

MARCO CANGIOTTI *Osservazioni sul possibile statuto di una filosofia dell'uomo*

ABSTRACT

In una condizione culturale che, come quella contemporanea, è tutta segnata da una generale controversia sullo statuto dell'umano, la ricerca filosofica non può sottrarsi al compito di elaborare una riflessione antropologica. Tuttavia, all'esigenza universalmente sentita sembra non potere seguire il suo adeguato svolgimento, e la filosofia dell'uomo pare avere in sorte il destino di essere insieme evocata e negata nella sua stessa possibilità.

Di fronte a questo stato delle cose, la ricerca che qui viene presentata si articola nell'intreccio di due fondamentali momenti. Il primo di essi, è rappresentato dalla messa in discussione dell'assunto dell'impraticabilità dell'antropologia filosofica, e ciò attraverso l'analisi critica dei presupposti teorici che la sottendono e che, sinteticamente, risiedono in una ben precisa corrente interpretativa della filosofia kantiana. Il secondo, invece, dopo essere passato attraverso la presentazione di una modalità interpretativa della stessa riflessione kantiana del tutto diversa da quella prima criticata, tenta di mettere in chiaro alcune indicazioni teoriche per la fondazione di un possibile statuto affermativo della filosofia dell'uomo.

MARCO CANGIOTTI

OSSERVAZIONI SUL POSSIBILE STATUTO
DI UNA FILOSOFIA DELL'UOMO

SOMMARIO

1. *Attualità e problematicità della filosofia dell'uomo.* 2. *Linee di antropologia kantiana.* 3. *La crisi razionalistica.* 4. *Ateismo e antropologia.* 5. *Per un'alternativa.*

1. Attualità e problematicità della filosofia dell'uomo

Il contesto interpretativo all'interno del quale si colloca il nostro discorso è rappresentato dalla convinzione che la connotazione culturale essenziale del tempo presente sia rappresentata da una grande e generale controversia sull'*humanum*. E ciò per almeno due ordini di motivazioni.

Il *primo* di essi prende le mosse dall'osservazione che la condizione di pluralismo etico – o forse sarebbe più esatto dire di relativismo – nella quale la cultura contemporanea è largamente immersa, ha come suo principale risultato quello di mostrare il fallimento del progetto illuministico di una morale autonoma, ossia il fallimento dell'idea della possibilità di svincolare l'etica da qualsiasi base teologica. L'atteso universalismo etico, che di questo progetto era lo scopo supremo e, nel contempo, il banco di verifica, non si è affatto presentato e ha invece lasciato il campo a una vera e propria "babele" delle opzioni morali, spesso non solo diverse ma persino incoordinabili fra di loro. Ne consegue che il segno maggiormente distintivo dell'attualità spirituale sembra essere quello del *pari* pascaliano: la morale, qualunque essa sia quanto ai suoi contenuti, può essere guadagnata solo a partire da una previa e fondante scelta in ordine alla questione dell'assoluto. "L'attuale pluralità delle morali attesta, in ognuna di esse, una risposta implicita, positiva o no, al problema metafisico; il pari, per o contro Dio, si impone in ogni minimo atto della vita quotidiana"¹. Teismo e ateismo, tuttavia, non rivestono i panni di questioni metafisi-

¹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴, p. 13.

che circoscritte e, nel momento stesso in cui si pongono alla considerazione e alla deliberazione della persona umana, si presentano dotati di conseguenze antropologiche: la forma della domanda su Dio è, oggi come sempre, quella di una domanda sull'uomo, sulla sua vera essenza, sul significato del suo essere.

Vi potrebbero essere diverse vie per spiegare il senso di questa giunzione fra questione teologica e questione antropologica, ma il modo più convincente, in quanto maggiormente essenziale, è quello che prende avvio dalla comprensione che lo sforzo neo-pelagiano della costruzione di una universale morale autonoma e il suo imprevisto esito nel relativismo etico contemporaneo, altro non sono se non il frutto del tentativo dello spirito europeo di staccarsi dalla sua originaria matrice cristiana. Ciò che è stato posto in questione nella cultura europea moderna non è, astrattamente, il problema teologico, ma il problema del cristianesimo, perché lo spirito europeo in quanto "europeo" e non, per esempio, "orientale", non ha accesso al tema teologico se non attraverso il cristianesimo, e così nel *pari* si tratta del destino di quest'ultimo. Il cristianesimo, però, ha come propria indiscutibile e originale connotazione quella di essere una affermazione di verità non solo intorno a Dio ma anche intorno all'uomo, essendo il suo centro costitutivo rappresentato dall'avvenimento del *Verbum caro factum est*. La verità teologica cristiana è pertanto e immediatamente una verità antropologica, e così la riproposizione dell'opzione in ordine all'assoluto che il relativismo etico attualizza, si riveste dei panni di una discussione e di una deliberazione intorno all'"*humanum*".

Il *secondo* ordine di motivazioni, certamente diverso eppure anche connesso col primo, tanto che vi si potrebbe vedere una sorta di inquietante radicalizzazione apocalittica, proviene dalla storia politica del XX secolo che, appunto in senso politico, può ben essere definito il secolo del totalitarismo. Certamente, e lo si è appena detto, la sede propria del fenomeno totalitario è la sfera politica e tuttavia il suo significato complessivo va ben al di là di essa. Questo significato, infatti, si condensa nel fine fondamentale che il progetto totalitario ha tentato di realizzare, fine che non è stato appena quello della distruzione della libertà politica, ma quello della eliminazione della libertà umana in quanto tale. Il principio basilare dell'ideologia totalitaria è perfettamente riassunto nella affermazione che "tutto è possibile", e ogni realizzazione storica tentata dal potere totalitario si è sforzata di metterlo in atto, di inverarlo. Il punto attorno a cui si è concentrata questa mostruosa "esplorazione del possibile" è stato, e non poteva non es-

serlo, l'uomo. Così, il possibile da inverare è diventato quello più ambizioso: cambiare la stessa natura umana, trasformare l'uomo da essere dotato di intelligenza e volontà (*rationalis naturae individua substantia*) nel suo esatto contrario: un essere puramente e integralmente funzionale, e dunque totalmente privo di una interiorità spirituale e, come tale, totalmente manipolabile e dominabile. Come ben sintetizza Hannah Arendt, i campi di concentramento sono stati i laboratori pratici di questa demoniaca impresa: "I Lager servono, oltre che a sterminare e a degradare gli uomini, a compiere l'orrendo esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa come espressione del comportamento umano, e di trasformare l'uomo in un oggetto"².

Anche se il totalitarismo è stato sconfitto sul piano militare e politico, la questione che la sua comparsa ha posto, ossia la questione se davvero l'uomo possa essere ridotto a un puro oggetto funzionale e, dunque, la questione di quale sia la sua natura, è rimasta, per il fatto stesso di essere stata posta, una drammatica domanda aperta per il tempo presente, una domanda per rispondere alla quale, e di nuovo, la riflessione filosofica non può che concentrarsi sull'antropologia.

