

SAGGIO

di Ramon Caiffa

## Ontologia dell'invocazione: il manifestarsi di una presenza, il perdurare di una compresenza.

### Introduzione

L'unico modo per salvare non solo l'esperienza umana fondamentale, tale è l'atto di fede, ma anche e soprattutto per salvaguardare l'intimità e l'autenticità di ogni rapporto umano, nella sua purità morale ed etica, è l'elaborazione di un'*ontologia dell'invocazione*. Dal momento, però, che questo concetto, enunciato in questo modo, potrebbe apparire estremamente vago, una riflessione critico-speculativa si impone necessariamente, e per due motivi fondamentali. *In primis*, si mostrerà la necessità di elaborare una teoria chiamata ontologia dell'invocazione, secondariamente si doneranno forma e contenuto a una siffatta dottrina.

Prima di tutto, è giustificato un tale lavoro? L'obiettivo che ci si propone è effettivamente raggiungibile? Non rischiamo di compiere un lavoro troppo complesso e arduo che, invece di portarci avanti nella riflessione, può paralizzarci, allo stesso modo in cui i mortali vengono pietrificati dal guardo di Medusa? Affinché il nostro lavoro non rimanga un'impresa inutile, vana e superflua occorrerà analizzare alcune nozioni chiave dell'ontologia marceliana.

Che cosa s'intende con la frase ontologia dell'invocazione? E soprattutto che cosa vuol dire e che cosa, in concreto, implica il ricorso ad essa?

Mi propongo, nelle pagine che seguono, di accompagnare il lettore lungo questo itinerario e di guidarlo, allo stesso modo come il filo di Arianna consentì a Teseo di uscire dal labirinto del Minotauro, verso una definizione di un'ontologia dell'invocazione. Tutto ciò deve passare necessariamente attraverso un riesame di alcuni concetti fondamentali dell'ontologia marceliana; *in primis*, della coppia concettuale problema e mistero.

#### 1. Problema e mistero. Due modi differenti di rapportarsi all'ontologia.

Se è vero ciò che recita il frammento poetico heideggeriano:

«pensare è limitarsi ad un solo pensiero,

che un giorno si arresterà nel cielo del mondo  
come una stella»<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma, 1977, p. 35.

allora l'unico vero pensiero a cui si è dedicata l'attenzione di Marcel, pensiero dal quale poi si dipanano necessariamente tutti gli altri, è la riflessione sull'essere e sul dato ontologico.

Gabriel Marcel è anche colui che ha reso celebre la distinzione tra problema e mistero ed è esattamente su questa coppia concettuale che vorrei, ora, porre l'accento.

La disamina di Marcel è scaturita dal disagio di un'anima profondamente metafisica che, a causa del positivismo e della cieca fiducia nella scienza, non solo si vedeva negata qualsiasi accesso metafisico ma che la vedeva relegata nella zona dell'inverificabile, decretando, *de facto*, l'impossibilità di conoscerne le verità. A questo si aggiungeva quella seconda possibilità, ancora più grave della precedente, perché si rendeva responsabile di un naufragio nel soggettivismo e nell'arbitrario, di abbandonare all'arbitrio delle disposizioni soggettive le indagini attorno all'essere.

L'analisi di Marcel nasce giustamente dal tentativo di conciliare questi due opposti; l'esigenza di trascendenza, da un lato, e la volontà di concretezza, dall'altro:

«Questa volontà di superamento o di trascendenza [...] si allevava in me con una disposizione quasi contraria. [...] Così si opponeva in me allo slancio metafisico il rifiuto sempre più consapevole di fare astrazione da ogni dettaglio concreto della vita, da quel dettaglio che la rendeva tutta mia nella sua originalità irriducibile»<sup>2</sup>.

Come ridare dignità al sapere metafisico in un mondo dominato dal positivismo e dall'exasperazione oggettivistica del razionalismo, giacché abbiamo visto che il problema metafisico non potrà mai essere risolto e penetrato dalla ragione indagatrice e che la metafisica, per la peculiarità di quell'*Objectum sui* che è l'essere, non potrà mai essere una scienza, nel senso tradizionale del termine? Inoltre come giustificare l'analisi metafisica, affinché essa non sia solamente un salto nel vuoto e nell'ingiustificabile?

Già Immanuel Kant, nelle due opere *Critica della ragion pura* e *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, aveva negato, alla ragion pura speculativa, la possibilità di giungere ad un sapere metafisico oggettivo, dal momento che le sue idee non sono né esperibili, né tantomeno inquadrabili nelle forme a *priori* del soggetto – le categorie:

«In metafisica si può andare cianciando in parecchi modi, senza punto temere di essere colti nel falso. Basta soltanto che non ci contraddiciamo ( il che è ben possibile in proposizioni sintetiche per quanto completamente immaginarie): così infatti, non

---

<sup>2</sup> G. Marcel, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, a cura di Enrico Piscione, Edizioni Studium, Catello-Roma, 2012, pp.52-53.

potremmo mai essere confutati con l'esperienza in tutti quei casi, in cui i concetti che noi colleghiamo, sono semplici idee, che non possono essere affatto date nell'esperienza[...]»<sup>3</sup>.

Occorre riconoscere, dunque, che per Kant la metafisica non è possibile come scienza, infatti, anche se la ragione è disposta naturalmente a cercarla:

«È vero: noi non possiamo, oltre ogni esperienza possibile, dare un concetto determinato di ciò che siano le cose in sé. Ma pur non siamo liberi di sottrarci completamente dal ricercarle, giacché l'esperienza non appaga mai completamente la ragione[...]»<sup>4</sup>.

essa non potrà mai rendere universalmente ragione delle sue proposizioni:

«La metafisica, come disposizione naturale della ragione, è reale, ma per sé sola[...] è anche dialettica e ingannatrice. Se, adunque, vogliam da essa prendere i principi e seguire, nel loro uso, la parvenza certo naturale ma nondimeno falsa, non possiamo mai trarne fuori una scienza, ma soltanto una vana arte dialettica, in cui una scuola può sorpassare l'altra, ma niuna può mai procacciarsi un legittimo e durevole consentimento»<sup>5</sup>.

