

BIBLIOTECA DI SCENARI

collana diretta da
Pasquale Giustiniani

4

Nella stessa collana

1. PATRIZIA COTTICELLI, *Cristo narrato ai lontani*, 2022.
2. ROCCO PITITTO, *Ritornare alle radici. La sfida del cristianesimo*, 2023.
3. ALESSANDRO SEVERINO, *Non separare ciò che la natura unisce. Alcune deleterie separazioni teologiche alla luce della teologia di Tommaso d'Aquino*, 2023.

ANGELO MARCHESI

Sui temi necessari
ed ineliminabili
della verità,
dell'essere e del bene



la Valle del Tempo

Tutti i volumi delle collane "Scenari" e "Biblioteca di Scenari" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. In alcuni casi ci si avvale anche di professori esterni al Comitato Scientifico, consultabile all'indirizzo www.lavalledeltempo.com/la-casa-editrice.

Impaginazione e copertina di Rossana Toppi

Angelo Marchesi

Sui temi necessari ed ineliminabili della verità, dell'essere e del bene

Collana: Biblioteca di Scenari, 4

pp. 384; f.to 14,5x21,5

ISBN 979-12-81678-25-5

Napoli 2024; © la Valle del Tempo

Iva assolta dall'Editore

Indice

Introduzione di Angelo 11

Capitolo primo

L'apparire e la realtà dell'apparire come fondamento del conoscere

Tornando ora al saggio iniziale di Dalferth 15

Ancora sui fenomeni e sull'apparire 16

Il saggio ulteriore di Alberto Anelli 20

Il dispositivo olistico 22

Per una storia della nozione di intenzionalità 23

La questione dell'a priori 23

Il ruolo dell'esperienza e il ruolo del soggetto 24

Un riassunto su quanto è stato analizzato 29

Capitolo II

Sulla verità e sull'essere

La trattazione in tre capitoli: «Nascita, Vita e Destino della Verità» 32

Un precedente nei *Sofisti* antichi 33

Sul tema della *verità* e del *falso* in Platone e in Aristotele 34

La concezione della *verità* nel pensiero medievale 35

Apporti, nel sec. XII, con la filosofia del mondo culturale arabo e pensiero della filosofia medievale nel secolo XIII 36

La «*quaestio de veritate*» in Tommaso d'Aquino 37

La tematica della verità, nella successiva «*Summa c. Gentes*» tomistica 40

La presenza e l'opera del francescano Giovanni Duns Scoto 41

Appendice protologica

Linee fondamentali della «Protologia bontadiniana» desunte dalle lezioni del «Corso di filosofia teoretica», svolto da Bontadini nell'anno accademico 1963-1964» 43

Una obiezione e una precisa risposta	45
Una digressione storico-filosofica su Hegel	47
Un rinvio a Bradley, seguace di Hegel	49
Sulla contraddittorietà del divenire	49
La tematica della libera creatività divina	51

Capitolo terzo

Il tema della verità nei filosofi dell'età moderna: Cartesio, Locke, Hobbes, B. Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume

La prospettiva della filosofia kantiana nello sviluppo dell'Illuminismo	58
La prospettiva della filosofia kantiana sul tema della "verità" filosofica e scientifica	64
Passaggio alla «Critica della ragion pura»	67
Ulteriore precisazione su "trascendente" e "trascendentale"	69
<i>Una precisazione famosa e importante del «Io penso»</i>	71
Dopo Kant il passaggio all'Idealismo	76
Il clima del romanticismo e l'Idealismo tedesco	77
I "postkantiani" e il passaggio all'Idealismo	80
L'idealismo di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)	82
L'idealismo di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)	83
La conclusione dell'idealismo tedesco con Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)	85
Contemporanei e critici di Hegel in Germania	90
Il mondo come volontà cieca e irrazionale	92
Le vie della "catarsi": arte, morale, asceti mistica	94
Tra i successori di Hegel: Johann Friedrich Herbart e Friedrich Adolf Trendelenburg	96
Un altro esponente post-hegeliano è Friedrich Adolf Trendelenburg	97
Destra e sinistra hegeliane e loro influssi	98
I rilievi marxiani sull'economia	103
Marx e la concezione materialistica della storia	105
Friedrich Engels (1829-1895) e la sua «dialettica della natura»	107
Tra i critici di Hegel va annoverato Soeren Kierkegaard (1813-1855)	108
La prospettiva filosofico-teologica di S. Kierkegaard	110
Filosofia e religione in Hegel e in Kierkegaard	114

Ulteriori sviluppi del discorso filosofico sull'essere e sulla ricerca della verità	115
---	-----

Capitolo quarto

La filosofia del primo Ottocento e Novecento in Francia e in Italia

L'avvento del liberalismo francese con B. Constant e Alexis de Tocqueville	120
Il pensiero filosofico italiano nell'età del Risorgimento	121
Un rilievo sulla presunta sostenibilità della innata «idea dell'essere» proposta da Rosmini	128
Sul «sentimento fondamentale corporeo» proposto da Rosmini	129
Sulla «dottrina morale» rosminiana	129
In tema di diritto e di politica	130
Sul tema dell'ontologia e della teologia razionale	131
La prospettiva filosofico-politica di Vincenzo Gioberti	132
Critica di Gioberti sul soggettivismo moderno	133
Positivismo ed evoluzionismo nell'Ottocento	135
L'Utilitarismo e il positivismo in Inghilterra	139
Sviluppi del positivismo e trasformazione delle specie viventi	146
La diffusione del positivismo in Germania e la nascita della «psicologia sperimentale»	151
Versione fenomenistica del positivismo tedesco	152
Nascita della psicologia sperimentale	153
Il positivismo in Italia: Roberto Ardigò	154
La prosecuzione della filosofia con Nietzsche, il neokantismo, lo storicismo e la filosofia della vita	157
Lo storicismo in Germania sul problema della storia, tra Ottocento e Novecento	162
La «filosofia della vita» e della "crisi", oltre il neokantismo e lo storicismo.	164
La figura e l'opera di Max Weber (1864-1920)	167
Alternative e reazioni al positivismo in Francia e in Italia	169
Il "convenzionalismo" di Henri Poincaré e di Pierre Duhem	170
Spiritualismo, contingentismo, intuizionismo e «filosofia dell'azione» in Francia	171
Spiritualismo, neoidealismo e marxismo in Italia	176
Neoidealismo di B. Croce e di G. Gentile	179
Il neoidealismo in Inghilterra e negli Stati Uniti	183

