla mensa del Signore. Cervantes, agli inizi del seicento, quando Spagna, Europa e civiltà occidentale iniziavano il loro sfasciamento, tolse di mano

³⁸⁸ M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 570.

³⁸⁹ M. A. RASCHINI, *Responsabilità storica della filosofia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 84.

a Diogene antico la lanterna, si fece luce e dalla sua fantasia possente, trasse l'uomo... il Cavaliere che fa arrossire di vergogna la cavalleria delle carneficine e dal cuor meschino. ...Il vero spirito europeo e cristiano era qui, un tempo: nell'eroismo disinteressato, nell'amore per il bello il vero e il buono, la sola maniera umana di amare Dio»³⁹⁰.

Ecco quindi che l'ideale cavalleresco nato dalla poetica mente di Cervantes è ancora oggi un imprescindibile punto di partenza per la salvezza del nostro Occidente; Raschini non cita espressamente l'ideale chiscottesco ma ha sempre ben presente l'insegnamento del Cavaliere della Mancha «Non c'è altra via che il Cristianesimo, asserisce infatti la nostra filosofa, non c'è altro mezzo «umano» che il ritorno della cultura alla comprensione del valore cristiano della vita e delle finalità trascendenti della vita umana»³⁹¹. Dunque arduo è il compito che gli odierni uomini di buona volontà si trovano d'innanzi a loro, difficile perché l'odierno neo-paganesimo ha persino distrutto le forze che l'antico paganesimo portava con sé: oggi viviamo in un paganesimo asettico che si consuma «nella distruzione della cultura del paganesimo classico»³⁹², paganesimo che trovava la sua positività nella sua finalità: quella della pienezza dei tempi, pienezza che raggiunse il suo apice con la venuta di Cristo.

E' a partire da queste riflessioni che la nostra filosofa si interroga chiedendosi se sarà tutto destinato a consumarsi in un questo modo tanto miserabile. La sua risposta è certamente che l'Europa ha sulle sue spalle la responsabilità delle sorti dell'Occidente. Ecco dunque che diventa significativo il suo impegno nel promuovere una riflessione concreta alla quale caldamente invita con la pubblicazione della sua *Lettera all'Europa*, lavoro che certamente significa il suo impegno, la sua testimonianza esistenziale, la sua preoccupazione per questo nostro Occidente agonizzante.

«...una civiltà cristiana è possibile solo agli uomini di buona volontà, asserisce Raschini, ...ma il difficile diventa impossibile se volutamente respingiamo, rifiutiamo il messaggio religioso, che è con-simultaneo con il messaggio della ragione naturale: messaggi che danno ordine alla psiche umana e la orientano al bene e al vero. La scristianizzazione dell'Europa perciò significa la

³⁹⁰ M. F. SCIACCA, *Il Chissciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano, 1971, pp. 221-226.

³⁹¹ M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 35.

³⁹² *Ibid.* p. 35.

perdita dell'unico potenziale autenticamente positivo che «storicamente» il mondo possiede ancora»³⁹³.

E' chiara quindi la grande preoccupazione percepita dalla nostra filosofa: un occidente sradicato, sgretolato, lacerato da quei valori cristiani di Verità, Bellezza e Bene, che già erano comunque presenti nella filosofia presocratica di Eraclito e poi in Platone significa ridurre le potenzialità dinamiche dell'Europa, e non solo, focalizzando l'unica possibilità di progresso in una falsa “globalizzazione” che vede la possibilità di progresso solo attraverso il commercio di materiali, di una tecnica che è tecnicismo, di una democrazia che non viene assolutamente intesa come accennavamo nel capitolo precedente ove l'uomo è diritto sussistente ma dove il commercio, la tecnica ... imperano sull'uomo. E lo spirito, l'*interioritas*? Quale posto occupa questo aspetto dell'uomo di tutti i tempi? Nessuno. La globalizzazione dei nostri giorni sopravvive sull'appiattimento verso il basso, la livellazione dei carismi è indispensabile affinché il commercio della *res* sia globale e possa star bene a tutti gli abitanti del globo. «Non noi diverremo protagonisti di questa gestione delle strutture: si tratterà infatti di una oligarchia, abbastanza identificabile nella sua potenza, anche se abbastanza nascosta nei suoi individui chiave. Ma anche questi individui potranno essere senza nome, perché più innominati saranno e migliori funzionari saranno considerati. Se ci lasceremo portare da questo corso delle cose, noi saremo le vittime, e, se consapevoli perciò forse più disperate»³⁹⁴. La spersonalizzazione dell'uomo è dunque il primo obiettivo di questo mondo che necessita di un uomo macchina che senza farsi domande e senza provare emozioni esegua passivamente gli ordini che gli vengono imposti. A questo proposito mi torna alla mente la famosissima opera di Munch che traslata nell'attuale condizione umana ritrae la drammaticità di un uomo che si identifica in uno spiazzante urlo di terrore. L'urlo di un uomo svuotato depotenziato, uomo senza più un volto, fagocitato dalla disperazione, uomo che diventa tutt'uno con la drammaticità della sua esistenza nella quale trova spazio solo la disperazione e la paura del vuoto. Chiarificatrici restano le stesse parole dell'autore nell'esprimere il dramma della sua esperienza personale. Leggiamo dal suo diario:

*«Cammino lungo la strada con due amici
quando il sole tramontò*

³⁹³*Ibd.* p. 36.

³⁹⁴*Ibd.* p. 34.

*il cielo si tinse all'improvviso di rosso sangue
mi fermai, mi appoggiai stanco morto a un recinto
sul fiordo nerazzurro e sulla città c'erano sangue e lingue di fuoco
i miei amici continuavano a camminare e io tremavo ancora di paura
e sentivo che un grande urlo infinito pervadeva la natura»³⁹⁵.*

Non so se l'autore pensasse che la sua opera sarebbe rimasta tanto attuale, ma i suoi occhi perfettamente ritratti su quella tela sono gli stessi occhi che oggi incontriamo per strada, nelle città, occhi di uomini senza meta, senza storia, senza esistenza. Raschini ci sorprende ancora una volta per la chiarezza della sua analisi quando individua tra fattori che se già evidenti al momento della sua ricerca oggi si stanno delineando all'interno della nostra società in modo inequivocabile: «a) animalità irrompente (brutalità sui minori e, insieme, delinquenza minorile, irritabilità «collettiva», status di branco, sporcizia di tutto ciò che viene vissuto come «collettivo» ecc.); b) irrazionalità serpeggiante al di sotto delle strutture organizzate (droga, scolarità difficile, violenza facile, ritualità magica ritornante nei canti e nelle danze, elementi surrogati della mitologia disprezzata e respinta ecc.); c) irrisione dei valori (ignoranza deprimente e analfabetismo di ritorno, e addirittura analfabetismo *post-lauream* di cui si comincia a parlare; aumento nell'abbandono della scuola in tutto il mondo pur «democraticamente» attrezzato per la scolarità ecc.)»³⁹⁶.

Sarebbe semplice, troppo semplice abbandonarsi a questa drammatica realtà e lasciare che ormai tutto prosegua per questa strada, dichiarando che la drammaticità della situazione è irreversibile e che non si può più competere con un mondo che ha in gran parte imboccato la via del nulla, ma Raschini prontamente ci ricorda che duemila anni fa, ai tempi di Cristo, la situazione era per l'epoca di una drammaticità spaventosa e che allora bastarono in dodici per diffondere la novità del cristianesimo; e andando ancora più indietro nel tempo, la sacra scrittura insegna che di epoche buie nella storia dell'uomo ce ne sono state tante ma ci sono stati anche Abramo, Mosè, Noè, Davide, grandi profeti come Isaia, uomini di una tale luce spirituale capaci di illuminare le tenebre del mondo. Sciacca ci ricordava invece il Cavaliere della Mancha che con il suo spirito generoso e giusto si faceva paladino della giustizia e dell'Amore. Anche oggi, dunque, la sfida è grande ma deve essere affrontata a testa alta, l'uomo intero è l'uomo eretto è l'uomo capace di guardare e non

³⁹⁵ MUNCH, *Dal Diario di Munch nell'anno 1892*.

³⁹⁶ *Ibd.* p. 34.

solo di vedere. Ecco quindi che anche oggi c'è un grande compito da adempiere, la grande responsabilità, di ogni autentico cristiano è di far rifiorire l'Europa come dono di luce per il mondo intero, dono possibile se ci ri-inscriviamo all'interno di quella Metafisica dell'integralità che il grande maestro Michele Federico Sciacca ci ha lasciato in eredità.³⁹⁷ Scrive Raschini: «...Di qui la futura funzione dell'Europa, e a carattere planetario³⁹⁸. Non di essere una futura potenza economico-politica appoggiata dalla forza militare della tecnologia, al servizio della tecnocrazia, ma di essere la portatrice al mondo di un dono che essa sola può testimoniare: un dono che si nasconde ancora nella residua magnificenza delle sue città, nell'insostituibile splendore delle sue Cattedrali, nella sua ineguagliata elevazione artistica: nella summa delle attività spirituali in cui essa si è espressa come il punto di elevata manifestazione dell'Occidente»³⁹⁹; e come già Sciacca insegnava non è necessario che sia proprio l'Europa geografica⁴⁰⁰ a recepire il messaggio di questo immortale Spirito Europeo⁴⁰¹ in quanto «le “categorie”, che furono e “sono” europee, vivranno ovunque nelle forme

³⁹⁷Cfr. P. P. OTTONELLO, *Sciacca la rinascita dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 38-39: “Sciacca ha consumato nel *certamen* della *metafisica integrale* il martirio dell'intelligenza, cioè il combattimento senza tregua costruttivo e ricreativo contro tutte le tentazioni di fare l'intelligenza riduttiva anziché inclusiva, analiticità anziché dialetticità, negativa e negatrice anziché creatrice, affermativa, atto di riconoscimento e di riconoscenza verso l'essere creante e gli esseri creati: riduzioni che integralmente gravano sull'uomo fino a disintegrarlo, specie quando s'ammalano d'alibi «umanistici». Per non ridurre a *dialettica della riduzione* la dialettica propria della metafisica dell'integralità, specie quando è dominante, come nella contemporaneità, proprio un coacervo di riduzioni incrociate, è necessario attraversare il duplice martirio di sé e del mondo, il martirio per eccellenza cristiano di farsi *uomo nel deserto*: i deserti delle difficoltà storiche, sempre «aggiornatissime», e i deserti del male, ogni qualvolta gli facciamo o tolleriamo un qualsiasi spazio, dentro o fuori di noi. Due volti del medesimo deserto, dal quale l'uomo grande *si isola*, non come deserto particolare nell'universale deserto, bensì come oasi della «*cella interiore*» che non può sussistere se non al *confine* d'ogni solitudine e difficoltà storica, esilio nella città terrena nel quale generarsi, *di contrabbando*, come nuova terra e nuovo cielo”.

³⁹⁸Cfr., M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 137: “Il problema è di grave peso, anche perché non interessa soltanto l'Europa, ma attraverso l'Europa gioca il suo ruolo in più ampi spazi geografici, in un mondo nel quale il concetto di geografia si fa sempre più vicino a quello di spazio «politico» e di spazio «economico»: natura e società sono ormai in visibile simbiosi che ne apparesenta il destino. Ed è a proposito delle lacune a livello risolutivo, che si dovrebbe usare il termine «occidentalismo» quando si intende riferirci ad un presente *status* di cose europeo. L'occidentalismo ha oltrepassato l'Oceano da almeno tre secoli, ossia da quando è nato in Europa come «malattia dell'Occidente». Di là ci è stato restituito, con innegabili meriti di generosità strategica, da quella parte delle Americhe che, considerata sotto il profilo delle fortune dell'occidentalismo, sembra aver monopolizzato addirittura tutti gli effetti della scoperta del nuovo mondo: non è senza significato che, se pronunciamo «America» al singolare, si intendano gli «Stati Uniti»”.

³⁹⁹M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 36.

⁴⁰⁰J. RATZINGER M. PERA, *Senza radici*, Mondadori, Milano, 2004: “L'Europa, che cos'è davvero l'europa?...Dove comincia, dove finisce l'Europa? ...In questi incontri divenne perfettamente chiaro che Europa solo in maniera del tutto secondaria è un concetto geografico: l'Europa non è un continente definibile in termini geografici, ma è invece un concetto culturale e storico”.

⁴⁰¹Cfr. M. F. SCIACCA, *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano, 1971, p.

in cui ciascun popolo saprà plasmarle: proprio perché “universali”. O l'Europa capirà questa difficilissima funzione, e vi risponderà con la messa in moto della sua riserva secolare di energie spirituali e civili, o essa non avrà futuro; ma in tal caso non avranno futuro altre civiltà autentiche»⁴⁰². Non è detto, ammonisce Raschini, che coloro che intraprenderanno questa strada per la salvezza dall'agonia dell'Europa saranno molti, anzi sembrano essere sempre meno ma “quelli che sono saranno sufficienti strumenti della Provvidenza, a condizione che «unum sint»”⁴⁰³ nel loro desiderio di portare l'energico messaggio cristiano, messaggio unificatore indispensabile per l'elevazione di ogni sfaccettatura della persona e quindi della società⁴⁰⁴.

«Se il terreno è arido, bisogna prepararlo perché dia frutti, ammonisce Raschini. Quale il futuro seme caduto tra i rovi?»⁴⁰⁵. Dobbiamo prendere coscienza del nostro oggi, dobbiamo chiederci cosa significhi veramente il concetto di “disgregazione dell'occidente” e quindi cosa significa “occidentalismo”⁴⁰⁶, e ancora, come questo occidente malato ha ridotto l'uomo dal momento che oggi è proprio l'uomo il soggetto e l'oggetto della disgregazione: «non più organismo, ente «integro» pur entro il suo limite di creatura, non più ente finito che però *ha tutto quel che deve avere per essere-l'ente-che-è*, l'uomo sopravvive invece quale «parte» di se stesso, «visconte dimezzato», né importa se la parte rimasta sia la migliore o la peggiore: ogni *diminuito* è una

⁴⁰²M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 35.

⁴⁰³*Ibid.* p. 37.

⁴⁰⁴Ci pare ancora opportuno citare un passo sciacchiano che certamente si amalgama perfettamente con il dire di M. A. Raschini. M. F. SCIACCA, *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano, 1971, pp. 226-227: “Qui l'anima bella dell'antica Europa, figlia di Atene greca e di Roma latina, di Gerusalemme e di Roma Cristiana. Se a qualcuno venisse vaghezza, in quest'ora di agonia e di martirio, al di fuori di quello che strologano politici mestieranti e «intellettuali» reggistrascico, di dar vita ad un organismo per la riossigenazione dell'Europa che fu, mi permetto di dargli un consiglio: gli dia questo nome, senza farne una sigla muta: «Associazione Don Quijote de la Mancha per la salvezza dell'Europa». Sarà magari un Europa un po' triste ma umana, e a tal fine da correggere a fondo in quanto aveva di disumano e d'ingiusto; incompresa derisa e povera, ma ancora maestra, signora e dignitosa; combatterà contro i mulini a vento, ma non ammazzerà nessuno, tranne i «mostri» per offrirli ancora a Beatrice, a Laura, a Dulcinea; sarà antica ma non vecchia. E l'antichità è il suo onore, perché diventano antiche le cose di pregio, quelle che non invecchiano né muoiono, e sfidano il tempo, s'iscrivono nell'immortalità. ...E' da sperare che qualche europeo superstite, davvero «disocupado», lette le gesta dell' «ingenioso hidalgo», si decida, un giorno all'alba, di escire per la campagna con armi che non tagliano e sanano per rinvigorire i corrotti nello spirito e risvegliare luce di mente nella tenebra di una umanità perduta sulla terra per avidità di terra”.

⁴⁰⁵M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 48.

⁴⁰⁶Cfr P. P. OTTONELLO, *Sciaccia la rinascita dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1995, p. 93: “...per Sciacca, l'occidentalismo culmina proprio nell'anarchia insieme più programmata e incontrollabile che egli chiama «totalitarismo tecnocratico», del quale traccia una diagnosi profonda e preveggente, che vede convergere i processi di de-teoretizzazione con quelli di de-moralizzazione e infine di de-politicizzazione”.

lacerazione dell'intero, e sempre viene espressa dalla logica della mutilazione, sino alla riduzione a zero. Bisogna però possedere la visione dell'intero per vedere la *diminutio*»⁴⁰⁷, bisogna quindi sapere chi è l'uomo nella sua integralità, nella sua poliedricità, nella suo essere pluridimensionale per comprendere chiaramente la gravità del danno causato dalle mutilazioni, e al contempo per poter comprendere come uscire da questa drammatica lacerazione. Oggi è senza dubbio indispensabile inserirsi nuovamente a trecentosessanta gradi nella prospettiva dell'intero e prendere così pienamente coscienza di ciò che ci manca, di quelle sfaccettature che sono state poste in ombra per poter ricominciare a pensare l'uomo nella sua integralità, nel suo essere intero, unico e irripetibile quale è⁴⁰⁸.

Dell'uomo, puntualizza Raschini, «ne abbiamo fatto via via un «homo faber», un «homo ludens», un «homo oeconomicus», un «homo technologicus»: dobbiamo restituirlo a se stesso quale «homo integer»⁴⁰⁹. Concedergli e restituirgli «integrità» non è un «optional», ma una necessità connessa alla natura umana: l'uomo per sua natura chiede appagamento «intero» e non «parziale», dal momento che il suo orizzonte interiore ha una dimensione che nessun termine parziale può coprire, e nessuna cosa al mondo può soddisfare»⁴¹⁰. Questa lacerazione della persona è certamente una delle più condizioni maggiormente problematiche, Raschini considera indubbiamente questa piaga come una delle più gravi dell'occidente in quanto non si potrà mai rifondare una nuova Europa senza un uomo intero, integrale, pluridimensionale: «...l'Europa ha generato categorie quali quelle dell'*homo sapiens*, dell'*homo faber*, dell'*homo ludens* per indicare alcune dimensioni umane fondamentali e compresenti e non esaustive dell'intera realtà dell'uomo. Ma laddove una dimensione

⁴⁰⁷M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 37.

⁴⁰⁸Cfr M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 659: «...L'Europa negli ultimi secoli in prevalenza ha compiuto scelte orientate alla sottomissione dell'uomo a qualcosa che non può contenerlo totalmente e dunque lo mutila: è qui il nucleo di ogni forma di inquinamento della cultura. La parzialità è la fonte prima dell'inquinamento della cultura contemporanea».

⁴⁰⁹Cfr M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 659: «La santità abbraccia l'interezza dell'uomo. Un santo è sempre *integer* pur entro i confini del suo personale finito modo di vivere «lo spirito di Cristo»: interamente coinvolto anche quando è insignificante la contingenza che lo stimola, o meramente occasionale la circostanza, e debole o addirittura assente il proprio coinvolgimento simpatetico. Questa dialettica di finitezza e di integrità, di particolarità e di universalità, di niente e di tutto, propria della vita cristiana, si manifesta in modo singolare nella santità e la testimonia. L'umiltà, la più profonda, nulla toglie all'«integrità» dell'uomo che ha scelto di vivere secondo Cristo, anzi l'alimenta. ...chi più interamente presente, chi più «intero», chi più forte, infine, perché meno sottratto a se stesso, di colui che è veracemente umile? Questa considerazione consiste di muovere con totale libertà da qualsiasi punto allorchè si parla di santità. Non si resterà mai alla periferia, perché dove c'è l'integrità ogni punto è essenziale; non si perderà di vista il centro perché il fulcro dell'equilibrio è ovunque».

⁴¹⁰M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 49.

si assume a demerito di un'altra, oppure si concepiscono come esaustive dell'uomo, per ciò stesso si innesca un processo negativo che può solo generare disordini, guerre, bruttezze, inquinamenti. Il *sapiens* si fa indifferente alla finalità propria del sapere divenendo diacono del potere politico-economico di turno; il *faber* s'acceca nel fare fine a se stesso e senza un «perché» e un «per chi»; il *ludens* si disperde nel qualsiasi capriccio fino a farsi incapace di ogni creatività: restano «parti» dell'uomo, mutilate e separate, che fanno un uomo lacerato che muore della più angosciosa delle malattie: la nostalgia dell'uomo»⁴¹¹.

E' chiaro ormai che il percorso da intraprendere è arduo e grande è la responsabilità. La nostra filosofa parla di una responsabilità storica della filosofia, e indubbiamente, di tutto il mondo della cultura, della scienza, e di tutte le molteplici forme del sapere, è necessaria una forte azione di carità intellettuale capace di riequilibrare l'odierna *civitas*. Raschini a ragione puntualizza che se non può esistere nelle attuali condizioni una *Civitas Dei*, non può nemmeno esistere una *Civitas homine*: «se l'uomo è dimezzato non sta in piedi nemmeno esteriormente, sino a che la politica che deve reggere questa «civitas» terrena *non sa quale sia il suo fine*; dico, non sa né il fine dell'uomo né il fine di sé come politica, che è solo prevalentemente questo: salvaguardare le condizioni necessarie dell'appagamento delle persone. ...E' necessario, quindi, riformare la «mens comune», la mentalità della gente, anche grazie alla riforma del diritto, che finalmente garantisca il diritto personale: in quanto è nel diritto personale che ha sede il bene comune»⁴¹². E' necessario, quindi, che ogni disciplina riacquisti a pieno la propria dignità metafisica, dignità di tendere verso l'alto, verso la Luce senza tramonto, e di intendere il mistero della Verità della Bellezza e del Bene. La Verità esiste nella molteplicità dell'unità e si diffonde attraverso la piena realizzazione di ogni lavoro e disciplina che viene messa a disposizione di ogni persona per il bene comune. Urgente si fa pertanto la necessità di recuperare il valore di ogni disciplina o lavoro, e di far riscoprire la responsabilità che ogni persona ha nel praticare la propria attività. Raschini ci ricorda le sapienti parole di Escrivà: «Molte realtà materiali, tecniche, economiche, sociali, politiche, culturali, ...abbandonate a se stesse, diventano ostacoli ... Tu in quanto cristiano – ricercatore, letterato, scienziato, politico, lavoratore... -, hai il dovere di santificare queste realtà. Ricorda che tutto

⁴¹¹M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 659.

⁴¹²M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 52.

l'universo – scrive l'apostolo – sta gemendo come nei dolori del parto, aspettando la liberazione dei figli di Dio (n. 311)»⁴¹³.

Affiora quindi un altro aspetto fondante dell'uomo nuovo, del cristiano, di colui che ha il compito di salvare l'Occidente: la sua irripetibilità e la sacralità. E' bene ricordare che quello che posso fare io non lo può fare nessuno e se io non lascio la mia impronta nel grande mosaico della creazione, il disegno rimarrà incompiuto perché nessun altro uomo su questa terra ha un'impronta uguale alla mia. Ecco quindi che si apre un nuovo aspetto, il mondo odierno e non solo⁴¹⁴ ha deciso di eliminare qualsiasi ordine superiore e di affidare solo nelle capacità umane a discapito di concepire quel perfetto ordine ontologico della creazione che vede la triade Creatore – creatura –

⁴¹³M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 671.

⁴¹⁴La decadenza dell'Occidente è una problematica dei nostri giorni fortemente radicata nel passato. Raschini a questo proposito nel testo *La filosofia dell'illuminismo* percorre quel tratto della storia del pensiero che ha decisamente contribuito all'indebolimento e al superamento di quei valori che effettivamente erano di importanza inderogabile affinché l'occidente potesse continuare ad esistere sotto questa forma e non come Occidentalismo. A questo proposito riportiamo qui alcuni passaggi che a noi sembrano di fondamentale importanza. Cfr. M. A. RASCHINI, *La filosofia dell'illuminismo*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 231: “L'illuminismo si vuole caratterizzare attraverso l'esaltazione dei poteri civili dell'uomo, in quanto unico autore della civiltà e identicamente, della propria felicità, e nei poteri civili concentra e finalizza ogni tensione etica, religiosa, conoscitiva: ma intanto può fare ciò, in quanto la norma di civiltà è la natura, che esso assottiglia, prendendone a modello le leggi e sostituendole alle leggi «divine» ed «umane» che governano il corso della storia. Il processo di immanentizzazione, compiuto dal pensiero moderno e iniziato nel periodo della rinascita umanistica in nome dell'uomo come «microcosmo», la cui radice però restava l'esser fatto a immagine e somiglianza di Dio, deposita nell'illuminismo come riduzione dell'uomo a immagine e somiglianza della natura”. *Ibid.* pp. 78-79: “Che cosa è dunque per Cartesio il libero arbitrio? Esso è la possibilità di scelta tra due termini opposti, verso i quali il soggetto è indifferentemente indeterminato; ma si perfeziona, cioè raggiunge un più alto grado di libertà, allorché il libero arbitrio, sciogliendosi da qualsiasi forza condizionante esteriore, si sottomette e si lascia guidare dalla determinazione razionale. Libero in questo senso è soltanto l'ente ragionevole e la vera libertà consiste nel superare lo stato in cui si sceglie per indifferenza, per agire per pura motivazione e secondo ragione, respingendo o vincendo tutti tutti i condizionamenti che possono venire da percezioni oscure e confuse. Sin qui, la soluzione può sembrare in accordo fondamentale, anche se non totale, con la dottrina scolastica, senonché, il concetto di ragione cartesiana è tale da togliere a questo accordo il suo significato più profondo. Se la ragione deve essere giudicata dalla volontà, e in ciò si realizza la libertà, è pur vero che la ragione è, per Cartesio, quella che, a sua volta, riceve la sua misura delle effettive capacità dell'uomo. Non esiste una legge di ragione (una verità) che abbia valore normativo per la ragione stessa e alla quale quest'ultima debba rispondere come a principio di obbligazione. Essa è arbitra assoluta e autonoma e, se ha un limite, questo le deriva «dalle possibilità individuali», che ne costituiscono la «prova». La verifica della libertà, pertanto, sarà nella verifica delle possibilità e delle capacità di ciascun individuo, a contatto con la prova dei fatti. L'assolutezza del principio razionalistico trova così un suo limite immediato nello scontro con la effettualità; l'autosufficienza del cartesiano cominciamento del sapere implica il rifiuto dell'essere, ma deve cedere di fronte alla realtà delle cose. Il primato della ragione cartesianamente intesa esclude ogni «eroismo» teoretico e pratico”. *Ibid.* p. 30: “Questo, tutto questo costituisce il motivo reale e intimamente drammatico, a causa del quale l'augurio che la cultura rivolge, alla politica, non può essere soltanto rituale. Se di questo dramma, personalmente, penso si possa dare una soluzione positiva, questa soluzione positiva si connette alla capacità che l'Occidente – le cui categorie si diffondono, ma a livello appiattito, a tutto il pianeta – avrà o non avrà di saper attraversare la profonda e ciò non di meno suggestiva crisi, nata «illuminata» e svoltasi come «nichilista». Per quanto ci riguarda, dalla nostra limitata prospettiva «regionale» e «nazionale», sarà necessario, e urgente, essere storicamente concentrati. Il che oggi significa saper passare dall'essere «europeisti» all'essere «europei». Questo speriamo diventi il nome con il quale passeremo alla storia, superata questa scabrosa svolta della crisi dell'Occidente”.

creato posta in un determinato e precisissimo ordine. Scrive Raschini: «La questione si scoglie solo nella nostra capacità di guardare la realtà umana e cosmica entro la prospettiva dell'essere e del suo ordine immanente: la sola prospettiva che ci consente di comprendere l'intero di ogni cosa, e dunque anche dell'uomo, e ci fa vere per ciò quel che in dato tempo manca alle esigenze del suo essere intero»⁴¹⁵; abbandonare questa prospettiva significa abbandonarsi al caos, a quel disordine ontologico che lacera la persona e con lei l'intera creazione.

Il laicismo, il relativismo, lo scetticismo⁴¹⁶ sono le profondissime piaghe che attanagliano l'uomo del nostro tempo in nome di quell'autonomia, di quella libertà assoluta che l'uomo anela senza immaginare che lì troverà solo la sua autodistruzione. Questi sono i prodotti della secolarizzazione che per Raschini consiste nel finalizzare l'uomo unicamente alla dimensione temporale dell'*hic et nunc*, unicamente alle sue azioni nel tempo della storia anziché finalizzare a Dio tutte le azioni che l'uomo, il laico, agisce nella storia. Il laicista fa, produce, il laico agisce, ogni sua azione è preghiera è lode a Dio suo principio e sua fine. Dunque la secolarità è lo spazio in cui il laico agisce secondo l'ordine dell'essere, il secolarismo è lo spazio in cui il laicista fa. «Le formule laicistiche prevalenti, oggi, sono i residui della cultura «illuministica» che ben sedimentano in quelle posizioni che a ragione si denominano, sia pur genericamente, neo-illuministiche, le quali ne hanno operata una riduzione significativa e sempre più radicalizzata... a ciò che si pensava essere rimasto vivo, si riduce appunto il concetto di natura umana per la mentalità “laicista”⁴¹⁷ di oggi; ciò che è morto, si

⁴¹⁵M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 52.

⁴¹⁶*Cfr. Ibid.* p. 84: “Lo scetticismo, risultato prevedibile di tutte le astrazioni nate dalla lacerazione, si serve massimamente di un metodo, quello dell’analisi. E se ne serve come se il metodo fosse un fine, il fine stesso del ricercare. ...L’exasperazione dell’analisi, l’analisi fine a se stessa, non è che il principio del sapere che si è scisso dal principio del produrre e da quello che ci fa forti e coraggiosi, onde, così «spersonalizzato», distacco dall’intero integrale che l’uomo è, ha scisso se stesso, come anomia tecnica scientifica, dalla sapienza; quasi impossibile costruire dove viene meno il fine per cui costruire. L’Europa si è logorata nell’analisi critica avulsa dalla finalità; si è «erudita» sino a consumare la stessa erudizione in quelle pesantezze di tipo positivistico che poi artatamente furono attribuite ad una fantomatica «scuola tradizionale» affinché si giustificasse in qualche modo l’extrapolazione contraria, quella del produrre e del consumare, prevaricante sul sapere e sul coraggio, da un lato, e quella della forza senza costruttività e senza sapienza, dall’altro. Dove la cultura si basa sul mero sapere analitico, è inevitabile un duplice simultaneo avvento: lo spontaneismo irrazionale che aspira a diritti tanto incontestabili quanto deformati da una «pseudo-naturalità» ...; e il tecnicismo strumentale le modalità della produzione e del consumo”.

⁴¹⁷*Cfr. M. A. RASCHINI, Concretezza e astrazione*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1980, p. 153: “Il «laicismo» d'oggi, offre, per falso amore dell'uomo una antropologia scaricata dal senso profondo della responsabilità, che affida alla esteriore misura di sicurezza delle mutazioni prevedibili o delle rotture irrazionali, convinto che seguire le une o le altre sia il segno dell'autonomia di fronte a ciò che misteriosamente, e perciò paurosamente, sporge oltre a quelle misure. Il «laicismo» ha cioè perduto il significato originario dell'«esser laico» come positiva affermazione del valore stesso dell'autonomia, e dunque dell'autonoma attività dell'uomo nel mondo: significato che riposava invece nell'autonomia delle potenze umane la quale non altrove si dà che nella intelligenza pratica del singolo che per

è andato sempre più isolando come struttura «astratta»; ciò che è vivo: gli «oggetti», elevati ad una presunta concretezza, quasi «liberati» dai vincoli strutturanti, e primo tra questi oggetti astrutturali, l'uomo»⁴¹⁸. Si può dire quindi che questo processo di deresponsabilizzazione ha portato l'uomo al pari delle cose della natura, lo ha *reificato* senza tenere in considerazione che questa falsa libertà lo avrebbe incatenato alla mondanità del mondo togliendogli la possibilità di esprimersi nella sua pieticità e nella sua originalità. Questo atto di liberalismo ha in definitiva decisamente compromesso la libertà dell'uomo di svolgersi concretamente in una persona concreta ed esistente. Possiamo dire che l'uomo diviene il dominatore di una molteplicità senza unità, gigante di sabbia che alla prima onda si sgretola senza lasciar più traccia di lui.

Questa condizione in cui l'Europa si trova è sempre più preoccupante perché pare assumere un carattere sempre più irreversibile. Un uomo incapace di responsabilità, non più abituato a pensare, abbandonato al proprio destino difficilmente potrà esistere alla luce di quei valori che lo costituiscono. Raschini parla infatti della necessità di una nuova *paideia*, del bisogno di una nuova formazione integrale e continua che renda possibile la rinascita dell'Occidente, questa è la missione affidata a coloro che ancora conservano i valori spirituali dell'Europa. «La cultura contemporanea, puntualizza, infatti, la nostra filosofia, ha nella sua generalità perduto senso stesso delle determinazioni della natura umana : si è perduta l'idea di Dio e l'idea dell'uomo; il che è quanto di più gravemente negativo e distruttivo sia accaduto nella storia moderna. La missione che la Provvidenza affida oggi all'intero genere umano è l'apertura di percorsi verso il riconoscimento del genere umano come «popolo di Dio», in forza della costituzione teistica della persona in quanto tale»⁴¹⁹.

Affinché sia possibile la rinascita dell'Europa Raschini puntualizza che devono essere poste delle condizioni generali che qui riassumiamo in alcuni punti essenziali :

a. La rigenerazione dello Spirito d'Europa deve essere slegata da qualsiasi forma politica in quanto non esiste gruppo o partito politico perfetto, cioè capace di garantire quelle norme di diritto che in precedenza abbiamo ampiamente illustrato.

conformarsi richiede soprattutto l'esercizio dei poteri stessi, e dunque che il mondo si faccia sempre più, anziché sempre meno, palestra adatta a questo esercizio”.

⁴¹⁸M. A. RASCHINI, *Concretezza e astrazione*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1980, pp. 147-148.

⁴¹⁹M. A. RASCHINI, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, p. 636.

b. La persona deve avere la possibilità di esistere concretamente e quindi non solo vivere, ma esistere in armonia con la propria interiorità, con tutta la creazione: deve essere “in armonia con i disegni provvidenziali”⁴²⁰.

c. Non può esistere nessuna civiltà senza la Luce di Cristo, dal momento che egli si è incarnato per rigenerare il genere umano dopo la caduta di Adamo.

d. Tutte le azioni devono sottostare alla “pace di Cristo” e non ai pacifismi degli uomini che non mirano al vero ordine e all’armonia ma si celano dietro di questi per falsi scopi e interessi egoistici.

e. L’uomo deve riconoscere la sua intima relazione con Dio e a partire da questa l’implicanza e compresenza di Dio in lui e nel creato riconoscere la sua cooperazione con Dio: la persona come collaboratore di Dio. Perché possa essere riconosciuto da parte dell’uomo questo suo immenso compito è necessario che venga restituita la “*forma maentis* della norma veritativa come norma di cui l’uomo partecipa interiormente; restituendo la «dottrina del maestro interiore» agostiniana, sulla quale è impiantata la grande civiltà europea nella misura in cui è stata grande.” Questo significa restituire alla persona fiducia alla propria potenzialità teistica e con essa restituire all’uomo “l’infinito” valore del proprio statuto ontologico poiché la sua interiorità è il tabernacolo della presenza di Dio nell’uomo. «...Se uno mi ama, dice Gesù, osserverà la mia parola, e il Padre mio l’amerà, verremo da lui e presso di lui faremo dimora»⁴²¹.

d. E’ dunque necessaria una nuova formazione intellettuale, è indispensabile una nova *paideia* capace di diffondere l’amore per la Carità. E’ più che mai necessaria una nuova carità intellettuale.

Il cristiano è dunque colui che spera di poter ancora salvare l’Occidente dalla sua agonia, il cristiano è colui che combatte la frammentazione dell’uomo e del cosmo, è colui che ha uno

⁴²⁰M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 53.

⁴²¹GIOVANNI, 14, 23.

Cfr., AGOSTINO, *Commento al Vangelo di S. Giovanni - Tractatus 72*, Città Nuova, Milano, 1968, p 1213: “E' l'amore che distingue i santi dal mondo, e unanimi li fa abitare in quella casa dove fissano la loro dimora il padre e il Figlio, che effondono il loro amore su coloro ai quali alla fine si manifesteranno. ...Esiste dunque una manifestazione interiore di Dio, assolutamente sconosciuta agli empi ai quali né il Padre , né lo Spirito Santo si manifesteranno mai. Quanto al figlio, è vero che c'è stata una sua manifestazione, ma solo nella carne; manifestazione diversa da quella interiore, e comunque non duratura ma limitata nel tempo, piuttosto apportatrice di giudizio che di gaudio, piuttosto di tormento che di premio”.

spiccato spirito di sintesi poiché è solo nella sintesi e non nella somma che tutte le dimensioni vengono valorizzate per i loro caratteri essenziali: «la sintesi, ci ricorda Raschini, è lo stesso pensiero nella sua potenzialità creativa»⁴²².

La situazione è grave, molto grave, ma il cristiano non può essere disperato, il cristiano sa da dove viene, sa che la sua storia viene da lontano, le sue origini sono nel mondo greco quando la filosofia è stata riconosciuta come metafisica, dal mondo romano che ha portato la giustizia del diritto, e dalla religione ebraico-cristiana che esiste nel mistero della rivelazione. Tutto questo è alla base dell'Europa e dell'Occidente⁴²³: «Quella “benigna grandezza”, scrive Raschini giace nel fondo del nostro spirito europeo dove ha vita antica, ed è pronta – solo che noi davvero lo volessimo – ad un risveglio efficace, a rispondere alla invocazione di pace e di civiltà che si leva da tutti i continenti»⁴²⁴.

⁴²²M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 93.

⁴²³Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Michele Federico Sciacca Metafisica de la integralidad*, vol. III, Biblioteca di studi sciacchiani, Studio editoriale di cultura, Genova 1990, p. 55: “La pérdida progresiva del ser (nichilismo) significa, en el orden histórico, la conversión negativa del Occidente en el “occidentalismo” que es como la cáscara de Occidente , así como la “razon” inmanentista es como la cáscara del logos sin el ser”.

⁴²⁴M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 133.

3 IRRIPETIBILITÀ E SACRALITÀ DELLA PERSONA

«Riprendere la distinzione tra i concetti di individuo, natura umana e persona, può servire a mettere in luce alcuni equivoci, entro i quali si muove con speciosa nobiltà la società contemporanea; si tratta di equivoci che hanno permeata in sé la coscienza comune sino a nascondere, complice larga parte della cultura, i *sofismi* da cui nascono e che la riflessione ha il compito di smascherare»⁴²⁵.

E' necessario, all'interno del nostro dire, partire dunque dal valore imprescindibile della persona che, in quanto tale, è punto di partenza inderogabile. Non si può parlare di società e tanto meno di Europa o di occidente, se prima non scaviamo intorno all'inesauribile valore e sacralità della persona, di ogni singolo, che con noi coabita la terra e che, come noi è in dinamica tensione verso Dio Padre, Creatore Universale.