Se si volesse, però, recuperare *l'alveo* esistenziale della metafisica stessa e salvare così la sua dignità gnoseologica, l'unica via percorribile appare, agli occhi di Marcel, quella di cessare d'intendere l'essere come un *problema*, approcciandosi a esso con gli occhi di chi desidera determinare, dominare e possedere, e d'iniziare a concepirlo come *mistero*. La riflessione sulla coppia concettuale problema/mistero è centrale nella riflessione di Marcel; anzi questa riflessione: «veniva, per così dire, a suggellare tutto il mio sviluppo filosofico»<sup>6</sup> Intendere l'essere come *mistero* risponde pienamente a quell'esigenza marceliana di conciliare la vita concreta con l'esigenza di trascendenza, perché un'interrogazione sul *mistero* non può che non investire, con tutta la sua potenza, il questionante, ovvero chi quella domanda se la pone, *hic et nunc*, nella sua individualità e in questa situazione storica precisa. Che cosa vuol dire problema e cosa mistero? Inoltre proporre la questione dell'essere al di fuori dell'ambito del problema, e quindi in un'accezione *meta-problematica*, non rischia forse, di determinare e giustificare l'approdo alla *misologia*, ovvero alla rinuncia al

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Editori Laterza, IV edizione, Bari, 2007, p. 199.

<sup>4</sup> *Ivi*. p.225.

<sup>5</sup> *Ivi*. p.257.

<sup>6</sup> *Pierre Boutang interroge Gabriel Marcel*, Les Archives du XX<sup>e</sup> siècle, Placé, Paris, 1977, trad. ita, *Il mistero della filosofia*, a cura di R. Celada Ballanti, Pellicano rosso, Morcelliana, Brescia, 2012, p. 73.

ragionamento? Il nostro discorso potrebbe, infatti, dare adito ad atteggiamenti di questo tipo, instillando dubbi sulla dignità della questione ontologica, trasbordante i limiti del problematico. Si potrebbe legittimamente sostenere, infatti, che affermare che l'essere sia mistero equivalga a sostenere che l'essere non meriti di essere ricercato, in quanto il mistero non è nientemeno che l'indefinibile. Si dovrà, quindi, analizzare anche questo problema.

Per introdurre la distinzione marceliana tra problema e mistero, distinzione che rappresenta il centro nevralgico e il *plèroma* di tutta la riflessione del francese, ci affidiamo alle sue parole:

«problema è ciò che è davanti a me, che non mi concerne; è il complesso di idee e di dati che io osservo e manovro dal di fuori [...]. Mistero invece è il meta-problematico, è la verità – milieu - vivente e vitale in cui non si fa distinzione fra l'in me e il davanti a me»<sup>7</sup>.

Problema, in effetti, non è nient'altro che un qualcosa che si trova *di fronte* al soggetto per essere risolto, che ostruisce il suo cammino e che gli impedisce di progredire. Può essere assunto a simbolo generale del problema scientifico lo schema più semplice dell'equazione algebrica:  $a x = b$ . Ora, la ricerca matematica o fisica non si propone altro se non di indagare, identificare e determinare una legge, una figura, una funzione, secondo alcune relazioni, precedentemente individuate o presupposte tra i "dati" del problema e le incognite. Attraverso alcuni passaggi, poi, che mettano in relazione i termini del problema, è possibile trovare i valori delle incognite stesse. Il problema è manifesto; non è possibile continuare il cammino a meno che esso non venga risolto. Vi è una coincidenza precisa di ciò che è il problematico e dell'esteriore:

«Non c'è problema che là dove voglia lavorare su alcuni dati esteriori, in cui voglio edificare un ordine al quale io stesso rimango esteriore»<sup>8</sup>

Ora che abbiamo visto che cos'è e come, in concreto, si presenta un problema scientifico, dobbiamo chiederci se la metafisica può rispettare questi canoni, e se la domanda intorno all'essere può essere considerata un problema alla stregua di tutti gli altri.

Notiamo primariamente che la domanda sull'essere, giacché è posta da un essere in situazione, non è una semplice domanda, ma una *meta-domanda* e, *ipso facto*, nemmeno un problema tradizionale. Inoltre possiamo notare che, contrariamente ad un problema tradizionale, dove il punto di partenza presuppone

---

<sup>7</sup> G. Marcel, *Essere e Avere*, trad. di Iolanda Poma, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p.143.

<sup>8</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Parigi, 1944, p. 90.

la conoscenza da parte del *savant* di alcune incognite, la metafisica si pone in una situazione completamente differente poiché nessun dato può essere conosciuto *a priori*; ma un problema in cui tutti i dati sono incogniti è ancora un problema? O non rappresenta, forse, la negazione più esplicita di esso e il rimando ad una dimensione categoriale altra?

«Ma allora un problema che si ripieghi sui propri dati – una equazione in cui tutti i valori siano incogniti – è evidentemente per lo scienziato un’espressione logicamente informe, un nulla di conoscenza attuale e di possibilità di conoscenza. Se la domanda intorno all’essere dello stesso interrogante – il preteso problema ontologico – ha un senso, esso è da cercare, secondo il positivista, nel suo stesso abolirsi come domanda»<sup>9</sup>.

Mentre affrontare un problema, significa, infatti, restare nell’ambito di una *riflessione prima*, che si concreta nella scienza in cui «l’ordine dell’avere si confonde con quello del problematico»<sup>10</sup>, riconoscere un mistero significa individuare qualcosa in cui il soggetto, come esistente singolo, è coinvolto e implicato in un’unità partecipativa sovrarazionale:

«[...] il “ mistero ”, al contrario, è qualcosa dove io mi trovo implicato, la cui essenza è dunque di non essere tutto intero davanti a me o sotto i miei occhi. È come se, nel suo registro, la distinzione dell’*in me* e del *davanti a me* perdesse il suo significato»<sup>11</sup>.