Il pragmatismo americano e la sua influenza in Europa	185
Influenza del "pragmatismo" in Italia, con la rivista fiorentina: "Leonardo" del 1904	189
La fenomenologia, l'esistenzialismo, Sartre, G. Marcel, Merleau-Ponty e Martin Heidegger	189
Il movimento fenomenologico: M. Scheler e N. Hartmann	200
La filosofia dell'esistenza in Germania, in Francia e in Italia	204
Filosofia del dialogo: Martin Buber e Franz Rosenzweig	206
L'esistenzialismo in Francia	207
Altri esponenti dell'esistenzialismo francese: Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty	211
L'esistenzialismo in Italia	213
La figura e l'opera di Martin Heidegger (1889-1976)	214
Filosofie a indirizzo logico ed analitico tra Ottocento e Novecento	222
Dal tempo del «Tractatus logico-philosophicus» agli anni delle: «Ricerche filosofiche»	231
Esponenti del neopositivismo o positivismo logico o empirismo logico	232
La «filosofia analitica» a Cambridge e a Oxford	236

Capitolo quarto

Neopositivismo, logica e filosofia analitica negli Stati Uniti

Gli sviluppi del marxismo nei Paesi europei	246
Il marxismo nel mondo europeo occidentale	249
Gli sviluppi del marxismo nel Novecento: la «Scuola di Francoforte»	253
Il marxismo in Italia nel Novecento	258
Il marxismo in Francia nel Novecento	262
Il marxismo umanistico dell'ultimo Sartre e di Roger Garaudy e il marxismo anti-umanistico di Louis Althusser	264
La filosofia «neoscolastica e personalistica» e le nove teologie cristiane contemporanee	267
La "Neoscolastica" di Lovanio	269
La "Neoscolastica" in Francia	271
La "Neoscolastica" in Italia	275
La presenza della "Neoscolastica" in Germania	278
Lo spiritualismo e il personalismo nel Novecento	279

Le nuove teologie protestanti e cattoliche del Novecento	282
La presenza della «teologia cattolica» nel Novecento	288
Filosofi della religione e studio del mito	296
Sviluppo delle «Scienze umane» nel Novecento e loro diversità dalle «scienze esatte». „Geisteswissen- schaften“ (Scienze dello spirito) e „Kulturwissen- schaften“	299
Sviluppi della psicologia e della psicanalisi	299
Il comportamentismo di fronte al cognitivismo e alla psicologia cognitivista	302
Sviluppo dell'analisi psicologica: S. Freud e la psicanalisi	304
Il pensiero “sociologico” e i suoi esponenti nel Novecento	310
Esponenti di «filosofia del diritto» e di «filosofia della politica»	314
Strutturalismo e scienze umane	319
La scienza del Novecento e la nuova epistemologia	329
La «teoria della relatività» di Einstein	329
Fissione nucleare, pila atomica e bomba atomica nei laboratori di Los Alamos (USA)	331
Sviluppi della «Biologia molecolare» con la teoria evoluzionistica a livello di cellule viventi	332
L'avvento di una nuova cosmologia	333
Riflessioni di filosofi sugli sviluppi della teoria del- le relatività, della fisica quantistica, della biologia molecolare e della cosmologia	335
La critica della «epistemologia neopositivistica» in Karl Raimund Popper (1902-1994)	336
Nuova epistemologia e storia della scienza	340
Prospettive odierne della razionalità filosofica e pen- satori contemporanei	343
Tentativi per ridefinire la natura della “filosofia” e della sua razionalità	344
L'ermeneutica e la proposta di Hans-Georg Gadamer	345
Sui temi urgenti della «filosofia pratica»	350
Il “neoaristotelismo”	351
L'etica del discorso (o della “comunicazione”) e l'etica della responsabilità	352
Problema della «razionalità pratica» e movimento del “comunitarismo”	358
Il dibattito sul cosiddetto “postmoderno”	359
Tentativi di un pensiero “postmetafisico”	359
Nuovi problemi posti dalla: «intelligenza artificiale»	364

Per una “conclusione” che impegna a proseguire	367
Capitolo quinto	
<i>La nozione di “Bene” e la sua pertinente “fondazione”</i>	
Un necessario riferimento ai testi delle Costituzioni	370
In tema di libertà religiosa e di «laicità dello Stato» nel rispetto della persona umana	372
Punti di riferimenti per una statuizione convincente del “bene”	373
L’alternativa tra la capacità di distinguere tra bene e male, spiegata con il «naturalismo evoluzionistico», e la, ben diversa, capacità di distinguere tra bene e male, mediante una genealogia creazionistica e religiosa	374
Necessità di una precisazione sulle nozioni di “bene” e di “male” proposte dalla rivelazione di Gesù Cristo	376
Libertà, autonomia del singolo e legislazione sui beni e sui valori	377
La realtà del bene tra etica filosofica e ricerca scientifica	378
Su ulteriori riflessioni di Lecaldano sul bene	380
<i>Sintetica conclusione finale</i>	382

Introduzione

Pensando ad una “*Introduzione*” ai quattro *Capitoli* in cui si articola il presente libro del sottoscritto, più una «*Appendice protologica*» bontadiniana, viene, in certo modo spontaneo, riferirsi alla distinzione fondamentale tra *filosofia teoretica* e *filosofia pratica*.

Infatti, i primi due *capitoli* e l’*Appendice protologica* sono impegnati a presentare lo sviluppo teoretico della «nozione di essere», nozione indagata a lungo in vari secoli di speculazione filosofico-metafisica, che hanno caratterizzato lo sviluppo del pensiero umano, in connessione con il tema della “*verità*”. Anch’essa è stata frutto della plurisecolare ricerca teoretica, evidenziata mediante il riferimento critico ai principali esponenti del pensiero *filosofico*, dall’antica Grecia sino ai nostri giorni.

Il lungo capitolo terzo e il quarto sono invece dedicati alla storia filosofica e al rapporto tra la nozione di “bene” e “valori” che caratterizza la ricerca *etico-filosofica*, nel suo rapporto con la vita sociale e con la tutela della «persona umana», intesa come fondamento e fine legislativo di ogni «Carta costituzionale».

Il lettore dei cinque “capitoli” e dell’*Appendice* trarrà le sue conclusioni sulla scorta delle proposte *teoretiche* ed *etico-pratiche*, presentate e vagliate nello sviluppo dei singoli citati capitoli e nell’*Appendice protologica* bontadiniana.

Bergamo, Ottobre 2023

Angelo Marchen

LIBRO I

Capitolo primo

L'apparire e la realtà dell'apparire come fondamento del conoscere

Nel numero 1 (del 2022) della rivista "Teologia"¹ sono apparsi due interessanti saggi² sulla «realtà dell'apparire» e sull'*ermeneutica evenemenziale*, vista in correlazione con la *fenomenologia olistica*.

Essi meritano di essere attentamente esaminati per gli apporti filosofici che intendono proporre all'attenzione critica dei lettori.

Nel primo saggio di Ingolf U. Dalferth (tradotto in italiano da A. Anelli) su: *La realtà dell'apparire*» si pone in rilievo che a noi «appaiono sempre oggetti *particolari* (cose o fatti, cioè qualcosa che si comporta in un modo o in un altro), quindi nessun oggetto appare senza un ambiente a cui appartiene»³.

Viene così rilevato che: l'atteggiamento *fenomenologico*, rispetto all'atteggiamento *naturale*, non guarda solamente o innanzitutto alle cose (oggetti), ma a *come* le cose *appaiono a noi*.