Parlare di persona oggi, comporta una grande responsabilità. Infatti, dobbiamo precisare, che grande è la differenza tra natura *tout court* e natura umana. Grande è la differenza tra il *bios*, la vita, e lo spirito che determina l'esistenza di un essere vivente; grande è la differenza che intercorre tra il vivere e l'esistere. Possiamo parlare di sofismi che hanno permesso che ad oggi si sviluppasse, in merito, una grande confusione: il primo sofisma trova le sue radici nel detto *iuxta principia naturae*, principio «secondo il quale tutto ciò che è secondo natura è perciò stesso ben posto: senza tener conto che, se è vero che una pianta non ostacolata nel suo sviluppo cresce sana e diritta, lo sviluppo dell'uomo è ben più complesso di quanto l'ottimista Rousseau, e lo scettico Voltaire identicamente pensavano a questo proposito»⁴²⁶. Dunque, eredità del pensiero illuminista, è oggi la grande

⁴²⁵M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 191.

⁴²⁶Ibd. p. 192.

confusione inerente al discorso antropologico, non organicamente fondato, disordine che ha portato allo squilibrio e alla reificazione della persona e con lei di tutta la società. E' dunque necessario smascherare e comprendere i due sofismi antropologici che Raschini ci indica. Ella schematizza il primo sofisma nella «identificazione, logicamente sviluppatasi dal canone della “spontaneità naturale”, dei concetti: persona, uomo, individuo, natura; l'idea dell'intangibilità dell'individuo per “diritto naturale” era concresciuta con una concezione della realtà dispiegantesi, in se stessa e secondo un'ottica “scientistica”, senza la “luce dell'idealità”»⁴²⁷. Ciò che certamente accomuna la nostra epoca con l'illuminismo è chiaramente questo intendere la “luce dell'idealità”⁴²⁸ un sofisticato e astratto sistema a discapito di quel pensiero tangibile di cui la tecnica e l'odierna corsa alla produzione erano e sono i reali risultati. E' il pensiero di Antonio Rosmini che chiarifica e fonda l'intuizione raschiniana: «La immensa differenza che passa tra la persona e le cose, per la quale tutta la morale si riconduce a «uffici» o doveri verso le persone, e onde deriva che le cose «hanno condizione di mezzo e non più»: i mezzi stessi non sarebbero se non vi fosse il fine cui ordinarli. ...Chi ama l'essere, ama necessariamente secondo l'ordine dell'essere, e chi ama disordinatamente, non ama, ma veramente odia l'essere»⁴²⁹.

Questo dire permette innanzitutto la riflessione intorno all'ordine, riferendoci sempre a quell'armonia prima data dalla scansione dei tre momenti originari: Creatore – creatura – creato. Se questo equilibrio ontologico viene a mancare si genera il *caos*, il disordine dato dallo squilibrio.

Raschini attraverso la sua profonda analisi rosminiana sottolinea che l'atto di personificazione, ossia quella data azione per la quale l'uomo è portato ad elevare le cose a fine anziché come mezzo, è di origine istintiva nell'uomo e l'uomo se ne serve per «eccitare in se stesso il sentimento»⁴³⁰. Mettere in risalto la differenza tra le cose e le persone, tra Dio e la creatura nonché tra Dio e il creato implica necessariamente una diversità nei rapporti, diversità nella relazioni e diversità di linguaggi: «La differenza tra cosa e persona è di natura ontologica impedisce

⁴²⁷*Ibd.*, p. 192

⁴²⁸Cfr. *Ibd.*, pp. 192-193. Per Luce dell'idealità “non significa un richiamo vago ed astruso ad ascendenze storicamente inoperanti, bensì indica la condizione medesima di quel rigore e vigore speculativo capace di tradursi in fecondo impegno etico e sociale, che anche il Vico sottolineava esigendola quale condizione di realizzazione di giustizia nella storia: e alla cui difficoltà non fa meraviglia che il mondo abbia abdicato, una volta esso di fronte alle tentazioni di quel cosiddetto “concreto” immediatamente coglibile e tecnicamente dominabile”.

⁴²⁹A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, pp. 356-420-153.

⁴³⁰M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p.

di assoggettare l'uomo all'ordine della natura, poiché l'uomo non è cosa, né pertanto tale da considerarsi nella pura individualità determinata all'interno della specie»⁴³¹. E' chiaro quindi che grande è la differenza e grande deve, pertanto, essere l'attenzione che devono prestare a riguardo tutte quelle scienze che per oggetto hanno l'uomo affinché non corrano in quell'imperdonabile errore di risolvere i problemi inerenti all'uomo in chiave naturalistica, sbaglio che porta a conseguenze disastrose che certamente ci rammentano l'essere illuministico che la stessa Raschini lucidamente riassume dicendo che «riducendosi il fine della morale al bene puramente utilitaristico-eudemonologico, si provava la consistenza di un bene siffatto mediante il calcolo dei piaceri e dei dolori misurati sulla naturale attenzione e repulsa verso di essi: con la conseguente affermazione di un perfettismo naturalistico che orientava la società a costituirsi a guisa di un vivaio o di un serraglio. Dove la esistenza si identifica con la spontaneità individuale, la vita dell'insieme è affidata, e consentita, dalle cesoie del potatore o dalla frusta del dominatore. La considerazione della “immensa” differenza tra *cose* e *persone*, fondata sulla relativa misura di essere, è sufficiente a smascherare il sofisma illuministico della “naturalità” dell'uomo, ossia della sua adeguazione alla pura individualità»⁴³².

Raschini, in un secondo momento sottolinea che il soggetto è principio ed in quanto tale non può avere limitazioni esterne a lui stesso in quanto tutto ciò che si rappresenta come limitazione è da considerarsi un ostacolo alle sue potenzialità spirituali.

E' chiaro dunque, che lo stravolgimento della persona umana in natura *tout court* è dato da un forte momento di squilibrio nel quale la natura viene ad intraprendere un ruolo che a lei non le è proprio e l'uomo, nel medesimo istante, viene depotenziato dei suoi valori fondativi e ridotto a una “cosa tra le cose della natura”. Questo squilibrio porta inevitabilmente al disordine, al caos, precludendo all'essere umano la via della *poiesis*, della creatività dello spirito, e con essa la via della carità, preclude all'uomo la possibilità di *eligere* il proprio svolgimento come uomo sulla terra in tensione verso la Luce. Senza l'uomo integrale, l'uomo che si svolge pienamente nel suo essere uomo non ci può essere né una cultura né un civiltà europea, solo l'uomo in tensione dinamica può vivere ed esistere appieno; scrive Raschini: «Nel contemplare, che qui assumo anche come interiore tensione al capire, che è già un capire, si raccoglie come in un nucleo esplosivo l'energia che

⁴³¹*Ibd.*, p.

⁴³²*Ibd.*, p. 195.

produce tradizione. Tradizione è parola che richiede verbi coniugati al futuro. La tradizione infatti corre in avanti portandosi dentro tutto quello che merita di essere vivo. Un'epoca che brucia la tradizione non tanto nasce morta quanto abortisce perché uccide in sé, viva, qualcosa di vivo. La tradizione consiste in ciò che resta della vita e delle energie spirituali dell'umanità sino ad ogni presente, sino all'ultimo presente»⁴³³.

Dunque non c'è "spirito europeo" senza tradizione e questa non sussiste se non c'è un uomo che vive esistendo in tensione, contemplando quella Luce che per atto d'amore gli ha donato la vita e l'intelligenza del Logos, quell'intelligenza che lo rende capace di svolgere, di realizzare appieno tutte le sue potenzialità di uomo plasmato a *imago Dei*. La nostra è un'epoca in cui la tradizione è stata messa al rogo già da molto tempo: il periodo illuministico ha reso l'uomo storpio, lo ha prima reificato e poi deificato affinché potesse zoppicare da solo sostenendosi solo su se stesso. Tutta la grande tradizione mistica e patristica è stata obliata perché era di impedimento all'auto creazione di quell'uomo *faber* che avrebbe dovuto essere l'incontestato dominatore della natura e di se stesso. Il grande uomo, gigante di sabbia, tanto grande quanto fragile, gigante disumano e inumano che porta l'ombra e le tenebre su se stesso e sul mondo perché la sua fatua grandezza oscura quella sola Luce che davvero lo rende umano. L'uomo diviene quindi *causa sui*, non è più un soggetto in svolgimento, in cammino, in pellegrinaggio ma è un soggetto in divenire, si autopone è «la cancellazione, nella "natura umana", della persona, ossia la comune riduzione dell'uomo a destino puramente storico mondano»⁴³⁴.

Detto questo è naturale che nascano una miriade di problematiche inerenti alla persona, alla sua dignità e alla sacralità di questa. Essendo l'uomo plasmato a immagine e somiglianza di Dio Padre, profondamente amato dal Creatore, come già ci ricordava M. F. Sciacca quando scriveva all'interno della sua opera *Ontologia Triadica e Trinitaria* che Dio non avendo bisogno di niente non necessitava tanto meno dell'uomo ma per dono, per atto d'amore «Dio crea ogni ente perfetto e nel suo ordine con tutta la *bonitas* che gli compete»⁴³⁵. Il Rosmini certamente ci aiuta a

⁴³³M. A. RASCHINI, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 44.

⁴³⁴M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 197.

⁴³⁵M. F. SCIACCA, *Ontologia Triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo, 1990, p. 73.

Dio plasma l'uomo per atto d'amore, avrebbe potuto non creare, ma ha creato, perché Dio è Amore, e l'Essere ama infinitamente l'essere in tutti i suoi modi e quindi anche nel mondo finito e relativo. Dio è autosufficiente alla creazione, ma il Suo atto d'amore è un intimo abbraccio tra Lui e la sua creatura che pertanto è a Lui relazionata.

comprendere quale è il diritto e la sacralità di questa “creatura prediletta” quando nella sua *Filosofia del Diritto* scrive: «La personalità che si trova nella natura umana è quella che raccomanda quel principio; e nella dignità della persona, o più propriamente nell’elemento che dà alla persona la sua dignità»⁴³⁶. E ancora sempre Rosmini ribadisce: «l’individuo di una data natura non viene chiamato persona se non a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quel elemento, cioè, del quale intendendo opera»⁴³⁷. Ecco dunque che la persona, vista sotto questa luce riacquista la sua imprescindibile dignità e sacralità, Raschini puntualizza, infatti, che la distinzione tra natura umana e persona non significa mettere in contrapposizione i due termini di tale relazione ma piuttosto è indice di quella distinzione che consente il perfezionamento della natura umana il cui fine è quello di essere persona. A tale proposito è opportuno far intervenire ancora una volta il roveretano: «le persone, scrive il Rosmini, hanno condizione di fine, quando le nature prive di intelligenza altra condizione non hanno che quella di mezzo... una persona priva del suo fine, e divenuta affatto incapace di più di acquistarlo, non ha più valore e si trova degradata alla condizione di puro mezzo»⁴³⁸. Quindi aggiunge Raschini: «solo la distinzione argomentata tra i concetti di cose e di persona, tra i concetti di natura umana e persona umana, consente di tener fermo il primato della persona come il solo ente la cui perfezione sia intrinsecamente “morale” e come tale da considerarsi «causa finale della creazione»⁴³⁹.

Responsabilità e libertà sono i due punti nodali attraverso i quali la persona si svolge. L’essere umano intelligente è responsabile nel suo desiderio di tendere verso la luce e nella sua testimonianza. L’uomo è testimonianza vivente dell’amore che porta in sé ed è libero di eligere, la scelta è sempre un atto di elezione, è libero all’interno del suo limite ontologico ed è proprio a partire dal limite che prende forma la sua libertà, libertà di essere poetico, creativo nella sua piena realizzazione. «E’ il lume della ragione, secondo Rosmini, la sorgente del diritto, del bene e del male morale»⁴⁴⁰ e Raschini aggiunge: «La connessione essenziale tra il principio personale come volontà e il lume della ragione fa sì che la persona sia definibile quale relazione sussistente ...il

⁴³⁶A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Intra, 1865, vol. I., p. 197.

⁴³⁷A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, p. 137.

⁴³⁸A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 1389-1392.

⁴³⁹M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 200.

⁴⁴⁰A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, vol. 24 dell’Edizione Critica a cura di F. Evain, Roma 1981, p. 466.

fondamento della dignità della persona, e della sua sussistenza medesima in quanto tale, sta pertanto nel fatto che essa è costituita intelligente nella luce dell'essere capace, mediante la volontà, di confermare se stessa alla norma dell'essere, onde anche gli atti di natura, quando ordinati dal principio personale, acquistano la stessa dignità della persona: la persona è la sola garanzia della dignità della natura umana, ledere la quale è già ledere la persona, perché significa colpire o diminuire i mezzi del suo perfezionamento, che è il fine vero»⁴⁴¹.

Dunque grande è la responsabilità di ogni singolo così come è grande è il peccato sociale che un singolo compie nel momento in cui non si realizza appieno come persona, è compito di ognuno vivere nell'equilibrio del proprio essere e del proprio limite ontologico. «Ledere la natura umana è ledere una condizione necessaria; ci ricorda Raschini, ledere la persona è ledere una sussistenza in cui quella condizione ha il suo fine, e la stessa dignità di condizione umana derivatagli da quella dell'elemento personale, che non si piega ad essere mezzo, ma che vuol essere sempre considerata come fine a se stessa»⁴⁴². La natura umana pertanto tende a quel bene che Raschini chiama "eudemonologico" ossia a quel bene che dà la felicità secondo natura, la persona invece è protesa verso quel bene morale che non riesce a realizzare spontaneamente ma solo attraverso l'intelligenza «solo tramite l'intelligenza può fare l'apprezzamento oggettivo degli enti»⁴⁴³; la dignità ontologica e la dignità morale della persona confluiscono dunque in quella capacità che essa sola ha di giudicare, giudizio che la persona dà in relazione all'essere⁴⁴⁴, poiché,

⁴⁴¹M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio Venezia, 1999, pp. 202-203.

⁴⁴²*Ibid.*, p. 203.

⁴⁴³*Ibid.*, p. 205.

⁴⁴⁴A questo proposito ci pare opportuno citare un passo del filosofo di Giarre, che all'interno della sua introduzione filosofica alla grande opera di Agostino il *De trinitate* propone alcune fondamentali osservazioni che ci possono aiutare ad entrare più in profondità nel contesto che stiamo analizzando.

M. F. SCIACCA, *Introduzione filosofica al De Trinitate di S. Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973, p. LXXXVIII. "Noi riceviamo tutto da Dio che è la Luce, la Verità, la Sapienza, l'Essere, la Vita ecc.; ma non siamo pura recezione, perché Dio ha creato uomini, cioè spiriti dotati di intelligenza e ragione, affinché l'adoperassero in modo conforme alla natura stessa della ragione che, dono di Dio per conoscere la verità, non può riflettere sui sentiti, comparare, discernere, unificare, se non «vede» eterne del giudizio, intuive dall'intelligenza e ad essa date da Dio come lume. E' l'illuminazione che dà alla mente l'intelligentia o l'intuito delle verità primali di cui la ragione si serve per giudicare. Ma la mente umana dopo la caduta, è imperfetta e dunque non sempre vede nella luce che le è data, tanto è vero che l'ordine naturale, è conveniente che Dio in certo qual modo intervenga per guidare e reggere la nostra debole mente. In questo senso l'intelligenza della verità, lume della mente, è anche lume speciale e lo è in e per quanto Dio si compiace di sorreggerla. In breve l'uomo possiede: a) il lume naturale della ragione, datogli da Dio, con cui giudica delle cose; b) il lume dell'intelligenza o l'intuizione delle verità prime intelligibili (fondamento delle veridicità dei giudizi della ragione), anch'esso naturale e creato, ma affinché l'uomo possa condursi e durare nell'ordine della verità, è sorretto da

come ricorda il filosofo di Rovereto, la persona «è informata col lume di ragione dal quale riceve anche per ciò stesso la norma della giustizia»⁴⁴⁵. E' chiaro quindi che per Raschini la persona ha un valore imprescindibile ed essendo lei stessa “diritto sussistente” è necessario un preciso ordine e un perfetto equilibrio affinché la persona si possa realizzare appieno; ledere alla persona significa inevitabilmente ledere al diritto e conseguenzialmente non esiste personalità senza il diritto di persona, la persona è sovrana, e conseguentemente rende sovrano l'uomo che personifica e gli conferisce il diritto supremo inalienabile sovrano di difendere contro chiunque il dovere di perfezionare la propria persona: quanto dire di tendere ai beni e ai fini personali, ai quali non si giunge che riconoscendo la necessità ontologica e morale di «operare secondo l'essere. E operare secondo l'essere significa operare in verità e giustizia, solo condizione di mantenersi della persona a livello della sua altissima dignità»⁴⁴⁶.

Riconoscere la propria dignità ontologica significa fare memoria del dire di Agostino «Riconosci quindi in cosa consista la vera armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione»⁴⁴⁷, testimoniare la propria dignità ontologica è testimoniare al

Dio stesso; ed è questo intervento che è lume speciale; c) gli è dato il lume della grazia per le verità soprannaturali, assolutamente gratuito e non più di ordine umano o razionale. ...Dunque la luce divina e la ragione umana restano due cose distinte, tra le quali passa sempre il rapporto del sole e della luna, degli occhi illuminati e del sole che li illumina. ...Dunque l'uomo ha ricevuto da Dio il lume naturale intelligente-razionale per conoscere la verità; consegue che l'obbligo naturale della ragione è di tendervi. ...Dentro la luce dell'intelligenza la ragione vede le idee, le norme o regole, che sono un'immagine delle Idee di Dio e secondo le quali essa giudica rettamente”.

⁴⁴⁵A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Intra, 1865, vol. I, p. 225.

⁴⁴⁶M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, pp.206-207.

⁴⁴⁷AGOSTINO, *De vera religione*, Città Nuova Editrice, Roma, 1992, p. 125.

M. F. SCIACCA, *Introduzione filosofica al De Trinitate di S. Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973, p. CIX: “Però che l'uomo sia chiamato a ricordare, conoscere e amare sempre più Dio, implica che è capace di perfezionamento infinito, perché il fine a cui aspira è la visione diretta di Dio, che Dio solo può dare alla creatura fatta a sua immagine. Soltanto allora la sua somiglianza con Dio sarà perfetta. Però la natura dell'uomo creata da Dio per la gloria di Dio non si trova nello stato nel quale Dio la creò: dopo il peccato, tutto l'uomo è la sua grandezza destinata al Creatore e insieme miseria della corruzione originale. Donde il suo sforzo, la sua tensione, attratto com'è da due “pesi”. In questa tensione la carità fa la sua prova decisiva: quanto più grande è, tanto più l'uomo ha saputo lasciarsi attrarre da Dio e tanto più l'immagine della Trinità in esso è somigliante al modello. Con la Carità abita in noi lo Spirito Santo e, con esso, la Trinità stessa. Soltanto nell'amore di Dio l'anima è immagine della Trinità: qui sta la sua perfezione. L'itinerario dell'uomo è segnato: egli sa dove deve tendere. Ma lo stato attuale dell'uomo è anche corruzione originale, e perciò si rinnova la lotta in ogni momento della vita fino all'ultimo istante. In questa condizione, l'uomo non pensa solo a Dio e ad amarlo, che è la sua perfezione, ma come dice Agostino (De Trinitate 15, 28, 51) «... multae sunt cogitationes meae, tales quales nostri, cogitationes hominum, quondam vanae sunt»”.

mondo il soffio vivificante dello spirito del Padre che ha donato all'uomo oltre al *bios*, la vita, la concreta esistenza e con essa la ragione dell'intelligenza e la capacità e il diritto di mettere a frutto tutte le sue poliedriche sfaccettature in modo che possa realizzarsi integralmente all'interno del suo operare nel mondo. La personalità è ordinata ed armonica, distruggere questo equilibrio significa lacerare la persona e con lei tutto ciò che la circonda. Grande è la responsabilità, difficile è il compito, ma la persona trova in sé la capacità che per dono gli è stata donata, affinché possa portare a compimento la grande opera di Dio, Uno e Trino.

La personalizzazione del diritto che in queste poche pagine abbiamo cercato di analizzare è senz'altro la personalizzazione della società, infatti, la persona fonda ed è il fondamento del diritto sociale, essa sola può costruire una società in cui ognuno è "*socius* per diritto proprio" nella quale l'essere *socius* è data dalla dignità intangibile del singolo messa in comunione con la dignità intangibile di ogni alta persona umana. Qui Raschini è categorica: sottolinea con forza che si deve parlare di bene comune e non di bene pubblico, la comunione è carità. Ogni singola persona viene prima della società e il bene della società è dato dalla giustizia⁴⁴⁸ del bene di ogni singolo, tale priorità elimina il problema dell'individualismo e del livellamento sociale perché, come ben ci ricorda la nostra filosofa, «la persona è costitutivamente aperta all'orizzonte dell'essere, ontologicamente orientata a tutto comprendere e misurare secondo giustizia»⁴⁴⁹.

La persona è dunque chiamata ad essere responsabile testimone della ricchezza che porta in se stessa, ella vive nel mondo ed è lei e soltanto lei che ha la capacità di costruire il "bene comune" solo la persona essendo prima in comunione con se stessa e poi con i suoi fratelli può intraprendere questo percorso, persona che non è fine a se stessa ma che tende alla Vera Luce: «la persona che perfeziona se stessa, evidenzia ancora Raschini, e che in questo perfezionamento ha il suo massimo impegno nel mondo, è il fine delle cose ma non è a se stessa fine: il suo fine è il bene assoluto, la gloria di Dio. Il fatto che gli uomini, grazie al loro essere persona, convergono in questo fine, stabilisce in essi il vero rapporto comunitario, che li strappa insieme al soggettivismo individualistico – quanto dire all'egoismo – e a quella considerazione mutila e parziale dell'altro,

⁴⁴⁸PLATONE, *Critone*, 48-B: "Non è il vivere da tenere in massimo conto, ma il vivere bene... E il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia".

⁴⁴⁹M. A. RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 208.

propria di tutti i socialitarismi, per la quale l'altro è qualcosa i cui interessi si frammischiano con i miei in vista di un bene puramente naturale»⁴⁵⁰.

Rispettare quest'ordine e finalizzare la nostra vita a questo equilibrio coincide perfettamente a quei "Comandamenti dell'Amore" nei quali ci è espressamente chiesto di rispettare noi stessi e come noi il nostro prossimo. «Ama il prossimo tuo come te stesso»⁴⁵¹. Qui non emerge solo il mio prossimo, ma prima emergo io che con il mio fratello, con le nostre vite distinte perché nessuno è copia di un altro uomo viviamo nel mondo testimoniando l'amore del Padre dando significato a ciò che ci circonda avendo come unico fine, il nostro fine comune: quello di coabitare in Dio.

Dopo queste riflessioni è bene volgere lo sguardo all'uomo di oggi e domandarci se la persona del terzo millennio è diritto sussistente e se l'avanzata società occidentale è davvero volta al "bene comune" così come in queste pagine è stato inteso. La risposta non può certamente essere affermativa; anzi oggi il diritto, le leggi sovrastano la persona intaccando anche le parti più intime di questa. Il bene comune è un'utopia e sotto questo falso nome impera l'egoità per odio e l'antico dire *homo hominis lupus*.

E' ancora Agostino che ci rammenta che «la vita dunque volge verso il nulla se, per volontaria colpa, si allontana da Colui che la creò e dalla cui essenza godeva, per poter godere, contro la legge divina, delle realtà corporee alle quali Dio l'aveva preposta. In questo sta l'iniquità»⁴⁵².

Raschini nel suo percorso di ricerca intorno all'uomo penetra in profondità nel pensiero di molti filosofi, letterati e pensatori pervenendo alla costruzione di un variegato mosaico nel quale è possibile riconoscere la più piccola sfumatura della storia dell'uomo e della sua disperata

⁴⁵⁰*Ibd.*, p. 208.

⁴⁵¹MATTEO, 19, 16-19.

AGOSTINO, *De vera religione*, Città nuova, p. 148: "... chiunque ama vivere giustamente e lo attua, non solo non invidia i suoi imitatori, ma anche, per quanto può, si presenta loro con grande disponibilità e cortesia, pur senza averne bisogno: infatti quel che in loro ama, lo possiede in se stesso in maniera tale e perfetta. Così quando ama il suo prossimo come se stesso, non prova invidia per lui, perché non la prova neppure per se stesso; gli dà ciò che può, perché lo dà a se stesso; non ha bisogno di lui; perché non ne ha di se stesso: ha bisogno soltanto di Dio, perché unendosi a Lui, è beato. Nessuno, infatti, gli può togliere Dio. Senza alcun dubbio, perciò, è un uomo invincibile colui che sta unito a Dio, non perché ottiene da Lui qualche altro bene, ma perché per lui non c'è nessun altro bene all'infuori dello stare unito con Dio".

⁴⁵²*Ibd.*, p. 62.

decadenza. Ella mette nitidamente a fuoco come quell'eredità rinascimentale, ad esempio, dopo essere passata attraverso le sfavillanti ideologie di un illuminismo che prometteva progresso e libertà in nome del sapere, dopo essere stata filtrata dallo storicismo idealistico e debolmente sorretta dalle semplicistiche sicurezze sociologiche e scientifiche del positivismo, sia poi nel secolo decimonono caduta precipitosamente nel disordine dato dall'insicurezza e dal vuoto dato da tali condizioni che nel tempo hanno scucito quelle sicure trame della natura, della scienza, della storia che sino a quel momento avevano sostenuto l'uomo all'interno del suo cammino nel mondo, situazione che ha portato la persona sul baratro, sull'orlo di un pericoloso precipizio, e voci come quella di un Leopardi, che nel suo lamento agonizzante domandava: «...o natura o natura perché non dai ciò che prometti allor? Perché di tanto inganni i figli tuoi?»⁴⁵³, di un Stirner, sino a un Baudelair «Quanto è goffo e fiacco questa viaggiatore alato! Lui, prima così bello, quant'è comico e brutto! ...Il Poeta assomiglia al principe delle nubi che sfida la tempesta e sbeffeggia l'arciere; esiliato al suolo in mezzo al baccano le sue ali di gigante gli impediscono il cammino»⁴⁵⁴, a un Checov, un Dostoewskij, ai personaggi superbi e dolorosi di Ibsen, a quelli disperatamente in cerca d'autore di Pirandello, sino ad arrivare a colui che è stato il grande giudice del suo tempo: Michelstaedter⁴⁵⁵, accusatore di quell'uomo europeo che ha deciso di abdicare a se stesso e alla sua

⁴⁵³G. LEOPARDI, *Canti – A Silvia*.

⁴⁵⁴C. BAUDELAIRE, *Les Iflurs du mal – L'Albatros*.

⁴⁵⁵C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, Grande Antologia Filosofica, Milano, Marzorati, 1976, vol. XXIV, pp. 411-412; Bologna, 1988, p. 27: “So che voglio e non ho cosa io voglio. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio; poiché quant'è peso pende, e quanto pende dipende. Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza. lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta, e vuole pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che essa ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti (*óphra án méne autón*) più in basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; così che *in ogni punto esso manca dei punti più bassi* e viepiù questi lo attraggono; sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. Che se in un punto gli fosse finita, e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro, in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*.”

La sua vita è questa mancanza della sua vita; Quando esso non mancasse più di niente, ma fosse finito, perfetto: possedesse se stesso, esso avrebbe finito d'esistere. Il peso è a se stesso impedimento a posseder la sua vita, e non dipende più da altro che da se stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso*.

Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, ché tanto è vita quanto si continua, e si continua nel futuro quanto manca del vivere. Che se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita.

Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle. – Io salirò sulla montagna; l'altezza mi chiama, voglio averla; l'ascendo, la domino; ma la montagna come la posseggo? Ben son alto sulla pianura e sul mare;

vocazione assoluta. Tutti, nessuno escluso, testimoniano a viva voce l'incapacità da parte dell'uomo di mantenere la promessa di "benessere" che lui stesso si era fatto. «In queste voci, scrive Raschini, parla la coscienza della decadenza, come coscienza interna dello scacco dell'immanentismo metafisico; la logica dell'immanenza subisce il suo processo più radicale»⁴⁵⁶.

Con la decadenza dell'uomo decade anche la società degli uomini e con lei ovviamente anche quello spirito europeo indispensabile affinché si possa parlare concretamente di Europa. Questa decadenza è logorante e si consuma in quella istantaneità che questo modo di esistere proclama come unico momento. Ucciso il passato, negata la tradizione, solo l'attimo, il momento apparentemente liberato dal peso del vivere quotidiano, viene tenuto da conto ricadendo pericolosamente su se stesso; unica conseguenza di questo agire è la frantumazione e la corruzione. Raschini individua un secondo modo che implica una più ampia visione storica e un giudizio ben più radicale su quel mondo che inevitabilmente era precipitato nella più assoluta decadenza respingendo così quei pseudovalori che da ora in poi sarebbero stati giudicati come disvelatori. Questo secondo modo di intendere la decadenza può essere suddiviso in due vie differenti e parallele: la via nietzscheana e quella intravista da Michelstaedter. La prima via intravede il problema della decadenza legata ad «un tempo storico determinato in cui stia per compiersi la parabola; perciò auspica un tempo nuovo che restituisca all'umanità la sua dimensione originaria e incorruttibile, un tempo, si può dire metafisicamente diverso»⁴⁵⁷; in questa visione il divenire non è visto come un venir meno della forza vitale nel continuo conflitto tra essere e dover essere, ma come il vivere stesso nella sua più gioiosa e trionfante pienezza. La seconda strada considera,

e vedo il largo orizzonte che è della montagna; ma tutto ciò non è mio, non è in me quanto vedo, e per più vedere non mai "ho visto": la vista non la possiedo. – Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso... e sarò contento. Ma ora che sono sul mare, "l'orecchio non è pieno d'udire", e la nave cavalca sempre nuove onde, "un'ugual sete mi tiene". Se mi tuffo nel mare, se sento l'onda sul mio corpo – ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla, le onde si fendono davanti all'uomo che nuota se bevo il salso, se esulto come un delfino, se m'annego – ma ancora il mare non lo possiedo; sono solo e *diverso* in mezzo al mare.

Né se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama, egli potrà saziar la sua fame; non baci, non amplessi, o quante altre dimostrazioni l'amore inventi, li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro.

Gli uomini lamentano questa loro solitudine. ma se essa è loro lamentevole è perché essendo con se stessi, *si sentono soli*; si sentono *con nessuno* e mancano di tutto".

⁴⁵⁶M. A. RASCHINI, *Michelstaedter la disperata devozione*, Capelli Editore, Bologna, 1988, p. 27.

⁴⁵⁷*Ibd.*, p. 28.

invece, la decadenza come non tanto come la caratteristica tipica di un tempo ma come la peculiarità di una dimensione, ovvero come uno stato permanente dell'uomo, una «situazione umana» in cui non c'è tempo che non sia soggetto, ed auspica l'avvento non di un tempo nuovo, bensì di un uomo nuovo, la cui esistenza non sia sottoposta al logorio delle transazioni e dei conformismi degli adattamenti, del «voler vivere a tutti i costi»; l'uomo nuovo deve portare in se stesso, e non ricevere dalla vita, la ragione del suo essere... “essere assolutamente o non essere affatto”⁴⁵⁸.

L'uomo nuovo, dunque, l'uomo che si rigenera da quel suo stato di abdicazione che lo aveva reso schiavo a se stesso e sotto il dominio delle cose, uomo che da Signore la cui interiorità era il “tabernacolo del Divino” era stato soggiogato sotto il dominio della natura e della *res*, l'uomo nuovo è colui che per atto di elezione ha deciso che vale la pena di esistere integralmente e integralmente, non è più colui che è perché sa e perché opera realmente, ma è colui che è perché e che desidera ardentemente di esistere secondo una precisa e ordinata norma assoluta: norma che «nessun sapere o fare umano bastano a dargli»⁴⁵⁹. Compito dell'uomo è quello di comprendere e chiamare con il proprio nome la realtà, senza camuffarla dietro false apparenze. Raschini sottolinea come la verità, sia individuata da Michelstaedter, come la consapevolezza che l'uomo acquisisce a riguardo circa la natura della realtà. La realtà ha per lui, sottolinea sempre la filosofa, una struttura di stampo eracliteo che può essere senza dubbio assunta come substrato metafisico della concezione protagorea ove le sue dimensioni sono quella del divenire e quella correlatività. La realtà è «nodo vitale che chiede di vivere, di continuare senza fine, pur di vivere»⁴⁶⁰. Detto ciò è chiaro che la realtà si esaurisce pertanto solo sul piano vitale e proprio per questo motivo è disonesto e decisamente inutile il volerla camuffare, travestirla o «trasfigurarla negli infiniti modi che l'umanità ha adottato a questo fine»⁴⁶¹. La retorica, pertanto, non è altro che il frutto di ogni menzogna che viene esercitata sulla realtà, «è una menzogna che l'uomo pronuncia su se stesso al fine di “fingersi il valore” e la consistenza che egli non ha, per raggiungere la sicurezza vitale che proprio la realtà biologicamente concepita, cioè divenente e correlativa secondo le richieste dell'organismo, non

⁴⁵⁸*Ibd.*, p. 28.

⁴⁵⁹*Ibd.*, p. 28.

⁴⁶⁰*Ibd.*, p. 30.

⁴⁶¹*Ibd.*, p. 30.

può garantirgli»⁴⁶². La retorica, quindi, spezza quell'unità vitale indispensabile e Raschini evidenzia che essa «considera il soggetto e l'oggetto “come se” avessero un'esperienza indipendente. Dimodoché per retorica diviene possibile pensare ad un cosmo umano, soggettivo, alle sue leggi, ed elevarlo alla potenza qualsiasi per ingigantirlo, per dargli tutte le forme organizzate, volgerlo a fini più o meno “nobili”, sino a considerarlo “Umanità”, “Progresso”, “Sapere”, “Storia”: quintessenza della retorica, il suo portato storico più macroscopico. E contemporaneamente è possibile pensare ad un cosmo naturale, il cosmo degli “oggetti”, con le sue leggi, i suoi principi, le sue cause, sino a considerarlo, “Natura”, “Oggetto della scienza”, “Regno della legge naturale»⁴⁶³.

La sola giustificazione della retorica è individuabile nella “scurita” e il suo unico strumento è il sapere e, proprio mediante quest'ultimo e le sue molteplici forme, tra le quali anche il mero fare, l'uomo ha costituito quelli che Raschini chiama i “contrafforti della alla sua precarietà” e dopo averli proclamati oggettivi ha pensato unicamente a vivere una vita che non implicava in alcun modo l'esistenza. Evinca Raschini a proposito: «La vita secondo questi ideali rettorici è al di sotto di quella organica dove l'unità vitale almeno vive a rischio di se stessa, in quanto per quelli almeno la vita raggiunge la schematizzazione dell'inorganico; come nell'inorganico la struttura è garantita a priori, così nella società organizzata il linguaggio, i comportamenti, gli scopi, tutto è prefissato secondo un binario dal quale siano stati tolti tutti i possibili casi di inciampo»⁴⁶⁴.

Dunque la semplice natura ha più dignità dell'uomo, l'uomo è schiavo di un meccanismo che vorticosamente gli toglie l'aria per respirare. Nasce l'uomo sociale, colui che non deve più né pensare né perseguire la giustizia perché qualcuno già ha previsto tutto per tutelarlo; il suo unico compito è quello di seguire la strada che per lui è già stata predisposta senza poter domandare dove porti perché questo non è affare che gli riguarda. L'uomo sociale non sa cosa significhi avere responsabilità, lui non è responsabile di nulla, «è violento, scrive Raschini, perché ottiene il massimo col minimo, cioè con la prestazione del suo servizio particolare»⁴⁶⁵. Significative sono a questo proposito le parole di Michelstaedter: «Hanno microscopi e non vedono, hanno microfoni e

⁴⁶²*Ibd.*, p. 31.

⁴⁶³*Ibd.*, p. 32.

⁴⁶⁴*Ibd.*, pp. 34-35

⁴⁶⁵*Ibd.*, p. 35.

non sentono»; l'uomo di oggi è cieco e sordo dinanzi al suo dolore e alla propria disperazione, è atono di fronte alla sua deficienza di vivere ed esistere concretamente. L'uomo di oggi è fagocitato nel caos, nel disordine ed è portatore di questo suo disastro interiore al di fuori di se stesso, egli contagia mortalmente tutto ciò con chi ha rapporti, asfissia la natura e i suoi simili. Nessuna proclamazione dei diritti dell'uomo può salvare un uomo senza diritti ne responsabilità ne dignità. Scrive Michelstaedter: «Se i cristiani avessero disegnato più pesci, sarebbero davvero stati salvi, perché non ad altri ma a se stesso ciascuno personalmente si sarebbe affidato, ad imitazione di Cristo»⁴⁶⁶. Sempre affiora il grande tema della responsabilità personale, responsabilità che l'uomo ha solo quando si riconosce come persona integrale unica e insostituibile con una propria particolare, ed inderogabile testimonianza e missione da portare avanti nel mondo. Dipende da noi, da ciascuno di noi, l'essere persona, in quanto che anche se il nostro statuto ontologico lo abbiamo ricevuto per dono, per un atto d'amore che il Creatore ha elargito su di noi, l'esistere e quindi realizzarci in ciò che “possiamo essere” dipende da noi da ciascuno di noi. Si può scegliere di essere o di non essere. La scelta delle due vie sciacchiane⁴⁶⁷ è un atto di elezione libera, la via del nulla porta nel buio baratro, porta alla morte eterna, è “morire di morte”; la via dell'Essere è la via stretta, faticosa, impegnativa che porta verso la vetta verso la Luce senza tramonto, verso la Vita eterna.

Il compito di ciascuno di noi è iscritto già all'interno del nostro statuto ontologico in quanto già in esso si profila “il suo compito in rispondenza al «disegno» del Creatore. ...Se l'essere è il fine formale dell'universo, la persona ne è il fine concreto. Ma la persona, che è fine, non è fine a se stessa, bensì- più proprio dire «anzi»- contiene in sé il principio del fine supremo: ciò che rende «fine» la persona umana è l'elemento divino che la informa, ...Se, contemplata da parte del «soggetto», la natura umana è ben misera e fragile, niente di più nobile se si considera l'uomo dalla

⁴⁶⁶MICHELSTAEDTER, *Scritti vari*, in *Opere*, p. 728.

⁴⁶⁷M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo, 1990, p. 100: “La via del Nulla si presenta mascherata: come la sola via verso l'essere pieno dell'uomo, precisamente come «umanismo assoluto» o liberazione totale dell'uomo per opera dell'uomo stesso avente come fine ultimo ancora l'uomo. Dunque: rifiuto della finitezza dell'ente finito affinché egli si «getti» nel mondo allo scopo di rifarlo *ab imis* – rifacimento che si riduce alla zolla che ci ospita a un quarto di Luna – senza più remora o l'impedimento mortificante e alienante della «superazione» di un Dio creatore e provvidente da dimenticare gettandoselo alle spalle; e il narcotico saltare sarà il progresso, scientifico o quale che sia, e quant'altro è opera prodigiosa della ragione e dell'osservazione sensoriale. L'uomo «maturo» è in grado di provare a se stesso che è egli il fattore e il dominatore che tutto può: “sapere è potere”, l'*uomo faber* e *sapiens* è potenza. E' la tentazione, ripetiamo, sempre in agguato alla creatura, la stessa che trascinò Luciferò e Adamo; in questa tentazione è il Nulla travestito da essere assolutamente mondano fatto passare per «tutto l'essere» e con ciò stesso, perduto il mondo il suo essere dal Principio, nientificato. Infatti, negato il suo essere e negato l'Essere, il mondo è ridotto a un insieme di «molti», fenomeni da osservare, da ordinare razionalmente perché siano «operativi» a fini vitali – la vitalità è tutto...”.

parte dell'essere-oggetto nel quale egli non solo può ragionare di tutte le cose, dal nulla all'infinito, ma anche conoscere se stesso»⁴⁶⁸.