Identificare l’essere come mistero significa, quindi, da un lato, attestare la non problematicità dell’essere stesso e, dall’altro, riconoscere che esso è qualcosa d’intimo cui il singolo partecipa attivamente; qualcosa che bisogna riconoscere con cura e pazienza:

«il riconoscimento del mistero è un atto essenzialmente positivo dello spirito, l’atto positivo per eccellenza e in funzione del quale può forse definirsi rigorosamente ogni positività»<sup>12</sup>.

Le domande che, giunti a questo punto, devono essere poste sono le seguenti:

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> G. Marcel, *Du refus à l’invocation*, Gallimard, Parigi, 1940, p. 98.

<sup>11</sup> P. Prini, *Storia dell’esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*, Edizioni Studium, Roma, 1991, p. 135.

<sup>12</sup> G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 172.

- 1) Affermare che l'essere è mistero non equivale forse a dire che l'essere non merita di essere ricercato giacché, sfuggendo alle categorie del problema, esso è indefinibile?
- 2) L'identificazione dell'essere nel *mysterium* non produce un effetto *misologico* nei soggetti?
- 3) È possibile elaborare una metafisica ipotetica che non consti di problemi da risolvere?

Per rispondere al primo quesito occorrerà focalizzarsi su ciò che generalmente s'intende con il termine *inconoscibile*. Che cosa s'intende, infatti, quando si dice che un problema o una certa equazione è inconoscibile? Si noti che abbiamo usato le parole problema ed equazione perché l'inconoscibile è nientemeno che un limite, quello fatale, del problematico e del problematizzare scientifico. In effetti, il non riuscire a conoscere un dato oggetto significa non riuscire a definirlo in segni e relazioni; ora questo è proprio ciò che è impossibile fare quando si parla dell'Essere e della Trascendenza. Questo vuole dire che non è possibile circoscrivere, pietrificare e analizzare l'essere con le categorie empiriche e scientifiche, perché è sua stessa natura trascenderle. Si delinea, in questo modo, una nuova maniera di intendere la domanda metafisica, come trascendimento di ogni problematicità:

«Così la domanda ontologica non è in nessun modo né un problema né il problema limite, ma piuttosto il trascendimento o la negazione in assoluto della problematicità»<sup>13</sup>.

Ciò che occorrerà fare è, dunque, riconoscere che l'essere è il mistero e che esso è altro rispetto al problema:

«Coincidenza del misterioso e dell'ontologico, c'è un mistero della conoscenza che è di ordine ontologico, ma l'epistemologo lo ignora, ha il dovere di ignorarlo e lo trasforma a problema»<sup>14</sup>.

Avendo notato che l'inconoscibile è solo un limite del problematico e che quindi parlare di mistero inconoscibile è una contraddizione che nulla porta alla causa dei misologi, occorrerà chiedersi se è possibile elaborare una metafisica di questo tipo, ovvero se è possibile “costruire” un sapere il cui vertice non sia un problema ma un mistero.

---

<sup>13</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 66.

<sup>14</sup> G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 79.

Il pensatore italiano Renato Lazzarini, all'interno di un'opera intitolata, *Intenzionalità e istanza metaempirica*, afferma che una metafisica di questo tipo non solo è possibile, ma è l'unica elaborabile:

«Sarà possibile dunque una metafisica ipotetica e problematica che giustifichi in precedenza l'opzione fondamentale e morale? Vedremo che una tale metafisica non solo è possibile ma è l'unica che sia criticamente accettata»<sup>15</sup>.

Possiamo affermare, dunque, che elaborare un sapere metafisico di questo tipo appare lecito solo se, in prima istanza, si compie un *saltus* dal terreno della *razionalità*<sup>16</sup> a quello della *ragionevolezza*:

«proprio nel campo della ragionevolezza, dove si adempie il processo dinamico di unificazione e di sintesi, di intelletto e volontà, di oggetto e di fine, potrà prender corpo e struttura la vita umana [...]»<sup>17</sup>

Il discorso di Lazzarini appare degno di nota proprio perché ci consente di elaborare una riflessione “altra” rispetto alla scienza, capace di salvare e d'intendere la metafisica e il suo “oggetto” primo: l'essere. Esso, non essendo un dato esperibile e quindi comprovato sul piano fisico, non rispetta i canoni del problema scientifico e quindi si presenta inafferrabile e inattingibile dal mero avvicinarsi dello scienziato:

«mostrare in particolare come, stabilire, che qualcosa esiste, significa identificarla, determinarla con segni»<sup>18</sup>.

ma si presenta, ora, sotto la forma di un essere inteso come Atlantide metafisica inesplorabile<sup>19</sup> oltre ogni immagine, parola o concetto, nella cui luce e verità il pensiero discorsivo naufraga e cede ma che, tuttavia, rappresenta la luce fondante di ogni discorso.

---

<sup>15</sup> R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metaempirica*, Fratelli Bocca Editori, Roma, 1955, pp. 11-12.

<sup>16</sup> Intendendo questo termine nell'accezione che è la nostra: ovvero quel sapere mosso dalla ragione calcolante propria delle scienze moderne.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> G. Marcel, *Giornale Metafisico*, Abete, Roma, 1976, p. 115.

<sup>19</sup> Occorre, ancora una volta, spiegare che la parola «inesplorabile» è riferita solamente all'analisi dello stesso da parte degli scienziati. Detto altrimenti è il metodo scientifico che rende l'essere inesplorabile in quanto rappresenta, per la scienza stessa l'inconoscibile. In questo scenario la metafisica perde la sua dignità. Nello scenario che stiamo descrivendo, invece, l'essere da pura oggettività, è considerato come uno spazio ante predicativo di partecipazione.

In cosa quest'apparente digressione può permetterci di sperare di far luce su cosa s'intende con ontologia dell'invocazione *strictu sensu*? A cosa è servito affermare che il problema metafisico, per la peculiarità della sua domanda, è ciò che sfugge alla categoria del problematico e che, configurandosi come meta problematico, investe radicalmente colui che si pone la domanda stessa?