Possiamo dunque concludere che la questione di chi sia l'uomo si presenta per la attualità filosofica come una questione della massima rilevanza. Tuttavia, se dal piano della indicazione del problema passiamo al piano del suo risolvimento, il quadro che ci troviamo di fronte è quello di una sorta di insormontabile impaccio: alla urgenza della domanda non pare corrispondere una risposta adeguata, e il consenso attorno al problema si trasforma in aperto dissenso quanto alla sua possibile soluzione. Certamente, la filosofia non teme la controversia, anzi per certi aspetti il filosofare è il più fecondo terreno di coltura dell'aspro dibattere. Nel caso della questione antropologica, però, la controversia che tutta inevitabilmente la segna è caratterizzata da un elemento dotato di forte aporeticità: nel momento stesso in cui viene aperto l'interrogativo sull'uomo, lo si dichiara insolubile, e l'antropologia viene immediatamente riqualificata come indagine sulla "condizione umana", denunciando con ciò stesso come insensata ogni pretesa di formulare un discorso ontologico. Dell'uomo sarebbe investigabile, per così dire, solo "l'atto d'essere" storico, mentre rimarrebbe del tut-

² H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr.it. di A. GUADAGNIN, Milano 1967, p. 600.

to precluso il terreno della sua essenza, fino al punto di arrivare al dubbio radicale se tale essenza poi esista o se, invece e piuttosto, l'atto d'essere storico risolve completamente e soddisfacentemente l'intero statuto dell'umano. Così, a ben vedere, nel momento stesso in cui si pratica l'antropologia filosofica, se ne proclama l'intimo fallimento.

Di fronte a questa situazione del dibattito, la domanda che vogliamo porre è se questo statuto per così dire "negativo" di gran parte delle filosofie dell'uomo contemporanee sia una peculiarità addebitabile unicamente ad esse, oppure sia una sorta di lascito che una parte della riflessione antropologica contemporanea riceve, e subisce, dalle sue remote radici. La tesi che assumiamo, e che rappresenta quindi il motore di tutta la nostra indagine, è che l'aporia di cui stiamo discutendo risulti essere il frutto della impostazione del problema dell'uomo tipica di un versante importante, e per alcuni versi maggioritario, della modernità, e che dunque in essa si manifesti non una nota peculiare del pensiero contemporaneo, ma l'eredità di una caratteristica che è propria di un certa linea del moderno che perdura in una quota significativa della riflessione antropologica contemporanea e tutta la determina. Detto in termini più espliciti, la nostra tesi è che il dibattito antropologico contemporaneo subisca la determinante influenza di quella che vorremmo chiamare l'interpretazione razionalistica del pensiero kantiano, e della sua maturazione-compimento nell'ateismo, ed è esattamente questa linea di pensiero che produce il paradossale risultato aporetico di cui abbiamo detto sopra, ossia che mentre da una parte si pone con forza la questione dell'uomo, dall'altra parte, e nella misura in cui ci si riferisca alla concezione ateo-razionalistica, si impedisce a questa stessa questione di trovare uno svolgimento affermativo.

Dobbiamo pertanto accingerci a due passi: per prima cosa ricostruire sommariamente quello che ci appare essere il significato essenziale della filosofia kantiana, quindi cercare di mettere in chiaro la deformazione a cui esso è stato sottoposto dalla linea interpretativa sopra enunciata.

2. Linee di antropologia kantiana

La filosofia kantiana è da sempre sottoposta a un conflitto interpretativo, e doppia è la materia del contendere. Il primo punto posto in questione riguarda la natura fondamentale e complessiva di tutta la ricerca di Kant, ossia se essa debba essere riconosciuta prevalentemen-

te come una impresa di carattere gnoseologico o se, invece, la sua intenzione fondamentale sia di carattere antropologico. Il secondo punto, diverso ma nel contempo connesso al primo, è costituito dal problema del significato da attribuire allo statuto kantiano della conoscenza, ossia se esso debba essere rintracciato nella limitazione delle pretese della conoscenza intellettuale al fine di lasciare adeguato spazio alla ragione, o se, invece, esso risieda nella più ferrea negazione di ogni possibilità per il discorso metafisico. Abbiamo detto che le due questioni sono connesse fra di loro, e precisamente: l'assunzione del carattere gnoseologico si collega con l'interpretazione in termini unicamente negativi della prima *Critica*; la scelta del carattere antropologico si basa, invece, sull'interpretazione dell'impianto critico in termini di limitazione della pretese dell'intelletto a tutto favore della ragione.

L'interpretazione che adottiamo, seguendo in ciò l'itinerario ermeneutico di Eric Weil e di Italo Mancini, è quella che Kant stesso, nella nudità eloquente della lettera, sembra suggerire nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Infatti, "se nel 1781 Kant insiste sull'assenza di ogni progresso e dunque sul dubbio valore della metafisica, nel 1787 avverte, invece, la necessità di una tale scienza e parla di oggetti 'in quanto sono pensati dalla sola ragione, ossia inevitabilmente' [...]; e parla della possibilità di trovare nella conoscenza pratica 'dei dati per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione'[...]. Soprattutto, Kant protesta contro un modo di vedere che considererebbe soltanto l'aspetto negativo della *Critica* e ignorerebbe la funzione positiva di una limitazione della ragione speculativa (si direbbe meglio: costruttivistica), limitazione con la quale la ragione pratica deve poter procedere d'ora in poi alla scoperta del soprasensibile senza temere le obiezioni della ragione teoretica, prima presuntuosa, ora cosciente dei suoi limiti"³. Ciò posto, risulta in qualche modo consequenziale la necessità di individuare la natura fondamentale di tutta la ricerca kantiana in quello che Kant stesso chiama "l'interesse pratico". "Non è che non si possa parlare di un interesse speculativo, e Kant non evita affatto il concetto che rende comprensibile il modo di procedere della ragione speculativa verso l'unità del proprio sistema. Ma l'interesse vero della ragione è di 'riunire il suo interesse teorico con quello pratico' [...] in vista di vivere in pace con se stessa, in vista di vivere: 'Quale uso faremo del

³ E. WEIL, *Problemi kantiani*, ed.it. a cura di P. SALVUCCI, Urbino 1980, p. 21.

nostro intelletto, anche limitatamente al campo dell'esperienza, se non ci proponiamo dei fini? Ora, i fini supremi sono quelli della moralità, che solo la ragion pura può farci conoscere' [...]. Così, nella sua riflessione sulla speculazione la ragione si comprende come interessata, come pratica"⁴.

Se l'intento della prima *Critica* è quello di limitare le pretese dell'intelletto per fare spazio alla ragione in quanto pratica, il carattere di tutto il sistema kantiano non può che essere un carattere antropologico, perché lo spazio della morale è propriamente lo spazio dell'uomo, dell'uomo in azione.