La prima determinazione del *mondo* è metafisica o gnoseologica (in quanto il mondo viene considerato in modo oggettivante *come qualcosa*), mentre la seconda determinazione è *fenomenologica* (in quanto il mondo esprime in sintesi *il modo di darsi dei fenomeni per gli esseri mondani*).

Quindi «l'atteggiamento *fenomenologico*» ha abbandonato com-

¹ Della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (ed. Glossa, Milano 2022).

² Il primo saggio, (tradotto in italiano da Alberto Anelli) è di Ingolf U. Dalferth e si intitola: «*La realtà dell'apparire. Impostazione di una filosofia della religione fenomenologica*» (pp. 17-42), mentre il secondo saggio, di Alberto Anelli si intitola: «*Dall'ermeneutica evenemenziale alla fenomenologia olistica. La questione del soggetto tra esperienza e libertà*» (pp. 121-153).

³ Dalferth, Saggio cit. qui p. 24.

pletamente l'*atteggiamento naturale*, poiché esso si dirige non solo a ciò che viene percepito, *ma all'apparire* di questi oggetti *per noi*.

Emerge quindi che l'*apparire* è il *vero fenomeno centrale della fenomenologia*⁴.

A riprova di quanto asserito, l'autore Dalferth rinvia qui a T. Hobbes che, nella sua opera: *De corpore*⁵, dice: «*Di tutti i fenomeni che sono intorno a noi, il più mirabile è lo stesso phàinesthai*» (*Phaenomenon autem omnium, quae prope non existunt, id ipsum tò phàinesthai est admirabilissimum*).

Quindi è chiaro che Hobbes, in questa sua densa osservazione, voglia dire che: è degno di meraviglia non *ciò che appare* a noi, ma il fatto che *in generale qualcosa appare a noi*⁶.

Ciò che appare può essere di tipo e di complessità differente, ma ciò che merita *attenzione filosofica* non sono anzitutto i fenomeni, bensì l'*apparire dei fenomeni*. «*Senza il phàinesthai di cui parla Hobbes, non ci sarebbero phainòmena*»⁷.

Qui occorre aggiungere una precisazione riguardante il pensiero filosofico di John Locke in quanto egli, da empirista, «*distingue la cosa reale dall'oggetto conosciuto, ma non distingue l'atto con cui si coglie l'oggetto, che è veramente il fatto di coscienza, dall'oggetto immediatamente conosciuto e utilizza il medesimo termine "idea", sia per il fatto di coscienza, sia per l'oggetto conosciuto*».

La Vanni Rovighi, nelle sue serie e rigorose analisi del processo conoscitivo umano⁸, fa rilevare che Locke dice: «*Tutto ciò che la mente percepisce in sé stessa ed è oggetto immediato di percezione io chiamo idea*».

E ad un tempo aggiunge: «*bianco, freddo e rotondo ...in quanto sono sensazioni o percezioni del nostro intelletto, io li chiamo idee*»⁹.

⁴ Saggio cit., pp. 25-26.

⁵ Cap. XXV, 1. Ediz. UTET, *Il corpo – L'uomo*, Torino, 1972, (p. 377).

⁶ Saggio cit., p. 26.

⁷ Saggio cit., p. 26.

⁸ Condotte nel vol. I dei suoi celebri «*Elementi di filosofia*», ed. La Scuola, Brescia, 1962; (pp. 109-125)

⁹ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, lib. II, cap. 8, paragrafi 7-8. Ed. it. Vallecchi, pp. 92-93).

Sempre la Vanni Rovighi aggiunge che: «lo stesso significato hanno i termini: *impressione* e *idea*», nell'empirista D. Hume, per il quale l'*idea* è solo una copia sbiadita dell'*impressione sensibile*, negando ogni possibile *concetto universale*¹⁰.

Proseguendo nella sua esposizione la Vanni Rovighi, nel volume citato, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, fa notare che: «Il primo concetto dell'intelletto umano è il concetto più *universale* [o, forse, meglio: la *nozione più universale*] di 'essere'» sulla base di quanto è stato asserito giustamente da Tommaso d'Aquino:

«*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est 'ens'*».

Per cui – aggiunge l'Aquinate – «*Oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad 'ens'*», ma subito l'Aquinate precisa: «*Aliqua dicuntur addere supra 'ens', in quantum exprimunt ipsius modus, qui nomine ipsius 'entis' non exprimitur*»¹¹.

Quindi la *nozione di 'essere'*, inteso come “positività”, (di contro alla “negatività”, intesa come assenza, come *niente*) è al fondamento di ogni esperienza sensibile come di ogni conoscenza intellettuale umana.

Qui la Vanni Rovighi fa notare che l'*essere* conosciuto come oggetto basilare e comune del nostro intelletto (del nostro *intelligere*) è l'oggetto della *ontologia*, mentre l'oggetto proprio dell'intelletto *umano*, legato alla sensibilità, nella vita presente *rei materialis*, che appunto specifica l'*ens*, caricandolo (!) di volta in volta di una specificazione oggettiva: una mela, una tavola, un foglio, una matita, ecc. ecc.¹².

Sempre la Vanni Rovighi precisa che: «Non c'è contraddizione tra queste due diverse tesi e modi di conoscenza dell'*essere*, poiché la prima tesi afferma che l'intelletto umano si estende *a tutto l'essere*, mentre la seconda tesi afferma che l'intelletto umano coglie la prima volta (nel concreto esperire) l'*essere* delle cose materiali sensibili»¹³.

Tornando ora al saggio iniziale di Dalferth

Tornando ora – dopo le precisazioni desunte dal libro della

¹⁰ Nei citati *Elementi di Filosofia*, vol. I, pp. 124-125.

¹¹ *Quaestiones disputatae De Veritate*, art. 1.

¹² Vanni Rovighi, *Op. cit.* cap. IV, p. 155.

¹³ *Ibidem*.

citata Vanni Rovighi – al saggio di Dalferth¹⁴, va evidenziato che: «Per comprendere, in modo corretto e preciso, l'*apparire*, bisogna operare una duplice distinzione: da un lato, tra *ciò che appare* e *colui a cui appare*, dall'altro, tra *ciò che appare* e *come esso appare*».

Qui viene precisato che: «La filosofia esplicita concettualmente la *prima distinzione* come differenza tra *soggetto* e *oggetto*, la *seconda distinzione* come differenza tra *essere* e *sensato*»¹⁵.

Pertanto, la prima distinzione (tra *soggetto* e *oggetto*) costituisce il *concetto realistico di mondo* (come totalità di ciò che può *apparire* (cioè totalità di ciò che è intelligibile come mondo della realtà, mentre la seconda distinzione è invece è l'insieme di ciò che può apparire come totalità di ciò che è *sensato*).

Sono due cose diverse, che hanno però in comune il fatto che *l'intelligibile* e *il sensato* ci sono solo nella relazione *per qualcuno*.