Possiamo quindi dire che l'uomo porta in sé il dono del principio e del fine dell'universo all'interno del quale egli è propriamente il fine concreto di tutta la creazione⁴⁶⁹.

Per perseguire questo grande compito l'uomo deve riconoscere e riconoscersi in quell'armonia e in quell'ordine che determina tutta la creazione. Già Platone nel *Timeo*, individuava ed evidenziava questo *cosmos* perfettamente bilanciato: «...Ma tutte queste cose egli, da principio, le ordinò, e, in seguito, da queste costituì questo universo, vivente unico che include in sé tutti i viventi, mortali e immortali»⁴⁷⁰.

E' necessario dunque, secondo il pensare di Raschini approfondire tutti quei «parametri di un comportamento concreto e umanamente corretto in ogni ambito dei nostri interessi antropologici. Illogico, e anche imprudente, negare validità a questa proposta: perché il fine investe tutto l'operare e tutto il pensare, l'intero *poiein* dell'uomo, e gli dona coerenza e perfettibilità, in modo che il genere umano possa ricapitolare ontologicamente, nelle singole persone create, l'universo quale è prodotto dalla potenza, dalla sapienza e dall'amore dall'amore dell'Essere uno e trino»⁴⁷¹. Lo spirito è dunque la nuova energia rinvigorente della persona, luce che la rende capace alla infinita apertura della propria realizzazione e del compimento dell'ordine cosmico. A questo proposito può essere interessante rivedere la dottrina dell'essere morale che in Rosmini è chiaramente esplicita. All'interno della speculazione rosminiana tale dottrina non è da intendersi come una "etica" così come oggi siamo abituati ad intendere per etica, ma il suo significato acquista un valore ben più ampio, potremmo dire che coinvolge appieno tutto il cosmo in quanto la persona attraverso il suo

⁴⁶⁸M. A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1996, pp. 195-196.

⁴⁶⁹Citiamo a questo proposito le parole del Grande Padre della Chiesa Agostino di Ippona: AGOSTINO, *Ordine, musica, bellezza*, Rusconi Editore, Milano 1992, *La bellezza*, 20. 21.: "Dunque tutte queste cose sono state fatte dall'arte divina e manifestano in sé una certa unità, forma e ordine. Ognuna di queste è un qualcosa di uno, come lo sono le forme e le qualità dei corpi, le dottrine e le arti delle anime, e persegue o tiene un determinato ordine, come i pesi e le posizioni dei corpi, gli amori e i piaceri delle anime. E' dunque opportuno che noi, *conoscendo attraverso le cose create* il Creatore, arriviamo alla Trinità, di cui appare una traccia, in modo adeguato, nella creazione. E' nella Trinità infatti che si trova la fonte suprema di tutte le cose, la bellezza perfettissima e la gioia più elevata. Questa mescolanza di creature, la loro ordinatissima bellezza, che delle cose infime si eleva alle più alte ridiscende alle infime, mai interrotta, ma temperata dai diversi esseri, tutta loda Dio. E perché tutta loda Dio? Perché quando la osservi e la trovi bella, tu in essa lodi Dio. E' come una voce muta della terra, la bellezza della terra".

⁴⁷⁰PLATONE, *Timeo* 69-C.

⁴⁷¹M. A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1996, p. 198.

agire morale “facendosi attività morale” o “essere morale” è causa di una sorta di unificazione universale, è “concreatrice” di quella armonia cosmica alla quale l’intero universo tende e intende.

Significativi a questo proposito, sono i preziosi contributi dello studioso Gian Carlo Duranti, il quale trova in Maria Adelaide Raschini un costante punto di riferimento. Il Duranti all’interno della sua speculazione, ha come obiettivo quello di dimostrare questo ordine, questo *cosmos* al quale l’intero universo è predisposto e desidera lanciare un grido di allarme circa la terribile irresponsabilità che l’uomo odierno, il così detto uomo occidentale, sta attuando nei confronti di se stesso e dell’intero *cosmos* che, con il suo vivere frenetico e frammentario, sta trasformando in *caos*. Il *cosmos* però non sopporterà il caos e si libererà con tutte le sue forze contro il suo dominatore: l’uomo. La Sapienza Antica ci dice Duranti, propone all’uomo tutte le coordinate necessarie affinché prenda coscienza di se stesso e dell’immenso compito che Yahve gli ha affidato. Sta all’uomo, a ciascuno di noi, scegliere di trasformare questa terra in quel meraviglioso giardino che il Sacro libro del Genesi da come potenzialmente creabile su questa terra o se obliarsi e trasformare la terra in un terribile inferno. Scrive il Duranti: «Questi inni alla perfezione d’una Creazione che accoglie in sé anomalie e mali e affida proprio all’uomo (cioè all’ente più in balia dell’Alterità) il compito di “compiarla in bellezza”, hanno alquanto disorientato i filosofi. Invero, se Dio ci creò “a Sua immagine e somiglianza” (*Genesi* 1:27; *Timeo* 42e2-42a3), sembra impossibile sostenere, senza coinvolgere Lui, che il male nasca a causa dell’ignoranza umana ...»⁴⁷². Da questo passo possiamo bene intravedere la grandezza e la miseria dell’uomo. Qui Duranti come già Raschini, Sciacca e Rosmini, tra molti altri ci fa notare come effettivamente l’uomo sia una sintesi di infinito e di finito in quanto limitato. L’ignoranza è un limite dell’uomo ma proprio qui sta la grandezza del limite. Il limite, infatti responsabilizza l’uomo attento e lo fa caritatevole verso se stesso e verso il prossimo cercando di attivarsi affinché da questo limite possa nascere il bene. Era già Agostino ad affermare che proprio dal male sovente nasce il bene.

L’ignoranza si combatte perseguendo una cultura dell’intero, combattendo quella cultura del frammento che ha investito l’uomo occidentale rendendolo monco, incapace di esistere nella *poiesis* della sua unica ed irripetibile creatività spirituale. Sciacca, attraverso la filosofia dell’integralità e, prima di lui Platone ed Aristotele, parlavano dell’insostituibile armonia data dai contrari, che in una pacifica unità contribuiscono alla stabilità del *cosmos*. Scrive Raschini: «E’ la cultura infatti che

⁴⁷²G. C. DURANTI, *Da Giza – Sion – Atene per una città della scienza*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, 1999, p. 3.

deve conservare la consapevolezza che ogni caduta e debolezza non è conseguenza di presupposti parziali, di un avvio che ha dimenticato, evidentemente, l'organicità dell'interezza della verità, facendo della parte, del frammento, un assoluto: è "l'unità del vero" che "fonda l'unità del sapere" e "l'unità del sapere condiziona la perfezione dell'agire". Per parlare di unità del sapere, dobbiamo presupporre il riferimento ad una alterità che oggettività nell'analogia»⁴⁷³. Certamente ritrovare e mantenere l'equilibrio non è cosa facile ma seguendo la speculazione raschiniana conveniamo nel dire che è doveroso e teoreticamente indispensabile. L'equilibrio è in tutto ciò che Dio ha creato e in particolar modo si trova nella creatura da lui prediletta⁴⁷⁴. E' l'analogia che intercorre tra il Creatore e la creatura a saldare quest'armonia che l'uomo porta in sé. Abbandonare Dio significa abbandonare se stessi, negare Dio è autonegarsi, ignorare Dio significa non prendersi più in considerazione come persona umana e decidere di essere "cose tra le cose della natura".

Citiamo ancora una volta la nostra filosofa: «il Principio Creatore trascendente è inaccessibile alle forze dell'uomo, il quale da solo non può colmare la distanza infinita- che ribadiamo è *differenza "metafisica"* – tra sé e Dio, ma è altrettanto vero- che quella *differenza metafisica* non è tale da porre *frattura* tra la creatura e il suo Creatore – la "frattura" può essere

⁴⁷³M. A. RASCHINI, *l'intelligenza della carità*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 54.

⁴⁷⁴Illuminante a questo proposito è il dire di Agostino il quale tratta il problema dell'ordine e dell'equilibrio in maniera specifica e particolarmente chiara.

AGOSTINO, *Ordine musica bellezza*, Rusconi, Milano, 1992, 1.2; 1.3; " Ma chi è tanto cieco di mente da dubitar attribuire alla potenza e alla provvidenza divina qualsiasi ordine nei movimenti dei corpi indipendentemente dall'intenzione e dalla volontà umana? A meno che o le membra di animali anche piccolissimi sono strutturate da combinazioni casuali in dimensioni tanto esatte e sottili, oppure, se qualcuno nega che questo dipenda dal caso, potrebbe derivare solo da un principio razionale, oppure ancora, per futilità di varie opinioni, oseremo non attribuire al misterioso arbitrio divino l'ordine che ammiriamo nelle singole realtà, senza che vi abbia partecipato l'arte dell'uomo. R proprio questo è il problema, che le membra della pulce sono disposte in modo mirabile e perfetto, mentre la vita umana è turbata e sconvolta dalla successione incostante di innumerevoli tempeste. A questo proposito, poniamo che uno ci veda così poco, che il suo sguardo riesca a percepire in un pavimento a mosaico solo una tessera per volta. Egli riprovarebbe all'artista di essere incapace di ordinare e comportare le tessere e penserebbe che le diverse pietre sono disposte in modo disordinato, perché da lui quelle immagini non potrebbero essere ammirate con coerenza di unitaria bellezza. Proprio questo accade agli uomini meno colti, che per la loro mente debole non sono capaci di comprendere e considerare l'ordine e l'armonia dell'universo. Se qualcosa li urta, perché è troppo grande per la loro intelligenza, pensano che nelle cose sia presente una grande perversione. La causa principale di questo errore è che l'uomo non conosce se stesso. E per potersi conoscere si deve abituare al faticoso esercizio di distogliere dai sensi, di raccogliere l'animo e di intrattenersi con se stesso. Riescono a compiere questo così importante esercizio solo coloro che cauterizzano con la solitudine o medicano con le discipline liberali le piaghe delle vane opinioni, inflitte nel corso della vita quotidiana".

posta fra Dio e l'uomo, infinita quanto ai *due modi di essere – finito e infinito* – non rende impossibile il dialogo fra uomo e Dio»⁴⁷⁵.

Dunque limite ed il limite in armonioso equilibrio sono le due caratteristiche essenziali dell'uomo plasmato ad immagine e somiglianza di Dio. Altra componente e problematica essenziale è quella relativa alla libertà umana e alla capacità da parte di ogni persona di scegliere per mezzo di un atto di elezione. Negli studi su Nietzsche Raschini affronta in profondità queste tematiche soprattutto in relazione all'uomo così detto occidentale sottolineando che la vita è in sintesi la capacità e la forza di procedere di fronte alla necessità, e al contempo, contraddittorietà del vivere. A tale proposito si fa indispensabile l'atto conoscitivo, in quanto la verità non può in alcun modo essere ignorata, ma tale verità non si trova nel conoscere le leggi del mondo o della natura, o nella conoscenza delle leggi della natura umana, bensì si trova nella comprensione profonda, nell'*intus-legere*; il vivere è nell'andare dentro e oltre in ogni suo punto. In questi passaggi possiamo vedere una profonda rivalutazione dell'"andare oltre" nietzscheano; Raschini ha sviluppato un discorso ermeneutico di fedeltà al testo inerente al filosofo tedesco che spesso purtroppo viene falsificato da interpretazioni ben poco testuali. «L'oltre è il punto fermo in cui si raccoglie tutto il tempo, nella sua totalità presente di passato, presente e futuro, nell'istante che in quanto pienezza non è solo "oltre" ma l'oltre: è il presente come simbolo vivo dell'eternità, l'istante come incontro del cammino circolare del tempo in un punto dove passato e futuro si identificano. Il vivere come "essere oltre" è la pienezza dell'istante, che è insieme la pienezza del tempo e dell'umanità»⁴⁷⁶. Il vivere in questi termini significa propriamente esistere, essere nel mondo con coscienza, esserci per vivere nella piena consapevolezza il proprio *bios* e il proprio spirito. In fondo non importa quanto tempo una persona viva, ciò che importa è quanto una persona sia esistita, un giorno ci sarà chiesto come abbiamo fatto fruttificare i nostri talenti, vale più un talento investito che dieci talenti conservati intatti e senza esporli a rischi. Andare oltre significa rischiare, mettersi in gioco, perché chiare sono le parole del Libro Sacro «...a chi ha, sarà dato e sovrabbonderà, ma a chi non ha gli sarà tolto anche ciò che ha. Il servo inutile gettatelo nelle tenebre di fuori, dove sarà pianto e stridore di denti»⁴⁷⁷. Il servo inutile è l'uomo che non ha realizzato il proprio statuto ontologico, è

⁴⁷⁵M. A. RASCHINI, *Irrequietezza e capacità metafisica* in *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001, pp. 54-55.

⁴⁷⁶M. A. RASCHINI, *Nietzsche e la crisi dell'occidente*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 82.

⁴⁷⁷MATTEO, 25, 28-30.

l'uomo che ha dimenticato il suo limite (che è quello di non essere Dio) e il suo "non-limite" (che è quello di essere stato plasmato a immagine e somiglianza di Dio e di portare in sé il soffio, l'alito del Creatore, di esserne Tabernacolo), è l'uomo che si è nascosto sotto la sabbia e ha vissuto una vita senza esistere neppure un istante.

Lo stesso Nietzsche, testimonia Raschini, individua "l'essere oltre" come pienezza: «L'assenza di pienezza si raffigura nello spirito del *cammello* e del *leone*; la pienezza, nello spirito del *fanciullo*. L'«essere oltre» è, invece, il vivere stando nella pienezza, ...Di là dallo spirito del cammello e dallo spirito del leone, il permanere nella pienezza è simboleggiato nello spirito del fanciullo che gioca sulla spiaggia; il suo gioco è senza dolore, perché non porta il peso dell'obbedienza, è senza rancore, né spirito di vendetta, perché non conosce negazioni. Il fanciullo è la figura dell'uomo quale storicamente non è stato; lo spirito del fanciullo è la "terza metamorfosi" dello spirito»⁴⁷⁸; secondo la profonda analisi raschiniana il fanciullo si colloca ben al di là del cammello e del leone in quanto questi possono essere considerati come categorie superindividuali che «se vivono negli individui, vivono nella misura in cui l'individuo, incapace di essere se stesso proprio perché non portatore di pienezza, si commisura a dimensioni o schemi propri di un'epoca- e dunque sempre angustiamente storici- , dei quali si alimenta e con i quali tende a coincidere. Lo spirito del fanciullo, invece, è tipico della forte individualità, quella cioè che, insieme con tutti i «valori» - compresi quelli che si esprimono nell'atteggiamento del "sì" dell'obbedienza e del «no» della negazione -, ha superato la necessità di conformarsi a qualche cosa»⁴⁷⁹.

Lo spirito del fanciullo rappresenta dunque l'uomo nuovo: un uomo nuovo nello spirito, rappresenta l'uomo originario, l'uomo che non è schiavo di un tempo, è uomo che non è schiavo del tempo e della storia, ma è un uomo capace di vivere del tempo «come capacità di stare identico a se stesso e tuttavia dinamicamente. Ogni uomo in questo senso, ci ricorda Raschini, sarà sradicato dal tempo come storia, e perciò sarà "originario", "essenziale"»⁴⁸⁰. Tutto questo porta inevitabilmente ad affermare e a sostenere che dal momento in cui l'uomo stesso sarà quel che è egli non potrà

Le citazioni tratte dal Testo Sacro sono tutte estratte da *La Sacra Bibbia*, Tradotta dai testi originali a cura dei professori di sacra scrittura O.F.M. sotto la direzione del Rev. P. Bonaventura Mariani delle Università Pontificie di Propaganda Fide e Lateranense.

⁴⁷⁸M. A. RASCHINI, *Nietzsche e la crisi dell'occidente*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 83.

⁴⁷⁹*Ibid.*, p. 83.

⁴⁸⁰*Ibid.*, p. 84.

avere un oltre perché egli stesso sarà l'oltre, sarà all'interno del suo pieno percorso di realizzazione esistenziale. Questo uomo nuovo sarà l'uomo liberato dalla necessità del sì e del no, necessità che è sempre rivolta ad una situazione esterna "necessità di fronte ad un altro". Raschini puntualizza che, la liberazione in Nietzsche, ha un significato paradossale in quanto non è il momento dinamico in cui si vede l'atto con il quale si acquisisce la libertà, bensì, per il filosofo tedesco, libertà vera significa liberazione «in quanto consiste *nell'atto libero del vivere e non nel vivere in libertà*. Il momento dinamico, ..., assorbe per Nietzsche, la situazione di libertà; la quale viene così investita dal dinamismo dell'atto che la stabilisce. Di modo che solo l'uomo originariamente libero può compiere l'atto libero del vivere; mentre l'uomo che debba raggiungerla libertà che ancora non possieda o che intimamente non possieda, anche se agisce *in direzione* della libertà, non sarà mai libero, perché radicato nella situazione *che gli fa chiedere* la libertà»⁴⁸¹. L'"uomo oltre" è liberato proprio da questo suo particolare stato. Egli non ha bisogno di obbedire a nessun valore, non è lontano dalla meta, egli stesso è il valore. Non conosce il no, la negazione, il rifiuto in quanto non ha la necessità di separarsi da niente in quanto è in pienezza, potremmo dire che è in atto poetico, creativo, e niente in questa condizione può essere male o negativo.

La grande confusione e la visione frammentaria della persona hanno portato inevitabilmente alla costituzione di un uomo schiavo. Come già abbiamo puntualizzato precedentemente, l'uomo è divenuto schiavo di se stesso, della sua arroganza e della sua volontà di essere principio, causa e fine di se stesso e del mondo a lui circostante. La nostra è un'epoca di neoprotagorismo, l'epoca del *self med man*, di quell'uomo che in nome di uno sfrenato libertinismo ha autonegato il proprio statuto ontologico. Era già Michele Federico Sciaccia che negli anni sessanta sosteneva che oggi, per l'uomo contemporaneo, non è più necessaria la ricerca della Verità, in quanto Protagora nel corso dei secoli per mezzo di scaltri sofismi, aveva insegnato all'uomo a costruirsi il suo mondo, e per questo scopo, ovvero per fare un mondo a misura d'uomo e non di persona umana, non era più necessaria la ricerca di quel principio di verità che fonda ogni azione veramente degna di essere compiuta da un uomo degno di essere chiamato persona. Superflue sono dunque ormai la filosofia, la morale, la religione. Una volta perso il pensare, il desiderare il bene comune, l'amare Dio⁴⁸² l'uomo non esiste più e con lui non esiste più né la società, né la cultura, né la civiltà, né

⁴⁸¹ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁴⁸² Questi tre punti: il pensare, il desiderare il "bene comune" raschinianamente inteso, e l'amare Dio, ci fanno tornare alla memoria i tre punti fondamentali sui quali Sciaccia sosteneva si basasse la vera civiltà e cultura occidentale.

tanto meno quello che Raschini chiama “Spirito dell'Occidente”⁴⁸³. Oggi i nuovi “sofisti”, gli *esperti del sapere* sono coloro che dettano le regole, coloro che organizzano secondo i loro canoni perversi il nuovo ordine del mondo, mondo che procede grazie ad una cultura del frammento ed ad una grossolana ignoranza. I nuovi sofisti pensano per tutti e a tutti perché la nuova società avrà un avvenire solo se a pensare e a dettar legge saranno in pochi. Chi pensa è scomodo, è pericoloso, perché chi pensa può far nascere dei problemi e le domande chiedono risposte concrete mentre questo nuovo mondo si basa sul virtuale, su ciò che ci dovrebbe essere ma che non si vede! Significativo è a questo proposito ricordare il brano platonico del Protagora: «“...E tu vai da Protagora con l'intenzione di diventare che cosa?” E quegli arrosando ... disse: “se questo caso somiglia a quelli precedenti , evidentemente per diventare sofista”. “E tu per gli déi non proveresti vergogna a presentarti ai greci in qualità di Sofista?”. “Si, per Zeus, o Socrate se devo proprio dire quello che penso!” “Sai – risposi io -. che cosa stai per fare, oppure non ne sei consapevole?”. “a che cosa ti riferisci?”. “Mi riferisco al fatto che tu stai per affidare la tua anima alle cure di un uomo, che, come tu dici è un Sofista; ma mi stupirei se tu sapessi che cosa sia un Sofista. E se non lo sai allora tu non sai a chi affidi la tua anima, e neppure sai se ne avrai un effetto buono o cattivo”. ...“Secondo me - disse – il Sofista , ...è l'esperto del sapere”. ...“Di quale tipo di sapere il sofista è esperto? ...Quali sono le cose che egli sa produrre?”. ...“E che altro potremmo dire, o Socrate, se non che è esperto nel rendere abili a parlare?”. ...“Ebbene, intorno a che cosa rende abili a parlare il Sofista?”. “Non è evidente che egli rende abili a parlare intorno a ciò di cui appunto è esperto?”. “E' evidente, E che cos'è, allora, ciò di cui il Sofista è esperto e su cui rende esperto il suo discepolo?”. “Per Zeus! - disse -, non so più che cosa risponderti”. A questo punto io dissi: “E allora? Sai a quale

All'interno della sua opera *L'ora di Cristo*, il filosofo di Giarre sostiene infatti chela civiltà occidentale è “...la sintesi del pensiero filosofico Greco, dell'esperienza giuridica romana e della verità ebraico cristiana: tutti e tre ne costituiscono l'essenza. ...chi lotta per Atene, Roma, Gerusalemme, quali sono nella sintesi eterna della Roma Cattolica, lotta davvero per molto più che una civiltà”.

⁴⁸³M. A. RASCHINI, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia, 1999: “Tutti «vediamo» o cerchiamo di vedere; ma *saper vedere*, e dunque comprendere, è operazione propria di chi sia «sovraneamente intelligente», come di recente uno studioso di indiscutibile credito ebbe a definire Sciacca. Ora Sciacca stesso aveva spiegato che una rinascita della coscienza filosofica morale religiosa cristiana potesse comporre i conflitti di una civiltà pervenuta alle morte gore degli *aut-aut* tra libertà e legge, tra arbitrio e moralità, tra sovranità ed individuo, tra potere e popolo. ...Sciacca ritiene che dell'Occidente sono frutto, non già acerbo, ma guasto tutti gli *aut-aut* che abbiamo elencato e molti altri ancora, le cui alternative non posseggono, né l'una né l'altra, gli elementi sufficienti a una sintesi risolutiva dal momento che, anzi, proprio gli *aut-aut* risultano da una lacerazione Per questo, insiste Sciacca, l'Occidente che ha dato tutti questi frutti è un albero disseccato «morto alla maniera in cui muoiono le civiltà che hanno espresso anche una vera cultura: morto nella forma storica sua propria», ma «per rinascere in una nuova cultura e in una nuova civiltà». Perciò forse il modo più proficuo per «comprendere» il nostro tempo richiede, insieme, intelligenza ed elevata prudenza: due doti che consentono di portare alla chiarezza di «oggetto mentale» la società in tutte le sue forme, si potrebbe dire la «politica attiva» che della società si occupa”.

pericolo tu ti esponi, affidando a lui la tua anima?” ...“E, allora, o Ippocrate, il Sofista non è forse una specie di commerciante all'ingrosso o di rivenditore al minuto degli alimenti di cui l'anima si nutre?...”⁴⁸⁴.

La stessa domanda la potremmo fare noi all'uomo di oggi: sapete o uomini a quale rischio andate a correre affidando il vostro spirito ai nuovi esperti del sapere? Sapete quali rischi correte se decidete di affidarvi ai nuovi sapienti anziché riporre la vostra fiducia nel Solo Vero Unico Sapiente che è Dio?

L'uomo costruendosi un proprio mondo⁴⁸⁵ si costruisce il suo arido avvenire, si badi bene diciamo avvenire e non futuro, «si inserisce, scrive Sciacca, particula dell'ingranaggio che funziona con precisione infallibile proprio perché l'uomo stesso che l'ha fabbricato vi si sepellisce dentro e vi dorme il sonno di morte della sua persona»⁴⁸⁶. E' da molto tempo ormai che l'uomo si è perduto nei meandri dei linguaggi e non comprendendo neppure più se stesso non ha più la possibilità di relazionarsi. Un uomo, quindi, quello dei nostri tempi, schiavo e solo, fagocitato in un disperato consumismo e in libertinismo per nascondere a se stesso la sua fragilità e la sua miseria⁴⁸⁷.

Dopo essersi ridotto a niente vive nel niente senza esistere mai, nemmeno un istante.

⁴⁸⁴PLATONE, *Protagora*, 311.

⁴⁸⁵M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, L'Epos, Palermo, 1992, capitolo II: “...spostando il centro dal cielo alla terra, da Dio al mondo ha sostituito il pensiero metafisico dell'essere creante trascendente a quello dell'immanenza atea”.

⁴⁸⁶M. F. SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano, 1969, p. 100.

⁴⁸⁷Interessante è a questo proposito leggere le significative parole che già nel 1969 scriveva Michele Federico Sciacca.

M. F. SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano, 1969, cit. p. 105 e seg. “Il mondo contemporaneo ha una preoccupante tendenza a costituirsi secondo un piano. «L'uomo si costruisce il suo mondo» è lo *slogan* perentorio di alcune teorie di successo: in certi paesi dell'America, dell'Europa e dell'Asia alcuni uomini – evidentemente di molta buona volontà – si son messi in testa di pensare alla felicità del genere umano. Nessun'altra cosa come tale sollecitudine desta nell'uomo, che non è ancora mattone della costruzione, tanto giustificato terrore: nel momento in cui un mio simile decide di occuparsi della mia felicità, quel giorno sarà l'ultimo felice della mia vita per infelicissima che sia. «L'uomo ha bisogno soltanto di poter volere in piena *indipendenza*, qualsiasi cosa questa indipendenza debba costargli e a qualsiasi conseguenza essa conduca» (Dostoievskij). Occuparsi della felicità di un altro è sostituirlo: pensare a scegliere per lui, per la sua felicità. L'altro è morto: non ha più diritto di essere; cessa di essere un uomo, persona. Oggi sull'umanità incombe questo tremendo pericolo: c'è chi si è proposto di pensare alla felicità di tutti, secondo un piano. Chi si ribella non si assimila, è eliminato: il suo atto di libertà rovina il piano e con esso la felicità delle masse. Naturalmente non si tratta di una felicità di ordine spirituale, nemica dei piani e la cui fondamentale dimensione è la libertà, bensì di una in cui la vita diventa una estrazione di radice quadrata: di una felicità da piano dove tutto è misurato pesato e contato, di ordine economico-materiale. Il piano della felicità di tutti o sociale coincide con la struttura economica – complici lo sviluppo della tecnica e dell'industria chiamate a tecnicizzare e ad industrializzare tutto – la quale impone, elimina ogni sovrastruttura, che l'uomo collettivo, anzi « il collettivo», si costruisca il suo mondo con tecnica perfetta, senza possibilità, una volta assimilato, di evasioni sovramondane. Perciò il piano, per chi sta fuori, costituisce un incubo; per chi lo ha visto funzionare senza esserne stato assimilato, è una persecuzione”.

Possiamo, dunque, parlare di un rifiuto di Dio da parte dell'uomo, “insuperbimento” che porta alla lacerazione e al disfacimento. E' proprio nella superbia che sta l'origine di quel patto che l'uomo Adamo fa con Satana: il grande divisore. E il prezzo da pagare è alto, esso incide sulla sostanza dell'identità personale. «Tuttavia, scrive Raschini, anche per affidarsi a Satana bisogna essere uomini, avere un carattere e non lamentarsi se la coerenza del patto richiede una forza infinita come il martirio: un martirio vissuto “per niente” è senza dubbio grottesco, ma superbamente grottesco. ...Si tratta di un disegno dis-umano... il percorso infatti è “a termine” nel senso letterale: termina nel suo “non terminare umanisticamente”. Con questo “non terminare” la storia gli si chiude alle spalle, coperchio di una tomba nella cui oscurità il “martire grottesco” è costretto a soffrire in eterno la propria solitudine»⁴⁸⁸.

Raschini individua chiaramente le due vie: “con Dio o contro Dio” che poi non sono altro che per la persona umana o per la disumanizzazione dell'uomo. Non si può parlare di Spirito Europeo se prima non ci si sofferma sull'uomo, sulla persona, e sul suo valore. Il problema del *cosmos* e del caos dipende dall'uomo, lo abbiamo già detto e ancora qui lo ribadiamo, solo se l'uomo decide, elige di svolgersi in persona realizzandosi appieno potrà portare avanti la meravigliosa opera creativa di Dio Padre, senza la collaborazione dell'uomo non potrà esserci quella perfetta armonia e quell'equilibrio capaci di dare ad ogni essere vivente il giusto significato e ad ogni persona un volto particolare capace di essere in una maniera completamente originale luce per il mondo e sale della terra. Significative sono parole che proprio oggi, 18 Dicembre 2005, Papa Benedetto IV, ha pronunciato: «Questo nostro mondo è un mondo di paure: paura della miseria e della povertà, paura delle malattie, delle sofferenze, paura della solitudine, paura della morte. (...) L'unica assicurazione valida in quei momenti è quella che ci viene dal Signore che dice anche a noi: 'Non temere, io sono sempre con te'. Possiamo cadere, ma alla fine cadiamo nelle mani di Dio. E le mani di Dio sono buone mani»⁴⁸⁹. E ancora parlando del nostro sì al Signore come il “Sia fatta la Sua Volontà” di Maria aggiunge: «Questo sì appare talvolta così difficile, come un peso quasi insopportabile, un giogo che non è possibile portare; ma in realtà non è un peso la volontà di Dio, la volontà di Dio ci dona ali per volare in alto, e così possiamo osare con Maria anche noi di aprire a Dio la porta della

⁴⁸⁸M. A. RASCHINI, *Michelstaedter la disperata devozione*, Capelli Editore, Bologna, 1988, p. 97.

⁴⁸⁹BENEDETTO IV, *Visita alla Parrocchia di Santa Maria Consolatrice – 18-12-2005*.

nostra vita, le porte di questo mondo, dicendo sì alla Sua volontà, nella consapevolezza che questa volontà». ⁴⁹⁰

⁴⁹⁰*Ibd.*

PARTE TERZA:
ERMENEUTICA SUL PENSIERO DI M. F.
SCIACCA

1 LO SCIACCA DI ALBERTO CATURELLI

Alberto Caturelli è da considerarsi, senza ombra di dubbio, uno tra i più fedeli amici di Sciacca nonché il più eminente studioso della sua teoresi.

Nato a Córdoba, Argentina, nel 1927, lesse Sciacca per la prima volta nel 1951 e nel 1954 lo conobbe di persona durante il primo viaggio culturale del filosofo siciliano in terra Argentina. Da quel momento nacque un sodalizio che si è mantenuto intatto nel tempo, oltre la morte del filosofo di Giarre, tanto che ancora oggi, a più di trent'anni dalla sua morte il Caturelli continua a scrivere e a indagare con impareggiabili risultati l'opera di Sciacca.

La grande opera di Caturelli inerente il nostro filosofo è *Michele Federico Sciacca metafisica dell'integralità*, considerata, forse, l'opera più esauriente e dettagliata mai scritta. «Caturelli, con profonda partecipazione quanto con inappuntabile rigore storico-critico, vi intesse infatti una nitida, organica, esaustiva ricostruzione dell'intera opera di Sciacca, – Scrive Pier Paolo Ottonello nella sua prefazione all'ultima edizione di tale opera – presentandola nella sua evoluzione, nelle strutture teoretiche portanti, e nella sua crescente attualità»⁴⁹¹. Caturelli ha saputo cogliere in maniera autentica il percorso teoretico dello Sciacca che inizialmente si suddivide in tre momenti: dall'attualismo allo spiritualismo critico, dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano, dallo spiritualismo cristiano alla filosofia dell'integralità; fasi tra loro magistralmente collegate dal costante dialogo che Sciacca intraprende con i grandi classici della filosofia. Dagli studi platonici al Rosmini, poi con il pensiero di Agostino, Tommaso, Vico, Hegel, Nietzsche, per citarne solo alcuni.

«Caturelli mostra, con la più nitida evidenza, attraverso uno spaziamento esaustivo, la chiave dell'intera opera di Sciacca, nei termini della fondazione e articolazione di una metafisica

⁴⁹¹ P.P. OTTONELLO, *Sciacca interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia, 2007, p. 134.

dell'interiorità, ossia della strutturazione laica dell'umanesimo cristiano come l'unico umanesimo autentico, integrale e costruttivamente coerente. E perciò in crescente lotta con il laicismo, la cui coerenza drammatica, e sempre più vistosa e grave, sbocca di necessità nell'"antifilosofia" e nell'"anticultura": la "stupidità ideologizzante dell'estremizzato nichilismo – sub contraria specie – proprio dell'ormai planetario occidentalismo. Tale lotta è dunque nella sua essenza "critica costruttiva", e può esserlo e non può esserlo, in quanto ne recupera e integra tutte le istanze, pur ridotte e deformate, entro il fondamento stesso del suo pensiero, sul quale costruisce un rinnovamento metafisico che illumina la nobiltà ontologica e l'interezza della persona – corpo-spirito – dunque nel suo costitutivo compito di perfezionarsi ... Proprio di fronte a tali percorsi, il pensiero di Sciacca, integralmente moderno e costruttivamente sempre più "inattuale", e perciò quanto più possibile "tacitato", anzitutto dall'élite capovolta e sovvertitrice delle "combriccole" eufemizzate come "poteri forti"»⁴⁹².

Particolarmente significativi sono, a nostro parere, alcuni passaggi della lettera che lo stesso Sciacca scrisse al Caturelli in occasione della prima edizione del testo del filosofo argentino datata 17 dicembre 1958: «Carissimo Caturelli, ho finito di leggere il dattiloscritto del Suo studio sul mio pensiero che Lei gentilmente ha voluto *darmi in visione* durante la Sua venuta in Italia... Lei ha voluto raccogliere in volume il frutto di quelle discussioni, che ebbero inizio fin dal nostro primo incontro nella *sierra*..., Da esse è maturato in Lei a poco a poco il proposito di scrivere un'opera sulla "filosofia dell'integralità"; poi il progetto si è fatto un'urgenza necessità di chiarire Lei stesso (e anche a me) tutta una problematica; dopo due anni di intenso lavoro, ecco qui le Sue più di 300 pagine su un pensiero che non è più soltanto il mio da Lei esposto, ma è anche il Suo perché da Lei ripensato, chiarito, partecipato, approfondito»⁴⁹³. Sciacca procede affermando che quella di Caturelli è molto più che una monografia su un pensare in quanto l'esposizione obbiettiva e fedele possiede un'impronta personale, Caturelli ha saputo far suo il pensiero di Sciacca e così facendo ha potuto penetrare a trecentosessanta gradi un pensiero da cui ha tratto un nutrimento esistenziale che è scaturito in un incontro tra due menti provocato da una viva esigenza filosofica tanto che in questa lettera è evidente ed esplicita la profonda riconoscenza di Sciacca verso Caturelli.

⁴⁹² *Ibd.*, p.136.

⁴⁹³ A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca metafisica dell'integralità*, Edizioni Ares, Milano, 2008, pp. 11-12.

«Non si meravigli di quanto Le dico, prosegue Sciacca, se ne attesti soltanto... Oggi ad un pensatore che mediti sulla problematica che mi è propria, è molto difficile incontrare non dico seguaci (in filosofia non ne dovrebbero esistere), ma persone che abbiano una sensibilità affine, un interesse autentico per i problemi di fondo, per le grandi questioni dell'uomo. Oggi chi si occupa di metafisica o di ontologia (a meno che non ripeta che la prima è defunta e non interessa all'uomo e che l'altra si riduce a fenomenologia) è un superstite dell'attuale (e certamente transitorio) naufragio della filosofia. Perciò è un solitario contro corrente e, per i "progressisti" di tutti i progressi, un "superato". In tempi di tecnocrazia e di scientismo, di inebetimento collettivo di fronte alle macchine e alle invenzioni, non c'è da sperare di più, anche se non bisogna disperare in omaggio alla saggezza di prendere le vicende del mondo per quello che sono. Tuttavia incontrare un altro solitario, un superstite con cui stabilire un dialogo è gran venuta, come la goccia d'acqua nel deserto. Anche questo io debbo a Lei ed è questo il vero dono dell'amicizia spirituale»⁴⁹⁴.

Per comprendere la complessità e la compiutezza dell'opera di Caturelli è sufficiente analizzarne l'indice. L'opera è infatti introdotta da un'accurata presentazione del filosofo italiano nelle sue poliedriche sfaccettature, a partire dal suo essere innanzitutto persona con una propria storia di vita, guardando prima all'uomo e poi al pensatore.

Emblematica la descrizione dello Sciacca che il filosofo argentino propone: «la stessa reciproca implicazione fra l'ambiente esistenziale cosmico e la più profonda disposizione vitale sembra ripetersi fra l'uomo esteriore e l'uomo interiore: il primo, asciutto, sottile, dinamico, delicatissimo, fino a ridursi alle linee essenziali... o alla linea essenziale; il secondo, acuto, nervoso, signore spietato alla "verticale" del pensiero»⁴⁹⁵

L'opera di Caturelli è suddivisa in quattro parti fondamentali: dall'attualismo allo spiritualismo critico; dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano; la metafisica dell'integralità – la metafisica dell'integralità e l'uomo d'oggi; teologia, mistica e poesia. Le quattro parti sono a loro volta suddivise in capitoli e sottocapitoli così come lo sono anche la conclusione che verte sul tema: "significato del pensiero di Sciacca per l'uomo d'oggi"; e l'appendice.

Non è questa la sede appropriata per analizzare l'opera in tutte le sue parti in quanto il pensiero teoretico di Sciacca è stato qui vagliato nei suoi più intimi risvolti, pertanto sarebbe

⁴⁹⁴ *Ibd.*, pp. 12-13.

⁴⁹⁵ *Ibd.*, p. 23.

opportuno svolgere un intero lavoro sulla complessità di questo testo. Ci soffermeremo, quindi, al rapporto e al senso che l'opera di Caturelli ha avuto sul pensiero del filosofo di Giarre e al significato che secondo il filosofo argentino il pensiero sciacchiano ha per l'uomo d'oggi.