A questa interpretazione dell'antropologia filosofica come del "fondamento" di tutto il discorso kantiano si potrebbe obiettare che, però, Kant non pare tematizzare questo oggetto, non concentra mai su di esso la sua esplicita riflessione. Anzi, in numerosi luoghi sembra proporre uno statuto solo negativo per l'antropologia, riservando alla affermazione positiva solo il misero spazio della sfera "pragmatica", cioè a dire della ricognizione sociologica che nulla può affermare quanto alla essenza. È questa una obiezione sufficiente e sufficientemente fondata? A mio giudizio no, e ciò per almeno due motivi.

In *primo luogo*, l'obiezione non è sufficiente: l'eventuale non esecuzione dell'antropologia non lederebbe affatto il suo carattere di fondamento di tutta la riflessione kantiana, sia perché il fondamento, per essere tale e proprio nella misura in cui sia tale, non ha affatto bisogno di essere tematizzato, sia perché – e siamo al motivo decisivo – "questo stesso fondamento è anche quello della filosofia nel suo senso più alto"⁵. Il sapere ed il discorso filosofici hanno certamente forma teorica, perché l'approccio alla verità che in essi si tenta e si compie è di natura intellettuale, ma, nella misura in cui non si vogliono miticamente ipostatizzare, è necessario ricordare che essi sono atti dell'uomo, il quale, dunque, ne è l'unico vero e permanente soggetto. L'interesse che muove l'uomo alla ricerca filosofica non è un interesse astrattamente contemplativo perché nel senso che egli insegue, e che a volte afferma di avere trovato, ne va di lui: non per nulla l'ermeneutica sa che il passaggio dal dato al significato si ottiene solo attraverso il transito per quella che viene definita "precomprensione pratica".

⁴ *Ivi*, p. 38.

⁵ *Ivi*, p. 36.

Come osserva esplicitamente Kant, la ricerca del Sommo Bene "è la dottrina della saggezza; e questa a sua volta come scienza è filosofia nel senso in cui intesero questa parola gli antichi, pei quali essa consisteva nell'insegnare il concetto in cui è da riporre il sommo bene, e il modo di procedere mediante cui questo bene si può acquistare. Converrebbe lasciare a quella parola il suo significato antico, come dottrina del sommo bene, in quanto la ragione si sforza di farne una scienza"⁶. Ciò che motiva e guida la ricerca filosofica è il tentativo di risoluzione del problema del destino dell'uomo, ossia qualcosa che non ha dimensione inferiore o diversa di quella contenuta nel concetto di "riconciliazione" o, se si vuole, in termini religiosi di "salvezza"; per Kant: il Sommo Bene. "La filosofia è azione umana, impresa destinata a permettere all'uomo di essere in atto ciò che è in potenza, di orientarsi nel mondo, di dirigersi nella sua vita, di realizzarsi"⁷. Da questo punto di vista, diventa pienamente pertinente e significativa la tesi già patristica e poi medievale che la vera filosofia risiederebbe nella vita monastica⁸, e altrettanto significativo il suo fondamento cristiano: l'affermazione che la verità è una Persona e non una rigorosa serie logica di concetti.

In *secondo luogo*, l'obiezione non è nemmeno sufficientemente fondata. Infatti, se è certamente vero che a livello di sapere scientifico Kant afferma inequivocabilmente l'impossibilità di qualsiasi presa conoscitiva sull'essenza dell'Io, è altrettanto vero che egli proprio a motivo di questa impossibilità parla di un "paradosso" in cui la questione psicologica si avvolgerebbe. Il paradosso consiste nel fatto che qui "si presenta una stessa realtà, l'Io, che è a un tempo attiva fonte di conoscenza, tutt'uno con l'appercezione, artefice supremo del conoscere, e, al tempo stesso, in quanto soggetto alle leggi generali del conoscere, è solo un passivo fenomeno, risultante dal dato, ossia dalla modificazione soggettiva, e dal concetto, che pertanto lascia incompreso il vero sono psicologico"⁹. La scelta da parte di Kant del concetto di

⁶ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr.it. di F. CAPRA, Bari 1974, *Dialettica della ragion pura pratica*, capitolo I, p. 132.

⁷ E. WEIL, *Problemi kantiani*, cit., p. 36.

⁸ H. U. VON BALHASAR, *Sponsa Verbi*, tr.it. di G. COLOMBI e G. MORETTO, Brescia 1972, pp. 327-362.

⁹ I. MANCINI, *Guida alla Critica della ragion pura*, vol. II *L'Analitica*, a cura di M. CANGIOTTI, Urbino 1988, p. 116.

“paradosso”¹⁰ per definire questa situazione indica che egli è qui ben deciso a sostenere l'identico grado di realtà di entrambi i lati che il paradosso stesso compongono, perché è solo dal riconoscimento dell'identica buona pretesa di entrambi i lati che può conseguire la necessità di mantenerli entrambi senza potere scegliere di risolverli in uno solo dei due. Ciò detto, risulterà illuminata di una luce estremamente chiarificatrice la proposta di soluzione del paradosso medesimo che Kant avanza.

“La soluzione che dà Kant per spiegare la coesistenza di questo doppio senso dell'Io sta nel mettere a frutto quella distinzione tra pensare e conoscere con cui si apriva il §22: in quanto agente ‘nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale’, ossia in quanto Io penso, l'Io è oggetto di un pensare vero e proprio; di un Denken che è pura forma e movimento categoriale, ma non è oggetto di una intuizione [...]. In quanto, invece, l'Io si presenta non come puro pensato in opera nella appercezione originaria, ma come oggetto di conoscenza, obbedisce alla legge generale della coscienza [...] ossia obbedisce alla sintesi tra categorie [...] e lavoro del senso interno dove si incontrano le affezioni sensitive e l'intuizione pura del tempo”¹¹.

Se il paradosso è sciolto dalla distinzione fra pensare e conoscere questo rivela due cose, entrambe della massima importanza.

La prima di esse è che, per Kant, la sfera del puro pensiero non è una sfera arbitraria e aleatoria, non è un “passatempo” per usare un termine kantiano, perché in essa ha sede qualcosa di talmente reale da essere ciò a cui tutta la conoscenza scientifica è sospesa come al proprio fondamento. Così, se permane l'impossibilità di una presa della conoscenza scientifica sulla realtà essenziale dell'Io, ciò è dovuto allo statuto limitato di questo stesso conoscere, e proprio la compresenza di questa limitazione radicale e della contemporanea inequivocabile attestazione di un altro territorio oltre quello ad esso disponibile, delinea tutto il significato positivo della sfera del pensare. Il puro pensare ha a che fare con qualcosa di reale e certo, solo che il suo territorio è un territorio diverso da quello della conoscenza scientifica e il suo or-

¹⁰ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr.it. a cura di G. COLLI, Milano 1987, *De-
duzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, § 24, pp. 187-193 (B 120-122).

¹¹ I. MANCINI, *Guida...*, cit., p. 122.

gano non è rappresentato dall'intelletto ma dalla ragione e, precisamente, dalla ragione in quanto pratica.

