



*“Se l’uomo comune non può discutere l’esistenza,  
perché gli dovrebbe essere chiesto di condurla?”*

(G.K. Chesterton)



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in  
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

## **Il senso religioso**

Un'indagine lungo la linea Agostino, Rosmini e  
Sciacca

**Relatore**

Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Prof. Fabrizio Turoldo

**Laureanda**

Cristina Sadocco

Matricola 865863

**Anno Accademico**

2019 / 2020

## INDICE

Introduzione.....	4
<b>I. PARTE PRIMA: FILOSOFIA E SENSO RELIGIOSO</b>	
Note preliminari.....	10
1) ‘Senso religioso’: significato e storia.....	14
1.1 Etimologia e significato.....	14
1.2. <i>Homo religiosus</i> .....	15
1.3. L’ambivalenza del senso religioso.....	20
2) Centralità antropologica del senso religioso.....	23
2.1. Agostino e la memoria come luogo di Dio.....	23
2.2. Il senso religioso per Antonio Rosmini.....	28
2.3. L’interiorità oggettiva in Michele Federico Sciacca.....	35
3) Filosofia e domande religiose.....	40
3.1 Filosofia e vita.....	41
3.2 La problematica filosofica come <i>cognitio hominis</i> .....	44
3.3 Struttura e condizione dell’uomo nel pensiero di Sciacca.....	47
3.4 Metafisica come custode razionale del sentimento religioso.....	54
<b>II. PARTE SECONDA: ESISTENZA E FINE ULTIMO</b>	
Note preliminari.....	60
1) Decifrazione della situazione esistenziale.....	64
1.1 Verità e contemplazione.....	66

1.2 L'io come traccia dell'Assoluto.....	71
1.3 La libertà umana come dipendenza.....	76
1.4 Intelligenza e ragione.....	90
1.5 Ragione e cuore.....	97
2) Il fine proprio dell'uomo.....	105
2.1 La persona come tensione desiderante.....	106
2.2 La felicità e il fine in Rosmini.....	111
2.3 La felicità come fruizione di un bene infinito.....	120
Conclusione.....	125
Bibliografia.....	130

## INTRODUZIONE

Ci sono sentimenti e sensazioni che accomunano tutti gli uomini: ciascuno, infatti, ad un certo punto della sua vita e del suo tempo, si pone determinate domande e problemi che, sebbene non siano risolvibili in maniera immediata, provocano nel soggetto una sensazione di ansia e di vuoto interiore, ad un certo punto impossibile da ignorare. È un sentimento difficile da descrivere in quanto estremamente intimo e complesso. Il più delle volte, deriva dalla coscienza della nostra situazione esistenziale di esseri soggetti al tempo e quindi destinati a morire. Michele Federico Sciacca, riprendendo Pascal, descrive bene come questo sentimento derivi specialmente dall'impotenza che l'uomo percepisce dinanzi alla sua condizione che, in quanto tale, non può essere modificata dal singolo in alcun modo.

L'uomo, infatti, è l'unico essere vivente cosciente del proprio dover morire: sa di essere votato alla scomparsa della propria individualità. La sensazione è che da una parte ci sia il tutto, ovvero noi medesimi che, in quanto egocentrati, siamo tutto per noi stessi; dall'altra invece il nulla o, per meglio dire, l'ignoto. La coscienza di tutto ciò conduce l'uomo a riflettere. Emerge il pensiero che intorno a lui ogni cosa è soggetta al tempo, che tutto è labile e può essere modificato in maniera imprevedibile, e che ogni singolo individuo che abita questa terra un giorno scomparirà. Diviene lecito, a questo punto, domandarsi che cosa rimanga saldo in questo continuo trascorrere del tempo e della vita che nasce e che muore, e quindi quale sia il significato del divenire e del nostro esserci nel mondo.

Queste domande inevitabili ce le poniamo grazie alla nostra intelligenza, cioè alla capacità di pensiero e di introspezione, che ci definisce per ciò che siamo. Essere dotati di pensiero ci sprona a ricercare il significato delle cose e delle situazioni, senza accontentarci semplicemente di ciò che vediamo. Come ricorda Sciacca, «l'uomo è padrone di sé stesso quando è dominato dall'inquietudine che lo tormenta e lo fruga»<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> M.F. Sciacca, *Pascal*, "La scuola" Editrice, II edizione, Brescia 1945, p. 159.

infatti, è proprio questa sensazione di apprensione che ci “provoca” e ci conduce alla consapevolezza di chi siamo, ricordandoci l’importanza di ricercare la nostra vocazione, da cui inevitabilmente dipende il nostro destino.

L’angoscia che deriva dal sentirsi smarriti, senza sapere quale sia la meta o la strada da intraprendere, accompagna anche l’uomo della generazione presente. Infatti, nel momento in cui egli si trova in bilico tra un desiderio di felicità e l’incapacità di realizzarlo e comprenderlo facilmente, preferisce rinunciare a quello e allontanare l’opportunità di addentrarsi nel mistero della vita, rimanendo ansiosamente sulla superficie delle cose.

Oggi pare che pensare al significato della nostra esistenza significhi parlare di qualcosa che rattrista o faccia sentire a disagio. Forse l’uomo ha dimenticato che il fatto stesso di essere *homo religiosus*, in costante ricerca di risposte, costituisce una sua qualità specifica e, quindi, conaturata alla sua essenza. Infatti, come ricorda Luigi Giussani, nel momento in cui l’uomo esperisce la realtà, non si limita semplicemente a “provarla”<sup>2</sup>, ma ne ricerca il senso attraverso un giudizio consapevole. L’uomo cerca di capire e dare un senso a tutto ciò che gli accade e che egli sente, proprio perché la sua stessa esperienza sottintende sempre l’intelligenza. Riconoscere il senso delle cose e delle esperienze che si vivono significa averne individuato la ragione, e quindi il principio e il fine. L’intelligenza non solo può aiutare l’uomo a cambiare la realtà per certi suoi aspetti, ma soprattutto lo può condurre ad accettarla e a saperla leggere per come gli si presenta. La vera intelligenza, dunque, quella che Agostino chiama “lume della ragione”, spinge l’uomo a comprendere il legame di ogni cosa con il suo principio e il suo fine; e a renderlo consapevole che tutto si muove in direzione di un fine, che esiste indipendentemente da ciò che l’individuo fa o pensa. Negare l’esistenza di questa finalità ultima significa negare qualcosa di, seppur misteriosamente, evidente.

---

<sup>2</sup> «Vorrei precisare che la parola “esperienza” non significa esclusivamente “provare”: l’uomo sperimentato non è colui che ha accumulato “esperienze” - fatti e sensazioni - facendo, come si dice, di ogni erba un fascio. [...] L’esperienza coincide, certo, col “provare” qualcosa, ma soprattutto coincide col giudizio dato su quel che si prova». (L. Giussani, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 14-15).

Sembra che questa ricerca individuale del senso sia indispensabile per la nostra vita e parta innanzitutto dall'osservazione attenta della realtà che ci circonda e di noi stessi all'interno di questa realtà. Quest'ultima è come un libro che ci è stato dato per permetterci di leggere e cogliere la verità, la quale - nei suoi tratti essenziali - è più semplice e visibile di quanto si pensi.

Sebbene sia convinta che, per non estraniarsi troppo dal reale, sia indispensabile mantenere un certo equilibrio nella speculazione su questi problemi; credo anche che sia necessario ascoltare quest'ansia che si prova di fronte ad essi proprio perché, se c'è e la percepiamo interiormente, con ogni probabilità essa in qualche modo vuol dirci qualcosa. La domanda sul senso del tutto è la domanda che qualcuno ha chiamato "senso religioso" che, intesa come apertura all'infinito della nostra interiorità, è ciò che appartiene all'essenza dell'essere umano. Proprio per tale motivo questa è una ricerca che non può essere ignorata o abbandonata in nessun modo.

A questo proposito, si possono indicare alcuni atteggiamenti errati che l'uomo normalmente assume dinanzi a tale ricerca. Queste posizioni possono essere qualificate come "irragionevoli", in quanto si riferiscono ad una «posizione che pretende spiegare un fenomeno in modo non adeguato a tutti i fattori [ad esso] implicati»<sup>3</sup>. Infatti, nel momento in cui l'uomo decide di spiegare qualcosa, deve stare attento a non tralasciare o dimenticare alcuno degli elementi costitutivi dell'argomento in questione, per non rischiare di darne una valutazione complessiva sbagliata.

Affermare ad esempio che queste domande esistenziali siano prive di senso non risolve il problema da esse posto, ma porta il soggetto a rifiutare una ricerca che per natura egli è portato ad intraprendere. Allo stesso modo considerare solo da un punto di vista volontaristico l'agire umano svuota di significato ogni azione e ogni ricerca: ogni situazione e ogni azione, infatti, hanno sempre in sé qualcosa di più profondo; ma sta all'uomo decidere se coglierlo o meno. Vivere in modo tale da ignorare e nascondere queste domande ultime che rendono l'uomo irrequieto, significa scappare da ciò che più

---

<sup>3</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 83.

spaventa: le risposte a queste domande infatti sembrano impossibili e troppo complesse e, proprio dinnanzi a questa incertezza, l'uomo riconosce di non avere alcun controllo su di esse. Questa consapevolezza destabilizza profondamente l'essere umano.

Il muoversi costante e la frenesia della vita quotidiana, a volte, pare servano proprio allo scopo di "anestetizzarci"<sup>4</sup> di fronte alla difficoltà di dare risposte al mistero della nostra esistenza. D'altra parte, se l'uomo non riesce a cogliere il senso della propria esistenza, non riesce nemmeno ad interpretarla, quindi, a dirigerla. Ma proprio il fatto di porsi queste domande e ricercarne il senso è ciò che costituisce l'essenza originale e specifica dell'uomo. Come ricorda anche Agostino, l'uomo ha sempre dentro di sé la capacità che gli permette di pensare e riconoscere la verità. Questa capacità è la nostra interiorità oggettiva, la quale ci permette di riferire la nostra vita quotidiana, caratterizzata da finalità particolari, in direzione di uno scopo riconosciuto come ultimo.

Il mio elaborato si concentra appunto su questa misteriosa tensione che caratterizza l'interiorità umana. Essa però non va confusa con un semplice moto passionale privo di regola, ma è da considerare come un "sentimento" riferito ad un misterioso oggetto a sé adeguato che, se sussiste, si colloca inevitabilmente oltre l'orizzonte sensibile. L'essere, o meglio l'idea dell'essere, è l'oggetto del pensiero umano, ed è proprio questa particolare capacità dell'uomo di pensare l'essere, ciò che costituisce l'aspetto spirituale della sua vita.

Nella prima parte del mio scritto, dopo aver accennato alla storia e al significato del termine "senso religioso", mi soffermerò sul legame che intercorre tra questo e la filosofia. L'uomo, infatti, nella sua indagine sui vari aspetti della realtà, da sempre utilizza come strumento di ricerca la filosofia e, in particolare la metafisica, nel momento in cui l'indagine concerne la sua collocazione ontologica e il senso della sua esistenza.

Agostino, Rosmini e Sciacca - autori che si collocano in epoche tra loro distanti e che utilizzano termini tra loro diversi - presentano l'interiorità umana come realtà aperta ad

---

<sup>4</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 91.

una dimensione trascendentale e, per questo, strettamente connessa ad una nozione, idea o intuizione del divino, che necessariamente la deve precedere. Gli autori che ho deciso di prendere in considerazione mettono in risalto la centralità antropologica di quello che noi chiamiamo “senso religioso”, la cui trascendentalità apre l’uomo all’infinito.

L’uomo è in una condizione ontologica singolare: è un finito che costantemente tende all’infinito, una domanda che necessita di trovare risposte sul senso della sua esistenza e della sua unicità come persona. Egli è ontologicamente “squilibrato”: fragile in quanto ancorato alla contingenza del suo essere uomo, ma allo stesso tempo grande e nobile, in quanto legato all’infinito e ad una dimensione spirituale. Questa grandezza dell’uomo è strettamente connessa alla sua capacità di ricercare la verità, ovvero l’essere, il quale a sua volta è connesso al senso e al fine della nostra vita. La verità, infatti, è ciò che illumina l’intelligenza umana e le permette, attraverso l’azione della volontà libera, di tendere al fine e alla realizzazione della vocazione personale di ciascuno.

Nella seconda parte dello scritto, attraverso il pensiero di Sciacca, presenterò quegli aspetti che sono necessari per decifrare la situazione esistenziale dell’uomo in relazione alla sua capacità spirituale e al suo fine trans-storico. Approfondirò, ad esempio, il ruolo della verità e quindi della contemplazione nella vita dell’uomo; l’importanza dell’autocoscienza che gli permette di riconoscersi come realtà finita per un fine infinito, e la capacità della volontà libera che, creando il tempo personale di ciascuno, determina le nostre scelte rendendoci responsabili dell’attuazione della nostra stessa esistenza.

Per concludere mi soffermerò sul problema della ricerca di un fine ontologicamente adeguato all’uomo, che gli permetta di fruire della verità e dare significato anche alla realizzazione di piccoli ma pur importanti obiettivi. Il fine ultimo dell’uomo deve consistere in una felicità capace di colmare il desiderio di infinito che orienta la sua interiorità: egli cerca di raggiungere questo fine attraverso piccole gioie e il perseguimento di obiettivi che, inevitabilmente, hanno sempre come traguardo ultimo il raggiungimento e la fruizione di un bene infinito.

## I. PARTE PRIMA: FILOSOFIA E SENSO RELIGIOSO

## Note preliminari:

Da sempre la filosofia si interroga sul destino dell'uomo e in particolare su ciò che trascende la sua esistenza terrena. Questo genere di domande non fa altro che segnalare e rendere chiara l'esistenza di una dimensione profonda e spirituale nell'uomo, di un'intelligenza aperta alla trascendenza, ovvero di un'interiorità. Questa apertura dell'uomo è dimostrata non solo dall'incommensurabilità della sua anima, ma anche dalla sua capacità di conoscere ciò che è puramente intelligibile, creando concetti a questo adeguati. La problematica filosofica si concentra in modo particolare sul soggetto e sulle questioni esistenziali ad esso legate. L'interiorità infatti, nonostante si presenti nell'individuo come qualcosa di ambivalente, gravita attorno ad un referente infinito e misterioso.

I testi da me considerati in proposito sono di autori che, attraverso il loro pensiero, riescono a presentare un'idea di che cosa sia questa interiorità e di quali siano i suoi elementi e sue caratteristiche principali.

Ci sono diversi modi attraverso cui l'uomo percepisce questa sua interiorità e attraverso cui, di conseguenza, riesce ad interrogarsi e a porsi quelle domande ultime che lo immergono nel mistero della bellezza delle cose e della sua stessa vita. L'interiorità di cui questi autori parlano, indispensabile per la ricerca del senso dell'esistenza umana, mostra all'uomo che la sua destinazione e il suo fine devono rifarsi necessariamente ad un infinito che li trascenda. L'uomo stesso infatti è un finito che sa di esserlo, e sa che per natura sta dinanzi e tende verso un infinito: è cosciente di ciò, proprio perchè anch'egli ha in sé un qualcosa che implica l'infinito: ovvero la sua interiorità oggettiva. Lo squilibrio che caratterizza l'essere umano a livello ontologico, deriva semplicemente dalla sproporzione che sussiste tra la finitudine della sua esistenza e il mistero infinito che, in qualche modo, partecipa della sua spiritualità. Cercare di decifrare l'infinito, pertanto, può significare anche ricercare il proprio equilibrio, delineando le implicazioni trascendentali e metafisiche dell'interiorità umana.

L'autocoscienza, che permette al soggetto di auto-giudicarsi, conduce l'uomo a riconoscersi come essere insufficiente e limitato dinnanzi a questo infinito verso cui tende. Ma questo giudizio implica sempre il pensiero, il quale dimostra e rappresenta questo infinito, ovvero il fatto stesso che l'uomo sia aperto verso una dimensione trascendentale<sup>5</sup>.

Come ricorda anche Pascal, la miseria e la grandezza dell'uomo si presentano come due termini paradossalmente correlati, che si co-implicano a vicenda: la grandezza dell'uomo aumenta nel momento in cui aumenta anche la consapevolezza della sua miseria e piccolezza dinnanzi all'infinito. Egli non può essere grande, quindi, se non si riconosce piccolo. Per questo motivo questi due termini acquisiscono significato solo nel momento in cui vengono messi in relazione tra loro: la grandezza dell'uomo infatti risiede nel fatto che egli, in modo cosciente, sa di partecipare dell'infinito pur sapendo di essere un ente finito e contingente. L'uomo pertanto è grande perché cosciente della sua situazione esistenziale, e quindi perché dotato del pensiero. Quest'ultimo, dunque, non solo nobilita l'uomo intuendo la sua grandezza in quanto partecipe dell'infinito, ma lo rende anche misero in quanto imperfetto e insoddisfatto proprio a causa del suo legame con il finito, quindi con la contingenza e fragilità ad essa legata. Il pensiero, che porta in sé quest'apparente contrapposizione, è proprio ciò che apre l'uomo alla dimensione trascendentale<sup>6</sup>. La sua fragilità gli rammenta anche che egli è piccolo dinnanzi alla grandezza del mondo che, sebbene non sia infinito, risulta comunque immenso: questa immensità infatti richiama all'uomo, a livello simbolico, l'infinito. In quanto esseri umani ci sentiamo piccoli, inadeguati e sproporzionati rispetto all'immensità del macrocosmo, il singolo infatti si riconosce come una nullità, se paragonato a quella. È proprio questo sentimento intrinseco alla natura umana ciò che più caratterizza la sua

---

<sup>5</sup> «Ecco l'uomo qual'è: paradosso che sente la sua grandezza per la sua miseria e la sua miseria per la sua grandezza, il finito nell'aprirsi all'infinito e l'infinito mortificato nel finito; paradosso che, nel sentirsi tale, si oltrepassa nella verità, che è insieme sua verità e verità che lo trascende e infinitamente lo sovrasta» (M.F. Sciacca, *Pascal*, "La scuola" Editrice, II edizione, Brescia 1945, p. 157).

<sup>6</sup> «Pensare è desiderare (e il desiderio è infelicità) di essere più di quello che siamo, sperare che potremo esserlo; pensare è sete di trascenderci» (ivi, p. 179).

condizione creaturale che, in quanto radicata in una realtà contingente, è una condizione che rimane sempre sospesa e incerta, in bilico tra l'essere e il non essere relativo.

Pascal, attraverso l'immagine della "canna pensante" che si relaziona con l'universo, cerca di rendere chiare le caratteristiche di questa particolare condizione dell'uomo, che vede il soggetto come prodotto della natura ma, nello stesso tempo, anche come l'unico essere in grado di dominarla.