Occorre affermare che quando la domanda riguarda l'Essere, l'uomo cessa di essere uno spettatore, per rapportarsi alla metafisica in un'altra prospettiva; è il passaggio da un'attitudine contemplativa a un atteggiamento invocativo.

## 2. *L'ontologia dell'invocazione come espressione del mistero ontologico*

L'interrogazione radicale sull'essere, intesa come domanda ontologica è di un dominio tutt'altro che *contemplativo* ma *invocativo*. Questo implica che non è possibile, quando si tratta dell'essere, avere un atteggiamento da *savant* o da spettatore, che in un clima di tutta passività si limita a descrivere un paesaggio, un quadro, una tela. Questo si evince da quella che è la natura propria e peculiare della *Seinsfrage*, così com'è stata descritta. In altre parole la domanda metafisica ha un senso solo se si configura come un appello lanciato dalla nostra intimità *ad summam altitudinem*, riconoscendo, cioè, che non si può parlare di Dio se non *parlando a Dio*. Tutto ciò richiede una chiarificazione.

Abbiamo notato innanzitutto i limiti intrinseci della categoria del problematico e ciò ci ha condotto alla sua sostituzione con quella di mistero. Abbiamo, poi, notato che in alcun modo il mistero può essere identificato con l'inconoscibile. Infine abbiamo visto che la domanda sull'essere è di natura particolare giacché non può essere posta se non da un essere in situazione e quindi si configura come meta domanda o domanda di domanda. La prima conclusione che deriva da tutto ciò è che l'atteggiamento di chi si accosta al mistero deve essere non già impostato sulla sua definizione – cosa impossibile e, forse, priva di senso, ma sul suo riconoscimento:

«il compito della “riflessione di secondo grado” sarà dunque non di cercare “di risolvere” il mistero ontologico, ma semplicemente di riconoscerlo, nelle vie concrete del suo manifestarsi»<sup>20</sup>.

Dopo aver riconosciuto il mistero ontologico, occorrerà semplicemente mettersi in cammino verso di esso, cercando un *modo* per giungervi, appagando quell'*appétit de l'Être*, proprio dell'anima metafisica. Si tratterà di elaborare una *metodologia dell'inverificabile*, che ci consenta, da un lato, di salvaguardare l'essere e il suo indicibile *mysterium*, e dall'altro di accedere ad esso, attraverso la *comunione*

---

<sup>20</sup> P. Prini, *Storia dell'Esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*, cit., p. 137.

con il reale. Si tratta, dunque, non già di mostrare, definire, incastrare, inanellare, ma di *ascoltare*. Ecco rinvenuta la radice metafisica dell'ascolto:

«per la quale il pensiero, anziché cercare l'assolutezza e la definitività del *Grund*, riconoscendo la sua perifericità ma anche la sua compromissione con l'essere, ne tenta l'accesso in virtù di “ approcci concreti ”»<sup>21</sup>.

Appare evidente che se l'essere è l'inverificabile assoluto e se non è possibile giungere ad esso tramite un discorso razionale, allora ciò che occorre edificare è una *metodologia dell'inverificabile*, ovvero un'*alogica razionale*, che permetta sia di riconoscere il mistero ontologico sia di avvicinarsi ad esso. Una volta riconosciuto, sarà compito di questa “ metodologia dell'inverificabile ” analizzare come l'esistente si debba situare in rapporto ad esso:

«Noi siamo implicati nell'essere, non dipende da noi l'uscirne: più semplicemente, *noi siamo*, tutta la questione è di sapere come situarci in rapporto alla realtà piena »<sup>22</sup>.

Il compito della metodologia dell'inverificabile sarà dunque duplice; da un lato, essa dovrà denunciare gli aspetti nichilistici della cultura contemporanea, evidenziando quello “spirito dell'aver”, inteso come radice del rifiuto ontologico, e, dall'altro, condurre all'elaborazione di una riflessione recuperatrice di alcuni dati centrali dell'esperienza del profondo<sup>23</sup>, come la fedeltà, l'amore, il “mistero familiare” e la speranza.

Se, come dice F. Nietzsche : « ciò che si può dimostrare ha poco valore »<sup>24</sup>, allora è possibile ribadire sia che l'atteggiamento di fronte al mistero non è di tipo *misologico* sia che il recupero delle cosiddette esperienza del profondo appare legittimo, in quanto espressioni autentiche di quell'essere alogico e impossibile da incasellare, definire, inquadrare in una logica positivista, razionale, scienista.

La via degli “ approcci concreti ” appare innovativa anche per un altro motivo. Essa è, infatti, una volta elaborata, un modo per dare responsabilità all'esistente di fronte alla realtà e alla vita:

---

<sup>21</sup> G. Marcel, *Il mistero della filosofia*, a cura di Roberto Celada Ballantini, Morcelliana, Brescia, 2012. p.9.

<sup>22</sup> G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Paris, 1949, p. 57.

<sup>23</sup> *Profondo* è qui inteso come *intimo*. Il riconoscimento del mistero ontologico ci conduce al recupero di alcuni aspetti della vita umana che andrebbero altrimenti perduti. Trattasi dei valori ontologici fondamentali, che esprimono l'*alogicità* dell'essere, di fedeltà, amore, speranza.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, nuova edizione a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano, 1994, pp. 240-241.

«è il lavoro di approccio alla realtà e alla verità che preoccupa e non il suo risultato oggettivo»<sup>25</sup>.

Il punto focale della riflessione non è tanto quello di elaborare una riflessione astratta, che si sostituisca direttamente a quella della scienza, ma, al contrario, si tratta di ricondurre nell'alveo filosofico quella *spiritualis intelligentia*, come la chiama S. Agostino, che è il pensare nell'interiorità dell'essere:

«Nessun impegno è possibile, se non a patto che noi stessi non coincidiamo con la nostra vita»<sup>26</sup>.