Va però notato che *l'ambito del sensato* comprende *anche* ciò che è *immaginario*, *illusorio* e *fantasioso*. Perciò bisogna *distinguere* criticamente tra *fenomeni* che dobbiamo all'*apparire* (che, cioè, *dischiudono* una realtà che *non* siamo noi a produrre) e *illusioni fantasiose* che siamo noi a causare, documentando solo il nostro operare.

Quindi *il mio mondo del senso* è sempre più complesso del *mondo della realtà*, ma va ancorato al *mondo della realtà*, *il mondo del senso* apre *l'essere*, in quanto le *costruzioni del senso* oltrepassano il *reale* in direzione del *possibile*, ma *senza il reale* non c'è nemmeno il *possibile*¹⁶.

Ancora sui fenomeni e sull'apparire

Come è possibile salvare i *fenomeni* del mondo della realtà, se nel proprio *mondo del senso* si ha a che fare solo con configurazioni segniche e di senso (neuronal, simboliche e culturali)?

La risposta – si fa notare nel saggio – è quella della *fenomenologia del XX secolo*: bisogna prendere come riferimento sicuro *l'apparire*, in quanto *ciò che appare* (i fenomeni) e *ciò che è illusorio* (le

¹⁴ Tradotto qui in italiano da Alberto Anelli.

¹⁵ Saggio di Dalferth, p. 27.

¹⁶ Saggio citato, p. 27.

illusioni) si possono distinguere (non come costruzioni di senso), *ma solamente nel ricorso all'apparire*¹⁷.

Proseguendo nel saggio di Dalferth in esame si precisa che:

«La determinazione-*per* e la determinazione-*come* di un *fenomeno* non sono qualità o attributi di ciò che appare, ma aspetti del suo *apparire*: essi appartengono al *che* (e quindi all'*evento*) e non al cosa (cioè al *contenuto* dell'*apparire*. Qui si precisa che: «L'*apparire* è un *evento* che ogni volta è mio. Accade *qui e ora e per me*»¹⁸.

Mentre i *fenomeni* sono «dati epistemici che si possono processare o vagliare», l'*apparire* invece è un concetto *fenomenologico* perché esso caratterizza un *evento* in cui qualcosa si apre a qualcuno proprio in quanto *qualcosa*»¹⁹.

Alla luce di questa necessaria distinzione tra *ciò che* appare come qualcosa (mondo) e *ciò per il quale* appare come qualcosa (*sé*), l'autore Dalferth del saggio fa notare che questa importante *distinzione*, di solito, non viene compresa (e messa in evidenza) e invece di fissare, in modo rigoroso, la distinzione tra *mondo* e *sé*, «si finisce nella giungla del nuovo realismo, che dichiara la *datità* reale degli oggetti (corpi, cose, fatti) come *punto di partenza auto-evidente* e immediato di ogni pensiero realistico, senza capire criticamente il proprio *dogmatismo*.

Oppure si finisce all'inverso nella non meno incomprensibile giungla della teoria della *soggettività*, che procede a partire dalla realtà dei *soggetti* o dei *sé*, e, partendo dalla loro auto-trasparenza sempre già data, cerca di spiegare il *mondo*²⁰.

Sempre Dalferth aggiunge che: «Dobbiamo *imparare* che cosa ci è dato, chi e che cosa noi siamo, dobbiamo *conoscere* il nostro mondo e noi stessi, prima di considerarli come punto di partenza e fulcro di ulteriori ragionamenti»²¹.

Citando qui anche un passo di Karl Popper, in: «*Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*»²², Dalferth aggiunge che: «ogni distinzione tra *mondo* e *sé* esige di essere fatta entro l'orizzonte

¹⁷ Saggio cit., p. 28.

¹⁸ Saggio cit., p. 29.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Dalferth, Saggio cit., p. 29.

²¹ *Ibidem*.

²² Ed. Armando, Roma, 2015, (p. 62).

ad essere *determinati* anche in modo diverso nell'orizzonte di una distinzione tra mondo e sé», cioè «nell'orizzonte delle dimensioni di possibilità, che sono, di volta in volta, le situazioni di scoperta»²³.

In un ulteriore paragrafo intitolato: «*Dall'apparire al luogo dell'apparire*», Dalferth, menzionando qui Ed. Husserl che «ha cercato di comprendere con il concetto del *mondo della vita*», rifacendosi alla «*mediazione* continua di ciò che nella vita umana si mostra e si diversifica e da essa viene percepito e comunicato», fa notare che: «Il *mondo della vita* è il luogo in cui noi facciamo esperienza del *mondo* e viviamo nel mondo prima di ogni sapere definito e di ogni agire definito, prima della differenziazione tra *cogito* e *cogitatum*, coscienza e oggetto di coscienza, io e altri».

Nelle successive *Meditazioni cartesiane* – nota sempre Dalferth – Husserl affronta la questione della condizione di possibilità per cui i *fenomeni* possono *apparire*, (possono dischiudersi), e vi risponde con la *concezione dell'io trascendentale* e del *mondo come suo correlato*²⁴.

Sempre Dalferth, specifica qui che Martin Heidegger «piega lo stesso ragionamento (husserliano) in direzione *ontologica*, trasformando la figura fenomenologico-trascendentale husserliana del rapporto *io-mondo* nella descrizione del *Dasein* come essere-nel-mondo»²⁵.

In un ulteriore paragrafo intitolato: *Apparire come modo dell'essere*, Dalferth nota che: «Non solo nelle discussioni della fenomenologia, ma anche in quelle della *filosofia analitica* è da tempo emerso che non porta a nulla voler comprendere la *relazione dell'intenzionalità* come una *relazione della coscienza* con qualcosa che non “sostiene”, è assimilabile alla *coscienza*. Una relazione della *coscienza* con un *oggetto* che la trascende è un'assurdità».

Perciò – nota qui Dalferth – «una *fenomenologia* che si basi semplicemente sull'*intenzionalità* non basta» e poi aggiunge: «Solo perché noi apparteniamo alla realtà, la realtà si può dischiudere a noi» e ancora: «solo per la *coscienza reale* ci sono *fenomeni*, ma è propria dei fenomeni una plasticità *ontologica*, che permette di coglierli non solo in un modo, ma in modi diversi»²⁶.

Segue qui un paragrafo finale intitolato: *Filosofia della religio-*

²³ Saggio cit., p. 30.

²⁴ Saggio cit., pp. 31-32.

²⁵ Saggio cit., p. 32.

²⁶ Saggio cit., p. 32.

*ne fenomenologica*²⁷, in cui Dalferth cita M. Johnston²⁸ in un'opera che sostiene che: «l'espressione dell'Essere, tramite la sua esemplificazione negli esistenti ordinari è *in favore dell'auto-comunicazione dell'Essere per noi*». L'essere è ciò che si può aprire a una coscienza.

E c'è coscienza, affinché l'essere vi si possa aprire»²⁹.