Il percorso che Caturelli intraprende inizia proprio dalla terra: la Sicilia, patria, terra spietata, crudele, arida, eccessiva e tragica, luogo di contraddizioni, ricca ed inquietante al contempo, terra madre che sempre caratterizzerà il suo carattere di siciliano autentico ed indomabile. «Giarre, cittadina del catanese, si adagia sulla sponda ionica della Sicilia, tra mare e collina. Sulla testa dei suoi abitanti incombe la *Montagna* temuta e familiare, l'Etna, casa del vulcano, abitacolo di Polifemo Ciclope sfortunato con Ulisse l'astuto, estrema dimora di chi di persona volle conoscere gli abissi, l'Estroso Empedocle, primo "erede del cielo", andato amale come altri siciliani che, in vario modo, l'hanno imitato a escogitar trovate per passare da dei»⁴⁹⁶. In queste poche righe, scritte dal filosofo siciliano, sono racchiuse tematiche fondative da cui il Caturelli si muove, Giarre, infatti, è presentata da Sciacca come esistenza storica, visione orizzontale che trova nella Montagna il punto di incontro tra cielo e terra, l'asse della verticale alla quale l'uomo esistente e reale ascende per far coincidere il finito con l'infinito.

«Io trovo una segreta connessione tra le parole che Sciacca dedica alla sua città natale e il suo stesso pensiero ed il mio libro sulla sua filosofia, che implica, allo stesso tempo, un senso ed un mistero. Infatti, come lo stesso Sciacca ha insegnato, sebbene l'atto dell'essere ideale (oggettività) trascende sempre l'atto del pensarlo (soggettività), non può essere pensato se non *in e da* una situazione storica concreta, la quale è sempre presente almeno implicante. Questa situazione esistenziale concreta è la *terra patrum*, la patria piccola nella quale e quale abbiamo visto per la prima volta la luce del sole sensibile ma anche la luce del sole intelligibile. Nella propria terra, prosegue Caturelli, singolare, singolarissima, presente sempre nel nostro tempo esistenziale e ambito del reale-finito, sorge dalla intuizione ineludibile, l'*Essere Ideale Infinito*, universale, universalissimo, l'uno implicato e compresente nell'altro, nel modo che non possiamo dimenticare il mondo infinito, concreto, né appuntare soltanto l'Essere infinito, perché, implicati e compresenti, essi costituiscono non solo l'integralità dell'uomo ma anche l'integralità della cultura... La via è stata la compresenza di due punti di vista, che si corrispondono con la condizione dell'uomo come essere finito dotato di un elemento infinito, cioè l'Essere pensato in tutta la sua infinita estensione,

⁴⁹⁶ M.F. SCIACCA, *La clessidra*, Milano, Marzorati, 1963, p. 30.

che Rosmini chiama l'Idea dell'Essere o essenza dell'essere, perché esprime quello che l'essere è»⁴⁹⁷.

L'opera di Sciacca, sottolinea Caturelli, è profondamente attuale, lungi dall'essere un'opera meramente accademica è un pensiero vivo, palpitante, sofferente, è l'emblema del ricercare, arduo e orgoglioso al tempo stesso, essa indica la via che l'uomo può "eligere" per recuperare la propria esistenza dal baratro della stupidità e dall'oscuramento dell'intelligenza. L'immanentismo, quella drammatica "orizzontalizzazione" dell'uomo che si fa da solo potrà essere salvata solo dalla metafisica dell'essere, cioè da quella "verticale" dell'Essere che Sciacca intravede nelle forme ideale (idea dell'essere come oggetto infinito), reale (dalla quale partecipa il soggetto), morale (vincolo dell'essere ideale e dell'essere reale in quanto amabile e amato). Metafisica triadica e trinitaria che esalta la triadicità presente nell'uomo alla luce della Rivelazione cristiana e analoga alla trinitarietà dell'Essere e che per questo ci offre l'immagine integrale dell'uomo. In questo passaggio è racchiuso il senso di tutta l'opera di Sciacchiana, in quanto filosofia totale, filosofia cristiana.

«Così, l'immagine affettuosa della sua Giarre natale, erede di un antico simbolismo pagano, è demitizzata e trasfigurata in un simbolismo cristiano: il mare circoscritto, il mare classico, è riferito ai principi di tutto l'essere "orizzontale" del reale, che ormai acquista la totalità del suo senso, nella Montagna, la "verticale" del pensiero metafisico nel quale la Montagna "temuta e familiare" raggiunge una simbolicità evangelica e non solo perché essa sia stata da sempre luogo della Rivelazione (Ex. 3, 1-5), luogo di culto, ma perché è il "luogo" di ricezione della parola e anche della diffusione della Parola di Chi parla dalla montagna. Tale è il senso della filosofia di Sciacca, che anche chiarisce il senso della mia opera sulla filosofia sciacchiana. Il mio libro, che a noi due appartiene, raggiunge senso pieno nel senso stesso o ragione d'essere della sua filosofia»⁴⁹⁸. L'opera di Caturelli è stata innanzitutto un incontro e poi una "auto scoperta" come egli stesso la definisce. Il senso dell'opera di Caturelli va scoperto alla luce del senso della filosofia di Sciacca, è un mistero implicante e compresente in lui e come ogni mistero esso si lascia svelare quanto basta per poi rinascondersi non lasciandosi mai esaurire in un ragionamento. E' in questo mistero che si sono incontrati il "filosofo vulcanico" nato e cresciuto ai piedi della "Montagna" con un altro uomo che pur avendo le stesse radici greco latino è nato e cresciuto nella pampa sconfinata, quella pampa

⁴⁹⁷ A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca metafisica dell'integralità*, Op. Cit. p. 585.

⁴⁹⁸ *Ibd.*, pp. 589-590.

che Sciacca con poche parole seppe definire in modo straordinario: «“Qui, mai ci sarà panteismo, perché l’uomo si sente infinitamente piccolo – però diverso – rispetto dell’Assoluto”: in questa “terra della solitudine” e del “silenzio significante” (come lui chiamava l’Argentina) l’interiorità è immediata e facile. Infatti l’uomo, piccolo punto nella pianura senza termine e sotto l’immensa volta del cielo, nell’istante in cui rivela la sua interiorità, vi scopre l’Assoluto»⁴⁹⁹.

Proseguendo l’ermeneutica di Caturelli sul pensiero di Sciacca ci sembra opportuno soffermarci sul significato della teoresi del filosofo siciliano per l’uomo d’oggi. Caturelli suddivide questa analisi in due parti fondamentali: a) progressiva costituzione di una filosofia cristiana, b) una metafisica cristiana dell’integralità per l’uomo di oggi.

Tutto muove dall’affermazione sciacchiana «oggi che è sempre», per cui la totalità del pensiero del nostro filosofo si può sintetizzare nella progressiva costituzione di una filosofia cristiana per l’uomo d’oggi sostenuta sia dal punto di vista della sua evoluzione che da quello teoretico. Per quel che riguarda la sua evoluzione è sufficiente esaminare l’*iter* interno a partire dai suoi primi scritti, datati 1931, sino ad arrivare alla sua opera postuma: «Come credo di avere dimostrato: nell’evoluzione del pensiero sciacchiano ciascuna opera è in rapporto alla precedente più matura e criticamente più cristiana, sempre lontano da ogni fideismo. Nel secondo senso, lo sviluppo interno della dialettica sciacchiana va *costruendo* una filosofia cristiana originale che insieme coincide con il Magistero della Chiesa: così la tensione dialettica fra intelligenza intuente la verità scoperta nell’interiorità e Dio-Verità pone il soggetto nella *disponibilità* alla recezione della Parola rivelata e perciò stesso è già filosofia cristiana, come in concreto lo è il dinamismo che implica l’agostiniano *quaerere veritatem*; ma soprattutto nella maturità, il sintetismo originario manifestato nell’interiorità oggettiva, dialettica alla tensione finito-infinito, ha posto in rilievo per il filosofo che è anche credente – che Cristo non ha rivelato solo Dio mistero»⁵⁰⁰ ma come Caturelli ci rammenta citando letteralmente le parole di Sciacca: «ha rivelato all’uomo la sua umanità profonda: per conseguenza nel Vangelo ci sono anche verità umane che chiamiamo rivelate... e costituiscono il fondamento delle verità dogmatiche, le quali a loro volta illuminano le prime... Il valore di una

⁴⁹⁹ *Ibd.*, p.591.

⁵⁰⁰ *Ibd.*, p.578.

filosofia cristiana consiste precisamente nell'essere una concezione integrale dell'uomo integrale, non essendoci nessuna dottrina integrale quanto il Cristianesimo»⁵⁰¹.

Chiara ed esaustiva in Sciacca l'intuizione che al rivelare Se stesso Dio rivela anche l'uomo, la persona umana quale sintesi di sentimento fondamentale intellettuale e sentimento fondamentale corporeo. In Sciacca risulta, inoltre chiarissima la concezione della libertà di elezione che va ben oltre a quella di libero arbitrio. Scrive a questo proposito il filosofo argentino: «La libertà di elezione, superando e sospendendo tutte le scelte nell'elezione assoluta, si apre alla possibilità della libertà suprema nella Grazia, che è anche il dono di Dio nel tempo escatologico: l'uomo, in quanto è, è la dialettica dell'interna triadicità delle forme dell'essere e un'analogia remotissima ma reale della trinità divina; così l'integralità delle dimensioni dell'uomo *costruisce* in se stessa la struttura della filosofia *integralmente cristiana* che per esserlo non è meno filosofia bensì è *integralmente filosofia*»⁵⁰². Tale filosofia, per adempiere il suo essere integrale non può che essere fondamento di un'espressione teologica, né può eludere quella che Caturelli chiama trasposizione mistica della metafisica dell'integralità, poiché un pensiero che si propone di esprimere e testimoniare appieno l'integralità dell'uomo e del reale è un pensiero che ascende all'Amore infinito e per questo non può evitare il percorso interiore della Grazia, che come ben sottolinea Caturelli, conduce alla *cognitio Dei experimentalis*, condizione che i maestri di mistica spagnola tanto amati da Sciacca hanno ben saputo esprimere per mezzo del linguaggio poetico.

La dinamicità della dialettica sciacchiana conduce alla necessità di ricostruire il concetto di integralità, istanza imprescindibile per ogni filosofia cristiana. Il termine integralità in Sciacca non coincide con quel "tutto fisico" tipico degli scolastici, poiché l'integrale sciacchiano indica un'unità sintetica e concreta che si sviluppa in un dinamico processo di implicanza e compresenza di tutte le poliedriche sfaccettature dell'unità. «La dialettica sciacchiana è dialettica dell'integralità, afferma Caturelli, in quanto l'oggetto è assunto e in esso sono conservate tutte le parti – via dell'Essere - : di qui il valore di questa dialettica di fronte alla disintegrazione del soggetto e del reale nel nichilismo contemporaneo – via del Nulla - : il mondo disintegrato deve dunque reintegrarsi nell'Essere che gli

⁵⁰¹ M.F. SCIACCA, *Saint Agustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain –Paris, Nauvelarts, 1956.

⁵⁰² A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca metafisica dell'integralità*, Op. Cit. p. 578.

conferisce senso»⁵⁰³. Questo, dunque, il significato attualissimo per l'uomo odierno che si traduce nella critica tenace e profonda all'esistenza dimidiata e lacerata del mondo attuale. Caturelli ricorda i due percorsi intrapresi dal pensiero di Sciacca prima dell'attuale esilio a cui oggi è condannato. Negli anni '60 e '70 Sciacca ebbe un influsso forte e visibile e talvolta polemico attraverso i suoi scritti e le sue visite prima in Spagna poi in America Latina. Sono di quest'epoca le traduzioni delle sue opere in spagnolo, portoghese, francese, tedesco e inglese. L'altro aspetto del suo percorso è stato silenzioso, sotterraneo e strettamente personale. «Al di qua di questa duplice via seguita dal suo influsso nel decennio fra il '70 e l'80, sembra scomparire come certi fiumi che diventano sotterranei continuano ad arricchire la terra, temporaneamente sterilizzata dalle contaminazioni della *filodossia*, dell'*anticultura* e dell'*occidentalismo*, ben rappresentati dai neopositivismi delle "filosofie" analitiche, dalle ermeneutiche spersonalizzanti, dagli strutturalismi vuoti, da certe analisi del linguaggio, dai pragmatismi tecnocratici, dagli scientismi riduzionisti, dalle pseudo teologie e pseudomistiche che invadono il pianeta. Tuttavia resta vivo, come un fenomeno che può sempre produrre una serie di reazioni chimiche senza modificare la propria natura: fermento silenzioso che "anima" il lievito, come quello familiare ed evangelico. ...lievito spirituale che dal corpo apparentemente inerte è capace di far fermentare l'integralità del corpo della cultura, sebbene non sappiamo esattamente né *quando* né *dove*; ma sappiamo che la condizione prerequisita è il *deserto* spirituale. Senza il deserto non si leverà il lievito dello spirito: nessuna gioia senza dolore... Perciò oggi un pensatore cristiano come Sciacca ha il supremo onore di essere *vox clamantis in deserto*»⁵⁰⁴.

Sciacca è stato concretamente una voce che grida nel deserto: negativamente in quanto il mondo autosufficiente abitato da uomini spersonalizzati è dimora del Nulla, non luogo. Positivamente, in quanto, come ben illustra Caturelli, il deserto interiore è la dimensione privilegiata per l'incontro con la Parola, con se stessi e con Dio.

Concludiamo questa nostra breve riflessione sul rapporto Sciacca Caturelli illustrando quale è stato, secondo il filosofo argentino, il messaggio finale che Sciacca ci ha lasciato. Finale perché è l'ultima lezione che Sciacca ha impartito ai suoi discepoli di allora lasciando questo mondo, lezione che il filosofo siciliano continua ad impartire anche a noi odierni discepoli.

⁵⁰³ *Ibd.*, p.579.

⁵⁰⁴ *Ibd.*, p.580.

Scrive Caturelli: «Come Sciacca voleva, quell’“ieri quasi lontano” si è trasfigurato in un “oggi che è sempre”: l’Oggi, dell’Istante in cui attualmente vive. Questo “Oggi” è il supremo fuoco di attrazione del movimento di “ritorno” del mio animo. L’ultima lezione del maestro è stata ricordata in quel momento che i suoi intimi ascoltarono dalle sue labbra poco prima del transito: “E’ una prova terribile... Sia fatta la Tua Volontà sempre... sempre... sempre”. Era dunque il momento preciso, *il momento finale che coincide con l’Istante*: perciò, se questo mondo non è più di “un breve suono tra silenzi eterni”, come era solito dire Sciacca, il nostro maestro e amico ha lasciato gli stridori di questo mondo per unirsi all’eterno e beatificante Amore infinito»⁵⁰⁵.

Nel trentesimo dalla dipartita del grande filosofo siciliano Caturelli si interroga sul significato e l’importanza della sua teoresi oggi. L’importanza attuale del pensiero sciacchiano è intrinseca al suo valore oggettivo, dato che la filosofia dell’integralità rappresenta l’uomo integrale. Come spiega il filosofo argentino la chiave della teoresi sciacchiana risiede nell’interiorità oggettiva. «Sintesi organica e perfetta nel suo ordine: interiorità spirituale, ritrovamento della metafisica *ab intrinseco* della situazione del mondo, valore dell’uomo-persona, l’essere come atto e la trascendenza, prova di Dio-Persona, Creatore e conservatore, immortalità personale, dialogo concreto con il prossimo, libertà fondata nell’atto inesausto dell’essere: situazione naturalmente transnaturale che accetta d’essere illuminata dalla rivelazione cristiana. Sintesi che esprime ciò che importa essenzialmente all’uomo in mezzo al caos nichilista d’oggi: in questa sintesi attualissima consiste l’importanza oggettiva del pensiero di Sciacca. La funzione che il suo pensiero può compiere oggi, “incarnata” nei suoi discepoli e in ogni ambito del mondo dove è giunto il suo influsso, è duplice: una critica e una costruttiva, sempre reciprocamente implicate»⁵⁰⁶.

Sciacca, infatti, nel suo percorso terreno ha compito una prima funzione critico-costruttiva di fronte all’ampio processo dell’immanentismo moderno e contemporaneo. Sciacca ha dedicato pagine memorabili al materialismo contemporaneo, alla sofistica dei nostri tempi. La metafisica dell’integralità ha avuto e continua ad avere la duplice funzione di denuncia critica e di soluzione radicale che Sciacca stesso offre nella sua teoresi. Per questi motivi, sottolinea Caturelli, il pensiero di Sciacca è stato condannato all’ostracismo e al silenzio. «L’importanza oggettiva del pensiero di

⁵⁰⁵ *Ibd.*, p.581.

⁵⁰⁶ *Ibd.*, p.618.

Sciacca deve compiere una funzione essenziale nel mondo d'oggi: impresa tutt'altro che facile, eroica e bella».⁵⁰⁷

Questa impresa è però oggi ancora e sempre possibile se si riparte dall'io, dall'uomo: «il valore ed il senso della persona umana vanno cercati... in quella che abbiamo chiamato interiorità oggettiva, dove l'uomo scopre se stesso e, con se stesso, Dio; vanno cercati e vi consistono in quel deposito sacro che Dio, cercandolo, ha messo in lui: la verità»⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ *Ibd.*, p. 620.

⁵⁰⁸ M.F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Op. Cit., p. 71.

2 INTRODUZIONE AL PENSIERO E ALLA TESTIMONIANZA DI MARIA ADELAIDE RASCHINI.

Il problema dell'Europa e della sua struttura è uno dei nodi fondamentali del pensiero di Maria Adelaide Raschini. Europa significa cultura, pertanto sintesi di valori, all'interno dei quali, l'uomo è il “fine morale della creazione”. Parlare di Europa va ben al di là del problema politico, economico e geografico; discutere sull'Europa significa ritornare a scavare intorno all'uomo “culto”, uomo che, nello spazio del tempo, si è svolto a partire da quei valori della Grecia classica, dal diritto della Roma imperiale e dalla Rivelazione della Verità nella religione ebraico-cristiana.

Secondo Raschini, Europa è: «canale di trasmissione e di scoperta, spazio di comunicazione e di civiltà, respiro di socialità non asservita: in breve è cultura secondo quel senso pluridimensionale e unitario che dovrebbe costituire, per l'Europa in fieri, il modello di comportamento più auspicabile»⁵⁰⁹. Il problema europeo, dunque, è strutturato nella sua poliedricità, oltrepassando la nostra concezione abituale di Occidente, che nella contemporaneità si è smarrito come occidentalismo.

Per comprendere a fondo il pensiero di Raschini è necessario tenere presente la sua grande e specifica conoscenza della storia della filosofia, il suo dialogo costante con pensatori di tutti i tempi, con i quali ella si confronta; né va dimenticato che la sua filosofia è frutto di quella filosofia dell'integralità che Sciacca aveva elaborato restituendo alla persona la sua piena dignità metafisica, riconoscendo quella molteplicità dei valori incardinata nell'unità del Valore in una implicanza e compresenza di tutte le sue dimensioni, le medesime che sono indispensabili affinché l'Europa

⁵⁰⁹ M.A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 12, vol. 19 degli “Scritti”.

possa riconoscersi e crescere nella sua ricca complessità, e non semplicemente come accordo politico-economico.

Essa è infatti sintesi di quei valori perenni, il suo *humus* capace di fecondità nell'atto in cui la persona riprende piena coscienza di sé nella sua integralità.

La sostanziale distinzione tra “Occidente” e “spirito europeo”, è sottolineata entro il suo dialogo con il maestro intorno alla decadenza dell'Occidente. «“Spirito europeo” è indicazione di profondità e complessità categoriale, la quale, se ha a che fare con la geografia storica di un continente, assai più ha a che fare con l'incontro simbiotico di civiltà, di religioni, di patrimoni artistici, di potenzialità speculative e di capacità scientifiche. “Occidente”, per contro, potrebbe essere espressione di una realtà più costretta entro i limiti della geografia storica – limiti, ben inteso, spazialmente affatto elastici –, quasi spirito europeo unidirezionalmente alimentato, settore più angusto rispetto alla universalità del suo respiro, e dunque insufficiente a dirne la peculiarità straordinariamente feconda»⁵¹⁰.

Scopo principale di questo lavoro è far emergere come la ricerca di Raschini, abbia dato un contributo di imprescindibile importanza affinché l'Europa di oggi possa riscoprirsi sintesi di persone e valori, costituita da uomini “eretti” perché ontologicamente fondati nella propria interiorità. Raschini è pienamente consapevole della situazione di sbandamento in cui si trova l'uomo occidentale, oggi più che mai inconsapevole delle sue radici metafisiche “barbarie civilizzate”⁵¹¹.

“Lo spirito europeo, denuncia Raschini, deve farsi vigilante di fronte alla tentazione analitica che lo sta uccidendo proprio perché da essa è fatalmente costretto a ricostituirsi secondo «l'astrattezza». Lo spirito europeo è in sintesi, la capacità della parola e alla parola.”⁵¹²

Lo “spirito europeo” è dunque uno spirito di sintesi, costruttiva integralità inserita nella molteplicità, irripetibilità, individualità delle singole persone che lo costituiscono. Pare dunque, che l'occidente abbia snaturato e trasformato a proprio piacimento i fondamenti dello spirito europeo, facendo sì che le istanze profondamente fondative siano state trasformate in istanze distruttive e

⁵¹⁰M. A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 22.

⁵¹¹P.P. OTTONELLO, *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia.

⁵¹²M. A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 28.

sgretolanti. E' interessante vedere come "l'inter-politicità", quell'ordine della *polis* che l'Europa contemporanea si prende carico di istituire, sia, in realtà, stata snaturata semplicemente in quell'abbattimento delle frontiere, che, nella maggioranza dei casi, non è stato motivo di scambio umano e culturale di valori e tradizioni, bensì motivo di omologazione all'interno della quale si è cercato di istituire un ordine comune che, ha portato, come vistosa conseguenza, alla perdita di quella determinazione etnica e di quegli spazi necessari, indispensabili, affinché le genti potessero risvegliare le loro coscienze a quei denominatori comuni, che, effettivamente, sono presenti in tutti i popoli in quanto valori umanamente imprescindibili.

Ancora una volta, notiamo, che, il problema principale, ruota intorno alla persona, al singolo. Il dramma maggiore è che l'Europa si è dimenticata di essere costituita da persone e che la *polis*, il diritto, la politica, l'economia, e tutte le dimensioni dell'ordinamento sociale dovrebbero essere in funzione della persona e non viceversa. E' necessario che la *polis* riacquisti il suo autentico volto cristiano. A far luce su questo dire sono sicuramente essenziali le parole di uno tra i "padri" di quello spirito europeo di cui stiamo argomentando: Antonio Rosmini, filosofo particolarmente apprezzato da Maria Adelaide Raschini. A sostegno del nostro dire si desidera proporre ora un estratto di fondata importanza tratto dalla *Filosofia del diritto*: "Convien dunque dire, volendo parlare esattamente, che «la persona dell'uomo è il diritto sussistente»: quindi anco l'essenza del diritto. ...E che la personalità sia il diritto per essenza, risulta dalla definizione data del diritto. - Noi abbiamo detto «il diritto essere un'attività fisico morale, la quale non può esser lesa dall'altre persone». Ora la persona ha per la stessa sua essenza tutti i costituenti che entrano nella definizione del diritto. ...«La persona è un soggetto intellettuale, abbiamo noi detto, in quanto contiene un principio attivo supremo». Or chi non s'accorge che questa definizione coincide con quella del diritto stesso? Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal *lume* della ragione, dal quale riceve la nomina della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite. ...Se dunque la persona è attività suprema per natura sua, egli è manifesto che si dee trovare nell'altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare neppure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale, come si scorge applicando il principio morale da noi stabilito «di riconoscere *praticamente* le cose per

quello che sono». Dunque la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto”⁵¹³.

Ecco, dunque, che le parole di Antonio Rosmini ci introducono nella profondità del ragionamento raschiano, fondandolo concretamente. Questo è certamente un pensare coraggioso, che tenta di ricostituire l'organicità e l'integrità che fondano la persona come ente compiuto, intero, e non come siamo ormai abituati a scorgerla, ossia mutilata delle sue dimensioni fondative, in nome dell'occidente come potenza reale in un mondo soggiogato da un virtualismo disgregante. L'uomo europeo è un uomo originale, poetico, in quanto, essendo la *poiesis*, la dimensione della creatività spirituale, questa è istanza fondamentale e originale della persona che vive e si realizza concretamente all'interno di quell'Europa che non è tanto occidente quanto spirito europeo; spirito di sintesi giacché lo spirito è essenzialmente dialogica e poetica sintesi. Il problema che interessa a Raschini è essenzialmente di ordine spirituale prima di essere una questione morale “è quello di restituire alle coscienze singole il senso «non privatistico» della loro personalità”⁵¹⁴. E' riconoscere e dare respiro alla capacità universale della coscienza, ove, nessun ente etnico o politico, abbia il diritto in alcun modo di legiferare sulla persona: è riconsegnare il primato alla persona “come luogo concreto dell'universale”⁵¹⁵.

Il discorso relativo alla persona e alla sua centralità in relazione allo spirito europeo che Raschini ricerca, sarà il filo conduttore di questo lavoro; infatti, se la persona non è considerata nella sua unità, integralità e dignità non è possibile parlare di spirito della civiltà europea, ma solo di occidente o ancor peggio di occidentalismo. Una società si basa sulla persona, sul suo valore e sulla comunicazione che questo soggetto ha con se stesso e con tutta la “famiglia umana”. Persona e comunicazione sono certamente due tematiche imprescindibili all'interno della speculazione raschiniana. Sviluppare il discorso sull'uomo è complesso, e, Raschini, sulla strada che già Sciacca aveva intrapreso, analizza la persona in tutta la sua grandezza e miseria, e la pone in relazione alle responsabilità e alle “prove” che nella vita terrena dovrà affrontare. Squilibrio ed equilibrio sono nell'uomo e dell'uomo; sta a lui scegliere la via faticosa di restare in equilibrio, bilanciando bene finitezza e infinitezza o di scegliere la via semplice: vivere nel mondo come assoluto dominatore di

⁵¹³A. ROSMINI, *Filosofia del diritto I*, Edizione Nazionale delle opere rosminiane edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, Edizioni CADAM, Padova, 1967, Cap. III – Articolo I *Persona, diritto essenziale*, 48. - 52., pp. 191-192.

⁵¹⁴M. A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 30.

⁵¹⁵*Ibid.*, p. 30.

questo e di se stesso, soggiacendo all'astuta ragione calcolatrice, legiferando così un diritto che lo rende schiavo del mondo e delle cose, snaturandolo ad essere egli stesso una *res*: “L'uomo ha una costituzione tipicamente sua e solo sua, costituzione radicalmente «squilibrata»: è ente finito, ma ha in sé un principio infinito indeterminato ..., il quale lo fa intelligente e perciò costitutivamente non appoggiato dal finito che tuttavia egli deve attraversare. Ma l'uomo deve attraversare il finito come prova della sua capacità di stare in equilibrio dentro questa singolare situazione di «squilibrio ontologico». Lo squilibrio ontologico esige saggezza, sapienza, ragione e consiglio; ci fa capaci di ciò che dobbiamo essere per essere veramente e pienamente uomini”⁵¹⁶.

Accennando alla condizione umana non possiamo tralasciare la profonda relazione che intercorre tra l'uomo e il suo Creatore. La presa di coscienza da parte dell'uomo di non essere *causa sui*, creatore di se stesso, è alla base di tutto il suo indispensabile equilibrio che gli permette di svolgersi dignitosamente in persona. Come già in Sciacca anche in Raschini è preminente la struttura gerarchica Creatore – creatura – creato, ordinamento capace di dare un perfetto equilibrio a tutta la creazione e quindi al *cosmos*, equilibrio nel quale è la dialogica relazione e armonia tra i tre termini a favorire la piena realizzazione dell'uomo che in questo modo dà così significato al creato.

“Lo spazio dell'uomo come creatura, scrive Raschini, distinguendolo dal Creatore, lo unisce perciò a Dio come alla sua prima radice, all'origine e dunque al suo fine”⁵¹⁷. In questo discorso, si inserisce a pieno titolo il problema relativo alla libertà dell'uomo, che non è da vedersi come una conquista che l'uomo fa nel suo procedere nella storia, ma piuttosto come libertà che gli è costitutiva⁵¹⁸. E' per tale istanza, che, parlare della libertà dell'uomo, è inevitabilmente, impegnarsi responsabilmente di fronte a tutto e di fronte a se stessi; comporta la scelta determinante che ogni uomo prima o poi deve fare, porta a quella rivoluzione che è la *metànoia dello spirito*: porta alla conversione. In questi termini, parliamo di una concezione di libertà oggi decisamente scomoda perché cristiana nel vero senso della parola: libertà alla carità e della carità.

Per dire qualcosa di costruttivo circa l'Europa è necessario dunque partire dall'uomo, dal singolo, per giungere alla comunità di “singoli” che ne costituiscono il tessuto culturale

⁵¹⁶*Ib.*, p. 34.

⁵¹⁷*Ib.*, pp. 37- 38.

⁵¹⁸*Ib.*, p. 38: “chi soggiacesse al discorso dei vari «liberatori» di turno, avrebbe già abdicato alla sua libertà, ossia al suo essere uomo, magari «gridando nelle piazze», come dice Matteo, in attesa che qualcuno gliela regali, quella estrinseca e sempre toglibile, per poi dargliela nei modi più inaspettatamente «alienanti».

organicamente compiuto. Europa significa dialogo costruttivo, è scambio, è relazione (et-et) non lacerazione (aut-aut); l'Europa è sintesi e non somma di culture, di tradizioni e di saperi. Farne una sintesi non significa in alcun modo massificare e omologare, ma al contrario, recepire il meglio, il significativo e poi disporlo in comune: è carità poetica e spirituale. L'Europa nasce con la *caritas cristiana*, è pertanto “forza” aperta, mentre nel mondo greco le *polis* erano chiuse in loro stesse. La Rivelazione cristiana, attraverso il Vangelo pone in relazione gli uomini affinché possano diffondere la Buona Novella, per annunciare al mondo la potenza di Dio e la grandezza dell'uomo, plasmato a Sua immagine e somiglianza, per affermare che nell'uomo stesso abita la verità: soffio originario, vivificante ed illuminante di Dio che “è anche il respiro della sua libertà”⁵¹⁹.

Dopo aver a grandi linee tracciato in cosa consiste, nella concretezza, lo spirito europeo, dobbiamo ora accennare cosa in realtà significa oggi parlare di Europa o di Occidente.

La prima critica che possiamo muovere è quella della unidimensionalità e frammentarietà. L'Europa odierna è caratterizzata principalmente da una unità fittizia che non prevede la molteplicità, è somma e non sintesi. “Quando la comunità europea giunse al suo primo quarto di secolo, scrive Raschini, mostrava già chiaramente i segni delle sue radicali, quindi prevedibili carenze, ...Dall'Europa che, ridotta a parte di se stessa, si riconosceva nella labile consistenza «del carbone e dell'acciaio», le cicatrici delle violenze che si era autoinferita, le crepe delle sue divisioni così «poveramente» moderne, testimoniavano decadenza, con più decisiva persuasione di quanto non ci parlino ora di autentico progresso. ... le città restaurate, i commerci ristabiliti e potenziati, le industrie rinate e rinvigorite, sono stati certamente i sintomi di una volontà di vivere che ha trionfato sul tremendo potere di negazione divampato nella seconda guerra mondiale”⁵²⁰. Il potere di negazione, però, asserisce la Raschini, all'interno della *Lettera all'Europa*, ha continuato in altri modi il suo carattere distruttore all'interno degli ambienti europei, insinuandosi silenziosamente nelle città apparentemente rifiorite, adeguandosi ai nuovi costumi ed intaccando perciò pericolosamente le istituzioni, minando l'imparzialità del diritto e della giustizia, avvelenando la cultura, e infiltrandosi pericolosamente nel cuore degli uomini, ha prodotto così egoismi capaci di soffocare quei valori di *caritas* e generosità tipici della cristianità.

⁵¹⁹*Ib.*, p. 38.

⁵²⁰M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 13.

“Accanto ai visibili e fruttuosi sintomi della volontà di vivere non hanno germogliato né fruttificato i sintomi di una davvero integra attenzione per l'esistenza”⁵²¹.

Vita ed esistenza: adagiarsi alla vita o tendere all'esistenza! Si può vivere una vita senza esistere nemmeno un istante! Esistere significa riconoscere lo spirito di negazione e combatterlo affinché non offuschi la nostra essenza più profonda, la nostra interiorità. Solo radicati in essa potremo esistere ai nostri occhi, agli occhi del mondo, agli occhi di Dio Padre.

Lo spirito di negazione ha ridotto l'uomo ad un vivente senza meta, lo ha isolato a se stesso e alla famiglia umana, negandogli così quell'unica possibilità di relazione e di dialogo tra gli uomini e il mondo, che è la relazione indispensabile affinché l'Europa possa sopravvivere non in agonia, ma possa esistere concretamente come spirito europeo.

Come può l'uomo riconoscere le “categorie europee”, le sue radici, per recuperare quello spirito rigenerante, se non conosce? E come può conoscere senza cultura? La risposta di Raschini a tali interrogativi è particolarmente chiara e significativa: “Per «riconoscere» le «categorie europee» occorre rovesciare il dettato del sociologismo positivista oggi imperante in rivoli filiformi ma inquinanti, residuati dalla infetta quanto «*ibrida*» sorgente ottocentesca. L'essere pluralità è appartenenza, in radice e dunque di diritto, delle persone e delle loro scelte vocazionali; non viene all'uomo dalla molteplicità delle strutture messaggi a disposizione, magari da un'economia di parte. Deve essere l'uomo a poter scegliere tra gli strumenti che una società di elevato sviluppo può mettergli a disposizione”⁵²²; è pertanto necessario recuperare la capacità di sintesi, quel potere che l'Europa dei nazionalismi ha soffocato piuttosto che potenziato; a mò di esempio basti far riferimento al soffocamento dell'Europa delle etnie.

Come si inserisce la filosofia di fronte a questi problemi? Quanto la filosofia ha influito sulla decadenza dello spirito europeo? Quali le responsabilità ha oggi la filosofia di fronte ad una crisi profondissima dell'uomo e con lui della società? Queste sono le domande alle quali il percorso di ricerca di Raschini ci conduce. Certamente, la filosofia, ha oggi la grande responsabilità di traghettare l'Europa alla consapevolezza delle sue potenzialità originarie e dei limiti ai quali è soggetta, deve far riflettere su quello “snaturamento” delle istanze positive di base che il comportamento assolutistico e squilibrato dell'uomo ha causato. Dovremo intraprendere un

⁵²¹*Ib.*,p. 14.

⁵²²*Ib.*,p. 15

cammino di riconoscimento, cammino di cui Raschini ha ben tracciato un sentiero. Sarà interessante dialogare, ascoltare, e inserirci a nostra volta nel dialogo che la nostra pensatrice intraprende con Rosmini, Sciacca, Nietzsche, Michelstaedter, Thomas Mann. La sua esistenza è stata testimonianza di ricerca della verità, spesa nella riflessione delle variegata ed articolate istanze culturali, attraverso un percorso di sintesi: unità nella distinzione, implicanza e compresenza di tutte le dimensioni a cui tutto tende e intende.

Desideriamo sottolineare una testimonianza concreta che Maria Adelaide Raschini ha lasciato all'Europa, affinché potesse essere seme fecondo nel percorso di recupero dell'autentico spirito europeo. Il cristiano è testimonianza vivente dell'amore di Dio Padre, e attraverso la "carità" l'uomo porta il riflesso della luce di Dio nel mondo: carità spirituale, intellettuale, materiale.

Nel 1990 viene fondata da Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello «L'Arcipelago»: "Società Internazionale per l'Unità delle Scienze", organismo che raccoglie quarantatré soci fondatori, provenienti da otto nazioni europee ed extraeuropee. Tale organismo, si propone di usare tutti i possibili strumenti culturali affinché, ogni diversa forma del sapere possa sentirsi in comunione con le altre; l'esempio calzante è dato proprio dall'immagine dell'arcipelago le cui isole sono unite in profondità da una base comune.

"Non da oggi, scrive Raschini, è venuto il momento di chiederci se gli spazi spirituali possano vivere ignorando l'incremento delle aree scientifiche, di chiedersi se l'accrescimento del sapere ci può esortare dal coltivare gli spazi spirituali: di rivolgere a noi stessi, in breve, la domanda, se non sia necessario incominciare a far convergere le nostre molteplici attenzioni verso una visione sintetica nella quale l'uomo possa riconoscersi intero, in conformità con il proprio statuto ontologico"⁵²³.

Per rispondere a questa necessità nasce la "Società Internazionale delle Scienze", che è testimonianza concreta del nucleo centrale della sua ricerca speculativa: unità nella molteplicità. Il sapere è come l'uomo: ricchissimo di dimensioni e di articolazioni, ma al contempo organicamente unitario. Desideriamo a questo proposito citare passi dell'articolo I dello Statuto dell'Arcipelago, ottima sintesi e punto di partenza per questo nostro dire.

⁵²³*Ib.*, p. 161

“La Società Internazionale per l'Unità delle Scienze «l'Arcipelago» è un'associazione laica, costituita con il fine di incrementare tutte le forme di carità intellettuale proprie dell'intera tradizione cristiana, nello spirito universale di Antonio Rosmini. Essa opera nella convinzione che le molteplici forme del sapere si radichino e si sviluppino nella unità della Verità alle quali esse, pur nell'esercizio delle autonome metodologie che le caratterizzano, si finalizzano in armonia di scienza e sapienza”.⁵²⁴

Questo articolo puntualizza sin dal principio la laicità di tale associazione, ma al contempo, sottolinea che il seme da cui “fiorisce” è quello della carità che è prerogativa tipica della tradizione cristiana. Stiamo parlando di *laicità* e non di *laicismo*. Si menziona la carità intellettuale, ma, certamente, alla base di questa, c'è quella dello spirito, carità poetica capace di edificare anche in questo mondo arido e al contempo irto nel quale viviamo. Raschini ha sempre ben presente la condizione europea (non parliamo qui di spirito europeo, ma di Occidente perché stiamo sottolineando l'aspetto della decadenza; l'analitismo e il miopismo radicalizzato nell'Europa moderna ha, infatti, oscurato la possibilità di vedere e contemplare l'intero). Oggi è sempre più diffusa la ricerca del particolare, la politica si nasconde sempre di più dietro le politiche sociali, e il metodo analitico porta a una cultura del frammento che distoglie da quell'armonia che contraddistingueva l'intero organismo del sapere.

E' necessario che l'uomo riprenda coscienza di chi è, e di ciò che può donare al proprio fratello, solo così si potrà combattere il disordine di questa etica del frammento, etica distruttiva e pericolosa. “...il giurista non riduca le sostanze del diritto alle sue forme peculiari, il medico non dimentichi le finalità «umane» della medicina, il docente abbia coscienza del fatto che il necessario rigore professionale è solo uno degli aspetti della formazione dell'uomo intero, l'economista, recuperando l'imprescindibilità di un ordine secondo il quale comporre i beni materiali, pensi ed operi in funzione di beni rispetto ai quali quelli materiali sono strumentali; il politico si informi (almeno) sul concetto di bene comune e agisca in vista del medesimo, così da capire che la soluzione dei suoi compiti più stretti immediati non è, alla lunga, di sostanza esclusivamente politica: in altri termini impari almeno a distinguere tattica e strategia. ...in tal senso, ..., tutti avrebbero davvero una parola interessante e costruttiva da dire in reciproca convergenza.”⁵²⁵ Detto

⁵²⁴Lo statuto de “l'Arcipelago” è stato pubblicato all'interno del testo di M. A. RASCHINI, *L'organismo del sapere*, Marsilio, 2001, pp. 99-102.