Il pensiero fa la grandezza dell'uomo. L'uomo è soltanto una canna, la più fragile della natura, ma è una canna che pensa. Non c'è bisogno che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano ad ucciderlo. Ma, anche se l'universo lo annientasse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di quello che lo uccide, perché sa di morire, e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo, invece, non ne sa niente. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. Con questo dobbiamo nobilitarci, e non con lo spazio e la durata, che non potremmo riempire. Lavoriamo, dunque, a pensare bene: ecco il principio della morale.<sup>7</sup>

Attraverso il pensiero emerge non solo la condizione umana che ne fa un incrocio di finito e infinito, ma anche la sua radicazione in una realtà che diviene e dalla quale dipende, in quanto essere non auto-sufficiente. In quanto organismo di questa realtà, l'uomo è soggetto al tempo e ad ogni cambiamento che in esso avviene: in qualche modo infatti l'alterazione e variazione di questa realtà modifica anche le realtà circostanti, inclusa quella umana. La fragilità dell'essere umano viene messa in evidenza specialmente da due momenti principali che lo caratterizzano, ovvero quello della nascita e quello della morte: circostanze che inevitabilmente palesano la sua dipendenza da altro da sé.

L'altro aspetto che emerge dall'immagine proposta da Pascal, è che l'uomo è anche essere pensante capace di giudicare, avere opinioni, valutare e avere idee particolari riguardo al mondo organico. In questa realtà l'uomo sa di occupare uno spazio e un tempo limitato, ma proprio perché sa di questa condizione, e quindi la comprende, è in grado anche di superarla attraverso il pensiero e il desiderio. Questa capacità di trascendere il mondo è anche capacità di totalizzarlo, ovvero di vedere la realtà-mondo

---

<sup>7</sup> B. Pascal, *Pensieri* (1670), trad. it. di L. Collodi, sulla edizione L. Brunschvicg, Newton Compton Editori, fr. 347.

nella sua totalità; e solo l'uomo pertanto riesce a trascendere questo tutto, di cui lui stesso fa parte. Non è dunque «nello spazio che debbo cercare la mia dignità, ma nel retto uso del mio pensiero»<sup>8</sup>, l'unico strumento che l'uomo possiede per comprendere il mondo, senza lasciarsi semplicemente inglobare e alienare dalla sua immensità.

Per immergersi nella problematicità dell'esistenza e per comprendere che cosa sia il senso religioso, è sempre necessario partire dall'uomo e dal suo pensiero, ovvero dal fatto stesso che egli sia fatto per pensare. Infatti, come ricorda Pascal, il pensiero in quanto tale vuole che si parta inevitabilmente da sé stessi, dal significato intrinseco dell'essere uomini, dalla domanda su chi ci abbia creato e su quale sia il nostro fine<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> B. Pascal, *Pensieri*, fr. 348.

<sup>9</sup> «L'uomo è manifestamente creato per pensare: sta qui tutta la sua dignità e tutto il suo merito, e il suo primo dovere è pensare in modo retto. Ora, l'ordine del pensiero vuole che si cominci da sé, dal proprio autore, dal proprio fine. Ora, a che cosa pensa la gente? Mai a quelle cose: ma a ballare, a suonare il liuto, a cantare, a far versi, a correre all'anello, a battersi, a farsi re, senza pensare a che cosa significa essere re, che cosa significa essere uomo» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 146).

## 1) ‘Senso religioso’: significato e storia

Per intraprendere una riflessione sul senso religioso è necessario inizialmente soffermarsi sul suo significato, scomponendo il sintagma e cercando di collocarlo nella sua storia. Alcuni autori ampliano il contenuto del senso religioso e permettono di cogliere come questo concetto si sia modificato nel tempo, arricchendosi con il progredire della ricerca filosofica.

### 1.1 Etimologia e significato

La parola ‘senso’, dal latino *sensus*, indica il sentire, il percepire; riferendosi anche alla percezione e coscienza di fatti interni, e al loro significato. Nella tradizione latina *sensus* si identifica con l’insieme delle credenze e conoscenze su cui si fonda un accordo implicito fra tutti gli uomini. Come sinonimo di “sentimento” verrà successivamente utilizzato dai moralisti inglesi per indicare quella regola infallibile dell’intuito morale che permette all’uomo di discernere il bene dal male, la virtù dal vizio. La parola ‘senso’, nell’accezione di contenuto e valore significativo, indica anche una possibilità interpretativa, legandosi tra l’altro all’ermeneutica biblica e al possibile significato che si può attribuire ai testi sacri.

Come in matematica e in fisica il “senso” specifica la direzione secondo la quale si effettua un movimento scegliendo un determinato percorso, così nella vita umana il “senso” può indicare l’orientamento secondo cui si decide di indirizzare il movimento della propria esistenza.

Riguardo all’etimologia della parola “religione”, dal latino *religio*, esistono diverse ipotesi. Secondo la tesi ciceroniana essa deriva da *re-legere*: la prima parte della parola indica la frequenza mentre la seconda significa “cercare, aver riguardo e cura”.

Un’altra tesi invece fa derivare religione da *re-ligare*: “unire, legare”. Nel *De civitate Dei*, infine, Agostino riferisce la parola al verbo *re-ligere*, che significa “scegliere di

nuovo”<sup>10</sup>. Interessante è vedere come tutte queste definizioni e significati della stessa parola in realtà non siano così distanti gli uni dagli altri. Combaciano e si completano nel significato profondo del concetto di religione, come cura e riguardo verso il divino, come legame che unisce gli uomini e l’uomo a Dio, e infine come scelta continua che deriva da un atto di fiducia, quindi da un atto di fede.

Il senso religioso comprende la capacità di percepire interiormente e secondo ragione l’esigenza di un significato, di ricercarlo e, una volta individuato, seguirlo ammettendo l’esistenza di un mistero inesauribile. Come scrive Luigi Giussani, il senso religioso «è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell’interrogativo ultimo, è il locus della coscienza che l’uomo ha dell’esistenza»<sup>11</sup>. Esso dunque è connesso alla ragione, poiché questa per necessità ricerca un significato che le sia adeguato. L’individuazione di questo significato è l’esigenza prima della ragione, che trova soddisfazione in una dimensione religiosa che, in quanto tale, va al di là di ciò che immediatamente conosciamo e si apre all’infinito.

## 1.2 *Homo religiosus*

Per quanto sia difficile ricercare l’origine del sintagma “senso religioso” e collocarlo in un preciso momento della storia, il suo significato è invece implicitamente rinvenibile lungo tutta la storia della filosofia. Indica infatti un’esigenza che emerge in ogni questione, in ogni domanda e problema sollevato dai filosofi, a partire dall’età antica.

La filosofia incomincia quando il pensiero umano inizia ad interrogarsi sui principi e sulle cause della natura. Si ricerca un’*archè*<sup>12</sup>, un *logos*<sup>13</sup> divino, un’origine che possa

---

<sup>10</sup> «Egli è la fonte della nostra felicità, il fine di ogni nostra aspirazione. Eleggendo quindi Dio, o piuttosto rieggendolo (da cui verrebbe il termine religione), avendolo perduto per la nostra negligenza, tendiamo a Lui col nostro amore, per riposarvi una volta raggiunto, ed essere felici, cioè perfetti in Lui come nel nostro fine» (Agostino, *La città di Dio*, trad. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, Libro X, III.2, p. 462).

<sup>11</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986, p. 78.

<sup>12</sup> Il termine greco *archè* indica l’origine di tutto ciò che esiste. Esso deriva dal verbo greco *archein* che significa “essere il primo” ma anche “dominare”: il termine dunque indica sia ciò che viene prima a livello temporale sia ciò che viene prima nell’ordine ontologico.

definirsi principio di tutte le cose, che razionalmente ci mostri il significato e la causa dell'ordine presente in natura. Sono domande che affiorano dalla vita stessa e dalla nostra relazione con la realtà. Investigare la natura e ricercare le cause ultime delle cose, in alcuni casi, dà all'uomo l'illusione di potersi affidare solamente alla ragione escludendo ogni riferimento al sovrannaturale. Si moltiplicano in tal senso teorie e sistemi, che poi vengono distrutti e ricreati a piacimento. La verità però non è mutevole, non varia e non si deve conformare a nulla. È piuttosto l'uomo che è chiamato alla sua coscienza, a conformarsi ad essa riflettendo sul fatto della propria esistenza.

Già nella filosofia antica<sup>14</sup> si parla dell'anima come luogo più autentico dell'uomo in cui è possibile perseguire la felicità seguendo il bene e ciò che è giusto. Questa predisposizione, secondo Socrate, può portare l'uomo ad una felicità duratura, appunto quella dell'anima immortale, la cui esistenza proviene dall'opera di un'Intelligenza infinita. L'anima diventa il fulcro di un discorso morale: si ricerca un equilibrio nelle azioni e, seguendo il motto delfico che sprona a conoscere sé stessi, si cerca il modo migliore per condurre la propria esistenza. Con Platone<sup>15</sup> si esplicita la tensione destinale dell'anima ad un mondo ulteriore rispetto a quello sensibile, che la lascia insoddisfatta e in balia di illusioni. Siamo tensione nella finitezza che, in quanto tale, ricerca sempre altro. La coscienza religiosa è attrazione verso un orizzonte trascendentale che si offre all'ascolto ed avvicina alla verità. L'uomo per natura è in relazione con l'infinito, e questa relazione è condizione della sua felicità.

---

<sup>13</sup> Il termine greco *logos* può avere tre significati principali. In primo luogo può essere tradotto con il significato di legge divina e universale, ovvero come principio razionale interno alla natura e ad ogni esperienza umana; *logos* in secondo luogo indica la ragione umana capace di comprendere questa legge universale e, infine, indica anche il discorso o la parola attraverso cui si esprime il nostro intelletto, in quanto è capace di comprendere e spiegare la realtà e la verità del mondo.

<sup>14</sup> La filosofia occidentale nasce nell'antica Grecia, attraverso due orientamenti di pensiero principali: quello del naturalismo ionico e quello delle filosofie italiche. Durante il V secolo queste due correnti filosofiche si confrontano e contaminano reciprocamente. Da questo incontro nasce la tradizione filosofica di Democrito, Platone e Aristotele, che tentano una sintesi delle tradizioni originarie.

<sup>15</sup> Secondo Platone l'uomo deve indagare a fondo la sua anima (*psychè*) proprio perchè ciò rappresenta l'unico modo per avvicinarsi alla vera conoscenza, ovvero all'essenza o forma (*eidos*) dimenticata ma autentica delle cose.

Con il Cristianesimo nasce il bisogno di unire esplicitamente filosofia e religione in un pensiero che abbia la capacità di elevare l'uomo all'altezza che gli è propria, e che gli permetta di riconoscere e comprendere alcune verità fondamentali necessarie alla sua esistenza.

Il discorso sulla dignità umana di Giovanni Pico della Mirandola<sup>16</sup>, considerato il manifesto dell'umanesimo cristiano, mette in risalto la libertà che l'uomo possiede nel decidere del proprio destino. Egli può ignorare ogni domanda esistenziale e allontanarsi dalla verità ultima o dar voce a ciò che internamente lo spinge a questa ricerca verso l'Assoluto, verso quel mistero che è l'oggetto del sentire religioso che lo eleva e lo porta a tendere verso Dio.

[...] Da ultimo Pitagora ci esorterà a «nutrire il gallo», cioè ad alimentare la parte divina dell'anima con la conoscenza delle cose divine, quasi si trattasse di solido cibo e di celeste ambrosia. Questo è il gallo il cui sguardo incute paura e rispetto al leone, cioè a ogni potere terreno. Questo è quel gallo a cui, leggiamo in Giobbe, fu data l'intelligenza.<sup>17</sup>

L'uomo si rivela in tal senso una creatura privilegiata e superiore alle altre per la sua capacità di autodeterminarsi di fronte al proprio destino. Questa tendenza a coltivare l'interiorità in vista di un bene ultra empirico, porta al riconoscimento dell'universalità della religione e al riconoscimento dell'*homo religiosus*. Il significato di questo termine si è modificato nel tempo ed ha assunto diverse accezioni. In generale, come scrive Julien Ries, esso indica una caratteristica e qualità specifica dell'umanità, che ha l'esigenza di manifestare il suo senso religioso attraverso segni, simboli, rituali, culti e miti. Attraverso questa esperienza l'autore mette in risalto l'aspetto spirituale unitario presente in tutte le pratiche religiose. La religione però va ben oltre i semplici riti e miti nei quali si esprime:

---

<sup>16</sup> Giovanni Pico della Mirandola, nato nel 1463 e morto nel 1494, intraprese e proseguì i suoi studi in diverse città italiane: da Bologna a Ferrara, da Padova a Pavia, fino ad arrivare a Parigi. In seguito, trasferendosi a Firenze, si cimentò nel tentativo di proporre una filosofia universale cercando di unire diverse dottrine, non solo quelle di origine cristiana e pagana, ma anche ebraica e musulmana, sintetizzando in essa anche le principali tradizioni filosofiche medievali.

<sup>17</sup> Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, trad. it. F. Milioni, academia.edu, p. 18.

Essa è innanzitutto un pensiero strutturato, che spiega il divino e il cosmo e implica una *Weltanschauung* (visione del mondo). Inoltre, grazie alla visione del mondo che una religione propone, l'*homo religiosus* si situa nel cosmo e nella società, specificando il suo rapporto con la divinità. Il suo pensiero e il suo collocarsi nel mondo sboccano in uno specifico comportamento esistenziale. [...] Ogni religione è vissuta in un contesto sociale e individuale e occupa un posto nello spazio e nel tempo.<sup>18</sup>

La vita e il comportamento umano sono orientati dalle credenze, e queste a loro volta si sviluppano in un contesto storico-socio-culturale che le influenza.

Un'opera del romanticismo tedesco che segna una svolta nella filosofia della religione, è quella di Friedrich Schleiermacher<sup>19</sup>, vissuto tra il Diciottesimo e Diciannovesimo secolo. Il teologo e filosofo tedesco, distaccandosi dal razionalismo illuministico del Settecento, si concentra sullo studio della filosofia della religione e della teologia. Nel 1799 pubblica l'opera intitolata *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*. Decide di scrivere quest'opera non per uno scopo determinato, ma semplicemente perché, come scrive lui stesso:

[...] si tratta di una necessità interna, incoercibile della mia natura, è una vocazione divina, è ciò che determina la mia situazione nell'universo e fa di me ciò che sono.<sup>20</sup>

Nel secondo discorso dell'opera si concentra sul problema della religione e si domanda quale sia la sua essenza. Quest'ultima si presenta come intuizione e sentimento, come volontà di intuire l'universo contemplando l'infinito e le sue manifestazioni in quanto, esso è attività costante che si manifesta all'uomo in ogni istante. Come scrive l'autore, sono le leggi presenti nel mondo che parlano al sentimento religioso:

---

<sup>18</sup> J. Ries, *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, trad. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2006, p. 17.

<sup>19</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) viene considerato uno dei massimi esponenti del pensiero cristiano moderno. Egli sostiene che la religione sia una parte essenziale della vita spirituale di ciascun uomo. Essa corrisponde alla capacità dell'uomo di contemplare l'universo nella sua interezza e, quindi, alla consapevolezza della sua relativizzabilità. (Per un iniziale orientamento sul pensiero dell'autore si veda F. Schleiermacher: *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia 2017, pp. 8-15).

<sup>20</sup> F. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, p. 43.

Innalzate lo sguardo per vedere come queste abbracciano tutto, il più grande e il più piccolo, i sistemi planetari e il pulviscolo che voltegga leggero nell'aria, e allora ditemi se intuite la divina unità e l'eterna immutabilità del mondo.<sup>21</sup>

Nel momento in cui l'uomo riconosce questa unità, coerenza, armonia del mondo che tende costantemente all'ordine, non può fare a meno di ipotizzare l'esistenza di un autore di quest'opera intera che il nostro sguardo riesce ad abbracciare solo in parte. L'universo è infinto, più precisamente è un insieme di finiti che rimanda ad un infinito superiore. Schleiermacher definisce così la religione come intuizione dell'universo. Questa intuizione genera un sentimento che porta l'uomo a riconoscersi come dipendente da un infinito, che è Dio. La religione infatti è «prendere ogni individualità come una parte del tutto, ogni circoscritto come una rappresentazione dell'Infinito»<sup>22</sup>. Come umanità siamo semplicemente un'espressione, una forma dell'universo, e dunque una parte connessa al tutto. Naturalmente l'uomo non può acquisire una conoscenza completa di questo tutto che è l'universo, in quanto questo è infinito e per sua essenza indefinibile e incommensurabile.

La religione permette all'uomo di ritrovare l'armonia e l'equilibrio del suo essere, in quanto soggetto non più solamente connesso al finito, ma in relazione e in tensione verso l'infinto e il suo mistero. La metafora che l'autore utilizza per presentare questo concetto, nella sua semplicità, descrive in modo chiaro e conciso il ruolo della religione nella vita dell'uomo:

La virtuosità di un uomo è, per così dire, solo la melodia della sua vita ed è ridotta a suoni isolati se non le si aggiunge la religione. Questa l'accompagna in una infinitamente più ricca modulazione di tutti i suoni che non siano del tutto discordanti con essa, e trasforma così il canto uniforme della vita in una polifonica e splendida armonia.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> F. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, p. 93.

<sup>22</sup> Ivi, p. 76.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 114-115.

Il sentimento generato dall'intuizione dell'universo non muta nel tempo, proprio perché è connaturato all'uomo. Ciascuno esperisce questa intuizione dell'infinito nel finito a modo suo, ma lo fa sempre attraverso questo sentimento profondo che Schleiermacher caratterizza come disposizione dell'uomo ad un'intuizione interiore<sup>24</sup>. In questo modo l'autore spiega il perché dell'esistenza di diverse religioni nella storia umana e, anzi, dell'esistenza di una religione per ciascun individuo, proprio perché soggettivamente ciascuno ha un'intuizione dell'universo differente da chiunque altro. Il denominatore comune rimane questo sentimento di dipendenza dall'infinito quindi da Dio.

A livello gnoseologico l'uomo riconosce questa dipendenza come fondamento del sapere stesso, a livello etico invece come tentativo di agire moralmente accordando, attraverso questa intuizione dell'universo, ciò che vogliamo essere con ciò che siamo. Se la conoscenza e la vita umana si fondano su questa intuizione dell'infinito, questo significa che l'uomo senza religione non potrebbe conoscere e tantomeno progredire.

### 1.3 Ambivalenza del senso religioso

Il senso religioso ha un significato ambivalente proprio perché si riferisce ad una ambiguità intrinseca nell'uomo stesso e che caratterizza anche le sue azioni. Non solo è presente nell'uomo un'ambiguità correlata alla libertà umana, e quindi al tentativo costante da parte dell'uomo di porre un limite e una disciplina a questa sua libertà<sup>25</sup>; ma esiste anche un'ambiguità e sproporzione che si riferisce alla sua interiorità oggettiva. L'essere umano, nel momento in cui si pone delle domande, ricerca le risposte per alleviare la tensione e l'insoddisfazione che la sua ricerca comporta. Ma più si addentra

---

<sup>24</sup> «L'uomo nasce con la disposizione alla religione come con tutte le altre e, purché il suo sentimento non sia oppresso prepotentemente, purché non gli sia impedita e sbarrata ogni comunione con l'Universo - sono questi, è noto, i due elementi della religione - essa dovrebbe infallibilmente svilupparsi in ciascuno nella maniera che gli è propria. [...] Con dolore vedo ogni giorno la mania del sapere non permettere al sentimento di svilupparsi, e tutto contribuisce a incatenare l'uomo al finito e a un suo aspetto particolarissimo, finché l'Infinito viene sottratto, il più possibile, alla sua vista» (F. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, p. 133).