Le seconda cosa rivelata è che, al di là della impossibilità di una presa scientifica sull'essenza dell'Io, qualcosa di positivo riguardo a questo stesso Io è stato, nel pensiero, saputo, e precisamente che "L'Io è dunque una cosa in sé [...]. Che non possa essere conosciuto, che non possa diventare oggetto di scienza, non solo non confuta questa asserzione, ma la conferma: determinato, l'Io cesserebbe di essere determinante; indeterminato, ma determinantesi, resterà soggetto che agisce senza trasformarsi in cosa a meno che non rinunci alla sua dignità di essere libero. In quanto cosa in sé il soggetto non è mai cosa, non è colto mediante le sue relazioni con un' altra cosa"¹². Questo è il primo fondamentale asserto della antropologia filosofica kantiana, che dunque conosce una ben precisa e positiva esecuzione, tanto che proprio da questo asserto che afferma il carattere non cosale del soggetto, carattere che ben si condensa nella affermazione della sua libertà, si aprirà un ulteriore percorso antropologico, un percorso dove l'Io è colto mediante le sue relazioni con un altro soggetto, il soggetto divino. "Dio, per il pensiero speculativo, è solo la causa inconoscibile, indeterminabile e di cui l'azione e il modo di causazione non possono neppure essere immaginati; ma è questo stesso Dio che permette all'uomo di pensarsi come essere nel mondo, libero e insieme determinato, soggetto fiducioso della provvidenza, soggetto libero nelle sue decisioni, cittadino di un mondo sensato e che deve realizzare il senso della sua esistenza e quello del mondo"¹³.

In Kant è presente una precisa antropologia filosofica: questa è la conclusione a cui siamo pervenuti e, addirittura, è possibile dimostrare che essa era già "fissata molto prima di quando vide la luce il sistema critico"¹⁴. Si tratta, come abbiamo visto, di una filosofia dell'uomo che, facendo leva sulla distinzione fra pensare e conoscere, consente la elaborazione di un ben fondato sapere antropologico, il cui tratto essenziale è rappresentato dalla sua natura "pratica", ossia dalla scelta, conoscitivamente obbligata, di occuparsi della natura morale dell'uomo, "di ciò che lo caratterizza come agente libero ma anche determinato, liberamente determinato perché lui stesso si è determinato a ciò

¹² E. WEIL, *Problemi kantiani*, cit., p. 41.

¹³ *Ivi*, p. 39.

¹⁴ *Ivi*, p. 149.

che lo vediamo essere”¹⁵. Sarebbe assai interessante seguire ancora per un poco la concreta elaborazione dei contenuti di questa dottrina dell'uomo kantiana, ma per ora e ai fini del nostro discorso è sufficiente arrestarsi alla conclusione fin qui raggiunta, perché essa ci rende avvertiti del fatto che non in qualche episodio marginale, ma nel cuore vivo e pulsante della modernità filosofica è presente una antropologia ricca di contenuto affermativo.

Questo fatto è altamente significativo perché rappresenta il punto da cui emerge una nuova problematicità per la nostra indagine: infatti, se il pensiero moderno in un suo momento costitutivo quale quello kantiano è stato capace di questa fecondità antropologica, sorge spontaneo l'interrogativo sul motivo del fatto che, come ricordavamo all'inizio, gran parte del pensiero contemporaneo, invece, pare avere rinunciato ad essa proclamando, anzi, l'impossibilità, e non semplicemente la non soddisfacente esecuzione, di una filosofia dell'uomo caratterizzata dalla pretesa di un contenuto affermativo. Rispetto a questa decisiva domanda, la nostra tesi, lo si è già detto, è che questo fatto dipenda teoreticamente dalla deformata e deformante interpretazione razionalistica del kantismo.

3. La crisi razionalistica

La definizione più classica e consolidata del razionalismo è quella che lo interpreta nei termini di una semplice dottrina gnoseologica. Così, il razionalismo sarebbe semplicemente l'affermazione della centralità della ragione umana quale strumento e sede della corretta conoscenza umana, conoscenza la quale, a sua volta, sarebbe ben definita solo a partire dalla sua opposizione al mito. In questo contesto, si porrebbe la distinzione fra regno della ragione e regno della fede che risulterebbero totalmente incomunicabili fra di loro e, anzi, proprio la più rigorosa e ferrea separazione sarebbe la garanzia della reciproca autonomia: la ragione non mette in discussione la fede sapendo che si tratta di un altro territorio rispetto a quello che le è consentito, e la fede, a sua volta, si astiene da qualsiasi pretesa di ingresso nel campo altrui. Questo razionalismo incontrerebbe però la sua sconfitta nella sua stessa esecuzione in quanto essa non produrrebbe altro che una

¹⁵ *Ivi*, p. 156.

indifendibile metafisica dogmatica. Come mirabilmente viene detto nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, “in un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere [...], ma alle quali non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana. Essa incorre in imbarazzo senza sua colpa. Muove da proposizioni fondamentali, il cui uso è inevitabile nel corso dell'esperienza ed insieme è da questa sufficientemente convalidato. Con tali proposizioni essa sale sempre più in alto [...], a condizioni più remote. Ma poiché si accorge, che a questo modo la sua attività deve rimanere ognora senza compimento [...], essa si vede allora costretta a rifugiarsi in proposizioni fondamentali, che oltrepassano ogni possibile uso di esperienza [...]. Così facendo tuttavia essa cade in oscurità e contraddizioni [...]. Ebbene, il campo di battaglia di questi contrasti si chiama metafisica”¹⁶. Proprio per rispondere a questa sconfitta del razionalismo fattosi dogmatico, interverrebbe la metodologia critica kantiana, come riforma gnoseologica, e il risultato del trattamento critico porterebbe il razionalismo metafisico a scomporsi in tre grandi tronconi: quello del razionalismo storicistico con Hegel, quello del razionalismo scettico che recupera motivi spinoziani e, infine, quello dell'irrazionalismo di matrice schopenhaueriana.

A questa interpretazione assai usuale del significato e dei percorsi del razionalismo è, però, possibile opporre un'altra tutt'affatto differente, e ciò seguendo Augusto Del Noce. Per questa seconda interpretazione, essenziale nella definizione del razionalismo non sarebbe il tema del privilegiamento in funzione gnoseologica della ragione umana, ma l'atteggiamento assunto nei confronti della religione, atteggiamento che, a sua volta, poggerrebbe su di una ben precisa definizione della ragione medesima. Il razionalismo, allora, sarebbe quella forma di filosofia che si sostanzia di una idea della ragione totalmente immanentizzata, di una ragione che non si fonda né ha bisogno di niente altro al di fuori di ciò che appartiene alla sfera storico-sensibile della realtà. Ma una ragione in tal modo definita risulta necessariamente estranea, e addirittura ostile, a ogni prospettiva trascendente, a ogni al di là e, per questo motivo, non può accettare la religione se non nella sola misura in cui essa si presenti come semplice traduzione in termini

¹⁶ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., *Prefazione* alla prima edizione, p. 7 (A 7).

di linguaggio simbolico di verità razionali. La religione così perde ogni autonomo fondamento ma, quel che più conta, viene completamente espulso il tema stesso del soprannaturale: essendo esso per definizione incomprensibile dalla ragione, non può essere in alcun modo ammesso. In sintesi, per questa seconda interpretazione la vera natura del razionalismo non potrebbe “venir formulata che per la sua opposizione nei riguardi del soprannaturale”¹⁷.