È utile notare che l'uomo che si pone la domanda metafisica e che ne ricerca l'assolutezza del *Grund* è un uomo sostanzialmente insoddisfatto del mondo che abita. Contro questa disperazione si leva la voce metafisica, che svolge un ruolo di «esorcizzazione»:

«in questa prospettiva la metafisica svolge un ruolo di “esorcizzazione della disperazione”. Esorcizzare innanzitutto denunciando le alienazioni e le inversioni e quindi recuperando i valori e le aspirazioni più vere e genuine»<sup>27</sup>.

Diremmo, quindi, che, solo in un mondo dominato dalla disperazione, la metafisica intesa come invocazione può sussistere.

La metafisica, intesa come esorcizzazione della disperazione, generata dal mondo dell'avere in cui si sono spente le relazioni interpersonali, ricopre un duplice ruolo; da un lato, essa, denunciando la *mondità* del mondo, apre l'alternativa autentica di vita all'*esistente* e, dall'altro, ponendosi come esigenza del pensiero pensante, assume i tratti di una *ontologia dell'invocazione*:

«l'appetito dell'essere» che è in me non si sviluppa automaticamente, quasi un bisogno biologico, ma domanda l'intervento della mia libertà come disponibilità a pormi nelle condizioni spirituali in cui solo colgo la mia vita come attesa e la mia attesa come esigenza ontologica»<sup>28</sup>.

Parlare di *ontologia dell'invocazione* ci mette di fronte all'esigenza di poter concepire una *presenza* che possa sia essere oggetto di tale appello sia che possa rispondere ad esso. Muovendosi sul piano di un'analogia presenziale, Gabriel Marcel

---

<sup>25</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G.Marcel*, cit., p. 29.

<sup>26</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 103.

<sup>27</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G.Marcel*, Abete., Roma, 1979, p. 115.

<sup>28</sup> *Ivi* p. 165.

nota che un'invocazione non può che rivolgersi ad una presenza assoluta, a un «Tu assoluto» e personale:

«La mia invocazione in cui si tende tutto quanto c'è in me di più profondamente personale, implica la presenza di un "super-personale" o di un "Tu assoluto" che ne è il principio o il termine infinito»<sup>29</sup>.

### 3. Fedeltà e amore come approcci al mistero ontologico.

Dei tre approcci ontologici fondamentali, cioè quegli atteggiamenti concreti che possono permettere all'uomo non solo di avvicinarsi all'essere, ma addirittura di esprimerlo *in actu exercitu* – fedeltà, amore e speranza - ve ne sono due che ci possono far sperare di apportare qualche contributo significativo alla nozione di *ontologia dell'invocazione*.

Fedeltà e amore sono, per Gabriel Marcel, gli approcci ontologici fondamentali perché basati sull'intersoggettività e, quindi, sulla relazione autentica e pura tra due « Tu ».

Occorre notare che, nel mondo della scienza e dell'oggettivismo dilagante, l'uomo è vittima di una riduzione peculiare e particolare, perché non è esteriore ma interiore e interiorizzabile: di cosa si tratta?

Ricordiamo, prima di proseguire, che cos'è il metodo scientifico e soprattutto quali siano le sue condizioni di validità. Non appena ci poniamo queste domande notiamo che uno scienziato, se veramente vuole definirsi tale, deve esercitare una certa astrazione dal rapporto che lo lega all'oggetto. Questo perché nelle scienze non vi è posto per il contributo individuale, ma, trattandosi di un sapere valido per tutti e in generale, deve necessariamente essere univoco e dunque fare astrazione da ogni contributo personale:

«il pensiero scientifico è estraneo all'esistenza, non tiene conto di me e della mia individualità. Lo scienziato prescinde da ogni apporto personale e mira all'evidenza indubitabile e astratta, a un'evidenza valida per chiunque, per un pensiero in generale, per non importa chi: l'evidenza del sapere oggettivo»<sup>30</sup>.

Si tratta di un avvenimento necessario, che definisce la natura del pensiero scientifico:

«[...] questo non tenere conto di me, uomo concreto nella mia individualità, è la stessa definizione dell'oggettività scientifica. [...]. È dunque essenziale alla natura

---

<sup>29</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 111.

<sup>30</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G. Marcel*, cit., p. 19.

stessa dell'oggetto di non tenere conto di me; se lo penso come riferentesi a me; cesso in questo modo di considerarlo come oggetto»<sup>31</sup>.

Quest'atteggiamento da *savant*, se trasportato sul piano individuale, ha degli effetti tragici e angosciosi. Trasferito sul piano dell'individualità e del rapporto interpersonale, infatti, sortisce l'effetto di oggettivare l'individuo, come interlocutore concreto in carne ed ossa, ovvero quella *ex-istentia* singolare e irripetibile, presa nella sua irriducibilità, che è il soggetto. Tutto ciò vale sia per se stessi che per gli altri. Dal momento, però, che quest'atteggiamento potrebbe apparire più evidente nel rapporto che ci lega agli altri, partirò di qui per enunciarlo.

Ogni volta che il nostro interlocutore viene trattato come un oggetto, come un «lui» e non come un «tu», non solo egli non viene riconosciuto come soggetto avente pari dignità esistenziale della nostra, ma viene trattato implicitamente come esteriore ad un dialogo in corso, aprendo la strada verso la sua oggettivazione:

«lo scienziato fa totalmente astrazione del rapporto che lo lega all'oggetto. Parimenti quando parlo di qualcuno alla terza persona lo tratto come indipendente- come assente- come separato; o meglio, implicitamente lo definisco come esteriore a un dialogo in corso che può essere un dialogo con me stesso.[...] un giudizio in lui è essenzialmente informativo [...]»<sup>32</sup>.

«Lui» è, per Marcel, colui al quale mi rivolgo per avere informazioni; colui di cui ho bisogno come testimone. Marcel lo afferma chiaramente dicendo che «il repertorio è sempre in lui»<sup>33</sup>.

Ogni volta che il nostro interlocutore viene oggettivato e identificato, per così dire, con la sua funzione, si esemplifica quella che è una riduzione, non già epistemica ma ontologica dell'oggetto. Notiamo che questa riduzione, esplicantesi in un rapporto di esteriorità e oggettivazione, non è separabile da una mancanza di amore e di spirito di fratellanza, e questo ci riconduce all'intersoggettività, di cui parlavamo in precedenza.