<sup>25</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, L'Epos, Palermo 2000, Parte II: "Intelligenza morale e ragione etica", p. 157.

nel significato profondo di queste domande e ne comprende il valore e il mistero, più si rende conto di quanto gli sia impossibile raggiungere una risposta definitiva. Questa impossibilità deriva da una sproporzione e da una tensione. Noi siamo inadeguati e limitati come esseri umani in relazione a questa ricerca, e impossibilitati a trovare una risposta definitiva in quanto è presente un paradosso nella nostra natura di esseri umani. Questo paradosso che ci accompagna, rappresenta e definisce il nostro mistero di esseri umani, e si esplica come tensione tra l'esigenza passionale di trovare un appagamento definitivo e l'impossibilità di trovarlo con le proprie forze, in quanto richiederebbe l'appagamento di un bene infinito. La ragione non smetterà mai di porsi interrogativi e sollevare problemi, e quando ne avrà risolto uno ne affronterà sempre un altro. Questa tensione fa emergere chiaramente la sproporzione tra ciò a cui l'uomo riesce ad arrivare e la profondità di ciò che ricerca e non raggiunge completamente <sup>26</sup>.

Vi è un'altra ragione per cui il senso religioso è ambivalente ad un livello che tocca la profondità dell'uomo. L'interiorità ci porta a riconoscerci come simili all'assoluto, quindi creati a somiglianza di Dio; ma allo stesso tempo diversi e distanti da Lui. Una vicinanza e lontananza che ci definisce e che determina la nostra essenza. Siamo a immagine di Dio ma allo stesso tempo lontani da Lui, e questo rende la nostra relazione con l'assoluto estremamente difficile, caratterizzata da ritrovamenti e abbandoni, da rifiuti e avvicinamenti.

L'uomo inoltre è stato creato autonomo ma, allo stesso tempo, dipendente da Dio suo creatore. Autonomo in quanto possiede il libero arbitrio, e dipendente in quanto bisognoso di una relazione intima con Colui che è l'origine del mondo e di lui stesso.

L'uomo è contemporaneamente autonomia e relazione dipendente dal suo Creatore, ed è questa la prima e fondamentale polarità che costituisce l'essere umano. Da una parte, pur essendo stato creato autonomo, l'uomo ha comunque una certa dipendenza dal suo Creatore: «Il fatto che, come direbbe un cristiano, dipendiamo da Dio in ogni particolare e in ogni istante o, come direbbe un agnostico, dall'esistenza e dalla natura delle cose, non è un inganno dell'immaginazione; al contrario, è la realtà fondamentale che noi nascondiamo come dietro un sipario, con l'inganno della vita comune».<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Cfr. L. Giussani, *Il senso religioso*, pp. 68-72.

<sup>27</sup> P. Gulisano, D. De Rosa, *Chesterton la sostanza della fede*, Edizioni Ares, Milano 2017, p. 78; e cfr. G. K. Chesterton, *San Francesco d'Assisi*, trad. it. di G. Caputo, Lindau, Torino 2008, cit. p. 74.

L'ultima ambivalenza su cui vorrei soffermarmi brevemente, vede il senso religioso in relazione con l'infinito e allo stesso tempo con il finito. Si riferisce infatti all'uomo come essere finito e legato ad una realtà esperienziale esterna, e all'uomo come capacità infinita in relazione alla sua esperienza interna, e quindi al suo pensiero.

Il senso religioso, e quindi l'interiorità umana, mette in evidenza quelle che sono le componenti ontologiche dell'uomo, il quale si presenta nella sua unicità di «sintesi primitiva di finito e infinito, incontro - direbbe Kierkegaard - di tempo ed eternità»<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 93.

## 2) Centralità antropologica del senso religioso

Il senso religioso orbita intorno alla problematica esistenziale dell'uomo. Inteso come interiorità oggettiva, e quindi come sentimento legato ad un'idea di oggetto a sé adeguato, porta ad una concezione che si allontana da quella di puro, cieco e passionale sentimento. In particolare mi soffermerò su tre autori che mettono in evidenza la necessità di riconoscere che il senso religioso è una tensione all'infinito che va oltre la nostra realtà esperienziale, che si esprime in un'apertura trascendentale e che, ricevendo la sua forma dall'intelletto, presuppone sempre una nozione del divino in noi.

### 2.1. Agostino e la memoria come luogo di Dio

Il libro X delle *Confessioni* di Agostino è uno dei Libri più importanti della sua opera. Non solo per la sua lunghezza, notevolmente maggiore rispetto a quella degli altri Libri, ma anche perché rappresenta una svolta nei temi presentati dall'autore. Il suo contenuto infatti si modifica rispetto ai primi nove Libri: assume un carattere filosofico più elevato e presenta concetti che per la loro importanza assumono anche un valore esistenziale per la vita dell'uomo.

In questo Libro Agostino inserisce numerosi temi relativi alla nostra realtà interiore attraverso la trattazione della memoria come facoltà dell'anima. Parla di una realtà interiore trascendente, che lui descrive come la «forza della sua anima». Questa realtà interiore costituisce il mistero dell'uomo ed è accessibile a Dio più che a noi stessi. Anzi, Dio conosce ciò che crea in modo perfetto, di conseguenza comprende anche ciò che in noi stessi non riusciamo a capire.

A Te, Signore, ai cui occhi è nudo l'abisso della mia coscienza di uomo, che cosa potrebbe rimanere nascosto in me, anche se non volessi confessartelo? Nasconderei Te a me, non me a Te. <sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Agostino, *Confessioni*, Bompiani, trad.it. G. Reale, Milano 2013, libro X, 2.2, pp. 883-885.

Allontanarsi da Lui di conseguenza significherebbe precludersi la possibilità di conoscere sé stessi conoscendo Lui. Ignorarlo dunque, e ignorare la nostra interiorità che ci spinge a conoscere il mistero dell'infinito a cui tendiamo, non è altro che un torto compiuto verso noi stessi.

Agostino ragiona ad un livello sempre più profondo e cerca di comprendere quali siano le caratteristiche di questo Dio, chi sia e dove si trovi. La domanda emerge spontanea: «che cosa amo, quando amo Dio?»<sup>30</sup>.

Egli interroga il mare, il cielo, le stelle, gli esseri viventi; e tutti, attraverso la loro bellezza e presenza, rispondono che sono creati. Ma se tutto si mantiene perfetto e armonioso senza il nostro apporto, qualcosa al di sopra di noi ha creato la bellezza che vediamo. Dio non coincide con nulla di ciò che troviamo e possiamo percepire nel mondo. Tuttavia la realtà ci lascia un indizio circa la propria origine, ovvero la sua qualità mutante e diveniente nel tempo.

La bellezza di ciò che ci circonda è ciò che ci permette di interrogarci e di vedere, attraverso il nostro intelletto, le cose invisibili di Dio<sup>31</sup>. Come scrive l'autore, l'essere umano è in grado di comprendere il linguaggio delle cose create solo attraverso le verità nascoste nella sua dimensione spirituale:

Per meglio dire, [le cose create] parlano a tutti; però le comprendono solo quelli che, dopo aver ricevuto dall'esterno la loro voce, la confrontano con la verità interiore.<sup>32</sup>

Ma un esame approfondito su noi stessi, come esseri umani, ci porta a riconoscerci come creature dotate di un corpo, quindi di un'esteriorità, e di un'anima, quindi di un'interiorità. C'è una forza, così la definisce Agostino, che mi differenzia dalle altre creature: la dimensione spirituale dell'anima. L'anima razionale, che si differenzia da quella senziente presente anche negli animali, è di natura spirituale ed è quella che permette all'uomo di giungere a Dio.

---

<sup>30</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 6.8, p. 897.

<sup>31</sup> Ivi, Libro X, 6.10, p. 901.

<sup>32</sup> Ibidem

Ed è proprio in questa dimensione spirituale dell'anima che si trova la memoria.

Allora, andrò oltre questa stessa forza della mia natura, per ascendere, grado a grado, a Colui che mi ha creato. E così giungo nei campi e nei vasti palazzi della memoria, dove si trovano tesori di innumerevoli immagini di ogni genere di cose introdotte dai sensi. Qui è riposto anche tutto quello che noi pensiamo, ampliando o diminuendo o comunque variando quello che è stato colto dai sensi, e qualsiasi cosa che vi è stata deposta e messa da parte, e che l'oblio non ha ancora divorato e seppellito.<sup>33</sup>

Il contenuto della memoria si articola. Esistono diversi tipi di memoria, proprio perché le tracce che in questa vengono lasciate e poi, se necessario, riprese, possono riferirsi a sensazioni, concetti, sentimenti o immaginazioni. Abbiamo memoria dei numeri, degli affetti, della dimenticanza, dei nostri errori e degli stessi atti di ricordare e dimenticare. La memoria dimostra che dentro di noi esiste una dimensione che non si può vedere, che va al di là della nostra capacità sensitiva. È una dimensione che supera lo spazio e il tempo, che riesce attraverso immagini a ricordare il passato e immaginare il futuro, collegando le diverse dimensioni temporali. Nella memoria vi è l'incorporeo, il puramente intelligibile, il che la connota come un luogo immateriale.

Ciò che rende la memoria unica e peculiare, secondo Agostino, è la sua illimitatezza. La memoria è illimitata e a suo modo infinita. La sua immensità la rende non misurabile.

Grande è questa forza della memoria, troppo grande, Dio mio. È una cripta vasta e illimitata. Chi può giungere fino al suo fondo? Ed è una forza, questa, che è propria della mia anima, e che appartiene alla mia natura; però io stesso non comprendo tutto quello che sono.<sup>34</sup>

Questa caratteristica che ci accomuna a Lui, questa infinità della nostra interiorità oggettiva - così sproporzionata rispetto a ciò che siamo -, è ciò che ci permette di pensare la vastità delle realtà esterne e di renderle interne a noi.

Ma per cogliere l'Assoluto, scrive Agostino, l'uomo deve andare oltre la sua memoria intesa come ricordo di fatti e sensazioni. Quando si perde qualcosa si può dire di averlo ritrovato solo se si riconosce quella cosa in accordo con l'immagine che se ne è

---

<sup>33</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 8.12, pp. 903-905.

<sup>34</sup> Ivi, 8.15, p. 909.

conservata nella memoria. Ma il fatto stesso di ricordarci di aver dimenticato, ad esempio, un ricordo, mette in evidenza che quel ricordo non è stato dimenticato del tutto, altrimenti non ci ricorderemmo di averlo dimenticato. Se ricerchiamo qualcosa è perché non ci siamo dimenticati totalmente di quella cosa, ma essa permane nella nostra memoria come traccia, anche flebile, pronta ad essere rievocata. Quindi la memoria umana ha la capacità di ricordare anche l'oblio, e dunque il negativo. Essa è una porta interna all'uomo che lo apre interiormente all'infinito, e così lo induce alla ricerca di un infinito di perfezione capace di soddisfarlo. Questa esperienza di appagamento compiuto è quella che chiamiamo «felicità», che rappresenta il fine ultimo dell'uomo. A questo punto Agostino cerca di «indagare se la vita felice sia presente nella memoria»<sup>35</sup>.

Se tutti gli esseri umani ricercano la felicità, quindi una vita che «consista nel gioire della verità»<sup>36</sup>, significa che hanno un'idea, una nozione in loro di che cosa sia questa felicità. Per desiderare e amare qualcosa infatti bisogna prima conoscerla. Vi è nella memoria dunque, un luogo in cui risiede il ricordo immemorabile di questa felicità che consiste nella fruizione della verità.

Nella memoria - più in generale - è presente l'essere, ovvero la verità.

Ecco quanto spazio ho percorso nella mia memoria per cercare Te, Signore; e non ti ho trovato al di fuori di essa. Dal momento in cui ti ho conosciuto, non ho trovato nulla di Te che non fosse un ricordo. Infatti, dal momento in cui ti ho conosciuto non mi sono più dimenticato di Te. Dove ho trovato la Verità, lì ho trovato il mio Dio, la Verità stessa. E da quando ho conosciuto la Verità non mi sono dimenticato di essa. Perciò dal momento in cui ti ho conosciuto, Tu rimani nella mia memoria, ed è lì che io ti trovo.<sup>37</sup>

Nella parte intellettuale della memoria, che è in grado di riconoscere la verità, vi è una traccia di Dio che ci permette di riconoscere a livello metafisico l'Assoluto.

La felicità è fruire della verità, che a sua volta coincide con Dio. La felicità dunque è fruire di Dio.

---

<sup>35</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 20.29, p. 937.

<sup>36</sup> Ivi, Libro X, 23.33, p. 945.

<sup>37</sup> Ivi, Libro X, 24.35, p. 947.

L'uomo ricerca disperatamente Dio e la bellezza al di fuori di sé, senza rendersi conto che la presenza dell'Assoluto è già in noi. Nella nostra memoria, e quindi nella nostra interiorità, è presente la sua impronta, che attende solo di essere scoperta e riconosciuta.

A questo punto Agostino si domanda in quale parte della memoria Dio dimori; e, più precisamente, ricerca un 'dove' riferendosi ad un luogo che trascenda lo spazio e il tempo. Il luogo in questione non può essere la memoria sensitiva, né quella affettiva e nemmeno l'anima stessa, poiché essa è mutevole. Quindi, nonostante la memoria sia illimitata e immateriale, Dio non si trova in essa in senso reale, ma solo nella forma di una traccia veritativa.

Solo riconoscendolo come Verità siamo in grado di ritrovarlo nella memoria. Lo incontriamo in noi, solo nel momento in cui vogliamo ciò che ci dice, e quindi vogliamo la Verità per come si presenta. Il luogo in cui si può trovare Dio sta 'al di sopra' di noi: è un luogo non spaziale, che trascende la realtà esperienziale, ma non la capacità di autotrascendimento dell'uomo. Attraverso questa capacità a noi interna, che è la memoria, partecipiamo di quell'infinito che la tradizione successiva di Agostino avrebbe qualificato come «trascendentale». Possiamo avvicinarci a conoscere quell'infinito irriducibile che è Dio grazie alla nostra interiorità oggettiva, che è quella traccia che Lui stesso ha lasciato in noi, e che si mantiene in noi anche quando non siamo in grado di riconoscerlo.

Affiora qui il concetto di *memoria Dei* come memoria di alcunché di presente. Essa non riguarda il passato o un ricordo che abbiamo di Dio, e nemmeno si riferisce ad una nozione innata in ciascuno di noi. La si potrebbe definire come una capacità sempre presente in noi che ci permette di pensare Dio: e quindi desiderio naturale che ci porta verso un bene incognito. Questa interiorità oggettiva presente in noi, inoltre, ci permette di indirizzare in modo appropriato quel desiderio che, intrinseco alla nostra natura, investe normalmente i beni finiti: attendersi l'appagamento del desiderio da ciò che nella vita è transitorio ed effimero. Questo è un errore cui la natura ci espone. L'oggetto infinito del nostro desiderio non si attua in condizione terrena ma, come spiega Agostino, in una dimensione trascendente. Di questo oggetto infinito abbiamo

conoscenza indiretta anche grazie ai nostri limiti, che rappresentano in noi una grande ricchezza e non un difetto. I limiti rappresentano la condizione di esistenza dell'essere umano, che li può riconoscere come tali, proprio perché ha in sé e conosce la nozione dell'infinito. La consapevolezza dei limiti è segno di intelligenza e condizione di possibilità di progresso morale, materiale e intellettuale. L'ignoranza invece, secondo Agostino, è causata da un difetto della volontà nel riconoscere la verità.

Dunque l'interiorità è, per Agostino, il luogo in cui l'uomo incontra Dio, e allo stesso tempo, proprio perché traccia di Dio, essa è anche la condizione necessaria perché questa relazione avvenga.

## 2.2. Il senso religioso per Antonio Rosmini

I saggi di Antonio Rosmini che considereremo in questa sede sono quelli dedicati alla "storia dell'empietà". Quest'ultima è intesa dal nostro autore come quell'errore che l'uomo commette nel momento in cui decide di staccarsi e rendersi indipendente da Dio e dalla sua verità, illudendosi di potersi rendere grande e felice da sé. L'uomo è sedotto da questa idea di grandezza illusoria, e pone tutta la sua fiducia e sicurezza nella ragione lasciando in disparte Dio, credendo appunto di poter fare a meno di Lui. L'empietà descritta dal nostro autore è quella che colpisce anche i più eruditi, proprio perché utilizza lo scetticismo per creare false ideologie rifiutando la Verità e attirando a sé una copiosa quantità di seguaci. Per questo motivo Rosmini, unendo i due saggi, - uno dedicato a Constant e l'altro a Saint-Simon<sup>38</sup> - li raccoglie in un'unica ideale storia

---

<sup>38</sup> «Claude-Henri de Rouvroy conte di Saint-Simon (Parigi 1760-1825) fu filosofo e teorico del socialismo industriale, le sue opere influenzarono Comte e lo sviluppo della sua filosofia positiva». Secondo il conte di Saint-Simon era necessario un approccio scientifico per risolvere i problemi sociali del tempo, parlava infatti della possibilità di creare una nuova società che avesse l'obiettivo di cambiare le condizioni dei lavoratori, attraverso una sua personale interpretazione del messaggio evangelico cristiano. Solo scienziati e industriali sarebbero stati capaci di governare e guidare questa nuova società, specialmente attraverso le scoperte scientifiche e i risultati dello sviluppo industriale. (cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, (Milano 1834), a cura di S. Francesco Tadini, vol.55 della ENC delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova Editrice, Roma 2019, nota p. 110).

dell'empietà umana, che l'uomo ha il dovere di conoscere per interpretare adeguatamente le vicende della modernità.

Ambedue hanno uno scopo più generale, investigano il carattere di quella malattia che strazia con sì profondi dolori l'umanità, e cercano ridurre ad unità di principio que'sintomi tanti, e sì strani, e sì contraddittori e si infidi, che mettono in disperazione la scienza dei Dottori, e rendono mendaci gli aforismi più celebrati.<sup>39</sup>

Nel primo saggio della *Storia dell'empietà*, Antonio Rosmini fa emergere quella che è la sua concezione del senso religioso. Presentando e poi discutendo le tesi di Benjamin Constant<sup>40</sup>, letterato e filosofo francese di idee liberali, si concentra sulla critica alla religione contenuta nel primo Libro del suo trattato intitolato *Della religione, considerata nella sua sorgente, nelle sue forme e nei suoi sviluppi*<sup>41</sup>.

Constant vuole dimostrare:

Che il sentimento religioso, naturale all'uomo, è il principio di tutte le religioni, le quali [...] non sono più che altrettante manifestazioni di quel sentimento. Poiché quel sentimento cerca di manifestarsi: e non riesce però mai a poter esprimere sé stesso compiutamente; ché tutte le forme esteriori ch'egli ritrova sono a lui inadeguate, e riman sempre in esso qualche cosa d'immenso, d'infinito, che non può circoscriversi, e non può rappresentarsi. Di qui, secondo il Constant, tutte le religioni sono in continuo mutare, e niuna consegue fermo stato giammai[...].<sup>42</sup>

Secondo la tesi constantiana, infatti, tutte le religioni derivano dal senso religioso, ma tutte sono espressioni incompiute e inadeguate di questo sentimento e del suo oggetto. Le forme esteriori della religione non possono e non hanno la capacità di rappresentare l'infinito, e per questo motivo, nel tempo, i loro dogmi e riti si modificano, cercando di

---

<sup>39</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 25.