Per un razionalismo così definito ben diversi risultano essere i rapporti con la filosofia kantiana. Essa, infatti, non appare più come la metodologia gnoseologica in grado di salvare il razionalismo dalla sua involuzione dogmatica, ma viene interpretata come lo statuto insuperabile del carattere immanente e nel contempo assoluto della ragione umana. La filosofia critica viene anche qui intesa come una dottrina della conoscenza, ma di essa si dà una interpretazione totalmente negativa: Kant avrebbe avuto il grande e fondamentale merito di avere una volta per sempre proclamato l'impossibilità del discorso metafisico e, con esso, di qualsiasi ulteriore riferimento alla dimensione teologica, visto che per Kant l'oggetto principale della metafisica sarebbe proprio quello teologico. Ma per fondare questa interpretazione della filosofia kantiana, il razionalismo deve compiere un'operazione sulla pelle, per così dire, di questa stessa filosofia, deve distinguere fra un Kant vivo e vero e un Kant morto e falso, abolendo dal catalogo di questo autore tanto la *Critica della ragion pratica*, quanto la *Critica del Giudizio*, quanto anche, almeno per un suo fondamentale aspetto – la dottrina del male radicale – *La religione nei limiti della semplice ragione*. Il razionalismo deve “rifiutare cioè l'aspetto per cui il pensiero kantiano può venire presentato come un itinerario verso Dio, la Critica della ragion pura servendo di introduzione alla Critica della ragion pratica”, deve cioè “dichiararsi sempre come un'estensione della critica kantiana alla metafisica così radicale da tagliare le radici alla Critica della ragion pratica”¹⁸.

È evidente che la cancellazione della possibilità di un discorso metafisico e teologico, dovendosi basare sul rifiuto di tutto ciò che in Kant conduce verso la Ragion pratica, implica una completa sottovalutazione della distinzione fra pensare e conoscere e dunque l'abolizione della possibilità stessa di quella antropologia morale che da essa era

¹⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 18.

¹⁸ *Ivi*, p. 17.

consentita. Il contributo antropologico kantiano così viene circoscritto, dall'interpretazione razionalistica, solamente al "divieto", che nasce dalla "impossibilità", per l'intelletto di avanzare qualsiasi affermazione sensata sulla natura umana, ossia alla sola tesi dell'inconoscibilità della fonte della conoscenza, della impossibilità di una indagine sull'Io, annullando completamente la problematica kantiana del "paradosso" della psicologia e il percorso della ragione che esso autorizza e richiede.

Inoltre, è evidente anche che, per chi interpreti il kantismo nei termini di una semplice dottrina della conoscenza puramente fenomenica – e per di più dotata solo di un registro negativo –, risulterà del tutto improponibile scorgervi quale intenzione fondamentale una intenzione antropologica, perché sarebbe come dire che il principio da cui il pensiero kantiano muove risiede nella proposizione a se stesso di un compito per definizione impossibile, ossia un principio contraddittorio.

In conclusione, quello che compare con l'interpretazione razionalistica della filosofia kantiana non è solamente una riduzione deformante di questa stessa e delle sue intenzioni, ma anche l'abolizione di una filosofia dell'uomo che aveva voluto e saputo porre a proprio fondamento quella che, con Pascal, potremmo chiamare la doppia verità sull'uomo stesso, la sua grandezza e la sua miseria. L'antropologia morale kantiana, infatti, riconosce che l'essere umano è il risultato del convenire di due contrari: da una parte, un carattere spirituale che lo rende libero e capace di rapportarsi positivamente al bene morale; dall'altra parte, non solo e non tanto la finitudine, ma il corrompimento della sua libertà, un corrompimento che Kant non esita a definire come "male radicale". Insomma, l'antropologia kantiana non aveva censurato l'incomprensibile, e proprio per questo motivo il razionalismo l'ha dovuta espungere. Ma sostituendola con cosa? Con una dottrina dell'uomo riduzionistica. Riduzionistica prima di tutto nel senso che suo presupposto di fondo sarà l'assunzione del limite che Kant aveva chiaramente posto alle pretese dell'intelletto come, invece, di un limite dell'oggetto, per cui l'uomo risulterà comunque circoscritto totalmente nel perimetro del fenomenico. Ma se quella del carattere di fenomeno è l'unica affermazione ammissibile quanto all'essenza umana, ciò che ne consegue necessariamente sarà la proclamazione della sua radicale e irredimibile finitezza. Le varie antropologie che si susseguiranno a partire da queste premesse sono così essenzialmente connotate dal tentativo di elaborare una compiuta descrizione dell'uomo rimanendo rigorosamente dentro una dimensione immanente:

l'uomo come razza o come evoluzione biologica, l'uomo come lavoro o come potenza vitale, l'uomo come temporalità o come economia. Ma per comprendere appieno tutto il significato di questa che abbiamo definito antropologia riduzionistica, occorre prendere visione ancora più da vicino del fenomeno del razionalismo e della sua inevitabile evoluzione in una concezione compiutamente ateistica, perché dentro questa evoluzione la riduzione di cui sopra si trasformerà, o forse sarebbe più esatto dire che si rivelerà, nei termini di una piena negatività.

4. Ateismo e antropologia

La tesi da cui prende avvio la nostra ulteriore ricognizione è che il razionalismo, in quanto rifiuto del sovrannaturale, non può che terminare nell'ateismo, il quale, anzi, ne rappresenta l'esito maturo e necessario e, con ciò, il pieno disvelamento. Per capire questo percorso occorre concentrare l'attenzione proprio sul tema dell'opposizione al sovrannaturale, che connota essenzialmente l'atteggiamento razionalistico, mettendone a fuoco sia l'aspetto che potremmo definire "formale", che quello di "contenuto".