⁵²⁵*Ib.*, pp.102-103.

questo, è chiaro che, per Raschini, il filosofo ha un ruolo davvero importante, ha la responsabilità di mettere in atto il processo di relazione: la dialettica dell'et-et. Il che non significa scendere a compromessi, ma vuol dire relazionare tra loro tutto ciò che apporta qualcosa di positivo: “tutto ciò che è”⁵²⁶. E' per questo motivo che non è ammissibile che si possa disquisire sul nulla. A tale proposito la pensatrice afferma che: “Il nichilismo non ha posto tra le forme del sapere che vogliono cercare una reciproca, positiva e costruttiva relazione”⁵²⁷.

L'Arcipelago è dunque la testimonianza attiva e concreta di questo discorso, è un'apertura verso l'immenso orizzonte del sapere, è dialogo concreto sempre novativo capace di focalizzare quei traguardi intellettuali e spirituali che nessun avanzamento tecnologico ed economico potranno dare all'Europa, è spinta propulsiva affinché le categorie europee non vadano perdute o stravolte. La Società Internazionale per l'Unità delle Scienze nasce nella piena consapevolezza che se solamente verranno recuperate quelle categorie europee che l'epoca moderna ha impoverito, alterato e negato vi potrà essere la premessa necessaria ed indispensabile per un fecondo e costruttivo incontro tra i popoli.

L'Europa, si è come ammalata di “piccoli pensieri”, e Raschini sottolinea che la grandezza dello spirito europeo stava proprio nel suo “pensare in grande”; cioè in quel pensare sinteticamente sul piano della filosofia, della scienza, della teologia, dell'arte, e allo stesso tempo sul piano di tutte quelle istituzioni civiche che permettevano l'equilibrio all'interno della società. “Pensare in piccolo” significa avvalorare quella scissione tra filosofia e scienza, e ancor meglio “tra scienza e sapienza”, istanza che ha, inevitabilmente, generato squilibri: “astrattismo scientifico e sentimentalismo irrazionale”; “pensare in piccolo” ha condotto quindi l'uomo europeo a una lacerazione decostruttivistica che lo ha coinvolto *in primis* a livello personale, poi sociale ed infine politico. Decostruzionismo non è altro che la volontà da parte dell'uomo di negare la propria unità nella molteplicità, di riconoscersi come somma anziché sintesi di dimensioni e di trascinare il suo disordine interiore e sociale in tutto il creato, il quale, a sua volta, lotta per mantenere il suo ordine ed equilibrio.

Raschini evidenzia che nel momento in cui questa società è stata istituita tutti i soci fondatori erano pienamente consapevoli che il cammino che stavano intraprendendo era arduo e

⁵²⁶*Ib.*, p. 103.

⁵²⁷*Ib.*, p. 103.

tortuoso, era un cammino i salita; ma ben sappiamo che il panorama dall'alto ci stupisce e ci appaga di tutta la fatica! I Soci sapevano che l'unica strada da percorrere era quella verso la “positiva costruzione”, infatti, “chi abbia un qualunque interesse per il futuro, e non solo europeo, deve uscire dall'asfisia dell'empirismo scettico, quello che caratteristica le politiche, anche culturali, dell'Europa contemporanea e le espone al rischio della sua fine storica: fine che, alle condizioni odierne, non è affatto improbabile. Questo l'impegno programmatico con il quale l'Arcipelago si presenta”⁵²⁸.

La cultura sarà dunque l'impegno della “Società internazionale per l'Unità delle scienze”, cultura che sarà coltivata secondo il suo significato più elevato, pieno ed intero allo stesso tempo, si tenterà di colmare tutte quelle lacune che caratterizzano questo uomo contemporaneo, uomo del frammento. Oggi si fa sempre più forte la necessità di inter-relazione tra le discipline, perché sempre più spesso, accade che i problemi della scienza e della tecnologia sollevino problematiche di coscienza morale. Ricordiamolo l'uomo è un intero e quindi tutto lo coinvolge, non essere fedeli al suo statuto ontologico e ridurlo a una somma di dimensioni significa snaturarlo e reificarlo, è disconoscere il suo essere diritto sussistente.

L'Arcipelago ha mezzi propri per diffondere quella cultura a trecento sessanta gradi che promuove, si avvale infatti di attivissimi organi di pubblicazione come la prestigiosa rivista “Filosofia Oggi” o le “Edizioni de l'Arcipelago”, organizza inoltre lezioni, corsi, e gli annuali “Simposi de l'Arcipelago” finalizzati a donare non solo ai giovani un qualificata formazione perenne.

Ecco dunque che la figura di Maria Adelaide Raschini inizia ora ad assumere contorni più delineati; dietro ad un pensiero forte e coinvolgente, dietro alla passione e al desiderio per il sapere, c'è l'instancabile attività di comunione e di carità che, proprio perché spirituale si fa poi intellettuale, nello sviluppo di queste iniziative e materiale nel dare la possibilità a chi lo desidera di abbandonare la cultura del frammento per entrare in quella cultura dell'unità nella molteplicità di cui Raschini e l'Arcipelago sono fautori.

“L'uomo intero, scrive Raschini, è oggi l'oggetto della nostra attenzione: tanto esso è stato nascosto – ma si è nascosto da sé – che il riconoscerlo sembra oggi operazione estremamente ardua, e spesso, addirittura improponibile. ...Lo statuto intero dell'uomo riflette la propria integralità su tutto ciò che lo tocchi, chiedendo interezza e non mutilazione: in breve, rispetto metafisico per la

⁵²⁸*Ib.*, p. 108.

natura in ordine alla natura umana”⁵²⁹. Questo è quanto Maria Adelaide Raschini nella sua vita e con la sua vita ha testimoniato e ciò che ha lasciato in eredità. Ha posto i semi per la realizzazione di un meraviglioso giardino senza preoccuparsi del fatto che la terra in apparenza fosse arida; sapeva, infatti, che in profondità c'è acqua pura e vivificante, l'uomo ha in sé, nella sua libertà, le potenzialità per edificare la “*Civitas Dei*” già su questa terra. Ha lasciato, come tutti i grandi pensatori, validi strumenti, affinché si possa lavorare, con responsabilità, in qualità di umili servi nella “Vigna del Signore”.

In queste pagine abbiamo tentato di dare una risposta al perché della caduta dell'Occidente in occidentalismo e allo stesso tempo abbiamo provato a delineare quali sono quei valori indispensabili affinché lo Spirito d'Europa possa rivivere e far rifiorire così quella *paideia* integrale a cui l'uomo intero anela. Certamente questo lavoro è stato possibile grazie alla vastissima opera di Maria Adelaide Raschini, che come abbiamo potuto constatare è stata particolarmente attenta alla problematica europea non solo nel denunciarne la crisi, ma analizzando in profondità i valori di quello spirito d'Europa che si sta perdendo, le drammatiche conseguenze e allo stesso tempo aprendo alla speranza che l'uomo nuovo riesca ancora una volta a rinsaldare quei valori imprescindibili per riossigenare l'Occidente.

Abbiamo fatto ampi riferimenti a pensatori che hanno contribuito allo sviluppo e alla continua formazione dell'Occidente quali Eraclito, Platone, Agostino, Michelangelo, Petrarca, Galilei, Manzoni, Rosmini, Sciacca, senza dimenticare l'importanza dei mistici tra cui abbiamo fatto ampio riferimento a S. Caterina da Siena particolarmente cara alla nostra filosofa.

Ci siamo inoltre soffermati su ciò che Raschini, dopo Sciacca, ci ha concretamente lasciato in eredità affinché i giovani potessero procedere nella loro formazione integrale: l'Arcipelago, l'associazione per l'unità delle scienze.

⁵²⁹*Ib.*, p. 110.

PARTE QUARTA:
INSEGNAMENTO ED EREDITA' DELLA
TEORESI SCIACCHIANA

1 L'UOMO NUOVO: ROVETO ARDENTE NELLA TESTIMONIANZA DELL'ESISTERE

«Il senso della vita è il mio esistere», scrive Bugossi, il senso del mio esistere, aggiungo io, è quello di vivere appieno l'esperienza metafisica, svolgersi il più possibile nella sinfonia del perfetto equilibrio dato dal pensiero operante e da un agire contemplante. In sintesi, esistere nella contempla-azione nella quale ogni istante del mio essere qui ed ora, nelle situazioni di ogni giorno sono orazione operosa nella rinnovata tradizione di quell' *orat et laborat* di benedettina memoria, fondamento e sostegno della nostra Europa cristiana, di quell'Europa che oggi pare aver deciso di non riconoscersi più nella sua tradizione.

In un momento di forte laicismo e relativismo, in un mondo in cui il virtuale pare prendere il sopravvento sul concreto, in una società in cui il buon umore e il benessere delle persone vanno di pari passo con la quantità di titoli ed azioni che ogni giorno vengono bruciati in quel surreale gioco chiamato borsa, ci pare opportuno meditare circa questo uomo nuovo «la cui nascita, sottolinea Bugossi, coincide con l'ascolto della Parola e questo ascolto ci vivifica e ci fa ponte tra il Creatore ed il creato: l'uomo è la sintesi del creato, è creatura, è colui che porta il i sussurri del creato al Creatore. E' l'uomo che significa il mondo e come tale ne è il responsabile»⁵³⁰. L'uomo antropico è con-creatore, poetico nello spirito, collabora a quell'opera di creazione tuttora in atto, già Agostino, infatti, nel *De Genesi ad Litteram* sostiene che «Dio..., mediante la sua occulta potenza, imprime un impulso a tutto l'universo delle sue creature; è proprio in virtù di questo impulso che tutte le creature son messe in movimento... E' così che Dio dispiega i secoli che aveva, per così dire,

⁵³⁰ T. BUGOSSI, *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, pp. 20-21.

ripiegati nella creazione primordiale. Quei secoli non si svolgerebbero nel loro corso, se Colui, che li ha creati, cessasse di esercitare il suo governo provvidenziale su di essi»⁵³¹.

L'atto poietico, proietta, l'uomo al di fuori del tempo e dello spazio, la *poiesis* dona all'uomo lo slancio necessario affinché l'uomo possa esprimere anche il non detto, tradurre in umano quel *Logos* divino che abita nella sua interiorità, pertanto, come sottolinea Bugossi, «l'antropologia antropica è una concezione dell'uomo ontologicamente, metafisicamente aperta alla trascendenza teista»⁵³². Il momento antropologico così inteso è il fulcro portante della filosofia antropica, ancor meglio possiamo dire, riportando le parole del filosofo genovese: «metafisica, antropologia ed ermeneutica costituiscono un plesso non disgiungibile all'interno del filosofare e formano il centro, il moto propulsore dell'intero sistema antropico»⁵³³.

Lo stesso Hans Georg Gadamer in *Verità e metodo*, parlando del *verbum*, inteso come parola interiore che può essere tradotta nel duplice modo di *ratio* e di *logos* si pone il problema di identificare il significato della "parola interna" affermando che «Non può essere semplicemente il *logos*, di cui parlavano i greci, il dialogo che l'anima conduce con sé stessa. Il semplice fatto che il *logos* sia stato tradotto sia con *verbum* che con *ratio* indica già che il fenomeno del linguaggio assume, nell'elaborazione scolastica della metafisica greca un peso maggiore di quanto non avesse per i greci»⁵³⁴.

Sempre Gadamer evidenzia che «Il più grande miracolo del linguaggio non consiste nel fatto che la parola si fa carne e si manifesta nel mondo esterno, ma nel fatto che quello che così si manifesta nel mondo è già sempre parola»⁵³⁵ ovvero come dice Agostino: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri auditive per corpus*⁵³⁶.

⁵³¹ AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 5,20-41.

⁵³² T. BUGOSSI, *Lo spazio del dialogo*, Et-Et. Convivio Filosofico, Pisa, 2005, p.53.

⁵³³ *Ibd.*, p. 55.

⁵³⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1990, p.484.

⁵³⁵ *Ibd.*, p. 482.

⁵³⁶ AGOSTINO, *De Trinitate*..

Questo, dunque, l'uomo nuovo, tanto pericoloso per l'odierna società dei consumi perché uomo pensante e agente, uomo non più disposto al fare per produrre, bensì uomo che agisce per compiersi e così compiere l'atto creativo. L'uomo di oggi deve ritrovare la sua preziosa identità e ricostituirsi degnamente in questo percorso.

Ci pare opportuno rileggere quel geniale passo dell'*Evidente Velato* nel quale il silenzio comunicativo dell'essenzialità ri-propone all'uomo di oggi e di tutti i tempi di riconoscersi, *viator*, pellegrino, in cammino spronato da quella sana inquietudine protesa verso la fulgida luce dell'essenziale. L'uomo nuovo, è l'uomo capace di ricostituirsi per mezzo della feconda sinergia data dalla potenza del silenzio parlante che nella propria intimità comunica l'Essenziale per poter esistere concretamente e responsabilmente nel mondo. Scrive dunque Bugossi: «Il silenzio mi dice... Il silenzio comunica, mi comunica. Il silenzio mi comunica l'essenziale. Il silenzio mi dice che alla fine della notte spunterà il sole. Il silenzio mi dice che alla fine del *tunnel* c'è gioia, luce. Nella notte cammino errabondo, con il giorno il mio procedere si svolge sicuro: il capo si fa eretto: punta il sole, ri-sorge»⁵³⁷. Uomo nuovo, vertice della creazione di Dio, persona platonicamente eretta che inizia il suo percorso di ricerca attraverso l'inquietudine di quell'«ho indagato me stesso» di eraclitea memoria. Indagine, questa che come sottolinea Bugossi inizia nel silenzio della propria interiorità, a partire dalla pochezza di ciascuno di noi, dalla nudità del nostro essere inquieto che ci predispone al disvelamento della grandezza di quel nostro stesso io che è stato plasmato a immagine e somiglianza di Colui, che nella sua infinita bontà e giustizia ci ha creati attraverso quel misterioso soffio di vita, alito di esistenza. «La gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è la visione di Dio» affermava Sant Ireneo, l'esistenza concreta nella vita di ogni giorno è il rovelto ardente che rende la persona capace di testimoniare la domanda: chi sono io? Da dove vengo? Dove sono diretto, qual è la mia meta? Questo percorso inizia solo se ognuno di noi lo desidera ardentemente, se il mio desiderio di comprendere per conoscere nasce in me attraverso quell'incessante domandasi che brucia nella nostra interiorità senza mai consumarsi: rovelto ardente nella testimonianza dell'esistere.

«Vinto l'inconcludente vano agitarmi mi pongo nell'ottica di chi ricerca, tendo ad una ricerca finalizzata, scrive il filosofo genovese. Per poter ascoltare il mio silenzio, ricevere il suo essenziale, devo predisporli, prepararmi a ricevere il suo dire, devo potenziare il mio essere

⁵³⁷ T. BUGOSSI, *L'Evidente Velato. Metafisica Antropica ed Ermeneutica*, Edicolors, Genova, 1999, p.7.

ricevente, devo poter usufruire di antenne sensibilissime. Per captare l'essenziale e non "l'essere all'ingrosso" devo sintonizzarmi sulla stessa frequenza, devo revisionare puntine e candele affinché scintilla scocchi e poter così avviarmi in quel percorso in cui l'essenziale mi dice essere essenziale. ...Non possiamo procedere per sentieri interrotti, dobbiamo procedere per la via maestra: l'essenziale»⁵³⁸

Questa è la luce che mi spoglia di tutte le vanità e dei pre-giudizi, perché solo nella mia nudità posso pormi al cospetto di Colui che potrà dare un senso e un significato ai miei interrogativi, Colui che per primo si è fatto nudo affinché io potessi comprendere che è solo dalla mia spoliatura, nell'umiltà del mio ego, che può iniziare il mio autentico percorso. «...dobbiamo metterci in cammino, scrive Heidegger. Quando impariamo a pensare, durante il cammino che abbiamo deciso di seguire non dobbiamo innanzitutto concentrarci precipitosamente sulle questioni più urgenti, ma dobbiamo abbandonarci a quelle questioni che cercano quello che nessuna invenzione può trovare. ...Se, in quanto siamo così attratti, siamo in marcia verso ciò che ci trae, la nostra essenza porta già l'impronta di questo essere "in marcia verso". ...Come colui che indicava verso quella direzione, l'uomo è colui che indica. L'uomo non è qui anzitutto uomo e in secondo luogo anche, e magari occasionalmente, uno che indica, ma: tratto verso ciò che ci sottrae, in marcia verso di esso e in tal modo colui che indica il sottrarsi, solo così l'uomo è uomo. La sua essenza risiede nell'essere un tale indice. ...l'uomo è segno. ...Il segno resta interpretazione»⁵³⁹.

Ci sovviene, quindi, il grido di Antonio Machado che inquieto *viator* anelando ad una nuova aurora scriveva: «Nuda è la terra, e l'anima ulula contro il pallido orizzonte come lupa famelica. Che cerchi poeta nel tramonto?»⁵⁴⁰ e poi ancora «Appare il rosso sole d'un sogno nell'Oriente. Luce in sogno . Non temi, viandante pellegrino? Passato il verde piano, sull'altura fiorente, è già forse la prossima meta del tuo cammino»⁵⁴¹.

Che cerchi o uomo? Chi ti rende inquieto? Dove ti spinge la tua insaziabile inquietudine? La sete della ricerca che non è erudizione ma capacità ed impegno di *intus-legere*, di leggere dentro se stessi, leggere ciò che ci accade, il mondo che ci circonda, è sana *curiositas* di un uomo intero, un

⁵³⁸ *Ibidem.*

⁵³⁹ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco edizioni, Milano, 1954, pp.42-43

⁵⁴⁰ A. MACHADO, *Soledades, Desnuda està la tierra*.

⁵⁴¹ A. MACHADO, *Soledades, El rojo solo de un sueño en el Oriente asoma.*

poliedro nel quale ogni sfaccettatura è desiderosa di apprendere e crescere *paideticamente*, uomo sintesi e non somma di dimensioni: «L'istanza contemplativa nasce come un'esigenza, un bisogno, un desiderio di approfondimento di nuovo sapere, pertanto oseremmo dire necessità di amare l'essere o la verità delle cose, dell'uomo. Pertanto si desidera cogliere, nella contemplazione, intuitivamente la verità o il logos proprio dell'uomo e tutte le verità che vi si inscrivono»⁵⁴².

In Agostino porre il problema dell'uomo significa porre il problema di Dio: l'uomo infatti non si può cogliere nella sua autenticità ontologica «se non si coglie da Dio, il cui problema è intrinseco al problema che egli è a se stesso»⁵⁴³. Alla ragione egli chiede nei *Soliloquia*: “Cosa vuoi conoscere?”; Agostino risponde: “Dio e l'anima”, ovvero Dio e l'uomo, problemi che considera in modo distinto ma non separato. Quello di Agostino è un concreto speculare, è capacità di cogliere l'integralità della persona senza dimenticare il mondo che le sta intorno, trovando l'equilibrio tra interiore ed esteriore: pensare, quindi, profondamente diverso da quello cosmologico proprio della filosofia greca: «La sua filosofia è un costante ininterrotto caldo colloquio tra la creatura e il Creatore, scrive Sciacca, nei termini della più esigente ricerca speculativa, tra l'uomo che cerca Dio e a Lui tende e Dio che gli viene incontro; un itinerario dell'essere spirituale creato dallo spirito creatore; un tendere amoroso (per usare una suggestiva espressione del Rosmini) dell'ente finito all'Ente infinito, dalla persona umana a Dio, persona Assoluta»⁵⁴⁴.

Conoscere se stessi, ovvero conoscersi intimamente significa sperimentare concretamente che Dio esiste, è incontrarlo perché presente nella nostra interiorità. In Agostino, l'uomo è ente pensante perché partecipa dell'unica verità di cui Dio stesso è l'origine: la verità «non è una veduta mentale, ma la vita della mente e dell'uomo nella sua pienezza e integralità: la vita illuminata dalla e nella verità e la verità vitalizzata dalla e nella vita. Asserisce ancora Sciacca, non si specula “intorno” alla verità, dal di fuori, come intorno ad una cosa che ci è estranea, ma dal di dentro, la si pensa e la si vive, dal di dentro di essa, che è l'interiorità dell'uomo. “Filosofare” per Agostino è intenso travaglio interiore, approfondimento della verità che lo suscita, lo alimenta, lo spinge ad

⁵⁴² T. BUGOSSI, *L'ò spazio del dialogo*, Et-Et. Convivio Filosofico, Villa Maria - Argentina, 2006, p. 11.

⁵⁴³ M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, «Humanitas», Tucumán, II, 1955, n° 6, p. 14. Lo stesso articolo con qualche modifica è pubblicato in «Città di Vita», Firenze, n° 4, 1950: *La persona umana secondo S. Agostino*, pp. 385-394; e nel volume misc. Umanesimo e mondo cristiano, Studium Christi, Roma, 1951, pp. 149-160.

⁵⁴⁴ M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, «Humanitas», cit., pp. 13-14.

oltrepassarsi nella Verità che lo trascende e lo compie: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum* »⁵⁴⁵.

L'uomo si attua, quindi, attraverso il processo del conoscere secondo verità, ma non si compie nell'immanenza, in quanto la persona è portata a Dio, in dinamica tensione verso l'Assoluto: questa la concreta vocazione dell'uomo, l'essenza della persona, che deve far convergere ogni sua opera a questa vocazione fondamentale: «fino a quando l'uomo non si congiunge a Dio, l'edificio della sua vita è incompleto (...). Prosegue Sciacca, qui si compie l'itinerario della persona: comincia da e finisce in Dio. Sapere ciò, vivere secondo questa consapevolezza, tendervi con tutte le proprie forze, è essere e farsi persona»⁵⁴⁶. Agire in codesto modo significa esistere nella dialettica dell'Amore di Dio: «Dio si ama *gratis*»⁵⁴⁷, l'Amore si attua amando il prossimo e noi stessi come persone e solo nell'amare di Dio si possono amare gli altri e noi stessi. Due sono gli amori a spingere l'anima dell'uomo: per le cose sino al disprezzo di Dio e per Dio fino al disprezzo delle cose; ma, «proprio quando l'anima si spinge ad amare Dio fino al disprezzo delle cose, proprio in questo disprezzo di tutto per Dio, si recupera il vero senso di ogni cosa ed ogni cosa si ama di vero amore. Sembra un paradosso, ma è qui la verità e il senso dell'uomo, dico il senso "cristiano" dell'uomo; è il senso espresso da S. Francesco»⁵⁴⁸.

Non posso essere testimone se non esisto, non posso dare senso ai dolori, alle prove, alle gioie che nella vita mi si presentano innanzi se non esisto pienamente in ogni istante in cui sono chiamato a testimoniare il mio essere. La vita come il rovelo ardente non si consuma ma bruciando nell'essenziale di ogni giorno chiama a nuova esistenza, io sono una nuova esistenza ogni giorno, ogni momento è un passo in avanti in quella faticosa scalata sull'asse della verticale, ascesa che inizia nell'orizzontalità di ogni giorno. L'uomo antropico non è chiamato ad isolarsi dal mondo, bensì ad esistere pienamente in esso, deve farsi carico di tutto ciò che lo circonda con l'attenta consapevolezza di chi ermeneuticamente sa leggere in tutto ciò che accade il significato dell'esistenza. Ci sono momenti, nella vita di ogni giorno, in cui gli eventi ci travolgono, dolori psichici, fisici, ci fanno perdere le forze, pare non ci diano tregua. Anche le gioie più grandi e

⁵⁴⁵ *Ib.*, p. 14.

⁵⁴⁶ *Ib.*, p. 19.

⁵⁴⁷ *Ib.*, p. 19.

⁵⁴⁸ *Ib.*, p. 19.

sincere possono essere travolte in questi turbinii, la metafisica antropica, però ci ricorda che sempre dobbiamo essere pronti, dobbiamo prepararci affinché all'offuscarsi delle nostre forze non si offuschi anche l'essenziale. Nel momento in cui perdo di vista l'Essenziale tutto è perduto e perdendomi rimango come svuotato del mio essere più intimo, della mia dignità. Credere per comprendere e nella comprensione comunicare. Fede e ragione unite, implicanti e compresenti per dar senso agli eventi che non ci travolgeranno più ma saranno loro stessi la benedizione della nostra crescita spirituale che ci svolgerà in testimoni, sentinelle dell'aurora capaci di essere davvero servi preziosi nella vigna del Signore. Ecco dunque che il grido sempre più forte di Benedetto XVI che chiede dignità, che ci chiede di edificarci nella poliedricità del nostro essere persone integrali inerisce pienamente all'economia di questo nostro dire.

Il percorso dell'uomo *viator* nasce dalla domanda, Bugossi è chiarissimo a riguardo: «Il domandare è aprirsi al problema, porsi come problema, riconoscere che non si è “certi”; è questo riconoscimento che ci pone esseri *inquietai*, aperti ad ogni possibile risposta normativa, quella risposta che, in quanto novativa, presuppone anche che si possenga la capacità di porre domande novative, di uscire cioè dal luogo comune, luogo in cui risiede e si sostanzia l'opinione. L'opinione è la *doxa*... L'opinione è il maggior ostacolo che si frappone alla possibilità autentica del domandare. L'opinione tende incessantemente a dilatarsi, a travolgere tutto, ci sospinge nella stupidità».

L'uomo, in ogni momento può cadere nel baratro della stupidità, l'uomo è funambolo, basta un soffio per precipitare, occorre pertanto essere *vigilantes* possedere una ragione attenta. In un attimo precipitiamo nel razionalismo così come senza accorgercene piombiamo in un fideismo bigotto. A dieci anni dalla pubblicazione dell'Enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II risuonano più che mai attuali e necessarie le parole d'inizio: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità. E' Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»⁵⁴⁹. Fede e ragione dunque nella loro implicanza e compresenza sostengono l'uomo e il suo desiderio di autentica ricerca, non vi è passo della ragione che non sia corredato e sostenuto dalla fede, così come non ci può essere fede indipendente e autosufficiente dalla ragione.

⁵⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*.

L'uomo di oggi ha deificato tutto, prima si è imposto creatore poi ha lasciato che il mondo da lui costruito prendesse il sopravvento e governasse su di lui, così l'odierna società è travolta dalle grandi crisi, economiche, giuridiche, di mercato, ma pare che nessuno si accorga che la grande crisi che ha travolto l'uomo è quella culturale. La crisi dell'uomo aristocratico, in senso platonico, dell'uomo che procede in tensione verso *l'optimum*. Crisi culturale è sinonimo di crisi di identità.

Un uomo che non sa più chi è come può continuare a governare quel complicatissimo ma ingegnoso mondo che nei secoli ha costruito? Un uomo incosciente potrà solo usare incoscientemente i mezzi di cui dispone, senza capire quanto le sue azioni possano essere pericolose per la sua stessa sopravvivenza. Ecco dunque che oggi più che mai l'uomo deve ricominciare daccapo ripartendo da se stesso per poi poter far rifiorire la sua intelligenza. Riscoprendo chi è potrà riscoprire l'antica tradizione da cui proviene, potrà farne memoria per edificare nuova cultura per le generazioni a seguire. Se l'Europa avesse saputo riconoscere le proprie radici oggi non si troverebbe invischiata nella crisi globale, addirittura la forza delle sue origini data dalla sintesi di filosofia come metafisica, diritto romano, religione ebraico cristiana avrebbe potuto scongiurare a tutti la crisi perché i valori essenziali avrebbero garantito all'uomo la capacità di pensare e saper prendere decisioni non per l'avvenire ma per il futuro.

Interessante, a questo proposito, un passaggio di Martin Heidegger il quale asserisce: «“Il deserto cresce”. Il che vuol dire: l'inaridimento è in espansione. L'inaridimento non è la distruzione. L'inaridimento è più inquietante della distruzione. La distruzione accantona soltanto ciò che fino a quel momento è cresciuto ed è stato costruito; l'inaridimento impedisce ogni crescita futura e ogni costruzione. L'inaridimento è più inquietante del semplice annullamento. L'inaridimento della terra può andare a pari passo tanto con il raggiungimento di un più alto tenore di vita dell'uomo, quanto con l'organizzazione di una condizione uniformemente felice di tutti gli uomini. ...L'inaridimento... è capace di nascondersi, ...non è il semplice diventar sabbia... è l'eliminazione di *Mnemosyne*, eliminazione che si sta svolgendo a pieno ritmo»⁵⁵⁰.

E' lo spazio del dialogo ciò che oggi terrorizza chi dalla “stanza dei bottoni” pretende di governare il mondo. Se c'è dialogo, c'è scambio, c'è pensiero, c'è et-et, memoria, tradizione, e questo per chi vuole la mercificazione e lo snaturamento della persona in entità subumana è

⁵⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Op. Cit., pp. 52-53.

pericolosissimo. Ecco perché vengono fomentate e finanziate guerre di religione, violenti scontri tra culture: è necessaria la destabilizzazione, il panico generale, la vana chiacchera, il rumore, il caos.

Ci pare dunque che ancora una volta la metafisica antropica possa essere *metanoia*, rivoluzione, cambiamento, perché invita la persona, ciascuno di noi a ritrovarsi nel silenzio della nostra interiorità all'ascolto della Parola, del Logos vivificante, sorgente pura e cristallina rigenerante e rinnovatrice.

Nella speranza siamo stai salvati: «*Spe salvi facti sumus*»⁵⁵¹. Il monito paolino, oggi, nel difficile tempo in cui siamo chiamati ad essere testimoni, è stato accolto da Benedetto XVI, che nella sua ultima enciclica scrive: «... il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino». La meta è Dio, Dio che da forza e speranza. La metafisica antropica, sulla scia dell'insegnamento sciacchiano, ci insegna come inerpicarci sulla Vetta senza dimenticare però che l'ascesa si radica sulla terra ed è qui che dobbiamo esistere in qualità di uomini nuovi, roveti ardenti nella testimonianza della nostra vita di ogni giorno. Il pensare antropico è un cantico, un inno alla vita, all'esistenza integrale della persona che integralmente si realizza già sulla terra, nel suo lavoro di ogni giorno, nei suoi affetti, col suo desiderare e operare nella verità, nella bellezza e nel bene.

Ci attende molto lavoro, dunque, perché il senso della nostra vita è il nostro esistere qui ed ora e nessuno potrà mai prendere il nostro posto, ognuno di noi è un tassello indispensabile nell'immenso mosaico della creazione.

⁵⁵¹ S. PAOLO, *Ronani* 8-24.

2 L'UNIVERSO DELLA COMUNICAZIONE

Il tema della comunicazione è stato ricorrente all'interno del percorso di ricerca dei più eminenti studiosi della scuola di Sciacca: Maria Adelaide Raschini e Tomaso Bugossi. Ne è testimonianza un prestigioso convegno da lei organizzato: *L'universo della comunicazione - prospettive europee*⁵⁵²; simposio che si prefiggeva di sottolineare, grazie, all'intervento di eminenti studiosi provenienti dalle più diverse aree disciplinari, l'importanza e l'indispensabilità del comunicare all'interno della persona e pertanto all'interno della società. La ricchezza di tale incontro è stata quella di rendere visibile la poliedricità di questa tematica e di far emergere l'imprescindibilità di questo tema all'interno del discorso europeo. «Chi ha promosso l'iniziativa di un Convegno su *L'universo della comunicazione – Prospettive europee* (Genova, 28-30 novembre 1990) era ben consapevole della profonda connessione fra la consistente struttura del «comunicare» e i problemi peculiari alla fase di transizione che la storia europea sta attraversando. ...L'aver emarginato l'attenzione spirituale, che è fervido motore della cultura, ha nociuto al farsi dell'Europa e tuttora pesa sulle sue sorti rese più difficili dalla necessità che essa ha di non tradire le aspettative del mondo»⁵⁵³.

Intraprendere un discorso sul problema del comunicare richiede innanzitutto di riscoprire il valore della parola che oggi è più che mai depotenziata a termine. La radice etimologica di

⁵⁵²*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992.

“Può costituire un'opportunità anche “politicamente” non irrilevante questo volume sulla tematica della “comunicazione” - posta in relazione agli attuali interessi europeistici – analizzata da molteplici prospettive: comunicazione come simbolicità, oracolarità e gestualità originarie; come linguaggio poetico; nei media; e nel rapporto scienze-media; comunicazione come immagine; come trasparenza dell'ethos politico; come momento di riflessione antropo-sociologica; comunicazione vista nella sua sostanza concettuale in relazione alle sue odierne potenzialità ed aporie; e infine comunicazione come “universo” onde non è improprio richiamare il concetto di scienza nuova”.

⁵⁵³*Ibd.*, pp. 9-10.

comunicazione proviene dal latino *munus*, parola che nella lingua d'origine significa "implicante un dovere". Questo dire dispone la nostra mente ad un percorso ermeneutico che certamente ci aprirà a nuovi mondi, ad un significato ben più alto di quello che solitamente siamo abituati a vedere. Raschini ci aiuta ad intraprendere un veritativo cammino ermeneutico, percorso che ci insegna a riscoprire, a disvelare il vero significato della parola, a leggere nella parola, a scoprire il non detto della parola. E' solo a partire da una profonda e seria ermeneutica di fedeltà al testo che possiamo inserirci nel variegato e misterioso universo del comunicare. Che significa dunque implicante? Il valore di implicante si aggancia al "valore di servizio", cioè a mettere insieme allo stesso tempo impegno di servizio e dono; comunicare, significa, dunque, attuare la sintesi di questi due elementi e quindi responsabilizzarsi in quell'atto comune di com-partecipazione e com-penetrazione al quale ogni uomo responsabile è chiamato.

La parola comunicazione apre adunque ad un universo poliedrico che non si ferma al semplice atto del comunicare ma implica tutti i sensi della persona umana e nella comunicazione si può effettivamente dire che l'uomo esiste nel mondo e che lo vive a trecento sessanta gradi. Anche all'interno di questo dire è evidente la sostanziale differenza che c'è tra l'uomo gemmazione dello spirito e gli altri viventi che abitano la terra. L'uomo è l'unico ente capace di comunicare appieno il suo sentito, l'uomo può comunicare la sua esistenza, in quanto è l'unico ente esistente, l'unico che possiede il Logos, ed è colui che percepisce la sua esistenza, ne è autocosciente. Già all'interno di ogni singola persona esiste una profonda comunicazione tra i suoi organi vitali, in lui tutto è profondamente collegato, il malessere di una parete è sentito dagli altri organi che a loro volta provano una sofferenza sia fisica che spirituale. Uno sgarbo doloroso per il corpo lo è anche per lo spirito, il benessere del corpo è indicativo per il benessere della mente e viceversa: "*mens sana in corpore sano*". Non è forse questa una profondissima forma di comunicazione? Grande è dunque il valore della comunicazione nella persona, comunicazione ben diversa di quella che troviamo all'interno degli altri esseri viventi, coloro i quali hanno il *Bios*, la vita ma non l'esistenza.

Allo stesso modo all'interno di una società la comunicazione è indispensabile affinché si possa percepire quell'equilibrio e quell'armonia indispensabili per l'edificazione della Repubblica, della "Città di Dio". E' interessante a questo proposito riprendere la prima lettera di S.Paolo ai Corinti: «...Infatti, noi tutti, giudei o greci, servi o liberi, siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, e tutti bevemmo in un unico Spirito. Ora il corpo non è un membro solo, ma molte membra. Se il piede dicesse: "Siccome non sono mano, non sono del corpo", cesserebbe, forse, per questo di far parte del corpo? E se l'orecchio dicesse: "Siccome non sono orecchio, non

sono del corpo”, per questo cesserebbe di far parte del corpo? Se tutto fosse occhio, dove sarebbe l’udito? E se fosse tutto udito, dove l’odorato? Ora Dio ha collocato le membra nel corpo e ciascuna di esse come volle. Se tutto si riducesse ad un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece le membra sono molte e unico il corpo. E non può l’orecchio dire alla mano: “Non ho bisogno di te” né la testa ai piedi “Non ho bisogno di voi” ...E se soffre un membro, tutte le membra soffrono con esso, e se un membro è onorato, tutte le membra godono con esso. Or voi siete corpo di Cristo, e ciascuno da parte sua membra di esso»⁵⁵⁴.

E' necessario parlare di una comunicazione integrale tenendo sempre ben presente che l'uomo è unità e non frammentarietà e che per tale motivo l'universo della comunicazione è la sintesi perfetta tra la comunicazione interna e quella esterna.

Se parliamo di comunicazione interna ed esterna è implicito che l’uomo è chiamato a mettersi in relazione con se stesso innanzitutto e quindi con il mondo, il *cosmos*. La persona è relazione è inserita in un precisissimo ordine al quale non solo è chiamata d attenersi ma è chiamata a collaborare per mantenere l’equilibrio di questa armonia e l’uomo odierno ha dimenticato la sua funzione obliandosi nel caos. Leggiamo nel Genesi: «E Dio prese l’uomo e lo collocò nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse», «...E Dio condusse all’uomo tutti gli animali del campo e tutti i volatili del cielo che aveva firmati dalla terra, per vedere come li avrebbe chiamati. Qualunque l’uomo avesse dato agli esseri viventi, questo sarebbe stato il suo nome. E l’uomo impose i nomi a tutti gli animali domestici e ai volatili del cielo e a tutti gli animali del campo. Ma per l’uomo non trovò un ausiliare a lui conveniente», ecco dunque che da questi passi biblici emerge chiaramente la funzione dell’uomo come custode e nel contempo collaboratore di Dio. Ma l’uomo prova la sensazione della solitudine, comprende che il proprio statuto ontologico è diverso dagli altri viventi, con le fiere può avere una comunicazione che non è però una comunicazione completa, integrale e per questo lo Spirito di Dio provvede a creare una creatura con lo stesso statuto ontologico dell’uomo. Ecco dunque che il problema della comunicazione è presente sin dall’inizio della storia dell'uomo e con esso tutto il problema inerente allo statuto ontologico dei diversi esseri viventi ed esistenti.

L'universo della comunicazione è dunque un complesso sistema di equilibri interni ed esterni capace di rendere pienezza e realizzazione alla vita e all'esistenza degli enti. Senza

⁵⁵⁴La Sacra Bibbia, Atti degli Apostoli, Prima Lettera ai Corinti di S. Paolo, 12-13, 31.

un'adeguata comunicazione interna mai ci potrà essere una relazione con il mondo esterno, lo squilibrio che l'uomo porta in sé è immediatamente trasferito fuori da sé e in questo modo invece di governare sull'ordine diventa portatore di caos.

Comunicazione, ci ricorda Raschini, è dono, è impegno di servizio, è quindi carità, è comunione, è amore. Senza amore non c'è relazione. Dio stesso è relazione e carità perché è uno e trino, perfetta comunione delle tre Persone uguali e al contempo distinte. «...queste tre realtà, scrive Agostino, sono in modo meraviglioso inseparabili tra loro e tuttavia ciascuna di esse, considerata a parte, è sostanza e tutte insieme sono una sola sostanza o essenza, sebbene nel contempo si predichino in vicendevole relazione»⁵⁵⁵.