<sup>40</sup> Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767 - 1830) acquistò fama soprattutto per le sue idee liberali di tradizione anglosassone. Nacque a Losanna da una famiglia ugonotta, un tempo scappata dalla Francia per sfuggire alle persecuzioni religiose (dopo la revoca dell'Editto di Nantes). Nel 1795 si trasferì a Parigi dove, durante il periodo rivoluzionario, si distinse per la sua capacità di esprimere e far valere le proprie idee. Il suo pensiero morale e religioso era influenzato specialmente da Rousseau e da Kant (sul pensiero di Constant si veda A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, nota p. 29).

<sup>41</sup> Cfr. B. Constant, *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (Paris 1824-1830), edd. T. Todorov - E. Hofmann, Actes Sud, Arles 1999, Libro I.

<sup>42</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, pp. 29-30.

perfezionarsi continuamente. Le religioni vengono costantemente deposte e modificate dal sentimento religioso che, seguendo la legge della perfettibilità, non accetta come definitiva alcuna forma religiosa. Benjamin Constant pone sotto la stessa categoria tutte le religioni, e unisce sotto tale denominatore tutti i culti e le credenze professate, in quanto originate dallo stesso sentimento. Quest'ultimo non è altro che il bisogno da parte dell'uomo, impossibile da soddisfare, di trovare forme esterne adeguate al sentimento religioso.

Pur concordando sul fatto che l'immaginazione umana non può essere adeguata nel configurare l'oggetto del sentimento religioso, rimane indubbio, secondo Rosmini, che la religione, quantomeno quella legata alla rivelazione ebraico cristiana, non sia il frutto della semplice iniziativa umana. Secondo Constant, invece, come tutte le creazioni umane, la religione deriva dall'uomo e non da Dio. Questo pensiero non solo elide la concezione cristiana secondo cui il divino è illimitato e non collocabile a livello spazio-temporale, ma porta l'uomo stesso ad uno stato di irrequietezza senza fine. Questa inquietudine si esteriorizza nel tentativo dell'uomo di divinizzare incessantemente tutto ciò che lo circonda e fare «suo Dio di tutto ciò che è fuori di Dio»<sup>43</sup>, illudendosi che vi sia potenza divina dove in realtà non c'è, quel tanto che basta per calmare i suoi bisogni e il suo travaglio interiore.

Rosmini confuta i punti salienti della tesi di Benjamin Constant e mette in risalto la contraddittorietà e la poca chiarezza con cui essi vengono esposti. A differenza della tesi di Constant, il quale sostiene che la religione in quanto si modifica costantemente non sia legata ad alcun evento e ad alcuna memoria, Rosmini vede la religione come essenzialmente immutabile e legata alla tradizione. La religione vera, a differenza di quelle false e illusorie, diffonde le stesse verità, anche se con sfumature diverse a seconda dei momenti storici in cui viene professata. Vi è una coerenza di fondo che non è mutabile.

---

<sup>43</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 41.

Tutto è coerente, tutto consentaneo in tanti scrittori, fioriti in tempi così lontani: e apparisce in tutti una stessa mente, uno stesso spirito. Ciò prova ad evidenza, che «la vera religione è tradizionale e immutabile nel fondo, ed ammette solo delle verità negli accessori; cioè nello stile onde viene esposta, nello sviluppo maggiore che riceve il germe stesso posto a principio, il quale racchiude nel suo seno ogni cosa.<sup>44</sup>

Concordando sul fatto che l'uomo necessita di credere in qualcosa che lo preceda, e quindi che non possa fare a meno della divinità per condurre la propria esistenza, Rosmini sottolinea come in tutto il testo di Constant, in modo contraddittorio, emerga sempre la disperazione dell'autore di poter conoscere e raggiungere la verità. Allo stesso tempo però Constant afferma come l'uomo non possieda alcun mezzo infallibile per conoscere la verità e come gli sia impossibile per questo motivo trovare Dio. A questo punto emerge chiaro come egli si contraddica. L'uomo ricerca sempre la verità, ma allo stesso tempo non può trarre soddisfazione da questa affannosa ricerca in ciò che è immaginario e non vero. L'autore «predica quel bisogno così essenziale, così prepotente nell'uomo, di religione»<sup>45</sup> ma, allo stesso tempo, ignora quello altrettanto essenziale della verità. Manca il collegamento necessario tra religione e verità; infatti non esisterebbe il bisogno della prima senza il desiderio di ricercare la verità. L'uomo necessita della verità e deve poterla raggiungere attraverso la ragione, che è fatta per conoscere la verità che non muta e che ha in Dio la propria sede.

L'essere umano si ritrova incatenato in un principio di interesse che lo vede incapace di comprendere la verità religiosa autentica attraverso la sua intelligenza, ma capace solamente di crearsene una a suo piacimento in funzione utilitaria, per evitare che l'infelicità prenda il sopravvento su di lui. L'egoismo umano si mostra nella ristrettezza e incompletezza con cui l'uomo considera la religione. Egli tende sempre in modo immediato e diretto a tutto ciò che lo circonda, cercando l'utile anche nella religione e così degradandola. Secondo Rosmini, Benjamin Constant, aliena l'uomo dalla sua stessa natura, lo allontana dalla ragione e dall'intelligenza, facendo diventare la religione un oggetto dell'egoismo umano.

---

<sup>44</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 77.

<sup>45</sup> Ivi, p. 103.

Rigettando il sentimento religioso, e conducendosi dietro la regola unica del proprio interesse ben inteso, la specie umana si spoglia di tutto ciò che costituisce la sua supremazia, abdicando in tal modo i suoi più bei titoli, e sottraendosi alla sua vera destinazione, serrata in una sfera non sua, e dannata ad uno abbassamento che le è contro natura.<sup>46</sup>

Una religione nata per interesse e bisogno, che non ha alcuna certezza e verità, non si può definire religione. Rimane comunque irrisolto il problema di come l'uomo possa prestare fede a una divinità e a una religione che sa di essersi creato da sé. L'intelligenza, senza il lume dell'oggetto infinito, non può raggiungere la felicità. In questo modo infatti Constant toglie all'uomo anche la sua libertà, rinchiudendolo in un insieme di illusioni che gli precludono la possibilità di essere felice. L'autore nega il fatto che la natura umana sia libera e allo stesso tempo soggetta a leggi fisiche, e che quindi la libertà dell'uomo sia strettamente legata alla sua possibilità di scegliere. Come scrive Rosmini, negli scritti del Constant pare che l'uomo «non abbia più né anco l'illusione che gli fa credere d'esser libero»<sup>47</sup>, ma che invece sia costretto a vivere in balia di un fato privo di regole e significati.

Rosmini non nega l'esistenza di un sentimento religioso radicato nella natura umana ed essenziale all'uomo per desiderare Dio e avvicinarsi a Lui. L'autore nega che questo sentimento possa esistere senza un'idea o una nozione precedente della divinità, senza la quale non si parlerebbe di sentimento umano ma di tendenza brutta.

Ora il lettore avverta qui, a scanso d'equivoci, che io non nego già alla natura umana un sentimento religioso; nego solo che questo sentimento possa fare il menomo suo atto, senza che preceda nell'uomo un'idea, o nozione della divinità, tolta la quale, l'attitudine a quel sentimento giacerebbe al tutto inutile e sepolta nel cuore umano, né riceverebbe nome di sentimento: nego perciò, che quel sentimento sia cieco come un istinto, ma affermo ch'egli debba essere illuminato da una idea, e però guidato sempre dall'intendimento [...].<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 90.

<sup>47</sup> «Questa filosofia spoglia l'uomo della sua libertà, il sottopone a una fatalità cieca; estingue in lui l'attività fino dal germe, ed è la morte delle sue potenze; egli non ha più né anco l'illusione che gli fa credere d'esser libero» (A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 106).

<sup>48</sup> Ivi, p. 85.

Il senso religioso non è cieco istinto, bensì tensione all'infinito e apertura al trascendentale che si realizza sempre attraverso l'idea o la nozione di un oggetto ideale religioso. Non è possibile parlare di potenze invisibili senza presupporre che esista una concezione interna all'uomo di queste potenze. Questa idea o credenza di qualcosa di smisuratamente più potente dell'uomo è la condizione necessaria per pensare la religione stessa. Il sentimento descritto da Constant invece è passione senza alcuna regola interna, che produce solamente idoli ontologicamente inadeguati e incapaci di lasciare alcun segno profondo nell'uomo e nella sua coscienza.

Anche nella seconda parte dell'opera, nella quale presenta la tesi di Saint-Simon, Rosmini critica la concezione che vede il sentimento religioso come un sentimento creativo, da cui nascono le religioni come epifenomeni del sentimento stesso.

All'umana natura fanno regalo di un sentimento creatore, che si giace nel fondo di essa come in suo nido; e le religioni tutte non sono che apparizioni, fenomeni, manifestazioni (il Constant le chiamava forme) di quel sentimento; le quali vengono successivamente ingenerandosi, corrompendosi, e tramutandosi le une nelle altre, secondo certe leggi fondate nella medesima natura umana, [...] Per vero, un Dio umanizzato e naturalizzato non è più che un fantasma mostruoso, [...] un'astrazione mentale, o, come dicono essi, un fenomeno che si svolge nella coscienza.<sup>49</sup>

Il Dio dei Sansimoniani viene escluso dall'universo e umanizzato. Definito semplicemente come fenomeno della coscienza umana, quest'idolo «si fa oggetto ad una vera idolatria filosofica, colla quale l'uomo adora la propria natura»<sup>50</sup>. Questa tracotanza e presunzione dell'uomo, che risulta più propenso a credere alle sue menzogne piuttosto che in Dio, conduce ad una divinizzazione dell'uomo che giustifica ogni azione e comportamento.

Il sansimonismo ignora i bisogni primari dell'uomo di verità, moralità e realtà. Si concentra invece sul tentativo surreale di divinizzare le facoltà umane identificandole

---

<sup>49</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, pp. 116-117.

<sup>50</sup> «Questo Dio, creatura dell'uomo, o anzi, se più si vuole, di quel sentimento di cui l'uomo stesso diventa una forma fugace, non essendo più Dio, ma un idolo tenebroso, si fa oggetto ad una vera idolatria filosofica, colla quale l'uomo adora la propria natura, o quella natura unica e panteistica da cui emana, per recondite e non sapute vie, e l'uomo, e Dio, e tutte insieme le cose» (ivi, p. 118).

con l'attività esterna che dirige l'industria, con l'intelletto che presiede alle scienze, e infine con l'immaginazione che presiede alle belle arti<sup>51</sup>.

In ogni teoria ideologica, così nella concezione di Constant e in quella di Saint Simon, vi è sempre una negazione dell'elemento soprannaturale, un rifiuto dell'idealità del desiderio.

Una definizione del sentimento religioso viene data da Rosmini nel Libro IV de *La società e il suo fine*<sup>52</sup>, facendo affiorare la questione del desiderio. Rosmini si sofferma sulla questione del come sia possibile che il desiderio umano si apra verso un oggetto che non gli è realmente presente. Per rispondere a questa domanda Rosmini farà riferimento alla distinzione tra il bene reale e il bene ideale, e alla tensione che tra questi intercorre.

Laonde, semplicemente parlando, è certo che non si può concepire un desiderio senza un oggetto. Ma ove si consideri che l'oggetto del desiderio ci vien presentato dalla cognizione in diverse maniere, perocché la cognizione o è propria e positiva, ovvero generale ed astratta, e oltre a ciò più o meno astratta; si vedrà che a queste diverse maniere di conoscer l'oggetto, rispondono altrettante maniere di desiderarlo.<sup>53</sup>

Il desiderio per essere tale ha sempre bisogno di un oggetto a cui riferirsi. Questo oggetto noi lo possiamo conoscere in diversi modi, e questi corrispondono ad altrettanti modi che abbiamo di desiderarlo. Ma se l'oggetto conosciuto è vago, lo sarà pure il desiderio di esso. Il bene, come la felicità, concepiti in modo generale, sono oggetti ideali, sui quali il desiderio è originariamente aperto.

Ora questa felicità concepita astrattamente, serve appunto d'oggetto all'infinita e indeterminata capacità di cui noi parliamo; per la quale l'uomo sente di voler un ben senza limiti; ma ignora poi che cosa sia questo bene; non lo percepisce, non ne ha la positiva concezione. [...] Si desidera, si desidera immensamente, e tuttavia non si potrebbe con precisione pronunciare l'oggetto che si desidera; [...] la capacità del cuore è aperta alla guisa d'una gran voragine, che si tenta di chiudere gittando in essa

---

<sup>51</sup> Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 132.

<sup>52</sup> Testo che fa parte della *Filosofia della politica*.

<sup>53</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Rusconi, Milano 1985, L. IV, C. XXIV, p. 597.

diversi materiali, ma senza effetto, ignorandosi, direi quasi, qual debba esser l'eroe che, precipitandosi in essa, ottenga che si rinseri.<sup>54</sup>

Il problema è che la diseguaglianza tra ciò che è ideale e ciò che è reale<sup>55</sup> tiene il desiderio in uno stato di tensione costante rispetto al suo appagamento. Questa tensione viene chiamata da Rosmini “senso religioso”, la quale se indirizzata ad un obiettivo adeguato, diviene costruttiva non solo per sé stessi ma anche per gli altri. Ma questa proposta positiva che indirizza il sentimento religioso non può che essere offerta dalla religione. Diviene chiaro dunque che quest'ultima non può essere preceduta o addirittura creata da un sentimento religioso, ma inversamente è questo sentimento che è indirizzato e determinato dalla religione<sup>56</sup>. Senza espressione religiosa infatti il sentimento religioso sarebbe autocontraddittorio.

### 2.3. L'interiorità oggettiva in Michele Federico Sciacca

Michele Federico Sciacca<sup>57</sup> ha dedicato la sua attività filosofica alla chiarificazione dell'enigma esistenziale dell'uomo. Riprendendo numerosi concetti di Agostino e

---

<sup>54</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. XXIV, p. 598.

<sup>55</sup> Sciacca in modo chiaro spiega come Rosmini «oltre a quella morale, distingue tra la forma ideale dell'essere e la forma reale. Il reale dunque non è l'essere né s'identifica con l'Essere, come l'idea non è l'Essere in sé. Idea e reale fanno sintesi nella percezione intellettuale, che è sintesi perciò di due forme dell'essere; ma il reale non adegua l'Essere e neppure la forma ideale dell'essere. L'essere infatti, quale nell'idea si manifesta, è infinito, immutabile, eterno; il reale invece è finito, mutevole, temporale; l'idea perciò trascende il reale d'esperienza [...] come oggetto della mente e verità prima» (M.F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, Marzorati Editore, Milano 1958, cap. IV, p. 159).

<sup>56</sup> «Il primo (errore) consiste nel supporre falsamente, che il sentimento religioso abbia preceduto le religioni, e che egli le abbia prodotte da sé pel bisogno di manifestarsi con forme determinate. La psicologia all'incontro dimostra, che sebbene nella stessa natura umana giaccia il germe del sentimento religioso, tuttavia questo non si sarebbe giammai svolto e cangiato in un vero sentimento, e in un bisogno attuale di qualche religione, se la comunicazione esterna operante mediante la parola, non avesse dato all'uomo la cognizione della divinità. La storia d'accordo colla psicologia dimostra anch'essa che la religione precedette il sentimento religioso dell'umanità, e non viceversa» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. XXIV, p. 599).

<sup>57</sup> Michele Federico Sciacca (1908-1975) nel 1933 conosce Giovanni Gentile, il quale lo introduce, tra l'altro, agli scritti e al pensiero di Antonio Rosmini, affidandogli la cura dell'edizione dei rosminiani: “*Principi della scienza morale*”. Il suo interesse per le opere di Rosmini cresce e, nel 1938, pubblica la sua prima opera sul Roveretano: *La filosofia morale di A. Rosmini*. In quest'opera accenna per la prima

Rosmini, Sciacca mette in risalto il concetto di interiorità, approfondendo il tema della persona e della sua dimensione metafisica. Inizialmente si concentra sulla problematica che concerne la scoperta della verità.

Partendo dal presupposto che conoscere significhi criticare e quindi esprimere un giudizio, egli mette in risalto come sia necessario ammettere l'esistenza di un sapere pre-razionale capace di giudicare il giudizio stesso. Infatti, i principi che rendono vero un giudizio non possono essere a loro volta giudicati secondo criteri razionali: più precisamente il principio di verità che rende vero un giudizio, non essendo giudicabile dall'uomo, deve riferirsi ad un sapere che precede un sapere specificatamente razionale, e che lo fonda. Come Rosmini, anche Sciacca, «pone dentro il problema del conoscere come giudicare quello del principio di verità di ogni giudizio»<sup>58</sup>. Questo principio è l'essere come idea: è necessaria infatti l'esistenza di un sapere intuitivo come fondamento della conoscenza razionale dell'uomo. Questa verità, che è l'essere come oggetto dell'intelligenza, rende possibile ogni conoscenza e ogni giudizio umano. Di conseguenza nel momento in cui si parla di metafisica ci si riferisce ad un problema che concerne, prima che la concettualità, i principi che la rendono vera<sup>59</sup>. Il problema gnoseologico è preceduto da quello metafisico del principio di verità.

---

volta a una posizione filosofica che si distanzia dal neoidealismo gentiliano, e si avvicina invece dichiaratamente ad un pensiero coerente con la pienezza del cattolicesimo. In seguito si concentra sullo studio di Platone e ancora di Rosmini; negli anni '40 invece su quello di Agostino, Plotino, Pascal e Vico. Crea e promuove diverse iniziative culturali tra cui la "Cattedra Rosmini" di Stresa e l'"Istituto internazionale di studi europei A. Rosmini" di Bolzano, dei quali fu Presidente.

<sup>58</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, (anno pubblicazione originaria 1958), Marsilio, Venezia 2019, p. 32.

<sup>59</sup> Riguardo a questo concetto rosminiano, Sciacca scrive: «Il pensiero moderno, non di autentica ispirazione platonico-cristiana, ha perduto il genuino valore dell'idea, che ha finito coll'identificare con il concetto, risolvendo la metafisica nella gnoseologia. Per Rosmini, prima del problema del conoscere e del giudizio vi è il problema del pensare, cioè dell'atto primo o dell'idea come oggetto costitutivo dello spirito come tale. Il problema dell'essere come puro essere presente alla mente (cioè come idea) è anteriore a quello del concetto o della conoscenza dei contenuti di esperienza. Anteriormente a ogni conoscenza o giudizio di questo o di quello, anzi come condizione di ogni conoscere, vi è l'atto primo del pensare oggettivo o l'intuizione primitiva e fondamentale dell'idea. L'idea dell'essere è il principio metafisico. Rosmini imposta il problema del conoscere su quello del pensare in se stesso, radicato nell'essere ideale oggettivo» (M.F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, cap. IV, pp. 157-158).