Per quanto riguarda la forma, il tema dell'opposizione al sovrannaturale indica una concezione per la quale il criterio di ammissibilità risiede nella comprensibilità, e dunque una concezione che stabilisce la priorità e l'indipendenza assolute della ragione umana: qui non è più valido il criterio tradizionale dell'*adaequatio rei et intellectus*, ma viene adottato il principio inedito secondo il quale è il "presunto" dato che, per essere ammesso come reale, deve corrispondere ai parametri dalla ragione stabiliti. L'ovvio risultato di tutto ciò, allora, è che quello che appare come incomprensibile alla ragione per ciò stesso non è reale. Dall'assunzione di questo paradigma di realtà deriva, per necessaria coerenza logica, il rifiuto della sovrannaturalità: proprio perché non si sottomette ai criteri della ragione, essa è automaticamente dichiarata come inesistente. Quel che è interessante notare è però il fatto che l'adozione del succitato criterio di ammissibilità non è in sé fondata, ossia non è il frutto di una argomentazione né razionale né d'esperienza e tanto meno di una qualche evidenza inoppugnabile; anzi, ciò che davvero è inoppugnabile è il fatto che, alla tesi che "ciò che è incomprensibile, per ciò stesso non esiste", si può opporre con almeno le identiche ragioni la tesi che, come dice Pascal, "tutto quello che è

incomprensibile non perciò non esiste. Il numero infinito. Uno spazio infinito, eguale al finito"¹⁹. Detto in altri termini, il criterio formale che sostiene l'opposizione al sovrannaturale è essenzialmente un postulato indimostrato, una pura e semplice opzione che trova solamente in se stessa il proprio motivo.

Se poi passiamo ad esaminare il versante contenutistico del tema in questione, la prima osservazione che va posta è che esso deriva direttamente dal momento formale e consiste in una affermazione di carattere antropologico: la postulazione del criterio di ammissibilità appena ricordato implica, lo si è detto, l'idea di una ragione il cui potere si spinge fino al punto di essere giudice della consistenza ontologica di ciò che è altro da lei, e che dunque è prioritaria e insieme autonoma, è in se stessa consistente e per se stessa compiuta; ossia implica l'idea che l'uomo posseda almeno una facoltà, quella razionale per l'appunto, in sé perfetta. Ma un soggetto che sia pensato come dotato di una facoltà perfetta è un soggetto di cui non si può contemporaneamente ammettere un intrinseco carattere negativo, cioè non si può ammettere che egli sia segnato da quella misteriosa dimensione che va sotto il nome di peccato originale. La prima delle postulazioni negative in ordine al sovrannaturale sarà perciò quella che nega l'ammissibilità di una natura umana decaduta. Con ciò è perfettamente chiarito il movimento dal razionalismo all'ateismo, e possiamo dire che quest'ultimo "si presenta come momento terminale di un processo di pensiero condizionato all'inizio da una negazione senza prove della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al divino immanente. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire che l'ateismo ha la funzione di metterne in luce l'opzione originaria, rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*"²⁰.

Non può sfuggire che, attraverso il percorso critico che abbiamo appena sviluppato, non solo è stata evidenziata la connessione fra razionalismo e ateismo, ma si sono posti in luce sia la loro comune radice postulatoria sia, soprattutto, il fatto che l'essenza dell'ateismo, se così ci si può esprimere, è di tipo antropologico: "Non è il rifiuto del

¹⁹ B. PASCAL, *Pensieri*, ed it. a cura di P. SERINI, Milano 1976⁸, 455 (Br. 430), p. 158.

²⁰ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 356.

peccato che consegue al rifiuto di Dio, ma è vero l'inverso; cioè è il rifiuto del peccato, dello *status naturae lapsae*, della caduta iniziale, l'inizio di un processo che porta all'ateismo [...]. Mi sembra che questo confermi una veduta tradizionale nel pensiero cattolico: l'essenza del razionalismo è un'opzione gratuita per l'aseità e l'autosufficienza dell'uomo"²¹.

Come pure di ordine antropologico sono i due principali risultati che la postulazione atea consegue. Il primo di essi nasce dal fatto che, una volta rifiutata la tesi del peccato originale, occorre concludere che la condizione attuale dell'uomo è necessariamente anche la sua condizione normale, "ma una simile assunzione della realtà decaduta dell'uomo a sua realtà normale non può non coincidere con l'assunzione come normale del destino di morte dell'essere finito; con l'affermazione quindi della negatività del finito"²². Per una eloquente eterogenesi dei fini l'uomo, dopo essere stato esaltato come soggetto autosufficiente e dotato di una perfetta facoltà razionale, dopo essere stato sottratto alla distretta del peccato originale, appare essere, e si badi bene in forza della stessa sua presunta autosufficienza e dell'altrettanto sua presunta innocenza, come solamente finito e necessariamente mortale.

Di fronte a questo sconsolante statuto emerge il secondo risultato antropologico della postulazione atea, risultato a cui si perviene attraverso la ricerca di un superamento del carattere di finitezza mortale attribuito all'umano. Anche qui il ruolo teoretico principale è giocato dal carattere di autosufficienza dell'uomo; nella misura in cui egli sia consapevole della negatività insita nella propria finitezza e ne cerchi un superamento, ricerca, con tutta evidenza, qualcosa d'altro da sé; ma nella misura in cui egli sia anche consapevole del proprio carattere di realtà autosufficiente, tale alterità che è chiamata ad abolire la negatività della sua condizione finita, non potrà essere pensata che nei termini di qualcosa che è altro anche rispetto alla sua autosufficienza, ossia come qualcosa che per abolire il limite, poiché questo limite è quello di un ente perfettamente autosufficiente, deve abolire questa stessa autosufficienza; tuttavia, proprio perché l'autosufficienza è statuto essenziale del soggetto umano, la sua abolizione implica il togliimento di questo stesso soggetto. L'altro, ossia il termine del soccorso, così non è un termine di relazione che "riconcilia", ma un termine di dis-

²¹ *Ivi*, p. 366.

²² *Ivi*, p. 356.

solvimento. Per questo motivo, il superamento della negatività si può prospettare solamente o, come in Hegel, attraverso la “dissoluzione nel pensiero della realtà del finito; attraverso l'assolutizzazione del tipo del filosofo, cioè di chi consegue la sua libertà col porsi dal punto di vista dell'essere considerato nella sua totalità”²³; oppure, come rispettivamente in Schopenhauer e in Marx, “o nell'annullamento nel Nirvana-estinzione; o nella Rivoluzione che deve sostituire il noi all'io, l'uomo collettivo – che vive nella partecipazione alla specie rappresentante l'unica realtà – all'uomo individuale, trasferendo la personalità dall'individuo alla collettività”²⁴. A ben vedere, tutte queste vie mantengono inalterato l'assunto di fondo della negatività della finitezza dell'uomo, e pongono quale risposta ad essa un'unica possibilità, formalmente identica anche se contenutisticamente diversa: la dissoluzione dell'individuo finito o nella totalità teoretica del pensiero, o nella totalità mitico-mitica del fondo oscuro della vita, o nella totalità pratica della società.