Dalferth dice che tutto questo, «per quanto istruttivo, non soddisfa su due punti³⁰, in quanto, *in primo luogo* perché non prende sufficientemente in considerazione che l'es-tenzionalità dei fenomeni non consiste solo nel fatto che essi aprono uno spazio di possibilità del loro *apparire come qualcosa*, ma che essi diventano *fenomeni per noi* solo perché essi ci sono sempre *aperti* – in un orizzonte di possibilità del comprendere, al quale noi partecipiamo attivamente; *in secondo luogo* perché l'argomentazione fenomenologica di Johnson sfocia in un concetto di Dio semplificato in senso naturalistico.

Secondo la sua definizione Dio è «il più alto = l'espressione dell'Essere tramite la sua semplificazione negli esistenti ordinari è in favore dell'auto-comunicazione dell'Essere»³¹. L'effetto fenomenologico finale dell'Essere (*Being*), quello cioè di dischiudersi l'ente (*beings*) si deve a a questo: *Dio* fa in modo che l'essere si dischiuda all'ente.

Dalferth sostiene che Johnson dimentica che si tratta della auto-comunicazione dell'Essere *a noi*. La relazione *per noi* non può essere messa tra parentesi nella definizione dell'idea di Dio e non deve esserle aggiunta solo in maniera estrinseca, se il percorso fenomenologico intende condurre ad un risultato interessante dal punto di vista della filosofia della religione³².

Se si dimentica tutto questo, il resto «lo si può spiegare in modo puramente naturalistico, senza il bisogno di alcun ricorso esplicativo a Dio.

I rapporti *religiosi* – precisa qui Dalferth – le relazioni umane a Dio divengono possibili non già per il fatto che l'essere si *dischiude*, ma per il fatto che l'essere si dischiude *per noi* [...] e questo non

²⁷ Saggio cit. pp. 38-41.

²⁸ M. Johnston, *Saving God: Religion after Ideology*, Princeton, NY, 2009; p. 196.

²⁹ Saggio cit., p. 38.

³⁰ Saggio cit., p. 38.

³¹ Saggio cit., pp. 38-39 e p. 40.

³² Saggio cit., p. 40.

sta in noi o nei fenomeni stessi, bensì in qualcosa che sta *oltre* questi fenomeni, che merita di essere chiamato “Dio”³³.

Concludendo il lungo saggio Dalferth precisa: «Se la realtà dell’*apparire* viene articolata tenendo conto del *mondo della vita*, allora essa si presenta come un nesso di *eventi* che viene compreso nel senso più pieno, solo se lo si articola come *comprensione di sé, comprensione del mondo, comprensione di Dio*, nel loro reciproco rapportarsi e nella loro reciproca relazione e nessuno di questi momenti può essere ricondotto a uno degli altri e nessuno di essi può essere messo tra parentesi, se vogliamo comprendere noi stessi, le nostre realtà e le nostre possibilità»³⁴.

Il saggio ulteriore di Alberto Anelli

Lo stesso Alberto Anelli, traduttore in italiano del lungo saggio di Ingolf U. Dalferth (esaminato nelle pagine precedenti), aggiunge un suo saggio nello stesso numero della citata riv. “*Teologia*”, contrassegnato con questo lungo e significativo titolo: «*Dall’ermeneutica evenemenziale alla fenomenologia olistica. La questione del soggetto tra esperienza e libertà*»³⁵.

Nel saggio Alberto Anelli esordisce rilevando che, a partire dagli anni ‘80 del secolo scorso, nel mondo francofono, si è manifestata «una significativa ripresa di interesse per la *fenomenologia*, dopo la parentesi *strutturalista* e *post-strutturalista*»³⁶.

L’apporto di questa nuova ripresa per la *fenomenologia* presenta una «trasformazione del termine ‘*fenomeno*’ che verrebbe ora a coincidere con la categoria di *evento*». Il *fenomeno* sarebbe allora un «*evento di senso*» e quindi: «nel fenomeno si darebbe un senso *prima* di ogni operazione della coscienza intenzionale del soggetto e a prescindere *da essa*»³⁷.

Così inteso il *fenomeno/evento* – che si tratti di un’auto-donazione del senso (Marion) o di una sua genesi spontanea (Richir) – intende decretare il superamento e l’abbandono di ogni impo-

³³ Saggio cit., p. 40.

³⁴ Saggio cit., p. 41, fine.

³⁵ *Teologia*, cit. pp. 121-153.

³⁶ A. Anelli, Saggio cit., p. 121.

³⁷ Saggio cit., p. 121

stazione di tipo *trascendentale*, per la quale il contributo del *soggetto* è in qualche modo irrinunciabile in ordine alla genesi del senso³⁸.

Per A. Anelli è particolarmente rappresentativo delle tendenze della *nuova fenomenologia di area francese*, la riflessione di Claude Romano, espressa dapprima in due saggi³⁹, e poi in una seconda fase nell'opera: *Al cuore della ragione, la fenomenologia*⁴⁰.

In esse C. Romano, in un primo tempo – nota Anelli – la riflessione è sviluppata come *ermeneutica evenemenziale*, accentuando il distacco da ogni fenomenologia di tipo ancora *trascendentale* (in Husserl e nel primo Heidegger), e ripensata come «interpretazione dell'evento»⁴¹.

Mentre, successivamente, a partire dal 2010, Romano ha difeso «l'identità *fenomenologica* della propria proposta, soprattutto nel confronto critico con altre tradizioni filosofiche, in particolare quella *analitica* di area anglofona»⁴².

Nei due paragrafi iniziali del saggio di Anelli: 1) *Il problema della costituzione: soggetto, mondo, temporalità*; 2) *La questione dell'a priori*⁴³, Romano, contro la concezione husserliana di un soggetto costituente che conferisce senso, sostiene che l'evento è sempre anche *un fatto*, qualcosa che accade a livello intramondano» ed «attua una riconfigurazione di tutta la rete delle possibilità che lo precedono, dalle quali *non è deducibile*, essendo l'avvento di un nuovo mondo»⁴⁴.

Per Cl. Romano: «l'evento nasce a partire da sé stesso o, che è lo stesso, a partire da *niente*, non è prefigurato da alcun possibile, è *inizio radicale*, libero da qualsiasi orizzonte preliminare e rappresenta una sfida ad alcuni concetti fondamentali della *fenomenologia*, in quanto comporta la problematizzazione dell'ego husserliano e

³⁸ Saggio cit., pp. 121-122.

³⁹ C. Romano: *L'événement et le monde*, Paris, ed. PUF, 1998 e *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.

⁴⁰ C. Romano, ed.ital. Mimesis, Milano-Udine, 2019. (Ed. francese del 2010).

⁴¹ Anelli, saggio cit., p. 123.

⁴² Cfr. Claude Romano, *L'avanture temporelle*, Paris. PUF, 2010; (pp. 87-121).

⁴³ Saggio cit., p. 125.