Il problema metafisico non è problema del concetto, ma della verità per cui il concetto è vero, cioè è problema del principio di veridicità della ragione; e, come tale, è problema «critico» della ragione stessa. Perciò è il problema dell'Idea e non del concetto, dell'essere come Idea, che è la verità di ogni razionale verità; problema dell'intelligenza, cioè, dell'intuito fondamentale dell'essere stesso.<sup>60</sup>

Non può esistere il pensiero senza l'Idea data dall'essere, e quindi senza la verità. L'oggetto del pensiero infatti è l'essere come verità che definisce la metafisica dell'esperienza interiore<sup>61</sup>. Anche Sciacca descrive questa esperienza interiore non come semplice insieme di stati emotivi e atti psichici, ma come «analisi critica dell'attività spirituale integrale colta nella sua profondità, pienezza e concretezza»<sup>62</sup>. L'interiorità di cui Sciacca parla è coscienza interiore dell'intelligenza e quindi dell'essere come intuizione che permette di pensare l'essere. Quest'ultimo è l'oggetto su cui si apre il pensiero, che in quanto tale è ciò che il nostro autore chiama “interiorità oggettiva”. L'intelligenza umana è trascendenza e, attraverso la sua intuizione dell'essere, è capacità di andare oltre sé stessa, in riferimento all'infinito.

L'interiorità pertanto assume in Sciacca un significato diverso dal semplice oggetto di una introspezione ovvero dall'autocoscienza. Essa assume un senso prettamente metafisico, che si riferisce ad una trascendenza che è presente alla mente umana. Occorre in proposito introdurre una distinzione tra la l'“interiorità oggettiva” e l'interiorità intesa in senso immanentistico in cui la verità si identificherebbe con il vario configurarsi del pensiero umano. Quest'ultima sarebbe un'interiorità che si spegne in sé stessa e nella creazione di inutili illusioni. Quella di cui parla l'autore invece è un'interiorità umile, che viene illuminata dalla verità seguendo i valori e i significati di cui l'essere è costituito.

---

<sup>60</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 34.

<sup>61</sup> Sciacca fa riferimento ad Agostino e al concetto di interiorità come lume della mente; secondo quest'ultimo infatti la verità è già presente nell'uomo e corrisponde a ciò che di divino è presente in lui: «Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione» (Agostino, *De vera religione*, trad. it. M. Vannini, Ugo Mursia Editore, Milano 2012, XXXIX, 72).

<sup>62</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 35.

L'antitesi delle due posizioni è evidente: quest'ultima è l'*interiorità ambiziosa*, che divora se stessa con voracità che si tramuta fatalmente in brama di distruzione e autodistruzione, o si accascia sfiduciata (specie di crepuscolarismo filosofico) nella accorata e stanca nostalgia dell'impossibile; l'altra è l'*interiorità umile*, che si nutre, ringraziando, della verità che la scalda, la feconda e l'illumina, costruisce l'esistenza nella consistenza dei valori, si esalta nell'ubbidienza alla norma e si adagia amorosa ai piedi dell'Essere.<sup>63</sup>

Questa è quell'*interiorità oggettiva* costitutiva dell'uomo: luogo di quella presenza che è l'oggetto della mente e che ci rende esseri spirituali e pensanti. Questo elemento oggettivo ci è dato, non lo abbiamo posto da noi nella nostra mente, come non ci siamo dati da noi la nostra esistenza. Prendendo coscienza di sé stesso pertanto, l'uomo riconosce il suo legame con un'alterità infinita e non contingente. L'essere in quanto oggetto del pensiero, rende possibile l'atto intellettuale umano e il fatto stesso che l'uomo senta di esistere come quell'ente finito che intuisce l'infinito. Questo sentire, se adeguatamente approfondito, può diventare consapevolezza di essere creati e quindi di essere posti nel mondo da altro e non da sé. L'uomo infine, per avere questa capacità di pensarsi come esistente, deve già avere presente a sé e nella sua mente l'elemento oggettivo che gli consenta di riconoscersi radicato nell'essere. Il soggetto sa di esistere perché ha già in sé una nozione di essere, come sa che esistono gli enti e li riconosce come tali in quanto ha in sé una nozione di ente. Diversamente da quanto ci trasmette l'idealismo moderno, non esistiamo perché pensiamo, ma pensiamo perché esistiamo, dunque perché c'è l'Essere. Il fatto stesso di pensare pertanto attesta e conferma l'Essere, negarlo significa affermarlo in quanto è sempre atto del pensiero, il quale non può esistere senza l'Essere.

La nostra condizione di esseri umani inoltre si esplica come sintesi di finito e infinito, ovvero come finito che partecipa dell'infinito.

A questo punto l'*interiorità* svela la sua profondità e la persona umana tutta la sua spazialità spirituale, il suo «dramma esistenziale», in quanto si tratta di adeguare l'attività umana nella sua integralità a

---

<sup>63</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 56.

questo infinito che continuamente spinge l'uomo a oltrepassarsi, a compiersi e a realizzarsi al livello *normale* dell'infinito di cui partecipa<sup>64</sup>.

Questo sforzo proprio della nostra interiorità che cerca di adeguarsi ad un infinito cui fa inevitabilmente riferimento, è ciò che ci definisce come persone. L'oggettività della verità in noi, nella nostra interiorità, ci permette di svilupparci come persone e di capire chi siamo. Solo nell'interiorità oggettiva, e quindi nella verità, l'uomo può scoprire sé stesso e Dio, e in questo modo ricercare il senso e il valore della propria vita. Come scrive Sciacca, l'uomo «è dall'Essere ed è per l'Essere»<sup>65</sup>, e senza questa partecipazione l'umanità si annulla e l'uomo diviene in-umano.

Come in Agostino la parte intellettuale della memoria conserva in sé la traccia di Dio, così in Sciacca l'interiorità oggettiva è possibilità di trascendenza e dialogo con Dio, in quanto ha in sé l'intuizione dell'Essere. Anche in Rosmini<sup>66</sup> non si può parlare di sentimento religioso se non in relazione ad un'idea precedente, una regola<sup>67</sup> presente in noi che indirizzi questo sentimento. Che sia un'intuizione, come per Agostino, un'idea, una regola o nozione del divino, il senso religioso per essere tale necessita sempre di un elemento oggettivo dato al soggetto e costitutivo della sua interiorità.

---

<sup>64</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 57.

<sup>65</sup> Ivi, p. 64.

<sup>66</sup> Anche Rosmini infatti, come scrive Sciacca, cerca di risolvere il problema dell'essere partendo dalla situazione ontologica dell'uomo e quindi dalla sua stessa spiritualità ed interiorità. Infatti «il Rosmini non ricava l'esistenza dalla definizione di Dio, cioè da un'idea, ma dalla definizione dell'essenza della mente umana, la quale è intuito dell'ente possibile, ma è una realtà, la realtà uomo, che intuisce l'ente; e allora, essendoci l'uomo realtà ed essendo reale intuente l'ente possibile e non potendo essere egli (finito) il soggetto dell'Idea (infinita), l'oggetto possibile è oggetto di un assoluto Soggetto, altrimenti non potrebbe esservi quella realtà che è la mente umana che è mente perchè intuisce l'ente possibile. [...] Ecco la forza dello spiritualismo rosminiano: l'uomo come realtà spirituale è un problema insolubile di fronte a se stesso se si nega l'esistenza di Dio» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, III Edizione, Marzorati Editore, Milano 1958, cap. VI, pp. 96-97).

<sup>67</sup> Questa regola interna è la presenza interiore dell'essere. Infatti, come scrive Sciacca, Rosmini «non sostiene solo la possibilità, ma anche la necessità razionale della metafisica e dell'esistenza di Dio. Egli la fonda, tra l'altro, sull'essere ideale, eterno, immutabile e necessario come oggetto interiore, costitutivo della nostra attività spirituale; dunque esiste Dio, Principio di tale oggettività. L'uomo esiste come ente spirituale finito, orientato all'Infinito per la presenza interiore dell'essere. Pensare quindi è un'attestazione della esistenza di Dio» (M.F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, cap. IV, p. 162).

### 3) Filosofia e domande religiose

L'elemento dell'interiorità oggettiva, per quanto disponibile alla riflessione intellettuale, è stato chiarificato in modo potente dalla rivelazione cristiana che, quindi, ha rivoluzionato il modo di vedere l'uomo poiché lo ha reso consapevole di avere un valore assoluto e di gran lunga superiore rispetto a tutto il cosmo. Secondo la rivelazione cristiana, infatti, questa superiorità mostra che siamo stati creati a immagine e somiglianza di Dio, che ha creato il cosmo per noi e non viceversa. Abbiamo in noi un mondo complesso e articolato, che rispecchia il mondo in cui viviamo. Anche il senso religioso è un mondo profondo quanto l'uomo e quanto Dio: la loro profondità risulta interconnessa, proprio perché non possiamo conoscere l'uno senza conoscere l'altro, e tantomeno possiamo amare l'uno senza amare l'altro. Il corpo umano assume quella sacralità che nella filosofia Greca veniva attribuita al cosmo: il Logos stesso si incarna in un corpo umano. Proprio Agostino riesce a portare questa riflessione ad un livello altissimo, esplicando in maniera eccezionale il valore assoluto dell'uomo<sup>68</sup> nella concezione dell'«antropocentrismo»<sup>69</sup> cristiano. È chiaro il riferimento di Agostino all'intelligenza dell'uomo e alla sua anima che lo rende soggetto capace di trascendentalità e, perciò, di relazione con Dio, cioè con un fine che va oltre la realtà finita ed esperienziale.

---

<sup>68</sup> Il valore specifico dell'uomo è definito dalla sua intelligenza, dal pensiero e dalla mente che è capace di comprendere, capire, ricordare e volere. Agostino riguardo alle certezze della mente scrive: «E infatti non ogni mente reputa di essere aria, ma alcune fuoco, altre cervello, alcune questo e altre quel corpo [...]; tuttavia tutte sanno di comprendere, e di esistere, e di vivere, ma riferiscono il comprendere a ciò che comprendono, mentre l'esistere e il vivere a loro stesse. E nessuno mette in dubbio che uno che non vive non comprende, e che uno che non esiste non vive. [...] Parimenti tutti sanno di volere, e sanno ugualmente che non può farlo uno che non esista e che non viva, e parimenti riferiscono la volontà stessa a qualcosa che vogliono mediante tale volontà. E sanno anche di avere memoria, e insieme sanno che nessuno avrebbe memoria se non esistesse e vivesse; ma anche la memoria stessa la riferiamo a qualcosa di cui abbiamo memoria per mezzo di essa» (Agostino, *La Trinità*, trad. it. di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2013, Libro X, x, 13, p. 583).

<sup>69</sup> Cfr. G. Reale, monografia introduttiva ad Agostino, *Le Confessioni*, pp. 85-89.

### 3.1. Filosofia e vita

Con il razionalismo e l'empirismo moderni, la filosofia viene intesa come una ricostruzione del mondo secondo leggi che sono note al soggetto umano. Se guardiamo la realtà secondo un punto di vista che assolutizza la ragione, tutto ciò che ci circonda diviene facilmente conoscibile e, in quanto tale, non ci spinge e non ci stimola a ricercare una verità ulteriore alle nostre capacità di decifrazione. L'interiorità stessa diventa oggetto di tale ricostruzione. Come il razionalismo anche l'empirismo elide il concetto di interiorità e, dissolvendolo nell'esperienza fenomenica, diviene unica misura della conoscenza umana. Se però si perde la profondità del concetto di interiorità, si perde il senso dell'uomo stesso come essere finito teso all'infinito. Non si può risolvere il problema della complessità umana rimanendo radicati al finito: ciò sarebbe contraddittorio in quanto, pur non potendo rinunciare alla nostra trascendentalità, cercheremmo di confinarci in un ambito riduttivo. L'interiorità oggettiva mostra all'uomo la sua destinazione. È evidente a questo punto l'importanza di una metafisica dell'esperienza interiore<sup>70</sup>, che verta sul soggetto che pensa l'oggetto universalmente intuito.

È necessario precisare che la filosofia, che indaga i molteplici aspetti della realtà, si distingue dalla metafisica in quanto quest'ultima ricerca il senso ultimo dell'esistenza umana. La metafisica, come parte della filosofia, è strettamente connessa all'ontologia, ovvero alla ricerca sull'essere in quanto tale. La metafisica è quella che Aristotele definisce come "filosofia prima", in quanto orientata allo studio dell'essere in quanto tale e nella sua totalità, senza riferirsi solo ad una sua specifica caratteristica. La metafisica dunque si sviluppa innanzitutto come ricerca dei principi dell'essere e del pensiero.

---

<sup>70</sup> Riferimento ad Agostino e alla sua concezione della metafisica come esperienza interiore.

Bisogna ricordare inoltre che la stessa metafisica si concentra su diverse questioni. Innanzitutto essa si esprime come ontologia, cioè come indagine sulle verità prime e originarie dell'essere e del pensiero. Queste sono verità prime che caratterizzano il fondamento della conoscenza umana e di tutte le scienze, le quali non possono legittimamente pretendere di prescindere. La metafisica inoltre ricerca l'Assoluto e quindi indaga l'essere nella sua concretezza originaria, e in questo senso diviene riflessione sull'esistenza di Dio. Un ulteriore tema metafisico riguarda il rapporto tra le precedenti indagini e il significato e compimento della vita dell'uomo. I primi principi di cui l'ontologia si occupa sono infatti presenti all'interiorità umana: sono anzi ciò che vi è di più intimo all'uomo. La metafisica può svilupparsi, di conseguenza, anche come esplicitazione dell'orientamento che diamo alle nostre scelte quotidiane. Basta che ci domandiamo quale sia il fine delle nostre azioni e delle nostre scelte, quale significato abbiano in relazione a noi come esseri esistenti e al mondo che ci circonda.

Anche Amato Masnovo trova questa connessione tra filosofia e vita, e la illustra nell'Introduzione della sua opera: *La filosofia verso la religione*. Egli cerca di spiegare principalmente il modo in cui la filosofia sia capace di avviare e introdurre alla religione, occupandosi del problema della vita e quindi del suo fine ultimo.

Infatti filosofare non vuol dire altro che affrontare il problema della vita. Qui è tutta l'essenza della filosofia. In quanto mi preoccupo della vita io, filosofo, mi preoccupo degli altri problemi: i quali entrano nell'ambito filosofico appunto per il loro nesso col problema della vita. Il problema dell'universo interessa me, filosofo, solo in quanto mi aiuta a risolvere il problema della vita, cioè del mio *fine ultimo* in tutte le sue ripercussioni individuali ed extra individuali. Dicasi il medesimo a proposito del problema della conoscenza.<sup>71</sup>

L'individuazione del significato più autentico della vita, e quindi del suo fine, è il senso ultimo della ricerca della verità che, come scrive Sciacca, non porta mai ad una scoperta definitiva. La verità infatti, coincidendo con un orizzonte infinito, non si può adeguare nella sua totalità alla mente umana in un preciso momento storico. La filosofia non può

---

<sup>71</sup> A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Eupress FTL, Lugano 2011, p.17.

risolvere il problema dell'esistenza umana in maniera definitiva, ma costituisce un momento insostituibile dell'umana ricerca che non si conclude mai, ma resta inevitabilmente aperta a una verità superiore e sempre più completa<sup>72</sup>. La filosofia non può risolvere l'enigma dell'esistenza umana una volta per tutte, proprio perché l'uomo nella sua essenza rimanda ad un mistero inesauribile<sup>73</sup>. È ragionevole invece cercare di porre in equilibrio la vita spirituale e quella esperienziale, per vivere consapevolmente e pacificamente la relazione tra corpo e spirito. Mondo e uomo sono interconnessi: è proprio nel momento in cui comprendo me stesso nella mia struttura di essere esistente che posso avere accesso a quella del mondo. La nostra esistenza e quella del mondo non sono comprensibili indipendentemente una dall'altra; noi stessi ci riconosciamo microcosmo nel macrocosmo. Il significato del mondo è implicito in quello dell'uomo:

Il mondo è struttura, interdipendenza degli elementi, l'una cosa per l'altra. Tale struttura ha un significato ignoto, fino a quando non si conosce quale sia il significato dell'uomo, in cui tutto l'universo è in qualche modo implicito ed attuale: il significato del mondo è sospeso al significato dell'uomo. Non che l'uomo dia la realtà al mondo o il significato che egli soggettivamente gli attribuisca; ma il significato del mondo dipende da quello che l'uomo «scopre» nella struttura del suo essere e che egli, come vedremo, non si è dato.<sup>74</sup>

La filosofia pertanto fa parte della vita e della ricerca umana<sup>75</sup> che, attraverso i grandi quesiti esistenziali, cerca di far fronte al bisogno di senso che caratterizza la vita umana.

---

<sup>72</sup> «Dunque, ripetiamo, non c'è una filosofia perenne, ma perenni verità parziali (e tuttavia totali come verità) che una prospettiva filosofica scopre e che convergono in una scoperta superiore, mai esaustiva della verità» (cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 22).

<sup>73</sup> Come ricorda Agostino, per quanto grande sia il suo sforzo, il raziocinio non basta mai a determinare la verità: «L'uomo da solo non può darsi Dio che ha volontariamente perduto; nessun filosofo e nessuna filosofia possono dare Dio. [...] La filosofia è lo sforzo, croce che migliora e redime, che l'uomo fa per restituire integralmente sé stesso nello stato in cui è uscito dalle mani di Dio. Questa finalità la filosofia non può raggiungere e perciò la soluzione del suo problema essenziale è al di là della filosofia stessa» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 1991, p. 236).

<sup>74</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo 'squilibrato'*, p. 87.

<sup>75</sup> A questo proposito Rosmini scriveva che il fatto stesso che l'essere si offre a noi in modo astratto «è il mistero della finita intelligenza: è un fatto, e perché oscuro e misterioso non è meno un fatto; e i fatti si devono prendere tali quali sono e non negarli quantunque arcani appariscano: osservare umilmente e fedelmente questi fatti primitivi e arcani, ed annodare ad essi gli altri, ecco la filosofia» (A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998-2002, Libro V, n. 2003).

L'uomo non può fare a meno di ricercare il senso e il valore della propria esistenza, e per fare ciò non può fare a meno dell'interiorità oggettiva che dall'interno lo trascende in direzione metafisica.

### 3.2 La problematica filosofica come *cognitio hominis*

Risulta evidente a questo punto come l'oggetto di studio della filosofia, e quindi il suo problema principale, sia l'uomo<sup>76</sup>. Il Cristianesimo ha modificato la visuale filosofica e le ha dato una nuova consapevolezza: quella di essere «omocentrica»<sup>77</sup>, incentrata sull'uomo e sulla sua ricerca di significato. La filosofia pertanto non può più identificarsi con una scienza naturalistica che si concentra sull'assetto fisico del mondo ma è chiamata a focalizzarsi sulla spiritualità dell'uomo, e a considerarlo non solo come animale razionale, ma anche come essere spirituale. Il Cristianesimo evidenzia la dimensione spirituale nella vita dell'uomo e la coscienza della sua singolare condizione nel mondo e, di conseguenza - come scrive Sciacca - è capace di rivelare «l'uomo all'uomo stesso»<sup>78</sup>. L'essere umano come “persona” indica nell'essere umano la sua dimensione spirituale: in quanto essere dotato di intelligenza ha in sé una verità che va oltre la realtà delle cose che lo circondano e che non si può adeguare in alcun modo al mondo sensibile. La Rivelazione ha permesso all'uomo di scoprire sé stesso e la sua origine e il suo fine in Dio trascendente e personale. La natura umana infatti, «naturalmente trans-naturale»<sup>79</sup>, trascende la realtà sensibile e tende a compiersi in una

---

<sup>76</sup> Come scrive Sciacca, questo è un concetto che viene ripreso anche da Agostino: «Cercare, filosofare, è cogliere la verità nell'intiore, cioè acquistare conoscenza dell'anima e di Dio. Qui l'oggetto intero della filosofia: l'uomo (io, tu) e Dio. La questione è duplice: *una de anima, altera de Deo*. [...] Duplice questione, quella dell'anima e quella di Dio. Ma i due problemi, pur così distinti quanto la creatura si distingue dal Creatore che la trascende, si richiamano: la *quaestio animae* reclama la *quaestio Dei*» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 154-155).