«la riduzione a un rapporto quasi esclusivamente oggettivo con se stesso, con gli altri, con le cose, e con l'assoluto che altera tutti i tradizionali equilibri, lasciando l'uomo in preda a uno smarrimento spirituale, che va ad aggravare la sua sicurezza e il suo limite esistenziale»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 37.

<sup>32</sup> G. Marcel, *Giornale Metafisico*, cit., p. 30. «la scienza non parla del reale che alla terza persona».

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>34</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G. Marcel*, cit., p. 46.

Che cosa significa, dunque, dire «tu»? E ancora cosa significa usare il caso vocativo<sup>35</sup>?

In seno all'analisi fenomenologica che è la nostra, è d'uopo citare un esempio, per meglio comprendere ciò che, attraverso la riflessione, siamo giunti a comprendere.

Supponiamo che veda un signore passeggiare per strada e che gli domandi l'ora. Alla mia domanda lui risponde che sono le 12 e 45. Tutto è avvenuto come se il mio interlocutore fosse solamente un mezzo d'informazione, non vi è stato rapporto alcuno tra me e lui. La domanda ha ricevuto una risposta, ma il mio interlocutore non è stato considerato nella pienezza del suo essere; non ha svolto funzione diversa da quella che può svolgere un orologio meccanico. In questo senso il «tu» è il meno «tu» possibile. Non posso dire, allora, che tra me e lui vi è stata una conversazione o un dialogo autentico. Egli mi è servito solo da fonte d'informazione. Ma interrogandolo, nella pura exteriorità, non rischio allora di oggettivarlo?

Quando considero qualcuno solo in base alle sue conoscenze o alla sua capacità di rispondere alle mie domande lo considero come un repertorio o un fascicolo. In questo rapporto di comunicazione artificiale, lontano da un'amicizia autentica e da ogni relazione amicale il soggetto diventa egoista. Ciò vuol dire che egli intrattiene queste relazioni solo per egoismo. «Il possessore che sembra preoccuparsi degli altri, è in realtà preoccupato solo di se stesso»<sup>36</sup>.

Supponiamo, ora, che io noti, in questa persona i tratti di qualcuno di conosciuto, oppure che gli chieda semplicemente il nome, che tra me e lui s'instauri un dialogo; orbene è in questa situazione cesso immediatamente di considerarlo come un semplice fascicolo, come un semplice mezzo di informazione, per riconoscerlo come un mio pari, ovvero come mio fratello. In questa situazione, si esplica un passaggio fondamentale: si passa, cioè, dalla concezione dell'altro come un «egli» ad una manifestazione personale e unica della soggettività: a concepirlo cioè come un «tu».

Quali contributi può apportare alla nostra riflessione quest'apparente digressione?

Dobbiamo riconoscere che essa è solo apparente, infatti, come già affermato in precedenza un'invocazione non può che non rivolgersi ad un «tu» e quindi ad una persona, perché è *de facto* impossibile che il «tu» non sia una persona.

---

<sup>35</sup> È interessante notare come la questione grammaticale sia qui di primaria importanza. Mentre, infatti, il vocativo esprime sempre una relazione personale tra gli interlocutori, il nominativo mette sempre una certa distanza, tendendo non solo a instaurare una barriera, ma a reificare l'*oggetto* del discorso. Col nominativo mi limito sempre a nominare una cosa alla terza persona: una rosa, un albero, una persona. Tutto ciò è molto evidente sia nella lingua latina, *quid agis tu?*, che in francese, *comment vas tu?*

<sup>36</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, cit., p. 170.

Vorrei prendere in esame l'approccio ontologico fondamentale della fedeltà, perché credo possa portare notevoli contributi alla nostra ricerca.

La filosofia di Marcel è nata dal disagio di un'anima ricca di spirito di finezza, costretta a confrontarsi con l'ottendersi della sensibilità contemporanea verso tutto ciò che è a un tempo importante ed elevato: la metafisica ma soprattutto la moralità. Quest'analisi ci riporta pienamente nel vivo del nostro discorso perché parlare di moralità senza parlare di fedeltà è un'illusione. Ci si potrebbe arrischiare a dire che la fedeltà è la moralità *strictu sensu*.

Che cos'è la fedeltà?

Fedeltà e sincerità sono i due aspetti imprescindibili di ogni vita autenticamente morale. Ma fedeltà e sincerità per che cosa? Verso chi?

*In primis*, verso se stessi, verso l'essere, verso la vita; in questo senso potremmo dire che la fedeltà è il primo modo per impegnarsi attivamente e concretamente. «Nessun impegno è possibile, se non a patto che noi stessi non coincidiamo con la nostra vita»<sup>37</sup>.

All'interno del saggio *La fidélité créatrice*, Marcel rinviene nella fedeltà il primo approccio concreto al mistero ontologico. La fedeltà autentica, infatti, consente all'individuo di partecipare all'essere in una *spiritualis communio*:

« La condizione della fedeltà è la disponibilità totale delle risorse interiori e spontanee del mio essere personale in una partecipazione o in un essere insieme intimo e profondo. La fedeltà è il durare di una "compresenza" »<sup>38</sup>.

Dovremmo cercare però di chiarire meglio questo punto. Se analizzassimo qualunque rapporto di amicizia, inteso nel senso più alto del termine come *comunione* di due anime affini, noteremmo che la fedeltà, che è la base autentica di essa, è sempre un sentimento " creatore". Ciò che la fedeltà "crea" sono, in effetti, i rapporti interpersonali e amicali tra due individui. Occorrerà distinguere, per rendere completo il nostro discorso, tra fedeltà e coerenza – espressione solamente esteriore e caricaturale della prima.