⁴⁴ Saggio cit., p. 125.

del *Dasein* post-trascendentale heideggeriano e quindi comporta una prima sfida per l'uomo «passibile di eventi», così come porta a una riconsiderazione del concetto di *mondo*, non più collegato al *Dasein*, ma al contrario, «il *mondo* in senso *evenemenziale* non è una struttura del soggetto, ma si origina nell'*evento*, a partire dal quale si dà, si configura l'orizzonte di senso»⁴⁵.

Parallelamente, per quanto riguarda il *tempo*, Cl. Romano contesta le interpretazioni del *tempo* di Husserl e di Heidegger e sostiene che «la temporalità che l'io vive originariamente e che contrassegna l'esperienza umana è connessa all'*evento*, che sopravviene come imprevedibile e come novità radicale alla luce del futuro che esso apre»⁴⁶.

Il dispositivo olistico

Nel quadro di una *ermeneutica evenemenziale*, per non perdere di vista, contro un latente idealismo, l'ambito dell'esperienza fattuale, del sensibile e della percezione, Romano mira a recuperare con decisione la dimensione fenomenologica della ermeneutica *evenemenziale*, mediante il ricorso al *paradigma olistico*, la cui intuizione di fondo consiste nell'idea che *il tutto è più che la somma delle parti*.

Quello di Cl. Romano non è però un *olismo epistemologico o concettuale*, ma un *olismo dell'esperienza* in cui le parti non possiedono le proprietà che hanno, se non come parti di una *totalità*⁴⁷.

Ciò che ha impedito – osserva Anelli – all'interno della *fenomenologia heideggeriana* e di Merleau-Ponty di trarre le dovute conseguenze dalla *concezione olistica* (sostenuta da Cl. Romano) è la resistenza del *paradigma cartesiano*; cioè il primato dell'*io*, che sarebbe l'unica vera evidenza dei dati che si danno alla *coscienza*, mentre tutto ciò che è *esterno*, reale, sarebbe sempre soggetto al dubbio e all'illusione⁴⁸.

Quindi per Cl. Romano l'obiettivo più profondo del ricorso

⁴⁵ Saggio cit., p. 127. Cfr. Cl. Romano: *Il possibile e l'evento*, (Milano 2010) e *L'événement et le monde*, Paris, 1998; (pp. 95-112).

⁴⁶ Cl. Romano: *Fenomenologia e metafisica del tempo*, in «Il possibile e l'evento», Ed. Mimesis, Milano, 2010.

⁴⁷ Saggio cit., p. 130.

⁴⁸ Saggio cit., pp. 130-131.

all'*olismo* è la critica all'impostazione *trascendentale* della fenomenologia (di Husserl e Heidegger), in quanto il paradigma *olistico* intende ripensare la tradizionale nozione di *intenzionalità*, impigliata, secondo Romano, ancora in una impostazione trascendentale.

Per una storia della nozione di intenzionalità

Qui Anelli traccia una sintetica storia della concezione della *intenzionalità* che, nel *De Anima* di Aristotele, evidenzia il *versante realista* con l'apertura dell'anima umana a tutte le cose, mentre i pensatori medievali accentuano la presenza nell'anima dell'*esse intentionale*, distinto dall'*esse reale*. Successivamente la «svolta cartesiana» imprime all'*esse intentionale* il rango di evidenza prima e assoluta, contrapposta alla dubitabilità della realtà *esterna*.

L'ambiguità dell'intenzionalità – nota sempre Anelli – si ripropone poi in Husserl che la eredita direttamente da Brentano. Pertanto, per uscire dal problema, la *fenomenologia olistica*, proposta da Romano, sostiene semplicemente che *i modi dell'apparire delle cose*, lungi dall'essere *realtà mentali*, non sono altro che le cose che *appaiono*, considerate nel loro rapporto con *noi*. I *fenomeni*, quindi, non sono cioè *contenuti di coscienza immanenti*, ma *le cose stesse* nella loro relazione a *noi*⁴⁹.

In questo modo la *totalità olistica* della percezione e quella del mondo, nella loro coappartenenza strutturale, sono i due aspetti correlativi dell'*intenzionalità*⁵⁰.

La questione dell'a priori

Affrontando poi la «questione dell'*a priori*, sia sotto il profilo *evenemenziale*, sia sotto il profilo *fenomenologico*, Cl. Romano sostiene che: «L'*evento* toglie all'*advenant* ogni ruolo di istanza anteriore, l'essenza dell'uomo è quella di essere *esperienza di eventi*, esperienza nella quale qualcosa *adviene* all'uomo e di lui avviene qualcosa.

⁴⁹ Anelli rinvia qui ad un'opera di T.R. Dika – W.C.Hackett – CL. Romano: *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie. Entretien avec Claude Romano*, Revue de la philosophie française et de la langue française, 2012, n. 20.

⁵⁰ Saggio cit., pp. 131-32.

Non vi è una *soggettività anteriore* a ciò che le accade, ma semmai un *processo di soggettivazione* a partire da *eventi fondatori*⁵¹.

Tuttavia, occorre rilevare che *l'evento* nella sua novità può donarmi «un nuovo orizzonte di senso» solo in relazione a qualcosa che precede la novità, percepita come tale. Pertanto: «Si può negare che io sia già costituito come *soggettività autonoma* prima che *l'evento* sopraggiunga?».

L'ermeneutica *evenemenziale* deve essere subordinata ad un'egologia, che la riporterebbe nell'alveo di una filosofia *trascendentale*?

Romano cerca una via d'uscita – nota qui Anelli – distinguendo tre concetti riguardo all'*io umano*: egoità, singolarità, ipseità.

Innanzitutto «è vero che, quando *l'evento* mi raggiunge, io devo già possedere un'egoità per farne esperienza, ma questa egoità è quel particolare modo di individuazione di me stesso che è il mio corpo nel tempo e, come tale, non si tratta di un concetto propriamente *evenemenziale*, come invece i due successivi»⁵².

Va qui notato, alla luce delle perplessità che sorgono nel complesso dell'esperienza umana e nella fenomenologia olistica di Romano, che la suddetta *fenomenologia olistica* non ha una «pretesa metafisica, ma esprime solo il punto divista della nostra esperienza finita e ciò che noi percepiamo è la cosa fenomenale, la cosa nella sua relazione a noi»⁵³.

Il ruolo dell'esperienza e il ruolo del soggetto

In un ulteriore lungo ed articolato paragrafo finale intitolato: «*Il contraccollo della costituzione dell'a priori: il ruolo dell'esperienza e il ruolo del soggetto*»⁵⁴, Anelli, sempre sulla scorta di riferimenti al pensiero di Cl. Romano, precisa:

«Nel tentativo di revisione critica della *fenomenologia*, patendo dalle questioni della costituzione e dell'*a priori*, *l'ermeneutica*

⁵¹ Saggio cit., p. 132. Cfr. di Cl. Romano, *L'evento e la sua fenomenicità*, in *Il possibile e l'evento*, Mimesis, Milano, 2010; (p. 33).

⁵² Saggio cit., p. 135.

⁵³ Saggio cit., p. 137.