<sup>77</sup> Ivi, p. 144.

<sup>78</sup> «Si è d'accordo, almeno tra quanti si dicono cristiani, che la Parola ha rivelato Dio all'uomo. Bisogna però aggiungere anche che Essa ha rivelato *l'uomo all'uomo stesso*». (M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 144).

<sup>79</sup> Ivi, p. 132.

realtà ultra-temporale. L'uomo per natura è immerso in questa condizione ontologica che rappresenta la sua tensione ad un orizzonte infinito che lo trascende.

Questo status, vocazione profonda dell'uomo, è indubbiamente condizione di inquietudine e tristezza. Ma tutte le grandi vocazioni hanno compagna la tristezza, come tutte le cose che sentiamo, pensiamo, viviamo e facciamo sul serio. Solo i «dilettanti» sono spensieratamente allegri, quando non sono schiacciati dalla pesante tristezza della loro superficialità. Ma forse nella tristezza, che accompagna ogni profondità - è certamente quella sublime indisgiungibile dalla nostra condizione - è la felicità più umana dell'uomo. Enigma? Certo, ma l'uomo è un «enigma» vivente, che richiede una soluzione esistenziale e radicale.<sup>80</sup>

Siamo un enigma vivente che necessita di una soluzione esistenziale; e questo lo percepiamo dalla nostra condizione esistenziale. Come ci fa notare Chesterton, anche coloro che si dicono lontani dalla religione e immersi nel razionalismo, si vedono sempre impegnati a ricercare l'Origine e una verità «a cui donarsi»<sup>81</sup>. L'uomo pertanto, ricercando sempre una verità in cui credere<sup>82</sup>, elabora teorie e dottrine filosofiche avvicinandosi sempre di più alla sua essenza di essere umano. Conoscere l'uomo nella sua complessità e profondità rappresenta dunque il fulcro della problematica filosofica. L'incertezza umana, quindi le domande che ne scaturiscono, si riferiscono ultimamente sempre all'esistenza e, nello specifico, non al come possiamo vivere, ma al perché si vive<sup>83</sup>. L'essere umano si meraviglia della sua esistenza e, prendendo coscienza del proprio "Io" come soggetto umano, si meraviglia anche dell'universo in cui la sua vicenda si iscrive. Dalle domande che emergono dalla presa di coscienza della soggettività umana, si sviluppa inevitabilmente il problema dell'esistenza di Dio, in quanto in ogni ente diveniente è presente l'essere come principio primo della sua esistenza. Gli enti partecipano dell'essere perché lo hanno acquisito da una Volontà

---

<sup>80</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 133.

<sup>81</sup> P. Gulisano, D. De Rosa, *Chesterton, La sostanza della fede*, Edizioni Ares, Milano 2017, p. 92.

<sup>82</sup> Come ricorda anche Pascal, l'uomo non può essere pigro quando si parla del problema della sua destinazione: «Un uomo in una prigione, che ignori se la sua sentenza è stata pronunciata, e che abbia più soltanto un'ora per saperlo, mentre quest'ora, se sapesse che la sentenza è stata resa, basterebbe per farla revocare, è contro natura se impiega quell'ora non a informarsi se la sentenza è stata pronunciata, ma a giocare a picchetto» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 200).

<sup>83</sup> P. Gulisano, D. De Rosa, *Chesterton, La sostanza della fede*, p. 77.

sussistente. Secondo la tradizione Scolastica (che attinge ad Aristotele), l'ente, in quanto diveniente e soggetto al tempo, «non può avere in sé la ragion sufficiente del suo divenire»<sup>84</sup>. Come tutte le cose divengono in forza di altro, così anche l'essere umano esiste in forza di altro da sé. Questa situazione ontologica lo rende cosciente della sua condizione di ente temporale, voluto da altro da sé: un «voluto che si vuole»<sup>85</sup>.

Se io mi trovo e non mi creo, per ciò stesso sono da altri, creato, e in senso proprio, con un atto di volontà, un *fiat*. La mia esistenza ha un cominciamento volontario, ma non comincia per mia volontà: [...] mi voglio perché mi trovo in vita: non mi trovo in vita perché mi voglio, ma perché sono stato voluto. Io mi voglio *ora* perché sono stato già voluto: l'esser stato voluto è la condizione del mio attuale volermi e perciò il fine e il senso della mia esistenza nel mondo. Non solo “mi trovo”, ma, trovandomi, “mi ritrovo” significante per *Chi e in Chi* mi ha voluto.<sup>86</sup>

Partendo da questa impossibilità dell'uomo di darsi l'essere da sé, affiora la necessità di introdurre l'esistenza di un indivenibile trascendente, che crea l'altro da sé gratuitamente, e perciò liberamente, non per necessità. Questa libertà del Principio creatore, che crea l'ente finito con generosità gratuita, è necessaria per mantenere e riconoscere la perfezione dell'Essere originario. Per questo motivo intendere in senso creazionistico la relazione tra ente finito ed Esistente originario, permette di mantenere la pienezza ontologica di quest'ultimo. L'Essere infinito originario, infatti non può coincidere o identificarsi come “causa”<sup>87</sup>, proprio per la relazione reciproca che intercorre tra la causa e il suo effetto<sup>88</sup>: la causa infatti non potrebbe essere tale senza il suo effetto. Sappiamo però che il Principio sussiste anche senza l'esistenza del creato e quindi non dipende da questo, proprio perché se non fosse così, sarebbe coinvolto in qualche modo nel divenire e quindi compromesso con e nel finito<sup>89</sup>. L'Essere originario

---

<sup>84</sup> A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 44.

<sup>85</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 128.

<sup>86</sup> Ivi, p. 128.

<sup>87</sup> Concezione antico-medievale nella relazione causa-effetto tra ente finito e Principio primo.

<sup>88</sup> Non c'è effetto senza causa, ma neppure causa senza effetto.

<sup>89</sup> Il fatto che il divino non possa avere alcun limite è un concetto che viene ripreso anche da Pascal: «Tutto ciò che è incomprendibile non cessa di esistere. Il numero infinito. Uno spazio infinito uguale al finito. - Incredibile che Dio si unisca a noi. - Questa considerazione deriva soltanto dalla vista della nostra bassezza. Ma [...] vorrei sapere da dove questo animale, che si riconosce così debole, tragga il diritto di

invece è assoluto, immutabile e immateriale, non composto di alcuna sostanza creata ma, in quanto volontà assoluta e originaria, crea l'ente contingente ponendo con ciò quella relazione di analogia che sussiste tra creatore e creatura. Se l'uomo ha un principio in una volontà fuori dal tempo, questo significa che anche il suo fine deve essere posto al di là del tempo. Il senso dell'esistere nel mondo è il rapporto con questo principio e con questo fine assoluti, che non potrà mai essere sradicata dall'essenza umana. La libertà creatrice, dunque, deve coincidere con un'Intelligenza che ha voluto la mia esistenza e, prima di crearmi, mi ha pensato come idea. L'unicità della mia persona e del mio spirito dimostrano che non sono dato dal caso, ma sono "dall'Altro". Di conseguenza, conoscere e quindi avere coscienza della mia origine, mi permette di sapere anche il mio fine in quanto, come scrive Sciacca, «sapere da dove comincia la mia esistenza è anche sapere dove essa finisce: *io sfocio nella mia sorgente*»<sup>90</sup>.

Le diverse problematiche filosofiche dell'ontologia, della conoscenza e della morale sono connesse con il problema metafisico, e le risposte a questi problemi filosofici esistenziali, per avere una ricaduta significativa per la mente dell'uomo, devono essere in armonia ed equilibrio tra di loro.

### 3.3. Struttura e condizione dell'uomo nel pensiero di Sciacca

L'essere umano nel suo sentire, pensare, conoscere e volere, inizialmente è un caos di sensazioni e pensieri, di passioni e domande complesse, che danno vita a quei contrasti e quelle ambivalenze che caratterizzano la persona e la sua esistenza. Ma, in questo disordine che caratterizza l'interiorità umana, vi è un principio di ordine intrinseco che lo rende capace di comprendere sé stesso, il suo senso nel mondo e il suo fine

---

misurare la misericordia di Dio, e di assegnarle quei limiti che la sua fantasia gli suggerisce. Egli sa talmente poco che cos'è Dio, che non sa neppure che cosa sia lui stesso, e tutto sconvolto dalla vista del proprio stato, osa dire che Dio non lo può rendere capace di comunicare con Lui. [...] Non c'è dubbio che in questo tipo di ragionamenti c'è una presunzione insopportabile, anche se sembrano fondati su un'apparente umiltà, che non è né sincera né ragionevole se non ci fa confessare che, non sapendo da noi stessi chi siamo, possiamo apprenderlo soltanto da Dio» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 430).

<sup>90</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 130.

atemporale. La vita spirituale, necessaria per l'uomo, aiuta ad orientare e armonizzare le scelte secondo un unico fine primario. Pertanto, una lettura particolareggiata e profonda dell'uomo, delle sue radici e di ciò che caratterizza il bene e il male, riesce a far emergere quella spiritualità indispensabile per orientare la propria vita. Scegliere di vivere come automi senza porsi domande, senza pensare e andare oltre la superficialità della propria individualità, senza indagare sé stessi e guardarsi in profondità, è un comportamento che porta l'uomo a perdere l'orientamento e a smarrire il significato della vita<sup>91</sup>. «Sbagliare condotta di vita è fallire la propria esistenza»<sup>92</sup>, e di esistenza ce n'è una sola. «Di tutti i giuochi», infatti, «quello della vita è l'unico veramente d'azzardo: l'esistente non ha carta di ricambio, né può tentarlo per la seconda volta. Gettata la carta: è fatta per sempre»<sup>93</sup>.

L'attività spirituale fa dell'uomo un soggetto spirituale fornito di intelligenza e ragione, e quindi fa dell'individuo una persona. La persona si caratterizza come tale nel momento in cui si avverte come soggetto<sup>94</sup>, e quindi come un 'io' consapevole di sé stesso all'interno dell'orizzonte dell'essere, avvertendosi così come ente finito ma completo. Attraverso l'intuizione dell'essere, la persona diviene consapevole del mondo e della propria libertà, ritornando a sé e non perdendosi nel caos delle possibilità.

---

<sup>91</sup> A questo proposito Agostino ricorda che l'uomo in realtà è fatto per porsi queste domande e, quindi, per protendere verso una realtà spirituale che supera quella semplicemente esperienziale. «Difatti desiderare il riposo della volontà persino in simili cose equivale a prostrare l'animo. Ma come il corpo è per natura proteso verso quelli che fra i corpi stanno più in alto, cioè verso i corpi celesti, così l'animo, che è una sostanza spirituale, deve innalzarsi verso quelle realtà che stanno più in alto fra le spirituali, non con l'esaltazione della superbia, ma con la devozione della giustizia» (Agostino, *La Trinità*, Libro XII, i,1, p. 655).

<sup>92</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 21.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> L'essere umano si avverte come soggetto in quanto ente pensante: «La mente, ossia l'ente pensante e riflettente su di sé, ha coscienza di non essere il proprio oggetto, ma per opposto d'essere un soggetto che intuisce l'oggetto. Né in questo si può ingannare, poiché il soggetto pensante è soggetto pensante in quanto pensa e sa di pensare, e in quanto pensa e sa di pensare sa altresì di non esser l'essere indeterminato e impersonale; ma sa di essere un ente determinato e una persona che intuisce un altro, diverso ed opposto a sé, e lo intuisce senza provare le affezioni di esso intuito, mentre sa ed esperimenta di provare le affezioni proprie» (A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 774).

La persona ha sede nell'individuo né può attuarsi senza di esso, ma non è solo l'individuo ed è di ordine superiore. Dal punto di vista morale, per esempio, possiamo dire che l'individuo si comporta secondo il principio dell'*agire soggettivo*, cioè secondo gli istinti vitale sensitivo umano, e la persona secondo il principio dell'*agire oggettivo*, cioè secondo la norma liberamente voluta.<sup>95</sup>

Quando parla di “agire oggettivo” Sciacca si riferisce a quell'agire morale dell'uomo che avviene quando le sue azioni e la sua volontà vengono illuminate dall'intelligenza. Quest'ultima è intuizione dell'essere, lume della ragione e quindi intelligenza morale che rende l'uomo persona morale.

Individuo e persona sono concetti connessi tra di loro, ma l'uomo non nasce persona bensì individuo. Ogni uomo si attua invece come persona secondo un processo che dipende e parte da lui stesso. Questo processo parte dalla sensazione concreta di esistere ed è ciò che spinge l'uomo ad esaminarsi come persona e quindi a ricercare un livello più profondo e spirituale in sé stesso. L'uomo che esiste si sente come spirito e come corpo<sup>96</sup> - questo spirito in questo particolare corpo<sup>97</sup> -. L'ente che esiste si coglie *hic et nunc* attraverso l'intelligenza che, mentalmente, porta l'uomo a cogliere tutta la sua esistenza per intero. Infatti «lo sforzo di intendermi (*tendere-in-me*) è sforzo d'intelligermi (*legere-intus-me*), di possedermi con la mente nella concreta pienezza del mio essere»<sup>98</sup>. Ed una volta che l'uomo si coglie e intende come esistente, è tenuto a vivere la sua vita con la piena coscienza di essere uomo, nonostante per tutta la vita, per

---

<sup>95</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 44.

<sup>96</sup> Come ricorda anche Agostino, l'uomo sente e sa di esistere e, quindi, di possedere un'anima, proprio perché lo percepisce, esattamente come percepisce che vivono e si muovono i corpi che fanno parte della sua realtà esterna. «E certamente che cosa sia un animo, noi diciamo non a sproposito di saperlo, perché anche noi abbiamo un animo; e infatti non l'abbiamo mai visto con gli occhi, né abbiamo attinto una nozione generica o specifica di esso sulla base della somiglianza di un certo numero di animi visti, ma piuttosto, come ho detto, lo sappiamo perché anche noi ce l'abbiamo. Che cosa infatti si conosce e percepisce la propria stessa esistenza in maniera tanto intima quanto quella cosa con cui si percepiscono anche tutte le altre cose, cioè l'animo stesso? [...] quando un corpo vivo si muove, nessuna via si apre ai nostri occhi per vedere l'animo, una cosa che non può essere vista dagli occhi; ma percepiamo che in quella massa c'è qualcosa come ciò che c'è in noi per muovere in modo analogo la nostra massa, e questo è la vita e l'anima. [...] Noi quindi conosciamo l'animo di chiunque sulla base del nostro, e, sulla base del nostro, crediamo quell'animo che non conosciamo» (Agostino, *La Trinità*, Libro VIII, vi, 9, pp. 481-483).

<sup>97</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, cfr. pp. 45-46.

<sup>98</sup> Ivi, p. 46.

sua natura, cerchi di sfuggire a sé stesso e alla sua verità<sup>99</sup>. L'uomo deve cercare di rimanere coerente con la sua natura, quindi con sé stesso, proprio perché la vita umana stessa ha un valore specifico. Se hanno un valore l'esistenza e la vita stessa della persona, allora anche l'agire umano deve conformarsi a questo valore.

Se l'esistenza (e l'uomo) ha un valore e vi sono dei valori ed allora è proprio della natura del valore tendere alla sua *realizzazione assoluta*, aspirare al massimo di attuazione, attingere il compimento perfetto. Dunque si precisa: l'uomo e i valori che incarna ed esprime si realizzano compiutamente ed assolutamente nella finitezza insormontabile dell'esistenza storica, oppure la loro attuazione piena e compiuta la trovano nel Valore assoluto e trascendente, da cui traggono origine e a cui tendono come al fine che li attrae e ne sollecita il dinamismo e lo svolgimento?<sup>100</sup>

L'uomo è un ente finito e diveniente che, seppur aperto alla manifestazione dell'essere, lo è sempre a partire dalla realtà inadeguata in cui è posto. Se l'uomo si potesse realizzare in modo completo nella sua esistenza fisica, e quindi nel mondo finito in cui è collocato, allora non tenderebbe verso il trascendente, ovvero non avrebbe alcuna aspirazione a superare e andare oltre la propria finitudine. Ma il fatto stesso che esista il valore nella vita dell'uomo dimostra che l'esistenza umana è orientata verso una dimensione e un significato trascendente. L'essere umano è infatti tensione all'infinito, in quanto contiene in sé una vastità che è intenzione all'infinito. La condizione umana pertanto si presenta come complesso intreccio di finito e infinito, la cui realizzazione si attua secondo i valori di cui l'uomo stesso è portatore.

La tensione oppositiva interna - Sciacca la chiama retoricamente "contraddizione"<sup>101</sup> - che caratterizza la condizione umana, nasce da una insufficienza che genera costante insoddisfazione rispetto ad ogni situazione realizzata dall'uomo. L'impossibilità di raggiungere la pienezza dello spirito nel mondo finito, porta l'uomo a riconoscersi come creatura insufficiente. Ma, come scrive Sciacca, questa contraddizione è presente

---

<sup>99</sup> «Questa lotta di sé con sé stesso ogni uomo, ciascuno la propria, la combatte tutta la vita. È la lotta per la sincerità per la vera esistenza» (ivi, p. 48).

<sup>100</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 49.

<sup>101</sup> Sciacca usa il termine "contraddizione", non in senso aristotelico, per definire la tensione interna oppositiva presente nell'uomo.

nell'uomo come avvertenza «dell'inadeguatezza di sé a sé»<sup>102</sup>, nel momento in cui egli realizza di non bastare a sé stesso come ente e come essenza. Ma l'ente esistente in quanto tale non è contraddittorio, di conseguenza il contraddittorio non fa parte della sua natura. Ciò che costituisce la sua natura è il fatto di essere ente finito che tenta in modi diversi di adeguarsi ad un infinito per lui irraggiungibile a livello terreno. Diversamente da quanto si possa pensare infatti, il fatto di essere ente finito in tensione ad un infinito, non rende l'uomo contraddittorio nella sua essenza, ma lo armonizza con il solo fine per lui adeguato che è infinito<sup>103</sup>. La contraddizione nasce invece dalle nostre scelte particolari e inadeguate, proprio nel momento in cui tentiamo di raggiungere questo fine. Ne consegue la necessità da parte dell'uomo di ricercare la propria unità, in quanto come ente finito si ritrova immerso in una molteplicità che separa e che lo disperde e lo sprona a ricercare sempre nuovi equilibri. Lo spirito infatti non è antinomico, poiché sa esattamente qual è il fine a cui aspira e in cui si appaga; ma utilizza la sua condizione di provvisorietà per bilanciare costantemente la sua azione. La volontà umana non ha dunque la capacità di colmarsi da sé, risultando insufficiente al perseguimento della sua destinazione infinita.