Quando si cerca un amico fedele, non si cerca in lui né la coerenza<sup>39</sup> né la sua rettitudine nell'essere devoto ai suoi propositi o alle sue promesse, ma piuttosto il suo esser *presente* all'amico, un atteggiamento di *συμπάθεια*<sup>40</sup> interiore. Se è vero che la fedeltà, dunque, è un modo per impegnarsi e partecipare in prima persona al *mysterium ontologicum*, affermandosi nei rapporti di comunione, potremmo

<sup>37</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 103.

<sup>38</sup> *Idem*. p. 106.

<sup>39</sup> La coerenza, possiamo affermare, è l'espressione puramente formale della fedeltà. Attraverso essa, non si crea niente, nessun legame e nessuna comunione, ma solamente una pura relazione esteriore, che è tutto fuorché partecipata e sentita.

<sup>40</sup> *Sympatheia*, letteralmente simpatia. Nel suo etimo più profondo essa vuol dire letteralmente "patire insieme".

affermare che vi è un forte legame tra fedeltà e morale, nella quale trova il suo compimento. È precisamente nell'agire morale che l'individuo s'impegna e attua una radicale e sentita partecipazione alla comunità in cui vive. Ai gangli di questo rapporto di comunione, quasi empatico, vi è, secondo Marcel, "una presa" dell'essere su di noi, come un cunicolo attraverso il quale noi possiamo giungere ad abbracciare l'assoluto, entrare in comunione con il «Tu assoluto»:

« Così la più alta esigenza della vita morale ci riconduce nel centro del mistero ontologico. Una conversione della morale nell'ontologia e dell'ontologia nella teologia, dove - se pur deve tacere ancora ogni voce profana, ogni vana richiesta di caratterizzazione oggettiva ed astratta - l'Essere a cui tende la nostra invocazione non è l'incognito indistinto in cui si spegne un totale problematizzare, ma è la "Persona assoluta" che ci crea e ci chiama ad essere persone, donandoci la sublime e terribile responsabilità d'essere fedeli o di tradire »<sup>41</sup>.

Diremmo, dunque, che la fedeltà è un sentimento ontologico e che attraverso di essa il singolo s'impegna attivamente e verso la sua vita e verso gli altri. Ponendoci, però, dal punto di vista della *Geistesgeschichte*, dovremmo domandarci le condizioni di possibilità di una tale fedeltà: a quali condizioni la fedeltà si esplica? A quali condizioni un essere può impegnarsi e fare delle promesse?

«L'uomo, ha detto profondamente Nietzsche, è il solo essere che faccia delle promesse. Ma ecco allora il problema ontologico fondamentale: come posso impegnare il mio avvenire?»<sup>42</sup>.

Non è questa una digressione perché il mistero dell'*engagement* è un'approssimazione concreta del mistero ontologico.

Mi sembra sia proprio la differenza tra coerenza e fedeltà a illuminarci, ancora una volta, sulla non autoreferenzialità della fedeltà stessa. Inoltre, nessuna forma d'impegno è possibile se il soggetto non coincide, nella concretezza della sua esistenza tutta intera, con la sua vita, fatta di presenze da incontrare, riconoscere e accettare. La particella grammaticale *con* è esemplificativa perché la fedeltà, come ha detto Marcel è il durare di una compresenza. È fedele l'amico che resiste alle prove, che c'è, che è *presente*. Questa presenza non è un semplice essere là, un essere disponibile, ma un rapporto inoggettivabile per cui il mio amico mi fa vedere che è *con me*.

---

<sup>41</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 109.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 103.

«Quando un essere mi è presente, la nostra intimità reale crea un co-essere autentico. Io non posso trattarlo come se egli fosse posto semplicemente davanti a me, io non *l'ho*, non ne dispongo perché io sono – *con* – lui»<sup>43</sup>.

Notando che la fedeltà non può vivere, svilupparsi, alimentarsi al di fuori di un mondo di coesistenze, ovvero in una comunità di persone, siamo giunti al cuore della nostra analisi sulla fedeltà.

Giunti a questo punto, avendo notato cioè che la fedeltà autentica coincide con la più alta esigenza della vita morale, avendo visto che essa non può porsi se non come attività creatrice dello spirito, si può affermare che essa si fonda sempre in un'attività invocatrice dello spirito. Cercherò, nella parte conclusiva di questo testo di apportare alcuni chiarimenti a quest'affermazione.

#### 4. Il dialogo con la trascendenza divina è l'amore: Dio come amore.

Abbiamo notato che nessun rapporto di fedeltà è autentico se essa non incide totalmente su di noi, su ciò che siamo in quanto esseri. Ma allora segue necessariamente da quest'affermazione che alla radice della fedeltà c'è una "presa" dell'Essere sul soggetto. Questa "presa" non può essere se non una domanda assoluta, un appello lanciato dall'interiorità di me stesso, dall'intimo del mio essere, a una Persona assoluta, a un «Tu assoluto». Nessun impegno può essere assolto e preso senza il ricorso a quel qualcuno che ne garantisca l'assolvimento.

Ogni relazione tra due «tu» è di tipo dialogico ed è basata sulla reciprocità. Questo ci ha portati ad affermare il valore dell'intersoggettività e della comunione. Abbiamo poi visto come la fedeltà è il fondamento di ogni comunione.

Il fondamento della fedeltà, se non è garantito e cementificato da qualcuno, dal momento che ci si impegna sempre verso qualcuno che non si conosce, non può apparire che precario. Al contrario, esso è incrollabile, laddove è costituito da un certo appello lanciato, dall'intimità dell'essere che sono io, *ad summam altitudinem*, alla presenza assoluta, a Dio. L'esperienza concreta dell'intersoggettivo conduce Marcel alla formulazione del «Tu assoluto» perché l'intersoggettività è vissuta pienamente solo se ci si perde nella comunione con il «Tu assoluto».

La più alta espressione del mistero ontologico è ravvisabile ancora meglio, a mio avviso, nel rapporto di amore. Questo perché se abbiamo notato che l'essere si manifesta sempre nella *compresenza*, e quindi nel binomio *io – tu*, che si realizza nell'amicizia, allora possiamo sottolineare che è proprio nel rapporto d'amore che codesto rapporto giunge al suo più alto compimento. Solamente in un rapporto

---

<sup>43</sup> *Ivi.* p. 106.

d'amore il binomio *io – tu*, che si è fondato nell'*Amitié*, giunge al suo più alto compimento.