Credo che ciascuno possa facilmente riconoscere nella dialettica appena descritta quella stessa che presiede alla visione anassimandrea: il finito, per il solo fatto di essere finito, merita di morire, e a ciò non v'è rimedio, perché l'unico rimedio sta solamente nel dissolvimento della finitezza in un'alterità il cui contenuto non è la relazione ma l'alienazione totale. Questa assonanza ci permette di dire che, in realtà, quando con l'ateismo emerge la negatività del finito come esito della autosufficienza razionalistica dell'uomo, ciò che compare è la tesi “dell'ontologicità della colpa, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito, o, dal punto di vista morale, nella riduzione di individualismo a volontà egoistica”²⁵. A un uomo così concepito, che ha come propria fondamentale caratteristica una finitezza che è avvertita in termini di pura negatività, in termini di colpa ontologica, l'unica via aperta che rimane è, lo ribadiamo, solo l'autodissolvimento.

L'abbandono dell'individuo come risposta alla negatività della sua condizione di essere finito: questa pseudo-risposta, che in realtà non riscatta ma definitivamente sanziona il destino di morte dell'uomo, ci pare essere la nota caratterizzante che gran parte dell'antropologia contemporanea condivide, al di là delle sue diverse esecuzioni. In que-

²³ *Ivi*, p. 357,

²⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁵ *Ivi*.

sta pseudo-risposta trova la sua verità anche la tesi preminente di questa antropologia, ossia la tesi che dell'uomo sarebbe investigabile solo l'atto d'essere storico, la condizione umana come si dice, senza nessuna possibilità di risalire, in qualche modo, al presunto terreno della sua essenza, alla sua condizione ontologica. Infatti, se dell'uomo si proclama il carattere di individuo finito, e se questa finitezza è caricata di un'irredimibile negatività, non vi è nulla di ulteriore in lui e per lui, essendo l'unico ulteriore possibile o quello della sua morte in quanto individuo, o quello della dissoluzione del suo essere individuo. Con ciò è pienamente descritta e compresa nelle sue radici la crisi che attanaglia gran parte della filosofie dell'uomo del XX secolo.

5. Per un'alternativa

Il risultato che è stato possibile conseguire attraverso il percorso critico che abbiamo proposto, oltre al suo carattere di disvelamento del nodo teoreticamente genetico della crisi dell'antropologia contemporanea, contiene in sé importanti indicazioni in vista del reperimento di una possibile alternativa a questa stessa crisi.

La prima di queste indicazioni proviene dalla constatazione del carattere postulatorio della posizione atea. Con ciò diventa chiaro che all'origine di una certa direzione antropologica sta un fondamento di carattere morale, ossia una libera presa di posizione; ma soprattutto viene alla luce che questa presa di posizione è di ordine teologico: "Tutte le visioni del mondo e tutte le morali si organizzano [...] sullo sfondo di una risposta all'incomprensibile: non ci sono principi evidenti assolutamente certi che possano servire da punto di partenza. Né è possibile sottrarsi dal dare una risposta, positiva o negativa, all'incomprensibile: perciò il *faut parier*"²⁶. La questione dei rapporti fra filosofia e teologia, dunque, lungi dall'essere stata rimossa perché ormai superata e insignificante, come avrebbe voluto una certa interpretazione illuministica della storia della filosofia moderna, continua ad essere determinante e, come tale, investe anche e soprattutto l'antropologia filosofica. Chiunque allora voglia elaborare una filosofia dell'uomo secondo una modalità criticamente avvertita, non può censurare questo preliminare dato, ma lo deve assumere nel *topos* stesso dei

²⁶ *Ivi*, p. 373.

principi che vorrà adottare: si pensa sempre a partire da una preliminare opzione teologica, qualunque sia la direzione, positiva o negativa, di questa stessa opzione.

Il carattere postulatorio dell'ateismo contiene anche una seconda importante indicazione, che emerge non appena si ponga attenzione al fatto che, essendo il criterio di verità dell'ateismo per l'appunto non un criterio scientifico ma un criterio di natura opzionale, il modello di razionalità che esso adotta non può pretendere di presentarsi, a sua volta, come scientifico. È anch'esso un modello filosofico. Come tale, si sottopone al vaglio della critica, e dall'analisi critica conseguono due importanti osservazioni. La prima di esse mostra come il criterio di razionalità adottato, nella misura in cui identifichi il razionale col l'empiricamente verificabile, denuncia l'irrazionalità dell'ateismo. Quest'ultimo, infatti, ha una fondazione postulativa, dunque non verificabile e quindi chiaramente irrazionale. Siamo cioè di fronte a un razionalismo che si fonda sul suo esatto contrario, e ciò è manifestamente contraddittorio. E giungiamo così alla seconda osservazione: se, sulla scorta della contraddizione incontrata, si rinuncia al criterio della verificabilità empirica, e ciò la logica stessa impone di fare, allora occorre accedere a un altro e diverso criterio di razionalità. Ma scartato quello basato sulla verificabilità, l'unico altro criterio disponibile è quello che assume come misura del razionale la regola della "possibilità del possibile". Con il che, però, si affaccia una inevitabile conclusione: se la regola della ragione è quella del criterio della possibilità del possibile, l'ateismo in quanto si presenta come negazione della possibilità suprema, quella dell'esistenza di Dio, risulta essere del tutto irrazionale. A dire il vero, l'ateismo nella sua versione più matura, quella rappresentata dal marxismo filosofico, è ben consapevole di questi limiti critici, e tenta di spostare il proprio criterio di verità su un terreno del tutto diverso, il terreno della storia, chiedendo di essere giudicato dai risultati antropologici e politici che saprà realizzare su questo terreno. Qui, si aprirebbe evidentemente un nuovo ordine di considerazioni che però non possiamo né dobbiamo ora seguire. Quello che rimane comunque certo è che è possibile, per la riflessione critica, salvare un modello di ragione diverso da quello ristretto e univoco che il razionalismo aveva la pretesa di imporre come vero e indiscutibile. Il criterio del corretto pensare non è affatto il verificabile e nemmeno il comprensibile, ma unicamente il possibile.

Alla luce di queste due indicazioni, l'esecuzione di un'antropologia filosofica che non voglia acriticamente sottomettersi alle contraddizioni

a cui il presupposto ateo la costringerebbe e che pertanto superi, almeno nelle sue premesse, il divieto di pronunciarsi sulle essenze in quanto criticamente infondato, è del tutto legittimata e possibile. Il suo *quid iuris* è ben saldo e, allora, si tratta di passare alla sua esecuzione. Non è certamente il compito di questo contributo proseguire, ora, per questa strada e, tuttavia, è forse opportuno, se non addirittura necessario, tentare in veste di conclusione la rapida delineazione, perlomeno, di alcune note metodologiche per l'esecuzione di una filosofia dell'uomo.