L'uomo è a immagine e somiglianza della SS. Trinità e per "contagio" porta in sé questo amore e questo desiderio di comunione. Tutta la creazione è piena della comunione tra le tre Persone della SS. Trinità e tutto il creato vive questa comunione; l'uomo esiste in questa comunione e si svolge in comunione, in atto di carità nel momento in cui comunica con se stesso, con il mondo e con i suoi simili. Illuminante è ancora la parola di Agostino di Ippona: «Noi siamo uomini creati a immagine del nostro Creatore che ha vera eternità, eterna verità, eterno e vero amore ed è egli stesso eterna vera amante Trinità senza commischiatura e senza separazione»⁵⁵⁶.

Questo equilibrio che appare dalla riflessione agostiniana permette che la persona possa realizzarsi appieno nella sua integralità, il mondo odierno, ed in particolare la nostra società occidentale pare aver perso questo modo di relazionarsi, infatti per comunicazioni siamo ormai abituati a far riferimento ai mezzi di comunicazioni di massa ignorando completamente la complessità e profondità di tale argomento. Possiamo individuare nell'impoverimento spirituale l'impossibilità della realizzazione piena di un'Europa di comunicazione e di vera cultura, tutto dipende da questo atto di relazione che può essere una grande ricchezza ma allo stesso tempo se trasformato secondo parametri puramente utilitaristici si trasforma in un vero e proprio limite che impedisce lo sviluppo trasformando la società, come ben ci ricorda Pier Paolo Ottonello, in una barbarie civilizzata.

L'atto del comunicare impegna dunque ogni singola persona in ogni istante della propria esistenza, scrive Raschini «è atto che ci impegna tutti, esistenzialmente e storicamente, essendo

⁵⁵⁵ AGOSTINI DI IPPONA, *La Trinità*, 9,5,8.

⁵⁵⁶ AGOSTINI DI IPPONA, *La città di Dio*, 11,28.

compresenza di una pluralità al cui interno si stabilisce una com-partecipazione non mai casuale né accidentale»⁵⁵⁷. Oggi è più che mai necessario recuperare questa maniera di intendere la comunicazione in quanto tutta la società è fortemente impoverita dal punto di vista culturale e tale impoverimento a lungo andare mina fortemente la libertà e la possibilità di esistenza di ogni persona. Senza *paideia* l'uomo non può esistere concretamente, l'uomo "incolto" può vivere, può essere un *Bios*, un essere vivente. La formazione che è innanzitutto un atto di formazione personale che poi si estende a tutta la società ricopre ogni attimo di tutta l'esistenza terrena ed ultraterrena della persona. A questo proposito Sciacca scrive: «Il nuovo ideale aristocratico di cultura ha il massimo di estensione senza perdere un minimo di distinzione: migliori possono diventarlo tutti, ciascuno secondo le proprie possibilità e con l'ausilio degli altri possono perfezionarsi ciascuno nella propria integralità o unione di corpo e di spirito, cioè educarsi o essere liberi»⁵⁵⁸.

Il mondo odierno è sempre più proiettato verso l'out-out, oggi sono sempre meno coloro che riescono ad aprire la mente e il cuore all'implicanza e compresenza delle molteplici dimensioni che costituiscono la persona e la società, parlare di cultura è oggi come voler arrestare il processo di civilizzazione, per molti è possibile o la cultura o la civiltà, sono ahimè molto pochi coloro che comprendono che senza cultura mai ci potrà essere la civiltà, che senza cultura non esiste libertà ma soltanto un distruttivo liberalismo tirannico e anarchico. Tirannia ed anarchia sono il frutto dell'aut-aut, frutto della società unidimensionale, società volta alla distruzione della persona a favore dell'emancipazione dell'individuo.

«La cultura non ostacola l'incivilimento, scrive Raschini, anzi ne garantisce la qualità; poiché l'incivilimento si può costruire a una sola dimensione, lasciato a ritmi autonomi, può uccidere la cultura, che è capacità paidetica – ossia di formazione e di accrescimento pluridimensionale: morale, sociale e politico – espressione della profondità mai dominabile della natura umana, non riducibile ai comportamenti indicizzabili, alle collaborazioni "gestite" da forze predominanti, alla moralistica etica dell'utile, anche più estensibile, tutelato dalla prepotenza «ibrida» del giullare televisivo al quale, dunque plaudono platee inconsapevoli dell'inganno. E' la cultura che sviluppa il giudizio critico, e dunque cosciente, sulla storia contemporanea, come

⁵⁵⁷*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 11.

⁵⁵⁸M. F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Palermo, L'Epos, p. 84.

giudizio non «costretto» dalla suggestione del momento, ma mirante al succedersi delle generazioni»⁵⁵⁹.

Cultura dunque come capacità “paidetica” e “poetica”, atta alla formazione integrale della persona sia nella sua dimensione creativa che in quella giudicante, cultura come slancio di libertà per la realizzazione di una persona esistente a trecento sessanta gradi. A sostegno del nostro dire possiamo ancora citare un passo dell'enciclica *Gaudium et spes*: «... Mentre aumenta infatti il volume e la diversità degli elementi che costituiscono la cultura, diminuisce nello stesso tempo la capacità per i singoli uomini di percepirli e di armonizzarli organicamente, cosiché l'immagine dell'uomo "universale" diviene sempre più evanescente. Tuttavia ogni uomo ha il dovere di tenere fermo il concetto della persona umana integrale ...»⁵⁶⁰.

Imprescindibile è dunque un profondo dialogo tra le forme di sapere, e solo la comunicazione permette che tutte queste forme di sapere possano consolidarsi in un equilibrio capace di dare stabilità. L'equilibrio è il beneficio primario della persona e della società, la politica e il potere necessitano di tale stabilità per favorire il pieno sviluppo di un popolo.

Oggi è più che mai necessaria una cultura alla pluralità, si badi bene non al pluralismo, ad una cultura capace di abbandonare le esasperazioni analitiche conducono unicamente alla frammentarietà, necessitiamo di una cultura che capace di eligere il positivo di ogni forma del sapere riesca a trovare quel senso del limite che stimola la ricerca, che incita al dialogo e alla comunicazione ove «da parte di ciascuna scienza a partire dalla consapevolezza del proprio limite "onde ciascuna forma del sapere chiede un'integrazione che oseremo dire sapienziale: la matematica chiede poesia, la geografia chiede umanesimo, la cosmologia chiede teosofia, la medicina chiede moralità, la biologia chiede teologia; e così via e reciprocamente. Il sapere volge al comprendere, dunque ogni sua forma guarda oltre il proprio qui ed ora»⁵⁶¹. Sempre emerge la necessità di dialogo, di implicanza e compresenza che permette di superare le barriere date dal limite, emerge quindi la positività del limite capace di aprire nuovi orizzonti all'apparente finitezza di ogni singola

⁵⁵⁹*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 11.

⁵⁶⁰CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Paoline, Milano, 1998, *L'educazione dell'uomo ad una cultura integrale*, cap. II-61.

⁵⁶¹*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 13.

dimensione. Tutto si arricchisce e si completa per mezzo della relazione e del dialogo, tutto prende una tridimensionalità, si impara a vedere lontano, a leggere tra le righe, a vedere da una prospettiva integrale "non parziale" in quanto ci ricorda la nostra filosofa che «una prospettiva settore, ..., non ha alcun diritto né logico né epistemologico così come non può raggiungere alcun reale profitto storico»⁵⁶².

E' quindi ora necessari porre il dovuto accento sul concetto di comunicazione partendo proprio dalla pienezza e dall'intensità che lo contraddistingue quando essa si stabilisce tra persone aventi una propria intelligenza e sensibilità inserite in un particolare spazio del comunicare che Raschini identifica come "medium" o più precisamente "logos".

Ragionare in questi termini significa restituire legittimità ad un "discorso comunicabile" qualunque siano le forme attraverso le quali esso si rende manifesto, secondo la nostra, rendere omaggio e riconoscimento ad una cultura che non ha basato il suo sviluppo solo su una condizione di "incivilimento" per la quale "la parola logos bastava ad indicare insieme linguaggio e paradigma del linguaggio" è riconoscere che la comunicazione si svela per mezzo di molteplici forme che talvolta risultano impossibili da sintetizzare all'interno di un concetto, si pensi alla comunicazione artistica, mistica o gestuale e mimica. «La comunicazione ci interessa dunque per le sue condizioni reali, quelle che la costituiscono in pienezza come comunicazione fra intelligenze. ...Il gesto, il segno, l'immagine, nella loro polivalenza ci raggiungono attraverso la positiva potenzialità dell'universale, che è capacità della reciproca comprensione presupposta alle qualsivoglia *vexatae quaestiones* circa le simmetrie o le asimmetrie fra comunicante e ricevente. Anche il segno, allora, anche il cenno, l'ammiccamento, il diniego sono comunicazione piena. Ma nessun discorso lo può essere se in origine è reso vaniloquio, per quanto sottile, dall'assenza della forma dell'intelligenza»⁵⁶³.

A tale proposito la memoria ci riporta al dialogo platonico del Sofista, non siamo forse oggi in un'epoca di neoprotagorismo, ove i sofisti, i retori ritengono di dominare il campo della comunicazione sottovalutando che il mondo della relazione va ben al di là dei sofismi e degli

⁵⁶²*Ibd.*, p. 14.

⁵⁶³*Ibd.*, p. 15.

artefatti comizi e dibattiti senza senso dei nuovi Protagora dei nostri giorni. La natura sofistica è infatti per Raschini, «la ragione della decadenza dello statuto della comunicazione»⁵⁶⁴.

Da quanto detto sino ad ora emerge chiaramente che comunicazione e relazione sono strettamente legate tra loro. Quando la comunicazione si lascia sopraffare dagli artifici della finzione, quando per comunicazione si intende uno dei tanti comizi televisivi, dibattiti senza soluzione, quando la comunicazione è livellamento verso il basso, il comunicare ha chiaramente spezzato la sua relazione con il sapere, con la possibilità di relazione, di comunione tra intelligenze. Allo stesso modo quando il sapere si isola nella complessità dei suoi discorsi senza tener conto dell'unità della parola che lo rende comunicabile agonizza in una condizione di solipsismo che non consente alcuna relazione.

Affiora dunque a questo punto il problema del linguaggio che come ben ci ricorda la filosofa piemontese a partire da Platone sino ad arrivare a Vico il linguaggio è «comunicazione di peso metafisico; il che ha la sua conferma “e contrario” da Gorgia a Hume, per i quali il linguaggio soffre l'incapacità di raggiungere la “res” e dunque conferma la convenzionalità, ossia la vanificazione del proprio “modus”. Tutto sta a vedere se si investe la comunicazione di una capacità paidetica, o se la si lascia proliferare attraverso una strumentalità meramente “informativa” e didattica, «smodata”»⁵⁶⁵.

E' chiaro che oggi la funzione del linguaggio ha perso il suo alto valore metafisico, oggi più che mai l'uomo non si cura più della sua sacralità ontologica e del valore della relazione personale “*redi in te ipsum in interiore nomine abitat veritas*” né di quello interpersonale con il creato e con i fratelli. Oggi non si sottolinea più il valore paidetico del linguaggio e della comunicazione in quanto pare che il problema relativo alla cultura e alla civiltà europea non contempra più il valore della *paideia* intesa come formazione integrale dell'uomo integrale, oggi nell'era del frammento dell'uomo parzializzato, dimidiato, snaturato ad un ammasso di dimensioni tutte scollegate e in competizione tra loro vige la legge del pensiero analitico ove capeggia sempre più l'arido ragionare cartesiano, ragionamento che divide e pone discordia eliminando sempre più la possibilità di una rinascita dell'occidente come perfetta sintesi dei valori del diritto romano, della *paideia* greca e della rivelazione della religione ebraico cristiana. Possiamo dire quindi che la tanto pubblicizzata

⁵⁶⁴*Ibd.*, p. 15.

⁵⁶⁵*Ibd.*, p. 16.

comunicazione globale è solo da considerarsi come uno scambio di informazioni più o meno esatte che niente hanno a che fare con ciò che dovrebbe essere comunicazione o relazione profonda tra intelligenze che hanno la possibilità di arricchirsi mutuamente.

Altra problematica che possiamo individuare inerente la comunicazione è la riduzione del comunicare all'informare, in questo senso il linguaggio è depotenziato della sua natura dialettica per servire unicamente una incomunicabilità “celata dietro rumorose e variopinte epifanie”. In questa particolare, ma oggi diffusissima, condizione del comunicare manca completamente la possibilità della dialettica, non c'è possibilità di integrazione perché vige la regola dell'*aut-aut*, regola dell'adialetticità, regola che porta inevitabilmente all'aridità spirituale e culturale. Riprendiamo ancora una volta le parole della filosofa piemontese: «...solo dove c'è dialettica c'è progresso, perché la dialettica è la condizione di sintesi; mentre *aloghìa* e *adialetticità* generano, al massimo, sincretismo»⁵⁶⁶. Questo dire apre dunque alle innumerevoli sfide che l'Europa di oggi è inevitabilmente chiamata ad affrontare; come potremo oggi riuscire a tramandare la nostra cultura, il nostro concetto di *paideia* e nello stesso tempo a confrontarci con le nuove innumerevoli culture e religioni con le quali siamo ormai costretti a dividere la nostra terra se continueremo a promuovere una dialettica dell'*aut-aut*? Oggi l'Europa è chiamata a trovare una nuova forma di comunione della propria pluralità, comunione possibile solo attraverso una dialettica dell'*et-et*, dialettica dell'implicanza e della compresenza che proprio a partire dall'amicizia dei contrari è capace di trovare sempre nuove forme per accrescere la sua cultura e civiltà originaria; questa operazione di auto-rigenerazione dell'Europa esigerà, secondo Raschini, «la “capacità di “comunicare” i paradigmi inconsumabili di ogni civiltà “umana”. Non possiamo permetterci il lusso di supporre che l'Europa stia per scommettere i suoi futuri rapporti con il resto del mondo, e con se stessa, alle attuali condizioni del suo incivilimento al quale rischia di bastare un estrinseco “comportamento linguistico”, che non ha niente a che fare con il “possesso” di una lingua: uno scheletrico e inzotichito inglese, appunto, a priori privato di anima dialettica e più ancora di ogni connessione con la radice ontologica del linguaggio, che è lo strumento dell'*inventio*” e la condizione della comunicazione. Ciò ha pesanti riscontri non solo in sede scientifica, ma anche nell'ambito della

⁵⁶⁶*Ibd.*, p. 17.

creatività delle forme sociali e politiche, dove il comunicare esige risultati tangibili e immediatamente fruibili»⁵⁶⁷.

Il problema di oggi è certamente riconducibile ad una spiccata mancanza di equilibrio, oggi gli eccessi e con essi la violenza dello squilibrio portano ad un disordine tale da non permettere più l'equilibrata poiesis del comunicare, ed in questa situazione di caos Raschini ci introduce alla grandezza del pensiero del Vico che intravedeva la perdita del limite da parte delle singole forme del sapere come il carattere violento, e quindi ibrido, della specializzazione ad oltranza, fenomeno che nella nostra società post-moderna trova ampie conferme.

Oggi però sembra svilupparsi anche un secondo aspetto che pare in profonda contraddizione a quanto abbiamo appena accennato, pare che a lato di questa corsa alla specializzazione che è portatrice di un'etica frammentaria e parzializzante si stia affermando la necessità di dialogo e collaborazione tra le varie scienze ove emergono obiettivi e problemi comuni che si cercano di risolvere mantenendo la propria specificità metodologica amalgamata però ad una affinità e convergenza problematica grazie alla quale lo scienziato, il filosofo, l'artista ... sono chiamati ad una stretta e proficua collaborazione.

Già in passato questa necessità di dialogo e comunicazione tra le diverse discipline si era sviluppata all'interno di alcuni ambienti culturali, potremmo parlare di una convergenza antica e poi rinascimentale e potremmo far memoria di uno dei più autorevoli maestri di autentica pluralità e dialettica: Galileo Galilei. «E tutte queste cose, leggiamo nel *Siderius nuncius*, furono scoperte e osservate con un cannocchiale che io ho inventato dopo aver ricevuto l'illuminazione della grazia divina». Questo breve passo ci mostra chiaramente come Galilei sapesse magistralmente amalgamare scienza, teologia, metafisica ed ermeneutica, tutto per lui era uno strumento sapientemente usato per dimostrare l'equilibrio meraviglioso dell'universo e come l'uomo attraverso il “metodo” dell'implicanza e della compresenza, della relazione, avesse la capacità di arrivare a scoprire questo ordine e questa dinamicità presente in lui e nel creato.

«Io son molte volte andato meco medesimo considerando, ..., quanto grande sia l'acutezza dell'ingegno umano. ...E quanto sapresti levare il soverchio da un pezzo di marmo, e scoprire si bella figura che vi era nascosta? Quanto mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelangelo, un Raffaello, un

⁵⁶⁷*Ibd.*, pp. 17-18.

Tiziano? S'io guardo quel che hanno ritrovato gli uomini nel compartir gl'intervalli musici, nello stabilir precetti e regole per potergli maneggiar con diletto mirabile dell'udito, quando io potrò finir di stupire? ...La letteratura de i poeti eccellenti di qual meraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzion de' concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'architettura? che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i sui più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benchè distante per l'unghissimo intervallo di luogo e di tempo?...»⁵⁶⁸.

Quale scandalo sarebbe ancora oggi concludere con queste parole la trattazione di argomenti fisici e scientifici? Quale scienziato sarebbe oggi in grado di concludere o iniziare la sua ricerca presupponendo tematiche di tipo teologico e metafisico?

Ancora oggi questo modo di procedere appare “scandaloso” e se già ai tempi di Galilei questa dialogicità tra discipline era una condizione assai particolare con la venuta di Cartesio e dell'illuminismo questo modo di procedere è stato più che mai criticato e abolito all'interno dagli studiosi provenienti da qualsiasi area disciplinare provocando così un notevole impoverimento di quello che dovrebbe essere il diritto di ogni persona ad una paideia integrale. Raschini ricorda che già con Cartesio stava rapidamente scomparendo l'attitudine mentale rivolta al pensiero dell'unità cosmologica, «della parentela della molteplicità nell'unità, che è poi la giustificazione autentica della pluralità»⁵⁶⁹ paradossalmente sino a quando si è potuto discutere e quindi dialogare con il “panteista” si riuscì a mantenere vivo il problema della molteplicità: si pensi ad esempio a Plotino; così come sia in Bruno che in Spinoza «restava vigoroso, scrive Raschini, il pensiero di un'unità entro cui il molteplice trovava vivente relazione organica»⁵⁷⁰.

La distruzione della relazione è avvenuta indubbiamente quando si è andata a creare quella lacerante frattura del cosmo che rende impossibile qualsiasi relazione, frattura che interrompe il dialogo sia a livello metafisico che a livello ontologico: «quando non riusciamo a dialettizzare fisica e metafisica, quando al pensiero, elevato a convenzionale trascendentale autosufficienza, resta libero lo spazio della “finzione” scientificamente omologata – che lo fa incapace di mettersi in

⁵⁶⁸GALILEO GALILEI, *Dialogo sui massimi sistemi*, Biblioteca Treccani, Padova, 2006, pp. 463-464.

⁵⁶⁹*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 19.

⁵⁷⁰*Ibd.*, p. 19.

relazione con la natura, con la storia, con il mito – la comunicazione è immediatamente la parola ambigua sulla quale giocare pericolose gare con i fantasmi “come se”, fossero reali, mentre reali sono le ferite che ne traiamo. In realtà questo gioco può instaurarsi perché ha finito retoricamente la consistenza della convenzione e dunque si è visto costretto a fornirsi delle “strutture” della convenzione, e a fondare in ciò il suo stesso proporsi come gioco»⁵⁷¹. Oggi tutti noi siamo in mille modi distolti dalla realtà, avvolti nella nebbia dell'astrazione che non ci permette di vedere nella concretezza della nostra esistenza, l'uomo europeo è però più che mai impegnato all'interno dei suoi confini geografici e qui ha la possibilità di riscoprire i suoi imprescindibili confini spirituali caratterizzati da quel rapporto di unità-molteplicità che le dà la possibilità di riaprire il più alto problema metafisico: quello della relazione tra l'uno e i molti. «Il rapporto tra l'uno e i molti è di partecipazione dialettica interna all'essere; tale partecipazione pone contemporaneamente i molti... e l'uno, come unità dell'insieme che è unificazione entro l'Essere come principio»⁵⁷².

In quest'epoca storica, momento carico di gravi problematiche, momento che tutti indicano di crisi, è il momento giusto per domandarsi se l'Europa ha in sé le condizioni necessarie e le energie per stabilire un profondo colloquio con se stessa e quindi un dialogo all'interno di una prospettiva dell'intero e della sua realtà pluridimensionale.

«...se c'è, quale è la base per un dialogo comunitario europeo capace di sostenere una unità di carattere storico, politico, civile? Quale è il *munus* culturale con il quale gli europei devono intrattenersi in reciproca donazione comunitaria»⁵⁷³

Oggi è necessario riportare la chiarezza originaria al concetto di comunicazione in quanto di comunicazione si parla sempre di più e lo stesso ministero della ricerca e della università ha istituito il nuovo corso di laurea in scienze della comunicazione, portando così ad un interesse altissimo il problema del comunicare all'interno della mentalità giovanile. Comunicazione è “atto grazie al quale si mette in comune qualche cosa” e non dobbiamo dimenticare che per comunicare bisogna aver qualche cosa da donare al proprio simile, infatti, si comunica, si dona, nella misura in cui si è, nella misura in cui si è persona integrale in continua formazione e quindi in continua crescita

⁵⁷¹ *Ibd.*, p. 20.

⁵⁷² M. A. RASCHINI, *Dilettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1996, p. 56.

⁵⁷³ *L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 21.

interiore. Tutto questo comporta al fatto che l'uomo si riconosca e ricominci a scrutare la propria interiorità che come diceva Eraclito è la sede del divino nell'uomo. Comunicare è vivere esistendo nell'oggi guardando e preoccupandosi anche del domani, è nell'oggi che si costruisce il domani ed è responsabilità dell'uomo di oggi preparare le condizioni necessarie affinché l'uomo di domani possa vivere appieno il suo tempo.

«Oggi la comunicazione orizzontale ci toglie attenzione a quella temporale: ci si preoccupa troppo poco del domani storico»⁵⁷⁴. Raschini prosegue indicando alcune “rinunce fondamentali” della nostra società, rinunce che interessano in particolar modo lo spazio e il tempo. La prima è la «rinuncia a comunicare con il domani, a vedere la relazione fra il presente e il futuro dell'umanità»⁵⁷⁵ quindi il predominio di una comunicazione di tipo orizzontale; la seconda rinuncia identificata dalla nostra filosofia è la «rinuncia ad un autentico comunicare fra oriente ed Occidente, a dialettizzare la intrinseca natura aperta e comunicativa dell'Occidente con l'originaria struttura contemplativa dell'Oriente»⁵⁷⁶ questo significa la profonda incapacità o il rifiuto di rendere dialettici gli opposti, di unire l'agire e il contemplare, di rendere concreto quello che in una visione «Antropica»⁵⁷⁷ potremmo sintetizzare nel *pensiero operante e agire contemplante*. Oggi, al contrario di quanto sarebbe opportuno sintetizzare per far progredire concretamente la nostra cultura e civiltà gli opposti si azzerano e si persevera sull'arida linea degli aut-aut.

La comunicazione deve tener presente l'oggi in cui viviamo e nello stesso tempo non deve perdere di vista la radice, il nostro percorso storico del passato, ed è chiamata a tendere in maniera

⁵⁷⁴*Ibd.* p. 22.

⁵⁷⁵*Ibd.* p. 22.

⁵⁷⁶*Ibd.*, p. 22.

⁵⁷⁷A questo proposito si veda la “Metafisica Antropica” di Tomaso Bugossi facendo riferimento ai seguenti testi:

T. BUGOSSI, *Interiorità ed ermeneutica*, Japadre Editore, Roma, 1994.

T. BUGOSSI, *Filosofia e comunicazione*, Edicolors, Genova, 1998.

T. BUGOSSI, *L'evidente velato. Metafisica antropica ed ermeneutica*, Edicolors, Genova, 1999.

T. BUGOSSI, *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002.

T. BUGOSSI, *La formazione antropica*, Edicolors, Genova, 2002.

T. BUGOSSI, *Lo spazio del dialogo*, Convivio Filosofico Ediciones, Pisa, 2006.

costruttiva verso il futuro e non verso l'avvenire. L'uomo come già ci insegnava Michele Federico Sciacca deve esistere nel mondo, deve vivere sulla terra con coscienza, il mondo non va solo attraversato, il mondo va vissuto, e lo spirito deve anelare alla luce del Creatore per trascendere, per andare oltre. Vivere in questo modo è esistere concretamente e questo non avviene né se l'uomo si fa esclusivamente per la mondanità né se si fa esclusivamente asceta. Raschini puntualizza che la comunicazione è “in gioco simultaneamente al nostro essere” e quindi non ci può essere relazione o comunicazione se il nostro io è parzializzato o relegato in una sola dimensione sia essa quella mondana o quella spirituale. Non esiste possibilità di comunicare nella parzializzazione l'uomo deve essere aperto alle sue infinite dimensioni così come ogni disciplina deve essere aperta alle interazioni che ha con le altre: «L'arte deve essere compresa dalla scienza e la scienza dalla morale e la morale dall'economia e l'economia dalle richieste del *bios*; così come l'azione dalla contemplazione, la parola dal silenzio, così come la natura dallo spirito e la morte dalla vita. Nell'unità dinamicamente potenziale del *lògos* nasce la plausibilità del comunicare e la pluralità concreta del linguaggio. Oltre ...la richiesta urgente che si sappia comunicare con noi stessi innanzitutto – anche se questo ci fa tanta paura perché esistenzialmente e sociologicamente demodé»⁵⁷⁸. Per chi pensasse che questo modo di procedere è una metodologia classica ed arcaica diciamo che non è nulla di tutto questo ma al contrario è un disperato tentativo di umanizzazione di un uomo che da se stesso si è lacerato, frantumato, dimediato, uomo a brandelli che ha impedito la possibilità di comunicare perché nell'era della comunicazione fittizia nell'era del rumore ha dimenticato il valore del silenzio che è il primo atto della comunicazione che proprio perché inizia da quel vivificante silenzio interiore è dono di sé nella propria integralità e unicità. Solo quando l'uomo riscoprirà questo immenso valore del comunicare si ripotrà iniziare a discorrere sulla comunicazione e sulla relazione vista da ogni sua sfaccettatura, sino a quel momento potremo parlare di chiasso di un vociferare disordinato che niente ha a che fare con il concreto comunicare.

⁵⁷⁸*L'universo della comunicazione - prospettive europee*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992, p. 25.

3 LA POIESIS CRISTIANA LUCE NELLE TENEBRE

«Scrive Rosmini (*Teosofia*, n. 877) che gli uomini possono soffrire – e soffrono – una forma di angoscia così acuta da provare uno sgomento fisicamente palpabile, paragonabile a quello di chi s'affacci su un abisso dal quale non si veda il fondo; onde si troveranno assaliti «da un cotal sentimento di terrore», di “raccapriccio”. Si tratta di un'angoscia di sostanza metafisica: e di “fenomenologia” tipicamente esistenziale, diremmo noi che siamo venuti dopo Kierkegaard: ma lo diciamo associando subito quell'angoscia all’“inquietudine” agostiniana che ne costituisce per così dire il risvolto “dinamico” proteso a compimenti ineludibili anziché volto all'indietro, ad assaporare freudiani presentimenti di morte»⁵⁷⁹.

Dalla sana inquietudine agostiniana dobbiamo, quindi, partire per intraprendere questo nostro dire sulla *poiesis* dell'uomo cristiano come momento di slancio per la salvezza dell'Occidente. L'inquietudine è una forza che permette all'uomo di tendere e di intendere, è la possibilità di anelare alla Verità; l'angoscia è invece una forza che tira verso il basso, è una forza limitante che non dà la possibilità di vedere la bellezza ma obbliga a vivere la sofferenza di una vita senza senso, vita nel quale il dolore non apre alla salvezza ma alla disperazione. E' proprio da questa sostanziale differenza che dobbiamo ragionare, il cristiano è l'uomo inquieto, aperto alla *poiesis*, al momento creativo dello spirito, aperto perché disposto all'ascolto, in uno stato di attenzione spirituale che caratterizza la sua intera esistenza.

E' oggi più che mai importante riaprirsi alla bellezza, il bello comunica l'essenziale e la nostra attenzione spirituale ci fa comprendere e agire di conseguenza. «Il fine, scrive Raschini, investe tutto l'operare e tutto il pensare, l'intero *poiein* dell'uomo, e gli dona coerenza e perfettibilità,

⁵⁷⁹M. A. RASCHINI, *Studi su Platone e Plotino*, Marsilio, Venezia, 2000, p. 20.

in modo che il genere umano possa ricapitolare ontologicamente, nelle singole persone create, l'universo quale è prodotto dalla potenza, dalla sapienza e dall'amore dell'Essere uno e trino»⁵⁸⁰.

Il cristiano è il rinnovato nello Spirito, tale rinnovamento è per lui una propulsiva energia intellettuale e desiderante, il cristiano è l'uomo del pensiero operante e dell'agire contemplante⁵⁸¹,

⁵⁸⁰M. A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1996, p. 198.

⁵⁸¹Cfr. M.F.SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Palermo L'Epos 1999. Nel XI capitolo del testo *contemplatio* è "Teoria": sosta per vedere, attività di considerare attentamente con l'intelletto e con gli occhi, quindi il *contemplativus* si identifica con la speculazione. Contemplazione è dunque veduta attenta concentrata e profonda, e perciò libera, dove collaborano attivamente sia l'occhio che la mente, i quali non essendo distratti da nulla sono "veggenti" e perscrutano ragioni, fini, cause e segreti; infatti Lucrezio chiamava " *Templa mentis* " i segreti dell'anima. Per Sciacca è sosta per vedere poiché se non ci si ferma al massimo si può guardare in maniera fugace, restando sempre alla superficie come se nulla fosse importante e niente meritasse di essere visto "Non ti curar di loro e passa". Questo modo di approccio alle situazioni è il chiaro atteggiamento spirituale di chi è ignorante e ottuso, oppure, di chi è saccente e presuntuoso dunque in ogni caso è in gravità morale, Sciacca dice "Chi non vede non conosce chi non conosce non sa. Non sostare per vedere è condannarsi a un turismo di massa uno sguardo fugace a questo o a quell'uomo, quattro chiacchiere e una dozzina di banalità condite di spropositi, un essere stati dovunque senza aver sostato in un solo posto." Sciacca denuncia duramente che senza questo tipo di contemplazione inevitabilmente non c'è sapere, infatti muore la *scientia* perché cessa il pensiero. Egli assomiglia tale contemplazione alla sosta che il botanico fa di fronte a una pianta per "vederla" o "osservarla" al fine di studiarne la vita, classificarla, descriverla; allo stesso modo sosta il pittore davanti al paesaggio, sosta il teologo e il filosofo per riflettere sui problemi del mondo e di Dio, sosta quindi per ogni uomo che vuole compiere il suo lavoro qualunque esso sia se vuole che questo acquisti piena validità. La sosta per vedere è dunque scoperta di ciò che non si conosceva, è coscienza nuova, è sapere che ci rinnova profondamente. Essa esige silenzio e tranquillità, amore per ciò che si vede e per la ricerca, disponibilità profonda, dedizione, sacrificio e umiltà. Purtroppo gli slogan odierni pubblicizzano la "filosofia del guarda e passa" ma il prezzo come ben sappiamo è la terribile perdita del conoscere e del sapere in ogni sua forma, è essere nemici di una società fatta da uomini liberi: "farsi costruttori affaccendati di una massa di bipedi reificati, è disconoscere il fine per cui l'uomo è nato" e citando Cicerone è "Equus vehendi causa, arandi bos, venandi et costudiendi canis; homo autem hortus est ad mundum contemplandum".

E' ora opportuno spendere qualche parola riguardo al problema della contemplazione-azione che oggi è posto da molti in termini di *out-out* quindi si viene a definire che chi contempla non agisce e viceversa, o 'una o l'altra cosa, l'un termine esclude l'altro. Quindi il nostro vero problema è come riuscire oggi, in questo tempo, a tenere uniti i due termini poiché essi in realtà non si escludono, ma si completano poiché "la contemplazione è il fondamento necessario dell'azione. Sostare per vedere o contemplare, e "chi ha visto sa", quindi il problema si risolve in questi termini: sostare per vedere, vedere per meglio fare, più si contempla perché più si sa; infatti il momento del contemplare è il momento del vero fare ed è da questo che nascono le vere ordinate opere di arte, poesia, scienza ..., carità.

Detto questo è opportuno sottolineare che mentre il vero fare non può stare senza la contemplazione, questa può stare anche sola, poiché il momento teoretico sta da sé ma la vera contemplazione non può chiudersi in se stessa, essa include la vera azione che da essa nasce.

"Oggi la sostituzione della contemplazione con l'azione esterna nel piano teoretico corrisponde alla sostituzione dell'essere con il fare" che tende ad eliminare la contemplazione e riduce al minimo lo spazio dell'azione intesa come attività immanente. Da tutto questo deriva l'assoluta supremazia economica, produttiva sempre orientata al successo dei nostri tempi: non conta più l'essere né delle cose né degli uomini, l'importante è che cose e uomini siano efficienti e consumabili. Tale situazione porta inevitabilmente alla costituzione di una società alienata, crudele e disumana; non conta più l'essere uomo ma la sua efficienza, il suo fare (questa problematica verrà approfondita nel corso del lavoro). Per concludere, se non vogliamo pagare le terribili conseguenze che porta una società del tipo sopra indicato, dobbiamo riconoscere che "come il verbo si è fatto carne, così la contemplazione si incarna nell'azione, ma prima è la contemplazione come primo è il verbo. ... L'incarnazione della contemplazione nell'azione è la presenza di Cristo nella vita del cristiano, il suo sforzo sempre imperfetto di assimilarsi a lui, la disposizione alla sua iniziativa: volere la stessa

azione – contemplazione – azione⁵⁸², all'interno del quale nessun atto è scordinato, fede e ragione interagiscono perfettamente affinché sia possibile quell'equilibrio e quell'armonia che consente di esistere autenticamente nel mondo in un perfetto afflato con Dio sintesi perfettissima di Verità, Bellezza, e Bene, all'interno della grandezza del proprio statuto ontologico.

«L'essere dell'uomo è atto, puntualizza la nostra filosofa, il fare che l'uomo è , è atto, principio della molteplicità delle sue azioni e operazioni, le azioni e le operazioni determinano il suo atto, ossia sono in quanto portate ad essere dall'atto che l'uomo è. L'essere atto come essenza dell'uomo significa il suo dinamismo ontologico, la cui pienezza è l'atto come farsi dell'uomo stesso, fino alla perfezione del proprio essere finito. In questo senso metafisico l'uomo è *poiesi*»⁵⁸³. In questo senso si configura, quindi, un'intima e dinamica dialettica tra l'azione creatrice di Dio e l'azione poetica della persona in quanto la «persona si compie secondo la perfezione che metafisicamente gli compete, e che dunque è il *primum* che ciascuno deve a se stesso: del quale egli stesso e solo lui può defraudarsi. Il cardine dell'atto che l'uomo è si impernia sulla struttura demiurgica dell'*intelligere* e del volere, in una unità dinamica, se stesso e dunque ogni propria determinazione, entro la costitutiva relazione dialettica con il Fare o Atto Divino. Al di fuori di tale relazione nessun fare, nessuna azione od operazione, né sussiste né ha significato, anche là dove emerga nei modi più appariscenti»⁵⁸⁴. Dunque nulla dell'agire umano è possibile se non è relazionato all'agire divino, come già abbiamo accennato precedentemente, la persona esiste in una dinamica relazione di implicanza e compresenza che dona armonia e ordine all'uomo e al creato.

cosa che Egli vuole. Conoscere con la contemplazione ciò che come cristiani dobbiamo fare, significa stabilire un rapporto amoroso e personale con Cristo, che è l'unione di contemplazione e azione.” A tale proposito Sciacca porta l'esempio di Paolo che dopo essere stato *folgorato* da Cristo sulla via di Damasco (momento contemplativo) vuole sapere cosa deve fare “*Domine, quid me vis facere?*” (azione) è per tale motivo che Paolo chiama i cristiani “*veritatem facientes*”.

⁵⁸²T. BUGOSSI, *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: “Porsi in relazione alla verità è il potersi, per l'uomo attraverso il proprio operare, migliorare e ricomporre in una sinfonia il creato stesso dopo averlo lacerato quando si disse un no deciso alla Parola di Dio. Il nostro procedere speculativo non è a servizio di istanze verso nessuna condizione che veda la realizzazione dell'uomo nell'esclusività di una salvezza terrena. L'uomo non si salva radicandosi nella terra, trae il proprio nutrimento se posiziona le radici verso l'alto, se non cade in uno storicismo negante problematiche metafisiche e religiose: Dio non è un mito o superstizione”. *Cfr.* T. BUGOSSI, *interiorità ed ermeneutica*, Roma Japadre editore, 1994, “L'essere presenti a se stessi nell'agire, nell'azione, tendere al cogliersi nell'intelligenza che è riconoscersi fondati, apre alla contemplazione, è già contemplazione: il mio essere (autocoscienza) contempla la propria interiorità (sede del divino in noi): contemplazione che apre all'azione, che è già azione”.

⁵⁸³ M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 249.

⁵⁸⁴*Ibd.*, p. 249.

Raschini individua nella teoresi il primo atto della “demiurgicità umana”, teoresi intesa come intelligenza riflessiva e sintetica, atto «come riconoscimento dell’Essere come Creante»⁵⁸⁵. La teoresi è inoltre relazionata al desiderio, alla tensione, senza questo afflato non è possibile un vero atto teoretico e l’uomo da *homo artifex* si riduce a *homo faber*, l’arte si riduce a tecnica. Ecco dunque che può risultare più chiaro il dire che l’uomo collabora con Dio, o ancora meglio che l’uomo è concreateore in quanto a partire dalla perfettissima creazione divina l’uomo collabora poeticamente attraverso l’intima relazione con il creatore. Parlare di concreazione, non significa in alcun modo che l’uomo si sostituisce a Dio, ma al contrario significa dire che l’agire umano è dialettico e che tutta la vita dell’uomo è preghiera in quanto ogni atto è momento di collaborazione con Dio affinché tutta la creazione possa essere custodita e abbellita nella sua perfezione originaria.