La natura metafisica dell'amore<sup>44</sup> è testimoniata, in primo luogo, dal fatto che la *comunione* più sincera si esprime attraverso un rapporto di questo tipo; e questo per almeno due motivi.

Attraverso l'amore, infatti, il soggetto cessa definitivamente di reificare il «tu» in un insieme di determinazioni oggettive e si apre all'accoglienza dell'altro, indipendentemente da quello che ha e che fa:

«L'amore autentico non si riferisce a dei predicati. Non ti amo per ciò che hai o per ciò che sei, ma perché sei tu»<sup>45</sup>.

L'amore è quindi creatore della personalità non solo dell'amante, ma anche dell'amato; non solo dell'«io» ma anche del «tu». «Io sono in quanto amo gli altri e in quanto gli altri sono per me ed io per loro»<sup>46</sup>.

Diremmo, allora, che, attraverso l'amore, si sviluppa, per il motivo sopra esposto, autenticamente e genuinamente quel rapporto di *comunione partecipativa*, che dicevamo poc'anzi:

«Nessuna esperienza dell'altro come persona o come “tu” può essere fondata e riconosciuta altrimenti che in un rapporto d'amore»<sup>47</sup>.

Ma se è vero che l'essere più autentico, come affermato in precedenza, si esprime nella relazione della *spiritualis communio*, ne segue che l'essere trova la sua massima espressione nel rapporto d'amore, che della relazione è la più alta espressione:

«L'essere è relazione, o più precisamente è la compresenza creativa dell'io e del tu, è il noi operante nella reciproca dedizione dell'amante e dell'amato. Io mi ritrovo e sono, nell'altro, come l'altro si ritrova ed è in me [...]. *Esse est co-esse*»<sup>48</sup>.

Potremmo affermare, a corollario di tutto ciò che è stato detto, che l'amore, in quanto potenza creatrice della personalità è non solo l'espressione più autentica del binomio «io-tu», ma la via più autentica per partecipare all'Essere in quanto tale:

---

<sup>44</sup> Affermiamo subito che l'amore al quale ci riferiamo è la più alta espressione di esso, inteso come comunione di due anime affini. Per usare la distinzione paolina, ci riferiamo all'amore agapico, comunione intellettuale e spirituale, e non all'amore erotico, il quale è guidato solamente dalla passione ed è labile e corruttibile.

<sup>45</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit. p. 122.

<sup>46</sup> *Idem.* p. 124.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 156.

« è solo al livello dei rapporti personali che s'instaura una relazione dialogica di comunione fedele in cui Dio mi si rivela ( lo incontro) come Tu amante e amato»<sup>49</sup>.

Il discorso che abbiamo formulato per la fedeltà vale dunque *a fortiori* per il rapporto d'amore, di cui Dio ne è il garante assoluto:

«l'amore di Dio è insieme il fondamento o, come dice il Marcel, il "cemento" dell'amore tra gli uomini e della loro coesistenza autentica. [...]La compresenza non è se non nella luce di una Presenza assoluta»<sup>50</sup>.

Giunti a questo punto dobbiamo ancora analizzare come si possa, in concreto, avere un dialogo con la presenza assoluta; con Dio. Il «Tu assoluto», che abbiamo visto essere il fondamento dell'intersoggettività, è il culmine del rapporto intersoggettivo stesso; è la luce che ci lega e ci unisce agli altri «tu». Il fatto che Dio è oltre ogni caratterizzazione non impedisce di avere con lui un rapporto autentico e privato. Questo rapporto si mostra nel dialogo e nell'adorazione.

Ma se è vero che l'adorazione è sia il momento di maggiore contatto con me stesso che quello dove si mostra al maggior grado la libertà personale, allora il rapporto tra me e Dio non è solo quello di una libertà ad un'altra libertà ma anche il culmine di ogni rapporto intersoggettivo:

« Ci deve essere tra me e Dio un rapporto simile a quello che l'amore giunge a costruire tra gli amanti»<sup>51</sup>.

Il dialogo con Dio prende il nome di preghiera.

Se ogni rapporto autentico tra essere e essere è sempre personale e libero, quando prego Dio mi rivolgo ad un altro «Tu»; ad un'altra libertà che non può mai in nessun caso essere un «lui». Ecco allora che Marcel sembra fondare il dialogo sull'ontologia. Nella misura in cui Egli è il fondamento di ogni dialogo e di ogni co-esse, Dio è sia personale che libero. Il rapporto che ci lega al «Tu assoluto» è esplicito nel dialogo e nella preghiera, intesa come apertura alla Trascendenza.

Ora, occorre riconoscere dunque che alla base della preghiera vi è una volontà di comunione, infatti: «pregare per la mia anima o per colui che amo è, senza dubbio lo stesso atto.»<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G. Marcel*, cit., p. 194.

<sup>50</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 128.

<sup>51</sup> G. Marcel, *Giornale Metafisico*, cit., p. 150.

<sup>52</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, op. cit., p. 58.

In questo modo la relazione del credente con la trascendenza è un atto, *in primis*, d'amore e riconoscenza, e poi, d'invocazione *ad summam altitudinem*.

### Bibliografia

M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G.Marcel*, Ed. Abete, Roma, 1979.

G. Marcel, *Essere e avere*, a cura di Iolanda Poma, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

G. Marcel, *Giornale Metafisico*, Abete, Roma 1976.

G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Parigi 1944.

G. Marcel, *Il mistero della filosofia*, a cura di Roberto Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2012.

G. Marcel, *La dignità humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964.

F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Frammenti postumi ordinati da P. Gast ed E. Förster-Nietzsche, nuova edizione a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1994.

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Editori Laterza, IV edizione, Bari, 2007.

P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma, 1977.

P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma, 1991.

Pierre Boutang interroge Gabriel Marcel, Les Archives du XX<sup>e</sup> siècle, Place, Paris, 1977.