La sua finitezza e relatività gli impediscono di essere infinito ed assoluto; la sua aspirazione all'infinito non gli consente di appagarsi del finito. Non è una condanna: è la condizione che compete alla sua natura vera e sempre attuale, operosamente inquieta e felicemente infelice. L'uomo non è Essere assoluto ed infinito e non è ente finito chiuso nella sua finitezza. La coscienza del suo limite è il suo peso ed il suo slancio.<sup>104</sup>

È proprio questa insufficienza l'elemento dinamico della sua esistenza: tutte le sue scelte infatti sono sempre indirizzate a colmare un vuoto che nasce da una esigenza di infinito. Ma questa insufficienza dell'uomo rappresenta la condizione stessa della sua ricerca<sup>105</sup>;

---

<sup>102</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 119.

<sup>103</sup> «In un certo senso la contraddizione è la valvola di sicurezza dello spirito, che se ne serve per non morire in una conclusione che non lo adegua, per non imprigionare la sua infinità in una soluzione parziale disdicente alla sua aspirazione e alla sua destinazione» (ivi, p. 120).

<sup>104</sup> Ivi, p. 122.

<sup>105</sup> È la stessa esperienza interiore dell'uomo, infatti, a rendergli chiara l'esistenza del Soggetto trascendentale: «l'uomo si sente limitato, anzi la coscienza della singolarità è coscienza di limitazione;

infatti, come scrive Sciacca, egli non può essere infinito ma non può nemmeno essere contenuto entro i limiti del suo essere finito.

L'uomo, come ricorda Pascal, è "misero" in quanto è cosciente di questa sua insufficienza e quindi ha consapevolezza del fatto che non può rendersi felice da solo, ma che deve riferirsi e cercare questa felicità sempre in altro da sé<sup>106</sup>. Rosmini, a differenza di Pascal, cerca di definire meglio in che cosa consista questa "miseria umana" distinguendo i concetti di "limite" e di "privazione"<sup>107</sup>.

Privare qualcuno di qualcosa, significa togliere all'uomo la possibilità di avere ciò che per natura gli spetterebbe. Quando si parla di limite invece ci si riferisce sempre al

---

coscienza dei nostri limiti insieme a quelle delle nostre possibilità e del nostro fine infinito. Il resto è un'illusione, le cui conseguenze non possono essere, come ben dice il Rosmini, che scettiche ed atee» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cap. VI, p. 95).

<sup>106</sup> Rosmini, riguardo a questo bisogno connaturato dell'uomo di uscire da sé nella ricerca di un oggetto adeguato, scrive: «La differenza non consisteva se non in ciò, che nello stato di naturale integrità ed innocenza egli [l'uomo] si poteva trasfondere in un essere maggiore di lui e perfettamente eccellente, capace di beatificarlo; mentre nello stato di disordine e di corruzione, perduta la traccia che a quest'essere perfetto lo conduceva, egli si rovescia naturalmente nelle cose materiali, di lui minori, ed in esse vanamente cerca la felicità che non può giammai ritrovare. Il riversarsi e smarrirsi al di fuori di sé nel mondo visibile, negli esseri limitati, è il fonte de' suoi errori come de' suoi affanni: giacché è portato a ciò da una fatale speranza ch'essa stessa è un errore e che viene continuamente frustrata [...]. Ma l'aver bisogno d'un essere fuori di sé che lo beatifichi, nel tempo che lo mostra limitato, che lo fa vedere incapace di supplire e di soddisfare a sé stesso, è altresì il segno ed il germe di sua grandezza: egli appalesa con ciò l'immensità dei suoi voti, la nobiltà della sua destinazione: l'uomo, o dirò più tosto qualunque creatura intelligente, non è grande se non perché ha un grande oggetto fuori di sé a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia co' suoi desideri. Se qualche cosa dentro di noi potesse appagarci, se a noi bastasse quel poco onde la natura si compone; le nostre facoltà non avrebbero alcuno sviluppo; noi saremmo infinitamente più limitati, più poveri che non siamo [...]. L'uomo adunque non ha né pure ad inorgogliare di sua grandezza, se questa dee trovarla fin tutta fuori della sua natura, s'ella si fonda nella sua limitazione: non ha egli una natura eccellente se non perché essa non basta a sé medesima, e verso un altro grand'essere migliore si spinge: l'uomo non è grande se non perché egli è bisognoso» (A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo, Apologetica*, (Milano, 1840), a cura di Pier Paolo Ottonello, vol. 54 della ENC delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova Editrice, Roma 2011, pp.49-50).

<sup>107</sup> Rosmini si preoccupa di distinguere e chiarire questo concetto pascaliano specialmente per un'esigenza anti-agnostica. (Il giudizio di Rosmini sullo gnosticismo emerge con chiarezza dai suoi testi su Constant e Saint-Simon, cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*). Lo gnosticismo infatti, sostenendo l'incompatibilità assoluta tra materia e spirito, identificava il limite con la privazione, ovvero con il male, disprezzando tutto ciò che nel mondo vi è di materiale e quindi l'attuale configurazione dell'umano. Scrive Rosmini: «Questa miseria dell'uomo [...] non può essere che l'effetto di un disordine originale e primitivo. Ma quel bisogno di uscire da sé, d'averne un altro oggetto in cui trasfondersi doveva esser proprio di lui anche supponendolo in uno stato perfetto e intero» (A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, p. 49).

fatto di essere finiti e quindi di avere la possibilità di fruire del bene ovvero dell'essere, ma non dell'essere assoluto. La nostra situazione di enti limitati e finiti, a differenza della privazione, garantisce sempre una positività. Secondo Rosmini, è molto importante definire e distinguere queste due forme di non essere relativo, proprio per comprendere in cosa consista esattamente la miseria umana descritta da Pascal. Per quest'ultimo pare che questa coincida sia con la privazione sia con il limite; ma se fosse così, allora anche la consapevolezza dell'uomo di essere per l'infinito assumerebbe connotati negativi. Pertanto la "miseria" coincide con la privazione ma non con il limite, il quale, in quanto costitutivo della natura umana, ha una connotazione positiva. Infatti la consapevolezza umana che deriva dal limite porta con sé anche quella del suo orientamento all'infinito.

L'uomo può avere esperienza sia ad un livello esteriore, sia ad un livello interiore ovvero attraverso il pensiero. Anche pensare è fare esperienza, e il suo contenuto, senza cui non potrebbe sussistere il pensiero stesso, è l'Idea. Nell'essere umano è presente sia "l'intuizione fondamentale dell'essere", ovvero l'Idea, sia il "sentimento fondamentale corporeo": la loro sintesi caratterizza l'uomo nella sua struttura ontologica. Nel momento in cui esisto e ne ho coscienza, affermo la mia esistenza in quanto ho coscienza del mio essere. Per definirmi esistente, ovvero come un "io che sono", devo avere precedentemente in me l'idea di essere. Come sostiene Rosmini infatti, dell'essere vi è Idea<sup>108</sup> e non concetto.

E aggiungo: in quanto vi è originariamente l'Idea (o l'intuito fondamentale) dell'essere, vi sono concetti degli esseri, cioè vi è conoscenza delle cose e scienza. [...] Rosmini scopre e dimostra che il pensiero è pensiero per l'intuito fondamentale dell'essere, Idea universalissima, che, come idea, abbraccia l'essere nella sua infinità e totalità. Questa presenza oggettiva dell'essere al pensiero (e per cui il pensiero è pensante) è l'intuizione radicale, la sintesi ontologica originaria, la fonte di ogni conoscenza [...].<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Come ricorda Sciacca, l'idea dell'essere di Rosmini deriva dalla tradizione spiritualistica e idealistica Platonica, e poi dalla concezione del "lume della mente" di S. Agostino (cfr. M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, pp. 93-94). L'Idea dell'essere è intuita dalla mente dell'uomo e ha «una duplice portata: da un lato, è la forma di ogni giudizio, e dunque della conoscenza del mondo; dall'altro è costitutiva, come oggetto, del pensiero e dell'interiorità. Per conseguenza, l'interiorità non è la trascendentalità pura, è il pensare nell'oggettività dell'essere, l'atto primo oggettivo del pensare stesso» (M.F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, cap. IV, p. 156).

<sup>109</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 72.

Il fatto stesso di essere unione di corpo e spirito, di finito e infinito, mette in risalto uno squilibrio intrinseco nella struttura umana. Si può definire l'uomo dunque come il punto di incontro tra una linea orizzontale ed una verticale, di cui la prima rappresenta la sua esistenza finita e la seconda invece l'intelligenza che rimanda al fine superiore dell'essenza umana. Nel momento in cui il soggetto dice "io sono", esprime infatti una sensazione che si riferisce al suo esistere come intuente radicato nell'essere. Sente di esistere ad un livello interiore come esistente pensante, e sente di esistere anche come corpo, nell'autocoscienza di sé finita, ma aperta ad un'interiorità che invece è infinita. L'"io sono" è sintesi di sentimento ed intuizione, di esistente e di ideale, e quindi è una sintesi che mette in risalto la sproporzione del primo rispetto alla seconda. Ed è proprio in questo che consiste, secondo Sciacca, la condizione di uomo come ente "ontologicamente squilibrato", costretto a stare per natura oltre sé stesso e la realtà finita. «Vi è uno "squilibrio" ontologico irreparabile tra esistenza ed essenza dell'uomo; e l'uomo, fortunatamente, è questo squilibrato, in cerca dell'equilibrio che da solo non può attuare»<sup>110</sup>.

### 3.4. Metafisica come custode razionale del sentimento religioso

Come accennato in precedenza, si può definire l'interiorità come l'atto del pensiero che pensa l'essere, il quale è presente nel pensiero come suo oggetto. Questa interiorità permette all'uomo di avvicinarsi ad una vita spirituale, ovvero all'oggetto della metafisica intesa come metafisica dell'esperienza interiore. Come scrive Sciacca, anche questa esperienza si può definire come conoscenza, ma «più vera e più profonda di quella dei fenomeni»<sup>111</sup>. Ignorare questa esperienza interiore conduce all'impossibilità di comprendere l'oggetto e il problema stesso della metafisica. Quest'ultima, esaltando la

---

<sup>110</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 210.

<sup>111</sup> Ivi, p. 69.

ricerca e l'esistenza della persona trascendente, permette all'uomo di commensurarsi con questo oggetto, senza ridurlo e quindi mantenendolo nel suo carattere ontologico originario. Come già accennato, un modo che ha l'uomo per conoscere l'essere è nella sua idealità, e di conseguenza la trascendentalità gli permette di esercitare questa sua apertura naturale sull'essere infinito. L'oggetto del sentimento religioso è un qualcosa che sussiste veramente nella sua trascendenza: non è frutto dell'immaginazione umana. L'uomo non cerca e non tende ad un prodotto della sua fantasia, ma a qualcosa che è presente, che lo precede e lo trascende. Egli può interagire con questo oggetto della metafisica in quanto è presente alla sua interiorità in qualche modo, e non può essere modificato o usato a piacimento. La metafisica dunque verifica l'effettiva esistenza dell'oggetto della ricerca umana, cercando chi è Dio e distinguendolo da ciò che non può corrispondergli. L'interiorità, in quanto implica la trascendenza, ha una dimensione metafisica.

La metafisica custodisce il sentimento religioso in quanto offre conferma alla effettiva esistenza del suo oggetto, confermandolo come infinito e vietandone la riduzione al finito.

Per questo motivo la metafisica dell'esperienza interiore è quella che Rosmini definisce come custode razionale del sentimento religioso. Questa considerazione ingloba due concetti importanti inerenti alla sua idea di metafisica: il fatto che l'aspirazione umana di appagamento del desiderio non si possa adeguare ad una realtà finita, e il fatto che la realtà infinita debba necessariamente esistere. L'ideale regolativo della metafisica è quello di fondare i propri aspetti sull'esclusione dell'impossibile. Non a caso Rosmini identifica la regola interna del sentimento religioso con la non-contraddizione, che vieta di proporre alla religiosità un oggetto autocontraddittorio.

Ma quando poi egli [l'uomo] comincia a riflettere sopra le sue idee, e le mette a sottile esame, allora si accorge, come l'indefinito e lo smisurato non è l'infinito; e però s'accorge, che ciò di cui egli non vede il limite, non è ancora necessariamente la cosa ultima, l'assoluto che egli ricerca: allora trova finalmente, che la cosa ultima non può essere che al tutto infinita, e però che non vi può essere che un solo Dio, perché uno è il vero infinito. Questo è il progresso logico nelle idee intorno alla divinità. Riman dunque, che la nozione prima sia quella di un assoluto: ma nell'applicare questa nozione,

l'uomo cade agevolmente nell'errore [...] perché non ha ancora ben colto il rapporto che passa fra la nozione di assoluto, e quell'ente, a cui egli applica arbitrariamente questa nozione.<sup>112</sup>

Non possiamo identificare l'infinito con la nozione che abbiamo di esso, e quindi con la nostra idea di un qualcosa di smisurato e indeterminato, proprio perché la nostra idea sarà sempre inadeguata in relazione all'Assoluto in sé. Vi è una differenza abissale fra la nozione che noi diamo di assoluto, e ciò che effettivamente è questo assoluto. Così l'uomo cade nell'errore prendendo per assoluto ciò che in realtà non lo è, o ritenendo infinito ciò che in realtà immagina come tale, solo perché incapace di misurarne e riconoscerne il limite. Il principio di non contraddizione aiuta l'uomo ad avere una concezione adeguata di Dio, e a concepirlo partendo da ciò che non può essere, pena la contraddizione<sup>113</sup>.

Anche Sciacca, riprendendo Rosmini, si sofferma sul principio di non contraddizione utilizzandolo però per risolvere il problema che emerge nella dialettica degli opposti. Come si è detto, l'intelligenza umana, che riconosce l'essere come idea, non è mai contraddittoria, ma ci permette invece di riconoscere l'impossibilità di proposizioni e figure auto-contraddittorie. In Rosmini, ad esempio, emerge come l'intelletto ci permetta di riconoscere come contraddittoria una concezione del sentimento religioso che lo svincoli da ogni espressione religiosa positiva o da una effettiva idea del divino. Ne consegue che l'intelligenza, in quanto strumento che possiede l'uomo per giungere alla verità, sia essenzialmente dialettica, come analogamente è dialettico l'uomo in quanto costantemente e per necessità "sta in relazione a" qualcuno o qualcosa. La dialettica nel suo aspetto dinamico è un andare verso la verità secondo un percorso caratterizzato da infiniti punti di vista inadeguati, che devono essere superati. Grazie all'intelligenza, l'uomo giunge a piccole verità parziali che lo avvicinano ad una verità infinita a cui aspira costantemente. Egli stesso, come esistente finito, è da considerare come opposto

---

<sup>112</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 99.

<sup>113</sup> La maggior parte degli attributi divini dicono che cosa Dio non è (ad esempio definendolo infinito lo si presenta come non finito, immateriale come non materiale) cercano cioè di descrivere Dio in maniera negativa partendo da ciò con cui non può identificarsi. Ciò fa emergere il limite della ragione umana rispetto alla verità.

all'infinito a cui tende, e questo lo rende profondamente immerso in quella che Sciacca definisce la dialettica degli opposti.

Per salvare l'uomo dalla sua situazione contraddittoria di essere finito per l'infinito, l'autore introduce la "dialettica dell'implicanza e della compresenza", partendo dal fatto che l'intelligenza ha un «duplice bersaglio: il reale finito e l'Essere infinito, il mondo e Dio»<sup>114</sup>.

Ora, la prospettiva dell'intelligenza morale si attua con la compresenza, nell'ordine naturale, dei due bersagli ed esclude sia la posizione di chi tiene presente solo il reale finito, dimenticando Dio, sia l'altra di chi mira soltanto a Dio, cancellando il mondo; solo questa compresenza fa sì che vi sia l'altra tutto-niente in cui l'uomo viene a trovarsi, altrimenti l'uomo o porrà se stesso come il tutto, che è il suo niente nel mondo, o come il niente in Dio o Dio come tutto in lui, che è ancora il niente dell'uomo e di Dio. Compresenza dei due bersagli significa: nell'atto che si vuole questo o quell'ente finito, volerlo nella volontà o nell'amore per l'Essere infinito, in modo che la volontà non dimentichi l'Infinito per il finito e se stessa nel finito.<sup>115</sup>

Nella vita dell'uomo devono essere presenti entrambi i bersagli descritti dall'autore. Infatti, se si esclude l'Essere infinito, si priva l'uomo della sua superiorità rispetto al mondo; se invece si esclude il bersaglio del reale finito, si elide l'essenza stessa dell'uomo in quanto essere contingente. Questa compresenza è necessaria in quanto costitutiva dell'essenza umana, la quale riesce ad intuire sia l'infinito che il finito senza identificarli o confonderli tra loro. «Nella compresenza delle due linee», una orizzontale che è l'esistente finito e una verticale che è l'infinito ideale, «si attua l'implicanza della logica del finito e della logica dell'infinito, di conoscenza razionale e d'intuito fondamentale, di volontà del finito e di volontà dell'infinito»<sup>116</sup>. Una dialettica dunque che vede la coimplicazione di finito e infinito.

Un altro esempio di implicanza è quella che sussiste tra essere e pensiero che, attraverso l'attestazione della loro interdipendenza, porta al riconoscimento dialettico dell'interiorità oggettiva che ciascun uomo sperimenta in prima persona. Vi è

---

<sup>114</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 207.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ivi, p. 209.

solidarietà in quanto il pensiero orienta l'esistenza, e quest'ultima è chiamata a fare in modo che il pensiero si attui nell'esistenza.

Pensiero ed esistenza si trovano ad attuare a questo punto la loro solidarietà fondamentale: il pensiero dà all'esistenza l'orientamento e la luce e l'esistenza fa che esso s'incarni nell'atto stesso dell'esistenza. La luce dell'essere insegna che ogni ente è identico a sé stesso e va amato per quello che è; e che è contraddittorio volerlo per quello che non è, disforme dal suo essere. Così il principio di identità e quello di non-contraddizione intervengono come principi di discernimento, guida sicura della volontà, disciplina interiore, che è attuazione di libertà in quanto è libero l'atto della volontà stessa che è conforme alla verità intellettuale, cioè incontraddittorio.<sup>117</sup>

La dialettica dell'implicanza di conseguenza riconosce validi gli stessi principi di identità e di non contraddizione, che in Sciacca divengono addirittura cardini della stessa intelligenza morale dell'uomo. Sono principi che gli permettono di conoscere e amare il conosciuto così com'è, di concepire in maniera adeguata l'essere e indirizzare la propria volontà e intelligenza verso un fine consono a quel dinamismo dialettico in cui l'uomo è iscritto.

---

<sup>117</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 211.

## II. PARTE SECONDA: ESISTENZA E FINE ULTIMO

## Note preliminari

Ogni esperienza dell'individuo nell'arco della sua vita contiene in sé un modo per comprendere i fattori costitutivi dell'umano e della sua esistenza. Per comprendere l'esistenza appieno, è necessario un impegno che si dirami in ogni aspetto della vita. Questo impegno nei confronti della vita, come scrive Luigi Giussani, per non trasformarsi in fissazione o isteria, non deve essere parziale, bensì unitario e globale. Questo impegno, dunque, si trasforma in un atteggiamento di apertura anche verso ciò che non si conosce: apertura che non precluda, attraverso il ragionamento, la possibilità di crearsi un giudizio appropriato e, per quanto possibile, privo di condizionamenti ingiustificati e "dimenticanze"<sup>118</sup>. Il senso religioso infatti consiste nel porsi domande ed affrontare problematiche che emergono nel corso della nostra intera esistenza. Osservando quest'ultima si può notare come l'uomo ricerchi costantemente una verità ultima in cui credere e a cui indirizzare la propria vita. In modo spontaneo, questa verità, egli la ricerca partendo da un'indagine sulla sua origine e sul proprio desiderio di felicità.