E’ la greicità ad offrire ancora oggi le forme tipiche mediante le quali si può comprendere, intendere, e perfezionare questa relazione Dio - uomo – mondo. Raschini seguendo l’opera platonica dimostra come effettivamente già i greci avessero inteso questo rapporto e fossero riusciti a mantenere vivo quel *tre d’union* capace di relazionare quell’*ars* che il greco con la parola τέχνη comprendeva quell’agire divino e quell’agire umano, un unico agire in due modi distinti relazionati in quel sistema di implicanza e compresenza che armonizza il cosmo. «L’archetipo della dinamica ontologica che fonda la ponesi è infatti, puntualizza Raschini, primamente formulato dall’Eraclito maestro della dialettica platonica, la quale costituisce la spina dorsale dell’Occidente: alludo all’Eraclito dell’“Uno distinto in se stesso”, in forza del quale la natura è “sinfonicità” di cui l’arte è imitazione; l’arte come imitazione, puntualizza la nostra filosofa, è alla base della concezione platonica delle arti, che come leggiamo nel *Sofista* sono riunite nelle “arti del fare”, ma proprio a partire da questo passo platonico Raschini evince che è possibile restituire e confermare il carattere demiurgico dell’uomo e la duplicità dell’arte del fare che è arte divina e arte umana: “l’arte divina , è l’imitazione “più grande”, la quale fa le immagini, che sono le cose nella loro totalità, ossia la natura; e la seconda, l’arte umana, è l’imitazione “minore”, la quale fa le immagini della natura ossia, elabora la natura moltepliciamente nelle varie τέχναι, come pittura, musica, poesia, architettura, medicina, agricoltura, ginnastica, politica. E tutte le *artes* si fondano sul sapere come scienza (έπιστήμη); e tutte le scienze nella “saggezza in quanto scienza di scienze di ignoranza”»⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵*Ibd.*, p. 249.

⁵⁸⁶*Ibd.*, p. 250.

Il grande cambiamento che avviene con il cristianesimo è che dopo aver compiuto la concezione del Dio platonico dimidiato come demiurgo, e dopo aver radicalizzato il principio dell'analogia e della compartecipazione ha restituito all'uomo la piena dignità di creatura donata per un libero atto d'amore e ciò che alla persona compete in quanto plasmata a "immagine e somiglianza" di Dio è la potenza demiurgica ossia la poeticità non assoluta, perché altrimenti si sostituirebbe a Dio, ma totale.

E' il limite metafisico a far sì che l'uomo partecipi nella maniera adeguata alla poeticità in quanto proprio grazie a questo limite metafisico ha la capacità di ordinarsi secondo la propria interezza e di conseguenza, una volta ordinatosi integralmente, può collaborare al mantenimento di quell'armonia in cui tutti gli altri enti sono sapienzialmente ordinati secondo l'ordine assoluto della creazione. L'unica legge è "ordina!" Che può essere tradotta in "ama!"; nessuno meglio di Agostino ha capito che attuare l'infinita creatività dell'ordine e dell'armonia significa amare: «ama et fac quod vis»⁵⁸⁷.

«Il poetico è dunque, scrive Raschini, atto ordinante – amante sempre in atto, mai compiuto», è la dinamicità dell'inventare, inventare come *invenire*, di forme sempre nuove, «e nuovi modi di alimentare la perfezione di sé come ordinante-amante. Ma inventare forme sempre e modi sempre nuovi significa intellerli alle radici dei se stessi, come immagini interiori, che si rispecchiano nelle *immagini della «natura»*, la totalità delle quali è il mondo»⁵⁸⁸. In questo modo, penso che non si possa parlare di copia o di pura imitazione come si poteva considerare nel mondo greco, ma di una concretezza che viene dall'interiorità, qualcosa di intimamente percepito nella propria esistenza interiore che viene tirato fuori per farsi concreto e condivisibile con l'altro da me.

⁵⁸⁷ Cfr. P. P. OTTONELLO, *Ama e fa ciò che vuoi, Filosofia oggi*, anno XXIX, N. 14, aprile – giugno 2006, L'arcipelago, Genova, pp. 136-137: "Ama con tutto te stesso l'ottimo: voglio con tutto te stesso; preserva nell'ordinarti all'ottimo, fino alla perfezione dell'amore, che è anche la tua perfezione. La volontà ordinata al fine ottimo è la è la pienezza della libertà. ...L'amore proiettato nella sua pienezza può apparire quasi anarchico, in quanto oltrepassa tutte le leggi e le loro forme che non adeguino l'elezione assoluta dell'ottimo... Realizza infatti l'esistenza come offerta totale, gratuito ridonarsi al Donatore, sulla croce della libertà liberata, che assume in sé tutti i beni in una unità incandescente di corpo e di spirito, di rigore e di creatività. Soltanto il bene è creativo: il male è autocondanna mortale alla ripetitività inesorabile; è l'immobile – dice Platone -: già inferno di eterno ritorno dell'identico. Solo l'amore è atto, azione, creatività, dispiegarsi di libertà e di bellezza. Ma, di fronte ad ogni inno autentico all'amore inero, sempre si pone, identica, anche la domanda: donde il male? L'amore è la croce dell'ascendere dal bene parziale al Bene assoluto, che è la sua legge somma: alla croce ci si sottrae con avversione e con diversiones, che si perfezionano nell'ascesi capovolta dal simulare anarchicamente la potenza divina; fino a gloriarsi di ogni forma di distruzione, nell'autodistruzione eterna, insieme assurda e tuttavia consumabile. L'inferno è l'assurdo dell'odio, specchio rovesciato della gratuità dell'Amore eterno. La qualsiasi realtà che si collochi al di fuori dell'ordo amoris è percorso all'infernale autodistruzione".

⁵⁸⁸ M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 251.

«La via all'insù verso l'ordine cosmico, prosegue Raschini, è dunque tale in quanto è lo specchio della via all'ingìù verso l'ordine microcosmico. Questo percorso cruciale ...è propriamente l'ascesi: l'*homo poieticus* è *vir asceticus*. L'atto poetico è dunque incandescente fecondo ricco intero come *extasis* e sublime delirio, ossia quanto più pienamente è sintesi»⁵⁸⁹. Platone nel *Fedro* dice che «i più grandi doni ci provengono proprio dal delirio datoci per ordine divino»⁵⁹⁰, delirio perfetto perché radicato in quella sintesi che si fonda in quella ponesi assoluta che è la ponesi di Dio nella quale noi orbitiamo e nella quale fondiamo la nostra *città interiore* «di cui tutte le possibili città sono immagini»⁵⁹¹.

Anche l'*homo poieticus* ha la sua storia che inizia da lontano, da Eraclito e Platone, per poi trovare una nuova luce nella novità del Cristianesimo e per poi scoprirsi nella sua incommensurabile grandezza magnifiche opere della patristica. Agostino, Benedetto, Bernardo di Chiaravalle, Francesco d'Assisi e ancora Giovanni della Croce, Teresa D'Avila, Caterina da Siena sono solo alcuni tra coloro che hanno saputo esistere la loro *poiesis*: «Dio il mondo e l'uomo come immagini metafisiche: Cristo stesso, in S. Paolo, è “immagine di Dio”(Cor., 4, 4.). La poiesi radicale è generazioni di costellazioni armoniche che costruiscono l'*abitare* o la *città assoluta* dell'uomo: fuori di essa non può esserci dove “posare il capo”. La città assoluta è tale solo in unità col Logos-Carne, che è unione con il genere umano e sommamente dei salvati: senza l'angolare pietra viva, unità delle molteplici pietre vive, non è che cumulo di dispersi sassi, per quanto possano duraturamente geometrizzati »⁵⁹².

Ecco quindi che la *poiesis* ha assunto un carattere fondante e fondativo per lo Spirito d'Europa, solo se si riuscirà a mantenere vivo questo spirito poetico sarà possibile salvare l'Occidente. *Poiesis* come la più alta espressione dell'uomo, è il momento in cui l'uomo realizza se stesso, il suo ordine e l'ordine cosmico. *Poiesis* è atto d'amore, è a immagine e somiglianza di quell'atto d'amore gratuito di Dio che ci ha plasmati. Ogni uomo si esprime nella sua unicità ed irripetibilità in proprio atto poetico pensiamo ad artisti come Michelangelo, ...Raffaello, tutti nell'atto poetico impariamo a guardare e a lasciarci ispirare dall'ordine e dalla perfezione che ci

⁵⁸⁹*Ibd.*, p. 251.

⁵⁹⁰PLATONE, *Fedro*, 244a.

⁵⁹¹M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 252.

⁵⁹²*Ibd.*, pp. 256-257.

circonda: pensiamo a Leonardo da Vinci e al suo ineguagliabile genio che nel trattato della pittura scriveva: «nelle macchie de' muri, o nella cenere del fuoco, o nuvoli, o fanghi,... da te considerati, tu troverai dentro invenzioni mirabilissime ... nelle cose confuse lo ingegno si desta a nuove invenzioni»; prendiamo ancora spunto da un grande letterato quale Petrarca che nei *Familiars* scriveva: «Io penso che nell'invenzione si debbano inventare le api, le quali non mandan fuori il succo dei fiori tal quale lo hanno accolto in sé, ma con certa elaborazione lo cambiano in cera ed in miele, cosa veramente mirabile. Non limitarsi a raccogliere qua e là al modo delle api, ma sull'esempio di alcuni ...vermi, dalle cui viscere esce la seta, apprendere ed esprimersi attraverso i propri spiriti soltanto». Possiamo ancora fare memoria di Galileo Galilei che più di chiunque altro ancora oggi ci insegna che non esiste scienza, o arte , o qualsiasi altra forma di apprendimento che possa sussistere sciolta da quell'ordine cosmico di cui Dio è il sommo artefice. Leggiamo nel *Nunzio Sidereo*: «Ma quel che di gran lunga supera ogni meraviglia, e principalmente ci spinse a renderne avvertiti tutti gli astronomi e filosofi, è l'aver scoperto quattro astri errati, da nessuno prima di noi, conosciuti né osservati, ...E tutte queste cose furono scoperte e osservate pochi giorni or sono con l'aiuto d'un occhiale che io inventai dopo aver ricevuto l'illuminazione della grazia divina»⁵⁹³. La testimonianza di questi illustri rappresentanti dell'uomo poetico ci aiuta senz'altro a comprendere quando Raschini scrive che «arte è la realizzazione della miracolosa armonia fra gli eterogenei»⁵⁹⁴, dunque quella miracolosa unità nella molteplicità che il dono della sintesi permette di rendere visibile attraverso le opere. Ricordiamo che la triade azione – contemplazione – azione rimane il percorso fondamentale: il primo passaggio è quello dell'azione di rientrare in se stessi “*redi in te ipsum*”, il secondo momento è quello della contemplazione che ci permette di ascoltare la Parola nel silenzio della nostra interiorità per poi agire nuovamente ed esprimere al mondo quella miracolosa armonia che abbiamo avuto il dono di intuire. Ecco quindi che il compito della cultura non è tanto quello di istruire ma piuttosto quello di formare persone, uomini che nella consapevolezza della propria integralità riescano a tirare fuori quel miracolo che alberga in loro per poterne fare dono ai fratelli. Scrive Raschini: «La cultura deve assolutamente riportarsi alla sua funzione di incentivatrice di idee intere, e mettersi in dialogo all'interno di se stessa: l'arte “compresa” dalla scienza e la scienza compresa dalla morale, e la morale dall'economia e l'economia dalle richieste del *bios*; così come l'azione della contemplazione, la parla del silenzio,

⁵⁹³GALILEO GALILEI, *Nunzio Sidereo*, p. 13.

⁵⁹⁴M. A. RASCHINI, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999, p. 267.

così come la natura dello spirito: è la pluridimensionalità dell'uomo a produrre dialogo tra le scienze»⁵⁹⁵.

Possiamo quindi affermare che la consapevolezza del proprio essere integrale e lo sviluppo creativo sono i due punti di partenza imprescindibili affinché la persona possa esprimere pienamente il suo essere poetico, per poter fare questo è indispensabile che oggi si tenti di superare i confini che l'imperante materialismo e utilitarismo hanno eretto a discapito dell'integralità e della dignità ontologica della persona. L'uomo è libero di entrare nella storia con la capacità di farla o di disfarla, può essere costruttore o distruttore, ma distruggere significa lacerare innanzitutto se stesso e con lui l'intero cosmo.

E' chiaro quindi che il compito del cristiano del nostro tempo è quello di riportare la luce in questo Occidente immerso nelle tenebre, il compito degli uomini di buona volontà è quello di portare speranza e di vedere in ogni bimbo che nasce la possibilità di formare “uomini interi” capaci di affrontare l'esistenza con tutte le sue gioie e i suoi dolori a testa alta. Un uomo intero significa un uomo che non sopravvive ma che esiste e esistendo partecipa attivamente alla costruzione di quella *Civis* in cui cultura e civiltà non sono culturalismo e incivilimento ma profonda formazione interiore per il proprio stato di benessere e per il vero bene comune.

L'uomo dimezzato, lacerato, *reificato*, è colui che ha perso la sua sinderesi che per Raschini significa la capacità di unire ciò che si desidera con ciò che si sa, è l'intima relazione tra desiderio e ragione, tra esistenza e conoscenza. E' il *dia-ballein*, il *dia-bolus*, colui che opera la divisione portando i termini della relazioni a termini di opposizione, invece di et-et aut-aut, è la volontà di negazione e di rifiuto del valore ontologico. Opera del “Grande Divisore” è dunque la sofferenza che ogni giorno dobbiamo sopportare, la sofferenza nel vedere la lacerazione e il disordine ontologico degli uomini che ci circondano. Persone senza volto, come già abbiamo detto, gente che per sopravvivere si affida al fatuo benessere di farmaci che alleviano le tragiche conseguenze dell'angoscia. Non esistono farmaci per curare quest'uomo lacerato, l'unica medicina è che l'uomo si ritrovi nella sua integralità e con essa recuperi la sua relazione con il Creatore e con il creato, l'uomo deve riacquistare il suo diritto sussistente ad essere persona, solo partendo da qui l'uomo potrà ricominciare ad agire poeticamente e a realizzare quelle meraviglie che sono la perfetta sintesi di quell'intuizione che ci è donato di avere e il miracolo dell'esistere affinché si possa

⁵⁹⁵*Ibd.*, p. 146.

davvero realizzare quella perfetta poetica di cui parla Cristo: «In verità, in verità vi dico: Chi crede in me, le opere che faccio io le farà anche lui, e ne farà di più grandi queste, perché io vado al Padre».

APPENDICE:SCIACCA E LA SPAGNA

1 DISCORSO IN OCCASIONE DELLA LAUREA HONORIS CAUSA PRESSO L'UNIVERSITÀ DI BARCELLONA

Il 16 marzo del 1972 l'Università di Barcellona conferì la laurea *honoris causa* a Michele Federico Sciacca che *nell'incipit* del suo “*discurso de reception*” affermò: «l'atto che oggi si compie mi commuove profondamente; perché non è solo un alto riconoscimento di quelli che possono essere i miei meriti di docente e di studioso, ma anche e soprattutto il mio amore, dopo più di trent'anni, per la grande cultura spagnola e per ciò che chiamo “*planta humana*” (struttura-umana) del popolo spagnolo, simile alla mia di siciliano immodificabile»⁵⁹⁶.

Pier Paolo Ottonello negli atti del VII corso della Cattedra Sciacca traccia una accurata sintesi delle relazioni culturali che Sciacca intraprese con la Spagna e quindi con il mondo Iberico Americano.

Nel 1941 il filosofo di Giarre pubblica in un volume di miscellanea intitolato *Italia e Spagna*, uno scritto inerente ad un saggio del gesuita Juan Andrés su Galileo, nello stesso anno inizia ad interessarsi all'opera di Unamuno che nel '71 darà origine al noto volume *Il chisciotismo tragico di Unamuno*. A partire dal 1974 saranno sempre più frequenti gli interventi del filosofo di Giarre sulle più prestigiose riviste spagnole tra cui *Crisis*, *Ciudad de Dios*, *Espiritu*, *Verdad y vida e Verbo*. Iniziò, così, anche un'assidua traduzione delle sue opere in lingua spagnola che vide una proficua, profonda amicizia e collaborazione con Adolfo Muñoz Alonso che, come è noto, curò con instancabile dedizione l'edizione *Miracle* delle opere sciacchiane. Sappiamo inoltre che molte furono le traduzioni delle opere di Sciacca anche in Argentina per mezzo delle edizioni Columba di

⁵⁹⁶ M.F. SCIACCA, *Universidad de Barcelona – Solemne investitura de doctor honoris causa del iltre. Sr.Dr.D. Michele Federico Sciacca*, Barcellona, 1972, p. 8.

Buenos Aires, in Messico e in Brasile che per la sua particolarissima tradizione è definito da Sciacca come «un mondo a sé» e particolarmente adatto a favorire un percorso di ricerca interiore, dato che, come lo stesso Sciacca afferma «quella “natura” ci caccia dentro, ci libera dalle distrazioni, c’impone gli appuntamenti con noi stessi»⁵⁹⁷.

Verranno inoltre pubblicati postumi due volumi: nel 1976 *Perspectiva de la metafisica de Santo Tomás*, curato dal Goytisolo e nel 1978 *Lecciones de filosofía de la historia* curati dal suo grande discepolo argentino Alberto Caturelli e dalla moglie Celia Galíndez.

Sappiamo che le pubblicazioni in castigliano inerenti l’opera sciacchiana sono più di novecento e tra queste si possono contare almeno dieci libri.

L’eco della stampa, inoltre, custodito nella Biblioteca Sciacca presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, testimonia l’assiduo impegno di ricerca e di incontro che il filosofo siciliano ha continuamente sostenuto nelle sue molteplici visite in Spagna e in America Latina, dove, in occasione delle sue frequentissime visite ha sempre consegnato messaggi teoreticamente pregnanti di significato. Tra le tante lezioni ci paiono di particolare interesse la conferenza inaugurale del ciclo di incontri su Sant’Agostino pronunciata in Spagna nel 1954, l’apertura al ciclo di conferenze sul tema della libertà, nonché i numerosi contributi sulla storia della filosofia contemporanea.

Và inoltre sottolineato che l’ultimo capitolo della sua opera *Filosofia oggi* è interamente dedicato al mondo iberico americano e ai suoi esponenti di spicco, con particolare attenzione al pensiero argentino e messicano, dato che Argentina e Messico, secondo il nostro filosofo, sono i due paesi che nel panorama dell’America Latina hanno dato i maggiori contributi all’attività filosofica.

La Spagna rimane comunque il ponte tra l’Italia, in particolare la Sicilia, e il nuovo continente dove ancora oggi è viva la sua memoria specialmente nei suoi più cari discepoli ed amici come i coniugi Caturelli.

Molte le assonanze dunque tra la Sicilia di cui è intriso tutto lo spirito sciacchiano e il mondo ispanico. In *La clessidra* Sciacca descrive la sua terra natale come «... spietata, crudele, eccessiva, “tragica”, dove anche l’indifferenza di antichissime stanche famiglie, la povertà dignitosa

⁵⁹⁷ M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, L’Epos, Palermo, 1999, p.13.

e taciturna, i silenzi immobili e gli azzurri imperturbabili sbigottiscono e scavano l'anima, annullano il pensiero e la parola. ...Nella terra di Gorgia "dialettico" sono carnose anche le foglie secche, aridi pure i frutti succosi»⁵⁹⁸ e con la stessa imperturbabile chiarezza in *Come si vince a Waterloo* anche la Spagna è ritratta come «arida terra di mistici aspri per umiltà d'amore intenso, è un frutto saporoso di terra gonfia; rossiccia, odora di sangue come il bacio di un innamorato morente. Le sue forti passioni, acerbe e intense come gli amori delle vergini, sono spremute dalle pietre battute da mille sensi spirituali. Il pensiero in Ispagna nasce dalle ferite; i sentimenti sgorgano dall'amore che rompe da tutti i sensi avidamente aperti e bere insaziabili i rivoli dello spirito»⁵⁹⁹.

Sicilia e Spagna, dunque, terre palpitanti in cui il cumulo di contraddizioni preziose e dialoganti orchestrano un'assidua sequenza di paesaggi spirituali nei quali ogni silenzio e ogni parola, tutto il detto e il non detto sono gonfi di significato, un silenzio abitato, cenacolo delle più intime intuizioni, luoghi, questi, in cui per Sciacca il «silenzio dimora dall'eternità e per l'eternità»⁶⁰⁰. L'intima assonanza di queste terre emerge lungo i secoli di storia che hanno sulle spalle: Greci, Cartaginesi, Romani, Arabi, Normanni sono presenti nell'uomo di Sicilia così come in quello di Spagna e impasti sotto il sole battente in quel paesaggio che in Sicilia è contornato da «lava e terremoti»⁶⁰¹, mentre in Spagna alberga una sorta di atemporalità dove tutto è addossato, stretto come se avesse vergogna di farsi guardare nella sua semplice e al contempo complicata bellezza, immersa in un silenzio che come «vita, come pane, acqua e aria, come speranza e fede; senza spazio, senza tempo, senza inizio, senza fine»⁶⁰² dove a custodire quei villaggi odoranti di storia e tradizione «veglia l'eternità»⁶⁰³.

In occasione del conferimento della laurea *Honoris Causa* il discorso di Sciacca verte proprio sull'importanza della parola, egli denuncia il *caos* causato dell'uso inappropriato del linguaggio sia nella sua epoca che nella nostra. «La confusione nell'uso delle parole, è caratteristica delle epoche e delle società che hanno perso o che stanno perdendo l'esercizio del pensare e con

⁵⁹⁸ M.F. SCIACCA, *La clessidra*, Marzorati, Milano, 1961, p. 15.

⁵⁹⁹ M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, L'Epos, Palermo, 1999, p.142.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁰¹ M.F. SCIACCA, *La clessidra*, Op. Cit., p. 16.

⁶⁰² M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Op. Cit., p.143.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 143.

esso il “senso”, e il “peso” morale, religioso, estetico, ecc, della “parola” veramente pensata rivelatrice dei valori. Tale confusione è accompagnata pedantemente da una scrupolosità filologica puramente formale, da una precisione esasperata dei o dai diversi “significati” di un termine; ma tanta ricerca di precisione scientifica e di determinazione dei significati si sviluppa dal “nulla” di significato o dal “tutto” insignificante, riducendosi a vistosa comitiva o copertura ingannosa della totale perdita dei contenuti, di qualsiasi contenuto oggettivo e sostanziale. E’ il nominalismo del discorso, prosegue Sciacca, e per tanto non il “discorso”, corrispondente al nichilismo o alla perdita dell’essere, e, con l’essere, dei valori e, per tanto, niente ha valore; la parola è un’etichetta che, al non rivelare nessun contenuto, già che non tiene nessun significante, può essere applicata sopra a qualsiasi cosa, indicare cose diverse; non perché si sia arricchita di nuovi significati oggettivi, ma perché tutti sono “nomi” meramente “funzionali” senza nessun significante significato sostanziale»⁶⁰⁴.

In un'intervista per *Espania de hoy* del 1954, rilasciata in occasione della conferenza di Sciacca in apertura del ciclo di conferenze nazionali dedicate a Sant Agostino, Sciacca afferma che ciò che maggiormente apprezza della Spagna è il suo spirito e la sua fedeltà a se stessa. Di fronte a un mondo stanco, sottolinea, la Spagna esterna nei suoi uomini e nelle sue idee la tradizione, con un alito nuovo e creatore. Sciacca prosegue affermando che è la gioventù spagnola a distinguere la Spagna dal resto d'Europa, sono gli stessi giovani a godere di “una buona salute spirituale” che li contraddistingue per purezza dello sguardo e nell’impostazione dei problemi in due parole la gioventù spagnola è «Limpida e sincera»⁶⁰⁵.

L'intervista termina con una domanda provocatoria nella quale viene chiesto a Sciacca di spiegare quella sua attitudine un po’ rivoluzionaria che talvolta traspare dai suoi libri, nelle sue conferenze e nella stessa vita; Sciacca è lapidario: «Un poco, no, totalmente. Perché penso che la vera rivoluzione, oggi, sia dire la verità. E a dire la verità con tutte le mie forze dedico la mia vita e la mia penna»⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ M.F. SCIACCA, *Universidad de Barcelona – Solemne investitura de doctor honoris causa del iltre. Sr.Dr.D. Michele Federico Sciacca*, Op. Cit., p. 9.

⁶⁰⁵ M.F. SCIACCA, *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Milano, Marzorati, 1973, p. 645.

⁶⁰⁶ *Ibd.*, p. 146.

E' proprio per quest'attitudine rivoluzionaria e per la grande fiducia che Sciacca ripone nella Spagna che il discorso di *reception* inerisce alla difesa della verità invitando l'uomo del suo tempo ad essere integralmente capace di *ratio* e pertanto non di puro razionalismo. Il compito del filosofo in questo momento, sostiene Sciacca, è quello di invitare gli uomini ad essere ragionevoli (*razonables*) e non solo razionali. La ragionevolezza è più ricca della pura razionalità: non esclude la ragione e si nutre di sentimento, di fantasia e di quanta ricchezza e umanità c'è nell'uomo; è la sensatezza della ragione raziocinante. La razionalità pura ci fa astratti, disumanizzati; la ragionevolezza, uomini di carne ed ossa, concreti, umani, personalmente "originali" e non anonimamente "formali". Soprattutto ci svolge in buoni perché ci fa "comprensivi" delle ragioni altrui, pertanto non fanatici, liberi. Dà un senso alla vita, la ragione di essere e di viverla in quanto riconosce che la luce della ragione è la verità o l'essere, per il quale vale la vita e vale perché la verità è più che la vita stessa. La ragione del contabile, o come ben lo definisce Sciacca del ragioniere è utile, quella del matematico è convenzionale; solo la ragione *del e nell'uomo* integralmente costituito «è davvero umana ed al contempo l'unica ragionevole. In definitiva, sottolinea il nostro filosofo, essere ragionevoli significa fare un uso cristiano della ragione»⁶⁰⁷.

Il nostro *Magnifico oggi* ha perduto quella divina *mania* che per Sciacca è essenzialmente l'innamoramento per il vero ed il bene, per il buono ed il bello, l'uomo odierno si rallegra di essere guarito da questa antica mania, è afflitto dalla smania del fare che, scrive Sciacca, «è molto meno di una saggia pazzia, perché, come smania, è folle idiozia»⁶⁰⁸. Così, prosegue «facciamo senza pesare, giacché il troppo fare non dà luogo al pensare, e vociare senza dire, giacché non è dire il vociare. Azione senza pensiero e perciò fatua; parole non sostanziali e perciò accidentali»⁶⁰⁹. Con la scusa dell'impegno nella vita pratica e sociale rischiamo di essere dei "disimpegnati" dalla vita interiore, da quella morale e religiosa, quindi nelle nostre dimensioni essenziali. «Vi è una forma di impegno, scrive Sciacca, operoso e fecondo, il solo che all'uomo si addica – e in particolar modo al cristiano, che del Cristianesimo non tradisca lo spirito -: quello onesto e serio della dedizione disinteressata e del sacrificio silenzioso. Quando si sa ascoltare il canto del silenzio ed il suono della parola che

⁶⁰⁷ M.F. SCIACCA, *Universidad de Barcelona – Solemne investitura de doctor honoris causa del iltre. Sr.Dr.D. Michele Federico Sciacca*, Op. Cit., pp. 13-14.

⁶⁰⁸ M.F. SCIACCA, *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Marzorati, Milano, 1973, p. 340.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

detta dentro, e secondo che essa detta si va significando, l'azione fulgora e l'opera nostra è buona. Altrimenti, cantiamo come ubriachi e parliamo da sciocchi»⁶¹⁰.

In *Come si vince a Waterloo* Sciacca si rivela come *viator*, pellegrino come era quel Don Quijote che combatteva con la celata di cartone armato con armature che non tagliano ma che sanano, viandante come il poeta di Machado. Sulla collina di Waterloo dove tutto sembrava essere perduto. Sciacca si presenta come l'uomo che dopo aver vissuto appieno la sconfitta comprende che è proprio quando il mondo, il proprio mondo, si sfascia tra le proprie mani e si acquista la lucida consapevolezza dell'orrido dello spirito, della incompiutezza della propria esistenza che altro non era che un "sogno", questo è il terribile e il magnifico momento della svolta, è l'attimo in cui comprendendosi ci si apre alla più grande comprensione, è assaporare la verità, quella verità che il filosofo cerca ma che difficilmente può trovare se non a partire da se stesso da quell'indagare la propria interiorità di eraclitea e agostiniana memoria. Qui l'uomo Sciacca e quindi il filosofo Sciacca intraprende il suo viaggio in ascolto, e ascoltando sviscera quel suo *ego* tanto sofferente che proprio nella sua esistenza sempre attenta all'essenziale è preparato al doloroso incontro con se stesso.

E' rabbrividente la lettera che Sciacca scrive ad un suo collega esortandolo a ricercare nella filosofia non la grandezza ma la Verità: «Voglio esser sincero, perché con Te lo si può: Tu ancora te ne stai con il Dio dei filosofi, l'Iddio della ragione, che della ragione è stato sempre la suprema ambizione. Tu cerchi l'umana grandezza, non Dio e l'Evangelo: ti restano un forziere suggellato dalla superbia della ragione, che Te ne vieta l'apertura per tema che le splendide gemme della religione degli umili le pieghino le ginocchia. Ma l'Iddio cristiano non si conosce con la nostra sola grandezza, bensì anche con la nostra miseria che troviamo in Cristo»⁶¹¹. Il nostro essere che è intriso di grandezza e miseria può spiegarsi la sua natura solo con quella che Sciacca chiama «follia della Croce; e ogni cristiano risorge, la Grazia presenza viva, per la resurrezione di Gesù Cristo il Mediatore»⁶¹². Prosegue, dunque il nostro filosofo nella sua lettera: «O la Tua filosofia si apre alla Croce, si crocifigge senza tentare di allontanare e calice e aceto, sicura che nessuna beffa dei dotti del mondo potrà mai farla discendere; o essa resterà sempre chiusa all'Iddio cristiano, perché

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ M.F. SCIACCA, *Lettere dalla campagna*, Marzorati, Milano, 1966, p.17.

⁶¹² *Ibidem*.

ragione che ignora le ragioni del cuore, ignara della sublime esaltazione di offrirsi alle umiliazioni. La religione dell’Iddio non incarnato sarà quella dei sottili e raffinati, mai la religione dei semplici e ispirati. Solo Gesù Cristo ci ha offerto l’Iddio di amore e di consolazione, che colma, possiede facendosi possedere; che, vincitore, è divina mercede ai vinti. ...compiuto il grande evento della nostra miseria riscattata; a ciascuno di noi prepararsi, affinché Dio lo possa riscattare. Prepararci, che, anzitutto, significa riscattare la ragione dalla pura ragione, dalla vanità e dalla superbia, l’Iddio dei filosofi nell’Iddio di Cristo. Come? Semplicissimo: disponiamoci in ispirito e verità, con volontà buona: Egli ci guarderà e ci amerà; noi soffriamo e amiamoLo»⁶¹³.

Sciacca è uomo di verità, e nel silenzio vivificante si apre all’ascolto e nell’ascolto indaga per comprendersi per comprendere. «Noi ci comprendiamo fino a quando abbiamo qualcosa da dirci, qualcosa d’informulabile, una pienezza ineffabile: ci comprendiamo per quel che non ci siamo detto e mai ci potremo dire. Il giorno in cui ci fossimo detto tutto, avessimo “pubblicato” tutto il nostro essere, non ci comprenderemmo più. Infatti, da quel giorno saremmo sempre “muti” e nessun silenzio ci farebbe comunicare il nostro enigma nel segreto inviolabile»⁶¹⁴. Sulla collina di Waterloo Sciacca incontra l’Essenziale, e all’appuntamento con se stesso incontra il dolore, incontra il nulla che sarà necessario per la sua *metanoia*. Terribili le parole del XVIII frammento de *Il sottosuolo*: «E’ l’orrido dello spirito. Il nostro niente “non ricevuto” non si ritrova nella condizione della sofferenza sconsolata, della vita senza speranza, della solitudine cupa; non si ritrova per niente: il nulla è nulla, non ha alcuna possibile condizione. Non ha neppure la possibilità di stupirsi di quanto è successo, né di recriminare o di maledire: è stato semplicemente annullato. Il niente di amore si è pietrificato. ...Di quel niente per amore resta un nulla che è niente: l’orrido di spirito in carne e ossa, muto, assurdo, sciocco. Non è più soggetto né oggetto di esperienza possibile; non ha perduto né vinto a Waterloo; c’è solo Waterloo, un nome senza alcun senso, né di vittoria né di sconfitta»⁶¹⁵.

E’ proprio la pesantezza di questo nulla insignificante ad aprire al significato della sconfitta che proprio in quanto significativa diventa vittoria, per vincere nella sconfitta bisogna prepararsi, dobbiamo prepararci a saper leggere il nulla, a saper leggere la sconfitta, esercitarci a vedere la luce

⁶¹³ *Ibd.*, pp. 18-19.

⁶¹⁴ M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Op. Cit., p. 73.

⁶¹⁵ *Ibd.*, p.40.

nella notte di Waterloo e a non lasciarci accecare dai bagliori della vittoria nel gran giorno di Austerlitz.

Vincere il nulla è rinnovarsi. L'orrido dello spirito è rinnovato dallo Spirito d'amore che come sottolinea Sciacca «feconda il cuore di ogni creatura, perché rinasca in lei il Verbo, la Parola interiore; che l'assiste perché viva nel e per il Verbo, né testimoni. Lo Spirito, l'Amore che è il silenzio, feconda lo spirito, che genera la parola amorosa, la musica del discorso, la luce della verità, il fuoco della carità e la forza di testimoniarla. ...*D'irreparabile* c'è solo il silenzio salvifico di Dio, non i nostri peccati, quale che sia la loro miserrima grandezza»⁶¹⁶.

Prima di concludere, dobbiamo soffermarci ancora sulla particolare attenzione che Sciacca pone nei riguardi della mistica, in particolare per quel che riguarda la Spagna sottolineando il carisma di Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce di cui Sciacca scrive ne *Il magnifico oggi* in un acutissimo raffronto con il Leopardi.

«Andiamo a vedere Ávila di notte, sotto la luna, sotto la neve, sotto lo smalto nudo, vestito di stelle. Andiamo a vederla a mezzanotte, piccola vela in un oceano di silenzio. Ávila a mezzanotte: arde l'eternità e brucia il tempo; arde il cuore dei suoi Santi e brucia l'arsura delle loro mani; arde il silenzio e brucia le parole; arde la notte e brucia le tenebre; ardono i legni delle sue Croci e brucia la neve, brucia tutto il gelo di Adamo, si scioglie il peccato nelle gocce di sangue ardente sulle mani, sui piedi, sul costato inchiodati. Ad Ávila a mezzanotte, sotto la luna e la neve, gettiamo la nostra cenere nel fuoco del suo silenzio incontenibile. Ad Ávila, di notte, le nostre ceneri ardono come fiamma viva»⁶¹⁷.

Ecco quindi che la mistica spagnola si incontra con la spirito di quel Francesco d'Assisi tanto caro a Sciacca e sempre presente nell'essenza della sua teoresi. «Frate Francesco: l'asceta che non fugge dal mondo, lo stringe fra le braccia della carità e di cosa lo fa verità, di materia, spirito. L'ultima notte, laudando Dio per Morte sorella, s'affidò fidente alla terra, affinché fosse suo letto di vita. Pienezza cristiana: ascetismo mistico e misticismo ascetico»⁶¹⁸.

⁶¹⁶ *Ibd.*, pp. 212-213.

⁶¹⁷ M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Op. Cit., p.146.

⁶¹⁸ M. F. SCIACCA, *In Spirito e Verità*, Marzorati, Milano, 1969, p. 282.

Questo il messaggio di Sciacca per l'uomo dei nostri tempi, per l'uomo perennemente squilibrato che deve desiderare con tutto se stesso di riconquistare la libertà, in un mondo che lo lacera, che lo riduce a brandelli, è un messaggio che grida di tornare alla conquista dell'Occidente come la tenacia e la forza del Don Chisciotte, dell'uomo chisciottesco, uomo nuovo, capace di riscattare dalla corruzione quanto dell'Occidente è vera cultura e restituirlo a una nuova cultura radicata nella grande e autentica tradizione europea. Un uomo spirituale questo che è pronto a testimoniare di un mondo antico e nuovo al contempo, nascente dalle rovine di una civiltà che ha puntato tutto e solo nella tecnica e nella funzionalità materiale, ottusa al sentimento della vita. «Soltanto l'uomo "vividor", scrive Sciacca, di questo sentimento può salvare l'Europa morente rinnovandola; solo nella Spagna, secondo Unamano, prosegue Sciacca, egli può nascere prima che l'uropeismo invasore l'assoggetti e la faccia cessare di esistere»⁶¹⁹. Solo la morte in quest'uomo chisciottesco unamuniano è l'imperativo negativo della vita che nientifica ogni soluzione mondana, però proprio dalla morte scaturisce l'immortalità per cui «la vita è positiva solo in quanto, morendo, è immortale»⁶²⁰. Ecco quindi che l'uomo unamuniano non è ancora pronto a testimoniare la follia della Croce, non è "pazzo di Dio" ma è ancora "pazzo di se stesso" perché possiede una fede arbitraria, è ancora portatore di dubbio pur essendo comunque, secondo Sciacca una profonda verità se a questa verità l'uomo si converte umilmente al vero Cristo Dio-Uomo e se il compito dell'uomo nuovo è quello di inquietare gli uomini e di tener desto il problema della morte e dell'immortalità.

Esistenza e storia, libertà e liberazione da, con Dio e contro Dio: "con la storia mi accendo la pipa" asserisce Sciacca in *Come si vince a Waterloo*, con l'esistenza no. Se Waterloo rimane la cronaca una battaglia con una data e un esito poco ci importa ma perviene ad essere di fondamentale importanza il chiedersi come si vince a Waterloo, nel senso di come si possa vincere nella sconfitta. Questo è un aggiungere qualcosa alla storia, nel senso che è scoprire, disvelare il senso profondo del mio esistere, dell'esistenza, di quella storia di cui Sciacca non si sarebbe acceso di certo la pipa. «Proprio quando il mondo ci si sfascia tra le mani, asserisce il filosofo di Giarre, si è nella condizione migliore per scoprire il punto di vista, la "luce", da cui vederlo e penetrarlo nella sua positività, nel suo "essere"»⁶²¹.

⁶¹⁹ M.F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, L'Epos, Palermo, 1993, p. 26.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁶²¹ M. F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, L'Epos, Palermo, 1999, p. 12.

In conclusione citiamo ancora Sciacca e la grande morale che attraverso i suoi scritti lascia in eredità ai suoi discepoli di oggi: «La vera fonte, per chi vive e pensa qualcosa, è l'esistenza, l'uomo, questo grande "scrittore" che, quando insegna e non predica, quando soffre e non disserta sul dolore, quando esiste e non fa parole sull'esistenza, butta all'aria la penna e si presenta: "esistendo", *insegna ad esistere*»⁶²². Pertanto l'apostolato è opera d'amore e non di predica, propaganda e tattica, ammonisce Sciacca. «vincere *in bono malum*, non *con* ma *nel* bene, rifiutando l'amore la logica della strumentalità e della casualità. Esso conosce quella del dono, che è donarsi: il male si vince solo se sprofondiamo nel bene»⁶²³.

⁶²² M.F. SCIACCA, *Come si vince a Waterloo*, Op. Cit., p.14.

⁶²³ M.F. SCIACCA, *Lettere dalla campagna*, Op. Cit., p. 131.