Una prima nota proviene dalla ripresa del discorso kantiano. Quando Kant si accinge a trattare di uno dei principali e insieme più controversi temi della sua antropologia morale, il tema del male radicale, lo fa seguendo un ben preciso percorso d'indagine. Il suo punto di partenza è rappresentato da una definizione dell'uomo secondo la quale egli è, insieme, un essere finito e ragionevole. Si tratta di una constatazione che ha la forza dell'evidenza. Come essere finito l'uomo è caratterizzato da una radicale condizione di bisogno, condizione che si manifesta nella facoltà di desiderare e, particolarmente, di desiderare la propria felicità, e questo è un dato di fatto. Come essere razionale, invece, l'uomo si manifesta caratterizzato dalla libertà, che deve essere ammessa come un predicato a priori, dedotto dalla condizione della razionalità stessa e non certo dall'esperienza. La legge morale, come imperativo categorico, rappresenterebbe per Kant il punto di connessione dei due aspetti dell'umano. Con ciò Kant non intende affatto dire che la legge morale tiene conto della sfera del desiderio, ma che essa, pur del tutto autonoma, è col desiderio in un qualche rapporto. Per capire di quale rapporto si tratti bisogna vedere meglio come si declini la vita morale. Per Kant l'imperativo categorico è in un rapporto diretto e positivo solo con la volontà, la quale è in se stessa del tutto libera e indipendente. Tuttavia, Kant non fa fatica a riconoscere che tale volontà è pur sempre la volontà di quell'uomo che è anche un essere finito, e questo fa sì che essa possa certo essere indipendente dal desiderio, ma non possa rendere l'uomo come tale indipendente da esso. Ciò significa che la volontà è sempre la libertà di un essere che è segnato anche dal desiderare, ossia la libertà di un essere che insieme è libero e indigente e bisognoso. La condizione d'indigenza rappresenta dunque per Kant il terreno nel quale la legge morale deve esercitarsi, e pertanto rappresenta sempre anche la tentazione a cui essa deve sottrarsi. Kant è convinto, però, che la volontà umana abbia energia sufficiente per resistere a questa tentazione; è convinto che il desiderio della finitezza bisognosa non sia irresistibile.

Poste queste premesse, quando ci si imbatte nel male, quando l'uomo compie un'azione malvagia, non ci si può appellare a un presunto sopruso della parte finita su quella libera, perché quella libera è stata pensata come sempre più forte dell'altra. L'unica spiegazione che resta è quella dell'imputazione alla volontà stessa dell'azione cattiva: l'uomo compie il male avendolo voluto. Emerge così il tema del male radicale, ossia emerge un passaggio alla sfera ontica: l'uomo è immorale, la sua natura è malvagia. Si tratta di una affermazione conoscitiva in ordine alla essenza, e con essa Kant sembrerebbe aver violato lo statuto gno-seologico che lui stesso aveva stabilito. Come è possibile farla? Su cosa si regge? La risposta a questi interrogativi è per noi della massima importanza, perché da essa può emergere quella indicazione di metodo che stiamo cercando.

L'affermazione del male radicale è un'affermazione che riguarda la natura dell'uomo, che implica la conoscenza del suo "carattere intelligibile". "Conoscerlo? Certo non nel senso in cui conosciamo gli oggetti naturali: la libertà trascende ogni cosa data in quell'ordine. Ciò non esclude, tuttavia, la possibilità di una diversa conoscenza; al contrario, il carattere intelligibile si manifesta nei suoi atti, si mostra così come si è deciso ad essere, e la questione di una natura morale dell'uomo diviene legittima, anzi inevitabile"²⁷. Kant, dunque, nella tesi del male radicale adotta una precisa via metodologica, quella via che può ben essere sintetizzata dal brocardo tomistico *operari sequitur esse*: l'azione diventa rivelatrice della dimensione ontologica la quale, proprio attraverso l'agire, mostra se stessa, si rende manifesta uscendo dal suo carattere puramente intelligibile. L'antropologia filosofica trova così un prima importante indicazione di metodo, e non è un caso se una delle filosofie contemporanee dell'uomo meglio riuscite, quella che dobbiamo a Karol Wojtyła, abbia assunto come propria esattamente questa indicazione di fondo: Persona e atto.

Possiamo così passare a un'altra nota metodologica per l'esecuzione di un'antropologia. La critica dell'impostazione atea ha messo in luce che l'atto filosofico muove sempre da un presupposto teologico che, se è accolto positivamente, registra la ragione sul criterio della possibilità del possibile. Se analizziamo questi due elementi portanti – l'opzione originaria e la possibilità del possibile – ci accorgiamo che essi trovano una piena corrispondenza nella metodologia ermeneutica.

²⁷ E. WEIL, *Problemi kantiani*, cit., p. 161.

Per quanto riguarda il criterio della possibilità del possibile: l'ermeneutica parte sempre dalla considerazione di un dato, a cui non è preliminarmente richiesto di essere comprensibile ma di essere storico, ossia e si badi bene: che si presenti nella storia, non che sia costituito dalla storia. Inoltre, ciò che muove la ricerca ermeneutica è proprio l'opacità del dato, il suo carattere non immediatamente comprensibile o, meglio, l'impregiudicatezza della sua comprensibilità o della sua incomprendibilità. D'altra parte, l'indagine ermeneutica non ha di mira propriamente il comprendere, l'afferramento oggettivizzante, bensì il significato, per incontrare e ottenere il quale occorre non oggettivizzare, ma mettere in campo un assenso spregiudicato e accogliente che bene è sintetizzato nel concetto di ascolto.

Per quanto riguarda, invece, il presupposto opzionale: la procedura ermeneutica, accolto il dato come possibile, procede poi mettendo in movimento un doppia precomprensione, dottrinale e pratica, chiamando cioè in campo tutto il mondo dei pregiudizi filosofici e teologici, della tradizione, e il mondo dell'esperienza, e quest'ultima sia nel senso, se si vuole banale, dell'aver sperimentato, che nel senso, ben altrimenti decisivo, dell'aver fruito il beneficio esistenziale, fino alla vera e propria esperienza soteriologica. Alla luce di questa doppia precomprensione, il dato viene illuminato e nel contempo, per la situazione di circolo, la illumina, sino a giungere all'ultimo atto che è sempre un atto della libertà, l'atto della decisione per il significato, dove confluiscono tutti gli elementi del percorso descritto, ma dove emerge con forza caratteristica il tema della scelta.

In conclusione, abbiamo voluto presentare solo una provocazione, che ci appare sensata, per il dibattito e per la ricerca, e siamo ben consapevoli che soprattutto l'ultima indicazione di metodo potrebbe far obiettare che con essa saremmo alla fin fine prigionieri di una ultima istanza soggettiva. A questa obiezione vogliamo subito rispondere che qui i termini dell'opposizione soggetto-oggetto sono del tutto fuorvianti e consapevolmente abbandonati perché, in realtà, ci troviamo di fronte a un altro tipo di rapporto, per descrivere il quale, a mio giudizio, è assai più corrispondente ciò che bene è riassunto nel tema dell'*adaequatio rei et intellectus*: la cosa deve presentarsi all'intelletto, il quale, a sua volta, deve corrispondere. Come si vede, i termini sono piuttosto quelli di una relazione, e non di una statica presa dell'uno sull'altro, e tutto sommato proprio dal concetto e dal tema della relazione le nuove strade dell'antropologia filosofica dovrebbero ripartire.