⁵⁴ Saggio cit., p. 138.

evenemenziale, precisata poi come *fenomenologia olistica*, conduce a due conseguenze teoriche fondamentali:

da un lato, l'apprezzabile tentativo – non condotto sino in fondo – di rivalutare il ruolo e la portata dell'esperienza concreta del processo di costituzione dell'identità dell'uomo⁵⁵, dall'altro, di rivalutare la persistenza di un'idea (non del tutto soddisfacente) del ruolo che l'*io* si trova assegnato nel processo di costituzione del senso della realtà, un'idea che persegue, in modo attento e sistematico, una relativizzazione del fenomeno della *libera autodeterminazione* dell'agire umano⁵⁶.

Anelli fa notare che: «Mentre il primo aspetto (3.1) merita senza dubbio attenzione per la sua originalità e interesse, il secondo (3.2) conferma l'appartenenza della riflessione di Romano ad uno dei filoni più significativi della tradizione fenomenologica francese, riproponendone tuttavia, la *problematicità*»⁵⁷.

Anelli, riguardo al punto 3.1, rileva che «il contributo senza dubbio più interessante di Romano all'attuale dibattito interno alla costellazione fenomenologica nella rivendicazione dei *diritti dell'esperienza* nei confronti di qualsivoglia *a priori*». Ciò caratterizza il progetto di un'*ermeneutica evenemenziale* e si attua mediante il capovolgimento dell'*ontologia fondamentale* heideggeriana⁵⁸.

Anelli fa poi notare che, in Heidegger, il livello dell'*a priori* rimane la condizione di possibilità dell'esperienza. La realtà è *aperta* e può apparire all'uomo solo grazie al fatto che la struttura del *Dasein* è condizione di possibilità dell'*apparire*: in termini heideggeriani l'*ontologico* precede l'*ontico* e ne è condizione incondizionata⁵⁹.

La trasformazione, proposta da Romano, del concetto di *fenomeno* passa ad indicar l'*evento*: in termini heideggeriani, l'*ontico* può retroagire radicalmente sull'*ontologico*. L'*a priori* heideggeriano perde il proprio ruolo di *a priori* originario, ora attribuito all'*evento*⁶⁰.

Lo spostamento realista – nota sempre Anelli – proposto da Romano si traduce in una critica puntuale ai padri fondato-

⁵⁵ Aspetto sviluppato nel sottoparagrafo 3.1 (pp. 138-141).

⁵⁶ Aspetto sviluppato nel sottoparagrafo 3.2 (pp. 141-152).

⁵⁷ Saggio cit., p. 138.

⁵⁸ Saggio cit., p. 138.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Saggio cit., p. 139.

ri della *fenomenologia*, responsabili ciascuno a modo proprio, di aver impresso un'impostazione *idealista*. Husserl, riproponendo l'impostazione cartesiana, identifica la fenomenicità con i vissuti coscienziali (*Erlebnisse*), per lui il vissuto interiore della coscienza possiede un primato sul mondo esterno, giacché tutto ciò che le è esterno può essere sottoposto in linea di diritto al dubbio⁶¹.

Ne deriva una dequalificazione dei *fatti esterni*, che in qualche modo viene ereditata dall'ontologia fondamentale heideggeriana. Heidegger, infatti, sostituisce alla coscienza di Husserl il modo di essere pratico-temporale del *Dasein*. Heidegger – nota Anelli – rimane impigliato nella vecchia metafisica della *soggettività*⁶².

Anche se – sempre Anelli – rivolge contro Romano la critica che lui muove a Heidegger, quella cioè di aver dato inizio ad una rivoluzione rimasta incompiuta, in quanto l'*obiettivo evenemenziale* di ridare dignità alla dimensione concreta e fattuale dell'*esperienza* sembra infatti *non completamente raggiunta*. E questo è dovuto alla distinzione, su cui si fonda tutta l'*ermeneutica evenemenziale*, tra fatto ed evento⁶³.

La distinzione tra *fatto* ed *evento* – nota sempre Anelli – genera due diversi concetti di *esperienza*, che non si collocano allo stesso livello. Il *primo* riguarda l'*esperienza* per così dire *normale ordinaria*. Cioè l'*esperienza dei fatti intramondani: essa non consiste in vissuti interiori di coscienza*, mentre il secondo rinvia all'*evento*, al carattere straordinario dell'*esperienza*. L'*evento* provoca un capovolgimento *ermeneutico*, riguarda il *senso del mondo*, non la catena causale di *fatti intramondani*. Il *fatto* si produce nel mondo, mentre l'*evento* instaura il mondo⁶⁴.

Il punto critico è se si sta parlando dello stesso *mondo*⁶⁵.

Passando ora al punto 3.2, riguardante: «*Il ruolo della libera autodeterminazione dell'uomo: dal soggetto all'adveniente*», che è il secondo aspetto critico dell'articolato e interessante progetto teorico di Claudio Romano e che riguarda il *ripensamento feno-*

⁶¹ Saggio cit., p. 139.

⁶² Saggio cit., p. 140.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Anelli rinvia in nota a Cl. Romano: *L'evento e la sua fenomenicità* (p. 33).

⁶⁵ Saggio cit., p. 141.

menologico-ermeneutico della *soggettività*, dell'*umanità* dell'uomo, la trasformazione *evenemenziale-olistica* della figura del *soggetto* è esposta al reale rischio di non rendere giustizia al *fenomeno umano*, radicalmente caratterizzato dal dramma della sua autodeterminazione *libera*.

Anelli rileva poi che il suddetto «problema taglia trasversalmente tutta la riflessione di Romano, ma emerge in maniera particolarmente visibile almeno in tre occasioni (analizzate da lui qui di seguito):

- § 3.2.1 la definizione della libertà dell'essere umano;
- § 3.2.2 il rapporto tra evento e ipseità, che indica il *proprium* dell'essere umano;
- § 3.2.3 sul rischio di non rendere giustizia al *fenomeno umano*, caratterizzato dalla sua autodeterminazione *libera*.

Per quanto riguarda il paragrafo 3.2.1 su: «*La libertà dell'adveniente*», Cl. Romano, non accettando la tradizione metafisica per la quale la *libertà* è pensata come «facoltà di scegliere tra due contrari», come non accetta l'idea kantiana della *libertà come spontaneità* e neppure la proposta heideggeriana della *libertà come Entschlossenheit* (capacità di prendere una decisione), caratterizza la *libertà* come «*apertura all'evento*» per cui l'*adveniente* accede a sé stesso tramite l'esperienza, essendo un *evenemenziale* dell'*adveniente*. In questa prospettiva l'avventura della libertà si riassume in un'*apertura alla possibilità* alla novità dell'*evento*. La libertà compresa in senso *evenemenziale* è «apertura al possibile che l'*evento* possibilità»⁶⁶. Tali «possibilità» aperte dall'*evento* sono «impersonali» o meglio «pre-personali» (prima di ogni possibilità di scegliere), «rompendo l'autonomia del *Dasein*»⁶⁷. Il dinamismo *evenemenziale* che presiede l'atto di decisione dell'essere umano – precisa qui Anelli – conferma la difficoltà in cui si muove la figura della *libertà*, poiché non è possibile afferrare l'origine delle grandi decisioni che ci modificano⁶⁸.