2 ORTEGA Y GASSET FUÈ EL TEMA DE AYER DE SCIACCA

È noto il forte legame di Sciacca con la cultura iberoamericana, che si è trasmesso ai suoi allievi più fedeli, che tutt'oggi mantengono una viva e concreta collaborazione con loro rappresentanti, il più significativo dei quali è Alberto Caturelli, già stretto amico di Sciacca⁶²⁴.

Sciacca riteneva che, a differenza l'Europa, sempre più ostile ai valori basati sulla sintesi delle tre forme costitutive dell'Occidente - diritto romano, filosofia come metafisica, religione ebraico-cristiana - deformandosi nel barbaro *occidentalismo* di cui oggi siamo testimoni – nei paesi iberoamericani sussistessero ancora valori e solide basi per dare una nuova culla a quell'autentico spirito di cultura e civiltà occidentale di cui profeticamente egli annunciava l'agonia⁶²⁵.

In un'intervista esclusiva di Hugo Ezequiel Letama, per «El Hogar», del 5 settembre 1956, Sciacca affermava: «Spero che l'Argentina, per il materiale umano di cui dispone, sia la riserva culturale dell'Europa».

⁶²⁴ M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano, 1973, vol. II, p. 427: «In Argentina lo spiritualismo cristiano tiene cattedra nell'Università di Córdoba con A. Caturelli e in quello di Mendoza con M. Ponzalo Casas; in Brasile nell'università di Porto Alegre con E. Fiori». Di Caturelli il fondamentale volume *Sciacca. Metafisica dell'Integralità* (1958), ora in traduzione italiana a cura di P.P. Ottonello, Ares, Milano, 2007.

⁶²⁵ *Ib.*, pp. 442-443: «L'America Latina, superata la fase preparatoria e affacciata alla filosofia non più con qualche pensatore isolato, manifesta in alcuni suoi rappresentanti una vera sensibilità filosofica; in questo senso, ripeto, essa ha una maturità speculativa che ancora manca agli Stati Uniti d'America. Da questo punto di vista, l'America Latina è più vicina alla cultura europea e più prossima (...) a raggiungere un livello filosofico europeo. E se si tiene conto della decadenza della vita "intellettuale" in Europa, del prevalere anche in essa dell'urgenza vitale e dello scientismo a scapito dei valori intellettuali e spirituali, in breve, del fatto che nove decimi dell'Europa non sa più pensare in altezza e profondità e fa la "nullista", la "problematica" e la "passista", come se le cose avessero senso senza la "verità" e l'uomo soltanto problemi vitali da risolvere "tecnicamente"; se si pensa che l'Europa sta perdendo il senso della filosofia e della cultura, che pure ha il merito di avere scoperti, dalla "metafisica" (...) non è da escludere (...) che le giovani Nazioni dell'America Latina potranno essere le continuatrici della migliore tradizione filosofica europea e, in un secondo tempo, le "colonizzatrici" del nostro "continente", ormai deciso a gettare alle ortiche il suo "contenuto" culturale».

La presenza di Sciacca in particolar modo in Argentina, ma anche in Messico, Brasile, Cile, ed Uruguay, è frequente, e trova un altissimo consenso da parte dell'élite culturale. Leggiamo nell'articolo di M. Franciosa *Il filosofo Sciacca* tratto dal «Giornale d'Italia» di Buenos Aires del 13 agosto 1956: «Sciacca (...) è di nuovo a Buenos Aires per dare conferenze. Queste rappresentano un avvenimento di grande importanza culturale. La dialettica dello Sciacca è penetrante e sottile; essa sconvolge e annienta qualunque costruzione filosofica... è impossibile resistere alla logica del filosofo Sciacca. Nell'aula magna di San Salvador di Buenos Aires il filosofo Sciacca ha dissertato sul tema *Libertà e essenza dell'uomo*. È inutile avvertire che la vasta sala era al completo, e che il pubblico – non vi era dubbio – rappresentava l'“élite” intellettuale di questa vasta metropoli. Ordinariamente le conferenze di filosofia vanno deserte».

Sovente si recava nella vicina Spagna, ove sempre trovava l'accoglienza meritata e dove aveva instaurato forti e proficue amicizie con pensatori come Adolfo Muñoz Alonso⁶²⁶, con il quale condivideva anche un'autorevole collaborazione editoriale. Ed è noto che collaborava con diverse prestigiose riviste di lingua spagnola.

Non abbiamo particolari elementi che ci possano dimostrare, invece, un'attiva collaborazione o una conoscenza diretta tra Zambrano e Sciacca. L'unica testimonianza concreta, ad oggi, di cui faccio seguire la traduzione, apparso sul quotidiano «La Nacion» del 15 agosto 1956. Zambrano vi mostra la sua devozione verso il noto filosofo italiano scrivendo a proposito di una delle conferenze che Sciacca ha tenuto a Buenos Aires in quell'agosto. Non c'è da meravigliarsi che Zambrano abbia preferito scrivere a proposito di questa conferenza, anche se non si tratta della più prestigiosa, in quanto la filosofia Ortega la coinvolgeva direttamente, dato che ella in età giovanile fu la più vicina allieva del pensatore spagnolo, mancato l'anno precedente. Inoltre, pur con la massima devozione che un allievo porta verso il suo maestro, Zambrano in alcuni passi delle sue opere rileva in accordo con Sciacca, che la filosofia di Ortega ha in sé una debolezza identificata nella *ragione storica o vitale*.

Tra i maggiori impegni di Sciacca in quell'agosto c'era quello di aprire la “Cátedra de la libertad” presso la facoltà di Filosofia del Salvador, momento chiaramente ricordato nell'articolo di

⁶²⁶ M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, cit., p.427: «Una posizione più vicina allo spiritualismo (nella forma dello Sciacca), è rappresentata in Spagna da Adolfo Muñoz Alonso (1915), professore dell'Università di Madrid, decisamente orientato verso un neo-agostinanesimo con influenze del Rosmini (...) è scrittore brillante, efficace polemico: la forza del suo stile traduce quella della sua fede. Suscitatore di problemi ha messo in circolazione in Spagna idee nuove; l'unità dei suoi saggi è data da un nucleo ideale di pensiero».

Franciosa e che la stessa Zambrano menziona chiaramente nel suo articolo, scrivendo che Sciacca era in quell'occasione loro ospite.

La conferenza sciacchiana, dalle informazioni riportateci da Zambrano, riprende senza dubbio altri suoi interventi, fra cui una conferenza madrilenana su Ortega sintetizzata da Muñoz Alonso sul quotidiano madrilenno «Arriba» il 14 aprile dello stesso '56 riportava un contenuto molto simile alla conferenza di cui Zambrano ci riferisce.

Ecco l'articolo di Zambrano, intitolato Ortega y Gasset fué el tema de ayer de Sciacca:

«Il filosofo italiano Michele Federico Sciacca ha iniziato la sua conferenza di ieri su Ortega y Gasset, precisando che il suo intento non era quello di proporre la sua apologia, bensì quello di “interpretarlo criticamente”, dal momento che questa “è l'unica maniera - ha affermato - di considerarlo vivo”. Ha puntualizzato innanzitutto che Ortega si caratterizza per il fatto di essere un attento osservatore “del suo tempo”. “In questo senso - ha aggiunto - è un giornalista tipico e allo stesso tempo un saggista di primo piano”. Come tale lo ha confrontato con altri brillanti filosofi spagnoli - Unamuno tra altri - che sono stati anch'essi grandi saggisti. Ha quindi evidenziato, quindi, la sua impostazione come una derivazione dalla sua formazione tedesca⁶²⁷, dato che i “filosofi tedeschi non sono saggisti ma piuttosto trattatisti: non scrivono saggi quanto piuttosto elaborano sistemi”⁶²⁸. Sciacca si è quindi domandato: “Qual è il problema di Ortega?” E ha risposto: “lo stesso di Unamuno: lo scontro, l'antinomia tra la ragione e la vita”. Ha quindi analizzato questa antinomia - considerata anche da Julián Marías in uno studio su Unamuno - sottolineando che tale antinomia è effettivamente “il tema del nostro tempo”, come lo ha visto Ortega; ed ha aggiunto che la soluzione proposta dal grande filosofo spagnolo è “la ragione vitale”. Il relatore si è soffermato insistendo sulle due affermazioni di Ortega, ovvero che “l'uomo è un essere storico” e che “la realtà radicale è costituita dalle relazioni indistruttibili del soggetto e dalle cose che lo circondano”, affermazione dalla quale deriva il celebre detto orteghiano “Io sono io e le

⁶²⁷ Cfr., M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, cit., pp. 171-172.

⁶²⁸ M. F. SCIACCA, *Ortega y Gasset e la “Razón vital”*, «Humanitas», 1952, n. 12, p. 1082: «Il suo pensiero è strettamente legato a quello tedesco (Fichte e Nietzsche, da una parte, Dilthey e Simmel dall'altra); risente anche delle influenze bergsoniane e pragmatiste. Ortega dopo essersi addottorato a Madrid, studiò nelle Università di Berlino, dove teneva la cattedra Simmel, di Lipsia e di Magdeburgo, dove ascoltò il Cohen. L'influenza di Simmel è diretta, indiretta quella di Dilthey. Il “prospettivismo” orteghiano è il “relativismo” di Rimmel ripensato, più storicistico, credo per l'influenza del Dilthey».

mie circostanze”. Sciacca ha quindi iniziato un dettagliato studio inerente a questa espressione⁶²⁹, dicendo che con essa l’autore pretendeva di riuscire a proporre una sintesi risolutiva della contraddizione idealismo “versus” realismo: “io sono necessario alle cose – ha continuato – e questa è la verità dell’idealismo. Ma le cose sono necessarie al mio io, e questa è la verità del realismo. Pertanto: io sono io e le mie circostanze, costituisce la mia realtà radicale”, da qui si può notare come in Ortega la parola “io” non significhi solamente “io” bensì “io e le cose”. Ha spiegato inoltre il concetto della libertà in Ortega: siamo effettivamente nel divenire storico, ossia che l’uomo è un “essere storico”, per il quale “l’essere” dell’uomo è un “farsi”. Pertanto, questo farsi implica possibilità; e queste possibilità implicano di conseguenza la libertà: “la libertà – essere liberi - significa mancanza di identità costitutiva”; non essere ascritto ad “un essere determinato”: poter essere altro da ciò che si è; non essere installati una volta per sempre in un essere determinato”.

Sin qui, quindi, il pensiero di Ortega esposto dal filosofo italiano che è nostro ospite. Poi l’oratore è passato ad una critica oggettiva di tale pensiero, focalizzandola sul fatto che, a suo giudizio, Ortega conserva dell’“essere” una concezione razionalistica propria di Cartesio: “un essere astratto, determinato”; intanto che “l’essere – disse Sciacca - non esclude al divenire: la vita è un farsi, è certo, però questa vita è l’essere che si fa”. E pertanto “il tema del nostro tempo – ha affermato – deve essere quello di correggere questo concetto astratto e statico dell’essere, mostrare che non c’è un essere senza un divenire né un divenire senza essere”. Il relatore ha quindi evidenziato che Ortega confonde il concetto della “storicità della verità con il concetto dello storicismo della verità: l’uomo e la verità sono storici, ma nel senso della storicità, non dello storicismo. La verità si manifesta nel tempo: questo è la storicità della verità: ma la verità non è un prodotto del tempo, come afferma lo storicismo della verità. La verità non è storica bensì il processo attraverso il quale l’uomo conosce la verità”. Infine, Sciacca ha rifiutato la teoria di Ortega secondo cui il prospettivismo è l’unica posizione possibile per conoscere la verità, dato che affermare ciò – ha detto – significherebbe negarsi a se stessi.

Infine, il filosofo, che nella sua conferenza inaugurale in questa città ha parlato sulla libertà⁶³⁰, non contraddicendo le sue parole pronunciate in questa occasione, ha affermato che pur

⁶²⁹ *Ib.*, p. 1083.

⁶³⁰ In questo punto Zambrano **Errorre. Il segnalibro non è definito.** si riferisce chiaramente alla conferenza di apertura della “Cátedra de la libertad”. A questo proposito facciamo riferimento ad un articolo-intervista di F. González **Errorre. Il segnalibro non è definito.** pubblicata su «Esto es», Buenos Aires, del 20 agosto 1956, dove si legge: «Ha terminado

essendo il suo pensiero, in un certo modo, opposto a quello di Ortega, rendeva il suo tributo di ammirazione “e di ringraziamento” al grande pensatore spagnolo, per l’apporto dato al lavoro umano di ricerca della verità, questa verità – ha affermato – che mai potremo conoscere perché infinita. «Ortega ha dato il suo punto di vista: ci ha fatto conoscere una parte della verità, che anche come parte nemmeno posso conoscerla tutta, in quanto anche le parti della verità sono infinite, dato che se fossero finite ci darebbero una verità ugualmente finita. Ortega ha approfondito la sua parte di verità, e se si è contraddetto è certamente perché la contraddizione è nell’essenza della vita e di tutti noi».

su brillante conferencia sobre la libertad y la esencia del hombre, con la que inicia su actividad académica entre nosotros y que sirve de clase inaugural a la serie de disertaciones organizadas por la Facultad de Filosofía del Salvador, bajo la denominación común de Cátedra de la Libertad».

CONCLUSIONI

L'incontro con il pensiero di Michele Federico Sciacca è avvenuto sui banchi universitari cambiando radicalmente la mia esistenza. Presa dalle tante sollecitazioni dei vari corsi ero alla ricerca di una parola che potesse dare risposte concrete ai tanti quesiti che da sempre mi attanagliavano. Nel pensiero di Sciacca non ho trovato risposte ma altre domande che mi tracciavano un nuovo percorso da intraprendere.

Nel pensiero sciacchiano ho scoperto la filosofia nella sua più complessa e significativa sintesi. Amore per la sapienza, meraviglia e stupore per tutto ciò che circonda l'uomo e la sua stessa esistenza. L'apertura ai classici è stata decisiva. Interpretare ermeneuticamente il pensiero di grandi pensatori quali Platone, Agostino, Tommaso, tra altri, significa entrare a trecentosessanta gradi nella filosofia, i classici sono un momento indispensabile per poter comprendere e indagare se stessi.

Sciacca è un pensatore responsabile, platonicamente eretto, cosciente del fatto che oggi, in un'epoca in cui manca la presenza di autentici maestri, il compito del filosofo è quello di essere testimone, autentico paladino della verità quale perfetta sintesi di tutti quei valori che nel tempo hanno costituito quell'uomo nuovo al quale ogni buon cristiano si ispira. Sciacca sapeva andare oltre le apparenze, esisteva appieno il suo essere andando contro a tutti gli "ismi" che caratterizzavano la sua epoca e che pervadono la nostra.

Il mio Sciacca è il maestro che ha saputo disvelare quella via che già presente nella mia interiorità aveva bisogno di essere illuminata per essere percorsa. Il filosofo è un uomo in cammino, pellegrino, *viator*, instancabile viaggiatore che intravede la meta ma che sa che solo la termine del suo percorso terreno giungerà alla sommità della vetta.

In questo lavoro abbiamo cercato di tratteggiare lo spirito sciacchiano muovendoci dalla tradizione per arrivare ai nuovi virgulti di cui questo pensiero è *humus* fondante. Certamente non abbiamo la pretesa di essere riusciti in questa nostra impresa, ma speriamo di aver almeno abbozzato la grandezza di questo pensatore, di aver interessato il paziente lettore che avrà così la possibilità di indagare sulla teoresi sciacchiana intraprendendo un fecondo dialogo con il filosofo di Giarre.

Concludendo non posso che ringraziare tutti coloro che ho incontrato sul mio cammino durante la stesura di queste pagine, quanti mi hanno sapientemente e pazientemente sostenuta. Tra tutti permettete che faccia accenno a mio marito Marco che più di chiunque altro mi ha instancabilmente accompagnata, tante volte portandomi anche in braccio, a questo traguardo.

BIBLIOGRAFIA

Opere di M.F. Sciacca

Piano dell'opera completa edita dal Marzorati, Milano:

Volumi pubblicati:

1. *L'interiorità aggettiva*, V ediz. italiana riveduta.
2. *Come si vince a Waterloo*, IV ediz. riveduta.
3. *Interpretazioni rosminiane*, II ediz. riveduta e aumentata.
4. *L'uomo, questo « squilibrato »*, V ediz. riveduta.
5. *Atto ed essere*, IV ediz. riveduta.
- 6-7. *La filosofia oggi*, 2 volumi, IV ediz. riveduta e aggiornata.
8. *La filosofia morale di A. Rosmini*, V ediz. riveduta.
9. *Morte e immortalità*. III ediz. riveduta.
10. *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, VI ediz.
11. *In Spinto e Verità*, VI ediz. riveduta.
12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*.
- 13-14. *Filosofia e Metafisica*, 2 volumi, III ediz. riveduta e aumentata.
15. *Pascal*, V ediz. riveduta e aumentata.
16. *Dialogo con Maurizio Biondel*.
17. *Così mi parlano le cose mute*.
18. *La filosofia di Tommaso Reid*, III ediz. riveduta.
19. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, II ediz. riveduta e aggiornata.

20. *Studi sulla filosofia moderna*, IV ediz. riveduta e aumentata.
21. // *problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, V ediz.
22. *La libertà e il tempo*, II ediz. riveduta.
- 23-24. *Dallo Spiritualismo critico allo Spiritualismo cristiano*, 2 volumi.
25. *Lettere dalla campagna*, II ediz. riveduta e aumentata.
- 26-27. *Platone*, 2 volumi, II ediz.
28. *Filosofia e antifilosofia*.
29. *Pagine di critica letteraria*.
30. *Gli arieti contro la verticale*.
31. *La chiesa e la civiltà moderna*
32. *L'oscuramento dell'intelligenza*, II ediz. riveduta.
33. *Il chisciottismo tragico di Unamuno*.
34. *Studi sulla filosofia antica*, II ediz.

Volumi in preparazione e mai pubblicati in questa edizione:

35. // *momento estetico e il valore ontologico della fantasia*.
36. *Sören Kierkegaard e il «malessere» della cristianità*.
37. *La Casa del pane*.
- 38-39. *Sant'Agostino*, II ediz.
40. *L'ora di Cristo*, II ediz.
- 41-42. *La filosofia italiana del Secolo XX*, III ediz.

Piano dell'opera completa di M.F. Sciacca edita dalla Casa Editrice L'Epos, Palermo, a cura di Nunzio Incardona

1 Pascal

I. 2. La filosofia morale di Antonio Rosmini

I. 3. Dialogo con marizio Blondel

I. 4 Sant'Agostino

I. 5 Interpretazioni rosminiane

I. 6 Platone

II.1 La filosofia italiana del secolo XX

II.2 Il chisciottismo tragico di Unamuno

II.3 La clessidra

II.4 Lettere dalla campagna

II 5 Gli arieti contro la verticale

II 6 La casa del pane

II 7 Il magnifico oggi

II 8 L'ora di Cristo

II 9 In spirito e verità

II 10 L'estetismo di Kierkegaard Pirandello

III1 L'interiorità oggettiva

III3 Atto ed essere

- III4 Filosofia e antifilosofia
- III5 Ontologia triadica e trinitaria
- III6 L'oscuramento dell'intelligenza
- III7 Prospettiva sulla metafisica di San Tomaso
- III8 Come si vince a Waterloo
- III9 L'uomo questo squilibrato
- III10 Morte ed immortalità
- III11 La libertà e il tempo
- III12 Filosofia e metafisica
- III13 I principi della metafisica rosminiana

- Alcune tra le maggiori opere pubblicate in lingua spagnola da Luis Miracle Editor, Barcellona, Biblioteca Filosofica dirigida por Adolfo Muñoz Alonso:

Historia de la filosofia

La filosofia hoy

La iglesia y la civilización moderna

Dios y la religión en la filosofía actual

La hora de Cristo

El pensamiento filosófico de Rosmini

San Agustín (tomo I) ed. più ampia rispetto all'edizione italiana

Pascal

El problema de la educacion

Iglesia y mundo moderno

El hombre, este desequilibrado

Herejías y verdades de nuestro tiempo

- M.F Sciacca; *Platón*, Bs.As., Ed. Troquel, 1959 (tr. Luis Farré).
- M.F. Sciacca, *Morte ed immortalità*, 1959 [*Opere complete*, vol. 9] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962).
- M.F Sciacca, *El problema de la educación en la historia del pensamiento filosófico y pedagógico*. Trad. J. Ruiz Cuevas. 2ª edición. *Barcelona, Miracle, 1962*.
- M.F. Sciacca, *1 dialoghi italiani di Giordano Bruno*, Brescia 1949
- M.F. Sciacca, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963².
- M.F. Sciacca, *Existencia de Dios y ateismo*, Troquel, Buenos Aires, 1963.
- M.F. Sciacca, *Perspectiva de la metafísica en Sto.Tomas, Speiro*, Madrid, 1976.
- M.F. Sciacca, *Qué es el espiritualismo contemporáneo*, Columbia, Buenos Aires, 1962.
- M.F. Sciacca, *Qué es la inmortalidad*, Columbia, Buenos Aires, 1959.
- M.F. Sciacca, *Qué es el idealismo*, Columbia, Buenos Aires, 1960. 3536

Bibliografía su M.F. Sciacca:

- Alcuni momenti della scuola genovese:

G. Giannini, *L'ultimo Sciacca*, Genova, Studio Editoriale di. Cultura, 1980

Bugossi, *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori*, Studio Editoriale di cultura, Genova, 1990.

T. Bugossi, *Sciacca l'ermeneutica della cultura*, Studio Editoriale di cultura, Genova, 1990

P.P Ottonello, *Sciacca. La rinascita dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1995.

P.P. Ottonello ,(a cura di); *Bibliografia degli scritti di e su Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1995. Volume I: Scritti di Sciacca*. A cura di. Firenze, Olschki Ed. 1996, 216 pp., Coll. Pubblicazioni del dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo «M.F. Sciacca». Università di Genova - Sezione bibliografie, 1.

- P.P. Ottonello ,(a cura di) *La presenza dei classici nel pensiero di Sciacca*. Atti del primo corso della «Cattedra Sciacca» (Genova, 27-29 aprile 1994). Firenze, Olschki Ed. 1995, cm.17x24, 132 pp., Coll. Pubblicazioni del dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo «M.F. Sciacca». Università di Genova - Sezione atti, 1.
- P.P. Ottonello, *Sciacca. L'anticonformismo costruttivo*, Marsilio, Venezia, 2000.
- C. Gambino, *Il soggetto e il problema filosofico in M.F. Sciacca*, Edicolors, Genova, 2000.
- A. Modugno, *Heidegger e Sciacca – Essere persona libertà e tempo*, Marsilio, Venezia, 2001.
- T. Bugossi, *Sciacca e Carlini*, Marsilio, Venezia, 2004.
- A. Noziglia, *Cultura e civiltà nel pensiero di M.F. Sciacca*, Edicolors, Genova, 2004.
- L. Sciamanda, *La concezione dell'uomo nella teoresi di M.F. Sciacca*, Edicolors, Genova, 2004.
- T. Bugossi, *Sciacca: la condizione umana*, Edicolors, Genova, 2005.
- P.P. Ottonello, *Sciacca interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia, 2007.
- A. Noziglia, *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Marsilio, Venezia, 2007.
- T. Bugossi, *Sciacca l'ermeneutica della cultura*, II ediz. Aracne, Roma, 2007.
- A. Noziglia, *Contempla-azione La metafisica antropica*, Aracne Roma, 2008.
- M.A. Raschini, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia, 1999.
- M.A. Raschini, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia, 2000.
- M.A. Raschini, *L'organismo del sapere*, Marsilio, Venezia, 2001.
- M.A. Raschini, *Lettera all'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999.
- M.A. Raschini, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999
- M.A. Raschini, *Incontrare Sciacca*, Marsilio, Venezia, 1999
- M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 1996.
- M.A. Raschini, *L'intelligenza della carità*, Marsilio, Venezia, 1992.
- M.A. Raschini, *Irrequietezza e capacità metafisica*, Marsilio, Venezia, 2001.
- M.A. Raschini, *Nietzsche e la crisi dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 2000

- M.A. Raschini, *Michelstaedter e la disperata devozione*, Capelli, Bologna, 1988.
- M.A. Raschini, *Responsabilità storica della filosofia*, Marsilio, Venezia, 2001.
- M.A. Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia, 2001.
- M.A. Raschini, *Concretezza e astrazione*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1980.

Riviste

E' attiva dal 1985 la rivista «Studi Sciacchiani» fondata da M.A Raschini e P.P. Ottonello, oggi diretta da P.P. Ottonello.

◆Opere di Alberto Caturelli

- El pensamiento español en la obra de Felix Frías*. Universidad de Córdoba, 1951
- Mamerto Esquiú. Vida y pensamiento*. Teuco, 1971.
- La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*, Univ. Córdoba, 1954.
- Cristocentrismo. Ensayos sobre el hombre cristiano*. Imprenta de la Univ. De Córdoba, 1957.
- Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*. Imprenta de la Universidad de Córdoba, 1958.
- El filosofar como decisión y compromiso*. Imprenta de la Universidad de Córdoba, 1958.
- El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*. Ed. Guadalupe, Bs.As, 1959.
- Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michele Sciacca*. Imprenta de la Univ. de Córdoba, 1959.
- Tántalo. De lo negativo en el hombre*. Ed. Assandri, Córdoba, 1960.
- Breve ensayo sobre el ser*. Humanitas II, Monterrey(México), 1961.

- *América bifronte*. Editorial Troquel , Buenos Aires, 1961.
- *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*. Universidad de Córdoba, 1963.
- *Lecciones de Metafísica*, Universidad de Córdoba, 1964.
- *La metafísica intramundana de Xavier Zubiri*, Universidad de Córdoba, 1965.
- *La filosofía*. Biblioteca hispánica de filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1966, 1977.
- *Pluralismo culturale e sapienza cristiana*, Edizioni Domenicane Italiane, Nápoli, 1966.
- *La philosophie dans l'Argentine Actuelle*, Giornale di metafísica XII, Torino, 1965.
- *En el corazón de Pascal*. Colección IV Centenario, Córdoba, 1970.
- *Presente y futuro de la filosofía en la Argentina*, Instituto de filosofía, Universidad de Córdoba, 1972.
- *La filosofía medieval*, Departamento de Acción social, Universidad de Córdoba, 1972.
- *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, Ed. Almena, Buenos Aires, 1974.
- *La política de Maurras y la filosofía cristiana*, Ed. Nuevo Orden, Buenos Aires 1975.
- *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, Universidad de Córdoba, 1982.
- *Metafísica del trabajo*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1982.
- *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1983.
- *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*, Educa, Buenos Aires, 1985.
- *La Iglesia católica y la masonería*, Huemul, Buenos Aires, 1985.
- *El nuevo mundo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, Edamex, Upaep, México, 1991.
- *Historia de la filosofía en Córdoba, 1610-1093*, Córdoba, 1992-1993.
- *La Patria y el Orden temporal*, Gladius, Buenos Aires, 1993.
- *La libertad*, Centro de estudios filosóficos, Córdoba, 1997.
- *La historia interior*, Gladius, Buenos Aires, 2004.

- *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*. Ciudad Argentina, Universidad del Salvador, 2001.

◆Opere di William Roberto Daros

- La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo: observaciones desde el pensamiento de M.F. Sciacca. *Revista de filosofía*, 1997, 89, 151-185.
- *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M.F. Sciacca. Con prólogo de Tomaso Bugossi*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998, 275 págs.
- *La construcción de los conocimientos: fundamentos y observaciones rosminianas en Rivista Rosminiana*, (Stresa, Italia), 1999, Fasc. III.IV, p. 337-368.
- *La construcción del conocimientos en los niños según el idealismo objetivo de A. Rosmini en LOGOS. Revista de Filosofía*. Universidad La Salle. México. 2000, nº 82, p. 65-96.
- *La Construcción semiótica (Locke – Rosmini)*, en *Rivista Rosminiana*, (Stresa, Italia), 1999, F. I, p. 21-54.
- *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M.F. Sciacca. Con prólogo de Tomaso Bugossi*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998, 275 págs.
- *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?*. Con prólogo de Giovanni Ricci. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999, 255 págs.
- *Ciencia y teoría curricular en Enseñanza de las Ciencias* de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1996, n. 14(1), p. 63-73.
- *Epistemología y didáctica*. Rosario, Ediciones Matética, 1983. 608 p.
- *Fundamentos Antropológico-Sociales de la Educación*. Villa Libertador General San Martín, UAP, 1994. 266 p.
- Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset. Rosario, UCEL, 2000.
- *Introducción a la Epistemología Popperiana*. Con prólogo de Darío Antiseri. Rosario, Conicet-Cerider, 1998.

- Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje. Rosario, IRICE, 1992. 142 p.
- La autonomía y los fines de la educación. Con prólogo de Giuseppe Vico. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997, 277 p.
- La construcción de los conocimientos. Rosario, UCEL. 2000. 296 p.
- Teoría del aprendizaje reflexivo. Rosario, IRICE, 1992.
- Verdad, error y aprendizaje*. Rosario, Cerider, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. 1994.
- Filosofía de una teoría curricular. Rosario, UCEL, 2001.
- Problemática acerca de la objetividad, la verdad y el relativismo. Rosario, UCEL, 2002.

◆Opere

- PLATONE, *Teeteto*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Simposio*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Fedone*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Repubblica*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Leggi*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Gorgia*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Liside*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- PLATONE, *Teeteto*, Bompiani Editore, Milano, 2000.
- AGOSTINO, *De Genesis ad litteram*, Città Nuova Edizioni.
- AGOSTINO, *De Trinitate*, Città Nuova Edizioni.
- AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova Edizioni.

- AGOSTINO, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, Città Nuova Edizioni.
- AGOSTINO, *Contro Academicos*, Città Nuova Edizioni.
- AGOSTINO, *Sermones*, Città Nuova Edizioni.
- AGOSTINO, *De libero arbitrio*, Città Nuova Edizioni.
- GALILEO GALILEI, *Nunzio Siderio*, Mondadori.
- M. ZAMBRANO, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia, 1999.

RESUMEN

El pensamiento teórico del filósofo italiano Michele Federico Sciacca es el tema principal de esta tesis de doctorado. Sciacca se interesó constantemente por la cultura española y amó a España como su segunda patria, aquí en esta universidad recibió el último (doctorado) honoris causa de su vida motivo que inspira este trabajo de investigación. Aún podemos recordar las palabras que el 16 de Marzo de 1972 le sirvieron de introducción a su discurso de aceptación: «el acto que hoy se lleva a cabo me conmueve profundamente, porque no sólo es un reconocimiento de los que pudieron ser mis méritos como docente y estudioso, sino sobre todo, mi amor de más de 30 años por la gran cultura española y por lo que yo llamo la “planta humana” del pueblo español parecida a la mía de siciliano, inmodificable»⁶³¹.

Este trabajo se divide en cinco partes fundamentales a través de las cuales hemos intentado captar hermenéuticamente las poliédricas facetas de la teoría de y sobre Michele Federico Sciacca.

En su perspectiva histórica nos hemos ocupado del pensamiento de Sciacca a partir de los pensadores que de alguna manera han marcado más que otros su sistematización teórica con los que el filósofo de Giarre ha dialogado durante su existencia. Este diálogo con los grandes filósofos del pasado se conforma, como toda auténtica relación, de acuerdos y desacuerdos, un diálogo que no se limita a una aséptica repetición de fórmulas y conceptos sino que permite un auténtico y dinámico progreso del pensamiento que se desarrolla con el paso del tiempo. Validez por tanto de la

⁶³¹ M. F. SCIIACA: *Universidad de Barcelona. Solemne investidura de Doctor honoris causa del Illre Sr. Dr. Michele Federico Sciacca*. Barcelona, 1972, p. 8.

tradición que se encarna en la perennidad de lo verdadero, sobre el cual es posible fundamentar el presente en tensión de cara al futuro. Entre las causas que Sciacca considera desencadenantes de la decadencia del Occidente en “occidentalismo” se evidencia la pérdida del sentido metafísico de la filosofía.

El espíritu de Occidente está constituido por la síntesis de tres valores que sintéticamente podemos señalar como la metafísica del mundo griego, el Derecho Romano –que tuvo el mérito de elaborar un sentido de la ley objetivo como objetiva era la verdad para los griegos- y finalmente el Cristianismo que junto a la religión judía, acoge, elabora, adapta, transponiéndolos como fundamentos racionales de la Revelación los principios de la filosofía griega y los de la ciencia jurídico-social romana. Por lo tanto, retomando las palabras del filósofo de Giarre: «La que llamamos civilización occidental es esencialmente el resultado de la síntesis del pensamiento filosófico griego, la experiencia jurídica romana y de la verdad judeo-cristiana: las tres constituyen su esencia»⁶³².

Después de haber estudiado la teórica de Sciacca en su perenne diálogo con los clásicos: Platón, Agustín, Tomás, Rosmini y Pascal, nos adentramos en lo más vivo de la teórica de Sciacca o más bien la Filosofía de la Integralidad.

El “corpus” de la Filosofía de la Integralidad abre, sin sombra de duda, una nueva época del pensamiento, en un mundo en el que la “caída de la filosofía” ha llevado al “primer plano de la historia” como «primera ley del nuevo decálogo sin Dios ni *logos*, la “desorgánica organización” de un mundo humano inspirado en los principios del mecanicismo naturalista y que alcanza su mayor virulencia en la categoría de la funcionalidad»⁶³³ Sciacca con “rara fuerza”, como puntualiza Maria Adelaide Raschini, consiguió mantener tal decadencia en la esfera del subjetivismo de manera tal que preservó en lo posible la historia del saber humano. En la Filosofía de la Integralidad la antropología, la metafísica, la ontología se recogen en un corpus único en tanto que para Sciacca filosofía es esencialmente metafísica de la experiencia interior, entendida en su más alto significado de interioridad objetiva, por tanto, no como “trascendentalidad gnoseológica” ni como subjetivismo de la inmanencia gentiliana ni en un sentido estrictamente psicológico. Hablar de interioridad

⁶³² M.F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, pp 78-79.

⁶³³ M.A. RASCHINI, *La dialéctica dell' "integralità". Studi sul pensiero di M.F. Sciacca*. Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985, p.126.

objetiva significa por tanto definir la relación que tiene lugar entre el sujeto entendido como persona, espíritu encarnado, con su objeto interior, esto es, el Ser agente de tres actividades fundamentales: “el acto de pensar”, “el acto de sentir”, el “acto de querer”, de los que derivan a su vez todas las formas del sentir y del conocer, o sea todas las iniciativas del sujeto. La estructura de la síntesis, la dialéctica de la integralidad, la dinámica del et-et contra la desprejuiciada ley del aut-aut, la dialéctica de la implicación y de la copresencia, el feliz desequilibrio del hombre que no es ni pura interioridad ni pura mundanidad sino más bien síntesis de finito e infinito dado que, como él mismo puntualiza en su *Interiorità Oggetiva*, tal desequilibrio está constituido por la norma de la existencia que es inmanente en el hombre y al mismo tiempo trascendente, valores que han dado el impulso insustituible a su teórica que todavía hoy lo mantiene como una de las columnas sostenedoras del pensamiento auténticamente Cristiano de Occidente; filósofo cuya perennidad viene dada por la búsqueda incesante, por un profundo anhelo de la Verdad, la Belleza y el Bien activos y copresentes en el ser triádico y trinitario.

Tras haber analizado la teórica de Sciacca era necesario afrontar el problema inherente a la hermenéutica sobre el pensamiento de Michele Federico Sciacca o, más bien, el recorrido que los discípulos del filósofo italiano han emprendido siguiendo las huellas del maestro. Por tanto, hemos tomado en consideración el filosofar de los mayores exponentes de la escuela de Sciacca: Alberto Caturelli, Maria Adelaide Raschini y Tomaso Bugossi. El pensamiento de Sciacca ha dejado una notable impronta en la escuela genovesa que hoy aún persiste. Su pensamiento se mantiene actual combatiendo con fuerza la sociedad occidentalista y privada de valores en la que estamos peligrosamente encardinados.

Al final nos hemos ocupado de manera detallada sobre la herencia de Sciacca, de hecho, lo que podemos calificar como la nueva escuela genovesa se enraiza profundamente en el significativo mensaje que Sciacca lanza al hombre de nuestro tiempo, a ese hombre permanentemente desequilibrado que debe desear con toda su fuerza reconquistar la libertad en un mundo que lo hiera y lo reduce a jirones. El de Sciacca es un mensaje que exhorta al hombre de hoy a volver a la conquista de Occidente con la tenacidad y fuerza de D. Quijote, del hombre quijotesco, hombre nuevo, capaz de rescatar de la corrupción todo lo que es verdadera cultura de Occidente y restituirlo a una nueva cultura radicada en la gran y auténtica tradición europea. Un hombre espiritual que está dispuesto a dar testimonio de un mundo antiguo y nuevo a la vez, que nazca de las ruinas de una civilización que lo ha basado todo y sólo en la técnica y en la funcionalidad material, obtusa al sentimiento de la vida. «Sólo el hombre “vividor”, escribe Sciacca, de este sentimiento puede

salvar a la Europa que muere, renovándola; sólo en España, siguiendo a Unamuno, prosigue Sciacca, puede nacer antes de que el europeísmo invasor la someta y le haga dejar de existir»⁶³⁴.

El apéndice, finalmente, nos presenta las etapas fundamentales del filósofo italiano en tierra española como el discurso con ocasión de la concesión del Doctorado Honoris Causa en la Universidad de Barcelona en el que Sciacca evidencia la importancia de la palabra, denunciando el caos causado por el uso inapropiado del lenguaje tanto en su época como en la nuestra. Esto nos permite evidenciar también la validez hermeneutica del pensamiento del filósofo siciliano. «La confusión en el uso de las palabras es característica de las épocas y de las sociedades que han perdido o que están perdiendo el ejercicio de pensar y con ello el “sentido” y el “peso” moral, religioso, estético, etc., de la “palabra” vedaderamente pensada reveladora de los valores»⁶³⁵.

En segundo lugar hemos presentado un breve artículo que la filósofa española María Zambrano escribió en el periódico argentino “La Nación” en 1956 titulado: *Ortega y Gasset fue el tema de ayer de Sciacca*, para subrayar una vez más la profunda vinculación cultural entre Sciacca y el pensamiento español.

Sciacca ha sido un pensador responsable, platonicamente erguido, consciente del hecho de que hoy, en una época en la que falta la presencia de auténticos maestros, el deber del filósofo es el de ser testigo, auténtico paladín de la verdad que es una síntesis perfecta de todos los valores que en el tiempo han constituido aquel hombre nuevo en el que todo buen cristiano se inspira. Sciacca

⁶³⁴ M.F. SCIACCA, *Il magnifico oggi*, L'Epos, Palermo, 1993, p.26

⁶³⁵ M.F. SCIACCA, *Universidad de Barcelona. Solemne investidura de Doctor honoris causa del Il. Sr. Dr. Michele Federico Sciacca*. Barcelona, 1972, p. 8.

sabía ir más allá de las apariencias, vivía plenamente yendo contra todos los “ismos” que caracterizaban su época y que permanecen en la nuestra, esto hace de él un pensador actual más que nunca y cuyo pensamiento merece ser investigado en todas sus facetas.