Passando ora al paragrafo 3.2.2: *Evento e ipseità*, va rilevato che: «non posso dire di essere nato, ma solo che vi è stata la *nascita*» e l'*ipseità* può avere solo uno statuto secondario, può essere solo

⁶⁶ Aggio cit, p. 143

⁶⁷ Saggio cit., p. 144.

⁶⁸ Saggio cit., p. 145.

un *risultato*: è l'*evento* ad appropriarmi a me stesso, prima di ogni progetto, di ogni decisione»⁶⁹.

Va poi notato che il rapporto *evento-ipseità* non è una determinazione del *soggetto*, considerato isolatamente, né della cosa considerata in sé stessa, ma del sistema che risulta dal loro incontro: il senso si genera dall'incontro tra modo e soggetto entro una situazione specifica⁷⁰.

Per Cl. Romano – nota Anelli – la fenomenologia *olistica* disinnescava l'impostazione heideggeriana ancora *trascendentale* non assolutizzando il livello esistenziale essendoci nell'uomo anche altre capacità (empiriche, logiche, ecc.) e quindi più ordini di possibilità, mentre il progetto dell'*io* non è frutto di una risoluzione anticipatrice dell'*io*, ma qualcosa che arriva *all'adveniente dal complesso globale della sua storia personale*⁷¹.

In fine, passando al paragrafo 3.2.3: *L'advenant la sua aporeticità*, va rilevato che la teoria del soggetto proposta da Romano continua a muoversi in un circolo problematico che si ripropone tanto nella definizione della *libertà*, quanto nel rapporto *evento-ipseità*. *L'advenant* non perviene a sé stesso che rispondendo all'*evento* e lo scotto da pagare per questa circolarità tra *advenant* ed *evento* è l'idea di una discontinuità dell'identità del *soggetto* nel corso delle sue esperienze che costituiscono l'avventura della sua esistenza⁷².

Anelli rileva, concludendo il suo non breve saggio, che «L'esistenza umana acquisisce la figura di un divenire *a scatti*, facendo riapparire lo spettro di una concatenazione *atomistica*, nonostante ogni sforzo *olistico* del progetto di Romano»⁷³. Il progetto che struttura l'*io* non ha origine nell'*ipseità*, ma sempre e solamente *ad-viene* ad essa. «Si ha un passaggio dalla prospettiva *evenemenziale* in cui l'accento cade sulla relazione *evento-ipseità* e sul processo che ne scaturisce, la modalità con cui il *soggetto* adviene a sé, alla propria singolarità non subisce una significativa trasformazione»⁷⁴.

⁶⁹ Saggio cit., p. 146.

⁷⁰ Saggio cit., p. 147. filosofia

⁷¹ Saggio cit., p. 150.

⁷² Saggio cit., p. 151.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Saggio cit., p. 152, Fine.

Un riassunto su quanto è stato analizzato

Tentando ora un breve riassunto e commento a quanto analiticamente esposto nei due saggi di Dalferth e di Anelli, allo scrivente sembra opportuno – se non necessario – rifarsi qui alla pagina 1-2 dove viene citato un significativo passo in cui T. Hobbes pone in rilievo che: «non *ciò che appare* (cioè i fenomeni), *ma* il fatto che in genere *qualcosa appare* per noi, cioè *l'apparire*, è il vero fenomeno centrale della fenomenologia», proprio in quanto Hobbes asserisce:

«Di tutti i fenomeni che sono intorno a noi, il più mirabile è lo stesso *Phàinesthai*» (*Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum tò Phaàinesthai est admirabilissimum*)⁷⁵.

L'aver messo in primo piano non il *qualcosa che appare*, ma il fatto, *l'evento dell'apparire a noi* come la cosa più mirabile permette di poter sostenere che *l'evento dell'apparire* è legato all'*essere*, all'*apparire dell'essere*, così da noi percepito come innegabile positività.

Citando il passo hobbesiano, Dalferth, nel saggio da noi inizialmente analizzato, dice giustamente: «Degno di meraviglia *non* è ciò che appare a noi, ma il fatto che *qualcosa appare a noi*»⁷⁶.

Quindi ciò che merita la nostra attenzione critica, filosofica e gnoseologica, non sono anzitutto i *fenomeni*, i *qualcosa*, bensì *l'apparire* dei vari fenomeni, sui quali poi si appunta la nostra attenzione per qualificarli come realtà a noi manifestatasi.

La successiva digressione, da noi espressamente inserita, nel riassunto delle pagine del saggio di Dalferth (tradotto in italiano da A. Anelli) e desunta dai noti: «*Elementi di Filosofia*» della Vanni Rovighi, permette di approfondire questa importante asserzione della concretezza realistica dell'*apparire*, contro certi sostenitori di dubbi conoscitivi da parte dell'essere umano.

Va poi ricordato che mentre l'oggetto proprio dell'intelligere è l'oggetto dell'ontologia: cioè tutto l'*essere*, l'oggetto specifico «*pro statu isto* – come direbbe anche Giovanni Duns Scoto⁷⁷ – della

⁷⁵ T. Hobbes, *De corpore*, XXV, 1. Ediz. UTET, Torino 1972: *Il corpo-L'uomo*, (p. 377).

⁷⁶ Dalferth, Saggio cit., p. 26.

⁷⁷ Cfr. G. Duns Scoto, Edizione critica dell'*Opera omnia*, Roma, (a cura di P. Balic): *Ordinatio*, lib. I, distinzione III:

capacità conoscitiva concreta dell'essere umano è la «*quidditas rei materialis*», dovuta al fatto che noi siamo condizionati (nelle presenti condizioni del nostro esistere, e quindi nel processo conoscitivo umano) dagli organismi sensibili umani: la vista, il tatto, l'odorato, l'udito che ci mettono in comunicazione con il mondo che ci circonda. Si ricordi qui quanto espressamente asserito da Tommaso d'Aquino: «*Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*»⁷⁸.

La conoscenza sensibile apre l'essere umano, fin dalla nascita, alla conoscenza del mondo, ma, contrariamente alle tesi sostenute dagli empiristi, la conoscenza dell'essere umano si accresce e si approfondisce con la successiva conoscenza concettuale razionale che è al fondamento anche nell'esercizio concreto della libertà umana, altrimenti essa scadrebbe nell'arbitrio irragionevole ed immotivato. Si ricordi qui l'asserto tomistico – sempre sottolineato anche dalla citata Vanni Rovighi: «*Radix totius libertatis est in ratione constituta*». La radice, il fondamento della libertà umana e del suo concreto esercizio è costituito nella razionalità».

⁷⁸ *Summa Theol.* I, q. 84, art. 7. (È impossibile che il nostro intelletto, secondo lo *status* della vita presente, conosca in atto qualcosa, se non si rivolge ai fenomeni sensibili).