Quando l'uomo cerca la felicità, la ricerca per istinto nella freschezza delle origini, nella propria infanzia e nell'infanzia dell'umanità. «Quando gli uomini si fermano nella ricerca della felicità, per darne una rappresentazione vera, sono sempre inclini a tornare a una sorta di immagine primitiva. Gli uomini corrono verso la complessità; ma si quietano solo nella semplicità. Si sforzano di diventare re, ma sognano di essere pastori. Questo è ugualmente vero quando guardano indietro, all'Età dell'Oro, e quando guardano avanti alla più moderna città di Utopia».<sup>119</sup>

Così nella persona è sempre presente un'idea di felicità che rispecchia una sensazione di un'armonia presente, legata ad un ricordo di infanzia, ovvero a ciò che vi è di più

---

<sup>118</sup> «Una persona dunque, che mai avesse voluto impegnarsi col fatto religioso nella sua vita, avrebbe ragione di dire che tutto ciò che attiene a tale fatto non la tocca, perchè non essendovisi mai coinvolta ad un certo punto quel fatto per essa è come se non esistesse. È vero però da un lato che essa assume questa posizione senza aver posto in atto entro l'orizzonte della sua ragione gli elementi necessari ad un giudizio; dall'altro per giungere a quel punto di condizionamento ha dovuto attraversare [...] tutto un percorso, non ragionevole, di dimenticanze» (cfr. L. Giussani, *Il senso religioso*, pp. 53-54).

<sup>119</sup> P. Gulisano, D. De Rosa, *Chesterton. La sostanza della fede*, p. 87.

elementare e semplice. Ecco come l'essenziale assume un ruolo importante nella quotidianità dell'uomo, il quale, come spiegheremo più avanti, riesce ad anticipare una qualche esperienza della felicità anche nelle piccole cose e nella ripetizione quotidiana.

Naturalmente la tendenza o tensione verso la felicità è connaturata alla natura umana, e poiché questa tendenza è reale, è ragionevole pensare che sia reale anche l'oggetto autentico di questo appagamento. L'uomo deve riuscire a trovare una via alla felicità nella sua attuale esistenza: non solo attraverso le gioie che derivano da piccoli appagamenti momentanei, ma anche attraverso il riconoscimento di un significato più profondo presente in noi e in ciò che ci circonda. Ma questo significato più profondo lo si ritrova solamente nel momento in cui si dà un senso alle proprie azioni, e questo senso non può prescindere dall'intuizione della verità.

Felicità e verità sono interconnesse. Questa connessione è esplicita in Agostino, che ricorda che la felicità non è altro che la gioia della verità, la cui scoperta pertanto coincide con la possibilità per l'uomo di essere felice.

Ma perché la verità genera odio, e il tuo uomo che predica la verità diventa loro nemico, dato che amano la felicità, che non è altro se non la gioia della verità, se non per il motivo che la verità è amata tanto che, coloro che amano altra cosa, vogliono che quello che amano sia la verità, e poiché non vogliono essere ingannati, non vogliono essere convinti di essere nel falso? Perciò odiano la verità per amore di quella cosa che amano invece della verità. Amano la verità quando risplende, la odiano quando rimprovera. Infatti, non vogliono essere ingannati, ma vogliono ingannare; amano la verità quando rivela se stessa, ma la odiano quando li rivela in ciò che sono. Perciò questa è la ricompensa con la quale verranno ripagati: come essi non vogliono essere da lei rivelati, così essa li rivelerà contro il loro volere, e a loro non rivelerà se stessa.<sup>120</sup>

La verità infatti, secondo Agostino, va oltre la mera intelligibilità e rinvia sempre ad una mente originaria che ha eternamente presente in sé questa verità. Nonostante ciascuno uomo nella sua particolarità abbia una ragione e dei sensi individuali, vi è qualcosa che tutti possono vedere attraverso la propria mente e che non è possibile modificare o snaturare. A questo proposito Agostino porta l'esempio dei numeri: non avendo un'immagine sensibile di questi, non è possibile per l'uomo snaturarli o modificarli in

---

<sup>120</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 23.34, pp. 945-947.

alcun modo. Quella dei numeri è una verità che fa parte della realtà e a cui ciascun uomo ha accesso, indipendentemente dalla soggettività dei sensi. Esistono verità universali, dunque, e non modificabili, riconosciute da tutti coloro che vogliono intuirle e, in quanto verità che illuminano l'intelligenza, tratte da una sapienza unica e stabile che sta al di sopra e non dipende dall'uomo. La verità è oggettiva, va oltre la mente dell'uomo e si offre a tutti, pertanto questa è già presente e si manifesta a tutti coloro che la vogliono vedere. La verità è un "*aliquid tertium*" che permette agli uomini, che dialogano e si confrontano riguardo a questa, di andare oltre la loro visione particolare e soggettiva.

Il più delle volte infatti, non riconoscendo di essere nel falso, l'uomo pretende di creare da sé la fonte della propria felicità che, una volta raggiunta, lo appaghi e renda felice, anche se solo per un istante. Si tratta però di una felicità apparente e senza destino. È una felicità effimera che proviene da una visione soggettivamente distorta di noi e della verità, dalla pretesa di vedere le cose e la realtà come noi le vogliamo e non come si presentano veramente. In questo modo, con le sue debolezze ed errori, «l'animo umano vuole rimanere nascosto, però non vuole che a lui rimanga nascosto nulla»<sup>121</sup>. La verità esiste e siamo fatti per conoscerla, ma sta all'uomo poi riuscire a coglierla, e quindi riconoscerla. Chi si allontana e volge le spalle alla verità, viene reso cieco e quindi incapace di individuarla e, con questa, di vedere la realtà per ciò che realmente è. La vita pertanto deve dare all'uomo la possibilità di riconoscere la verità e quindi il fine adeguato alla sua esistenza: un fine ontologicamente fondato, non superficiale o illusorio. Un «fine remoto» che, come scrive Rosmini, «consistendo nell'appagamento dell'animo è sempre individuale, è cosa invisibile; non uscendo dall'animo di chi lo gode: egli è al tutto soggettivo»<sup>122</sup>.

Anche per quanto riguarda la relazione tra società e persona, che si basa su un particolare equilibrio, esiste un fine individuale connesso ad un fine condiviso. Vi è un equilibrio che permette sia alla comunità di avere come fine l'uomo stesso e di essergli

---

<sup>121</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 23.34, pp. 945-947.

<sup>122</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 263.

utile nel progredire e crescere come persona, sia al soggetto di trovare il proprio fine promuovendo il bene delle altre persone.

A questo punto, partendo dalla realtà circostante e quindi oggettivamente dagli strumenti che abbiamo, viene spontaneo riflettere sul contenuto della felicità umana, domandarsi se esista o meno un fine assoluto da perseguire<sup>123</sup>, che dia senso e scopo alla nostra vita.

---

<sup>123</sup> Anche Aristotele, concordando che è nella felicità che risiede il bene supremo raggiungibile dall'uomo, si domanda in che cosa effettivamente essa consista: «Ma, tutto considerato, appare chiaro che dire: 'il sommo bene è la felicità' è una cosa su cui tutti sono d'accordo: ciò di cui si sente il bisogno è che si dica in modo ancora più chiaro che cos'è. Ora, ciò potrà avvenire, forse, se si coglierà qual'è l'agire tipico dell'uomo. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare o agire, il bene e il successo sembrano consistere nell'opera stessa, così si può credere che ciò valga anche per l'uomo, se è vero che anche l'uomo ha un qualche operare suo proprio. Ma è dunque possibile che vi siano opere e attività proprie di un falegname e di un calzolaio, e dell'uomo non ve ne sia nessuna, ed egli sia inattivo per natura? O: proprio come appare evidente che dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo vi è evidentemente un'operare tipico, così anche per l'uomo si può porre una qualche opera propria, al di là di tutte quelle particolari? E quale mai potrà essere, allora?» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali del 1999, Editori Laterza, Bari 2017-2018, I, 6, pp. 19-21).

## 1) Decifrazione della situazione esistenziale

La situazione esistenziale dell'uomo, come scrive Sciacca, gli rivela la sua posizione nell'universo: egli è presente a sé stesso nell'essere universale. Ma come esistente non si dissolve in esso. L'esistenza e l'esperienza umana non sarebbero possibili senza l'implicazione dell'essere, come non sarebbe possibile concentrarsi sul problema dell'esperienza umana senza parlare del relativo problema ontologico. L'uomo per sua natura è caratterizzato dalla coniugazione di pensiero ed esperienza: complessità che emerge costantemente dal nostro essere nel mondo, dalla ricerca «del senso del nostro essere che ha senso nell'essere»<sup>124</sup>.

Quando l'uomo osserva sé stesso trae determinate conoscenze dalle sue esperienze, le quali sono essenziali proprio perché risultato di una introspezione che porta l'uomo a riconoscere anche l'esistenza di realtà non quantificabili. Attraverso questa lettura del mondo, il soggetto percepisce la presenza di queste realtà anche in sé stesso e si rende conto di avere natura duplice, di avere in sé due realtà tra loro irriducibili: quelle che egli definisce come "anima" e come "corpo". Egli comprende l'importanza di mantenere un equilibrio tra queste realtà e di considerare in maniera adeguata il proprio corpo, senza il quale non potrebbe aprirsi al mondo e interagire con esso. Anziché come una prigionia, il corpo viene percepito come una finestra sulla realtà che ci sostiene nella nostra crescita interiore, che ci permette in modo positivo di esprimere ciò che abbiamo dentro. All'esperienza si aggiunge anche la consapevolezza della debolezza e contingenza del proprio corpo, avvertito come «un cumulo schiacciante e a volte mortificante di bisogni»<sup>125</sup>, inevitabilmente costretto a morire. Ma l'esistenza, ricordandoci che siamo fragili e destinati alla morte, ci ricorda anche che questa debolezza è condizione del nostro esistere nel mondo. Ogni protesta e ogni negazione nei confronti di questa fragilità è un «no» rivolto a noi stessi, un negare sé stessi come esseri intelligenti, e di

---

<sup>124</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, cfr. p. 36.

<sup>125</sup> Ivi, p. 79.

conseguenza significa negare il creato nella sua perfezione, e quindi Dio stesso. Si apprezza, si comprende e si accetta ciò che è per come è, senza tradirsi, solo nel momento in cui si ha consapevolezza di sé stessi come enti inseriti nell'ordine del creato e dell'esistenza.

Come esiste la dimensione corporea che ricorda all'uomo quanto è fragile, così esiste quella spirituale che gli rammenta invece la sua grandezza e nobiltà. Il riconoscimento dell'anima, quindi di questa spiritualità che è in noi, è il primo passo che ci permette di incamminarci verso la verità. Non a caso Agostino parla di un "ritorno a sé stessi" e alla propria anima come punto di partenza di questa ricerca umana: concetto che sviluppa partendo dalla scoperta dei testi platonici. Questi testi gli diedero la possibilità di pensare correttamente Dio, introducendo i concetti di soprasensibile e incorporeo, fino a quel momento tralasciati dall'autore.

Dopo aver letto quei libri dei Platonici e aver accolto il loro monito di cercare la verità incorporea, ho compreso che le tue proprietà invisibili le vediamo intendendole mediante le cose che sono state create, e da lontano ho colto quella verità che le tenebre della mia anima non mi permettevano di contemplare. Ebbi la certezza che Tu sei, che sei infinito, anche se non ti diffondi per spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, Tu che sei sempre il medesimo, senza essere diverso o in modo diverso per nessuna parte e per alcun movimento; e che tutte le altre cose derivano da Te, per questa sola e saldissima prova, ossia che esse sono. <sup>126</sup>

Sono concetti indispensabili per la comprensione della verità e per definire Dio in una dimensione meta-corporea. Questi testi illuminano Agostino<sup>127</sup>, il quale comprende l'importanza di ricercare la verità oltre la mente mutabile. Dai testi platonici egli

---

<sup>126</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro VII, 20.26, p. 735.

<sup>127</sup> A questo proposito Sciacca scrive: «Agostino era fermamente convinto che Dio è immutabile, incorruttibile, inviolabile; è creatore delle cose e degli uomini, Provvidenza. Sua grande difficoltà, se sia corporeo o no. Questa, come sappiamo, rientra in una difficoltà più generale; il non riuscire Agostino a concepire la sostanza incorporea. Non ne esclude la esistenza; è solo incapace di comprendere quel che pure intravede. La lettura dei "platonici" fa cadere come un velo dai suoi occhi; ora egli vede [...]. Agostino, dunque, finalmente, vede che Dio è luce, sostanza spirituale e non corporea, che tutto trascende (e perciò non è mescolato alle cose, che tutte infinitamente sovrasta), da cui tutto dipende senza che Egli da nulla dipenda. I "platonici" l'hanno guarito dell'incapacità di comprendere l'incorporeo trascendente, unico principio della realtà; e non è poco» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 65-66).

assimila non solo il concetto chiave di “soprasensibile”, ma anche numerose altre concezioni, come quella dell’“*anamnesi*”<sup>128</sup>, dall’autore poi ripensata e modificata.

Ne consegue che le nostre stesse componenti ontologiche, che ci caratterizzano come unità di corpo e spirito, implicano la trans-naturalità del nostro fine in quanto sentiamo che la felicità sulla terra «non è tutta la nostra felicità»<sup>129</sup>. C’è altro che va al di là della nostra immediata comprensione e che però è essenziale alla nostra esistenza.

### 1.1. Verità e contemplazione

La nostra esistenza ci indirizza alla ricerca della verità, in quanto il nostro senso nel mondo è strettamente legato a questa e al raggiungimento di un appagamento che ci renda felici. Ma per intraprendere questa ricerca e leggere e vedere la realtà per come ci viene data nella nostra situazione di enti esistenti, è necessario rapportarsi a questa in un modo specifico.

Immersi oggi nella cultura del sospetto e del dubbio, non riusciamo a discernere ciò che è vero da ciò che non lo è, ad essere sicuri che le cose siano veramente come le vediamo e crediamo, senza inganno per la mente. Non riusciamo più a trovare quelle certezze che ci allontanano dal credere di essere sempre nell’errore<sup>130</sup>. Per questa mancanza di certezza allora, ci si immerge nel dubbio e nel sospetto che tutto debba essere messo in discussione in quanto poco credibile e privo di prove attendibili. Ma se la «perfezione di tutti gli esseri è nella verità, come può quella dell’uomo essere nell’errore?»<sup>131</sup>. L’uomo deve poter raggiungere la propria perfezione nella verità immutabile. Quest’ultima illumina la ragione, la quale a sua volta è fatta per la verità e

---

<sup>128</sup> La teoria dell’*anamnesi*, ovvero la dottrina della reminiscenza, è la teoria secondo cui la conoscenza vera si fonda sul ricordo delle idee presenti nell’anima prima di entrare nel corpo. La filosofia secondo Platone ha il compito di risvegliare questo ricordo nell’anima e far tornare la conoscenza alla mente.

<sup>129</sup> M.F. Sciacca, *L’uomo questo squilibrato*, p. 90.

<sup>130</sup> «L’uomo, *inquisitor veritatis*, nel cercare la verità, cerca la beatitudine. L’errore è sempre un agguato ed un’insidia all’umana felicità; non impedisce soltanto la ragione, ma anche la volontà; non è soltanto errore è anche male, senza che tuttavia l’uno vada confuso con l’altro» (M.F. Sciacca, *Sant’Agostino*, pp. 205-206).

<sup>131</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell’empietà*, cfr. p. 78.

deve poterla raggiungere in qualche modo<sup>132</sup>. Anche Rosmini, citando Cicerone<sup>133</sup>, mette in risalto l'importanza che l'uomo conosca il vero, evidenziando il fatto che «non ci sarebbe in noi il bisogno della religione, non quello della virtù, se prima non ci fosse quello della verità»<sup>134</sup>. È un'esigenza dell'uomo, proprio perché, in quanto tale, egli è ontologicamente caratterizzato da un'anima oltre che da un corpo, quindi dall'esigenza di bisogni interni e non solo esterni. L'anima infatti, in quanto diversa dal corpo, necessita di un bene che non è a lei esterno: quello che Rosmini identifica con la verità, che rappresenta uno dei bisogni che permettono all'uomo di tendere all'essere. La verità infatti è ciò che alimenta l'intelligenza dell'uomo ed è per questo che gli è essenziale per crescere e divenire persona completa. Ma per diventare completi e riconoscere e seguire la propria vocazione, è necessario non tradirsi. L'uomo invece tende a nascondere agli altri e a sé stesso la sua vera personalità e ad apparire come altro da sé, preoccupandosi soprattutto di ciò che pensano gli altri piuttosto che di rimanere fedele alla propria interiorità. Allora, preoccupandosi dell'immagine che trasmette agli altri, l'individuo si crea un personaggio che deve rappresentare e che diviene parte integrante di lui. Lo stesso personaggio che l'uomo decide di costruire sopra la propria persona è a sua volta preso in prestito dall'originale, e quindi è inevitabilmente una copia di una parte della personalità altrui. Come spiega Sciacca, con il passare del tempo questo personaggio prende il sopravvento, e pian piano si sostituisce alla persona originaria, facendo in modo che l'individuo si convinca di essere nella verità, pur diventando altro da ciò che realmente è. Ne consegue che le nostre relazioni, con ciò che facciamo e pensiamo, siano influenzate dalla preoccupazione costante di un «io sociale»<sup>135</sup>, impegnato a non far emergere la vera personalità dell'individuo.

---

<sup>132</sup> «Dunque la perfezione dell'uomo è nella verità, nella immutabile verità. E che cos'è la verità, se non il lume della ragione? o che è la ragione, se non è fatta per la verità? e se è fatta per la verità, ella dee poter raggiungerla; e raggiunta che l'abbia, è finito da questo lato il suo progresso. dunque è falso che «vi abbiano de'sillogismi insolubili *pro* e *contra* tutte le cose» (A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, cfr. p. 78).

<sup>133</sup> «“Havvi nelle menti nostre”, dicea Cicerone, “inseriravi da natura una cotale insaziabile cupidigia di vedere il vero”: ed ella è una cupidigia sentitasi e conosciutasi in tutti i tempi», (ivi, p. 103).

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, cfr. p. 63.

Anche questa convivenza nell'uomo di personaggio e persona mette in risalto la particolarità e lo squilibrio dell'uomo e delle sue relazioni: infatti egli mette in atto questo meccanismo pur sapendo che la finzione e la menzogna, che portano il soggetto ad ingannarsi riguardo a sé stessi e alla verità, non portano nient'altro che miseria nell'esistenza umana. Ma nonostante esistano diversi modi con cui ci si possa ingannare e quindi con cui si possa perdere certezza, la persona sebbene celata rimane sempre intatta. Tutte le sue azioni, pertanto, convergeranno sempre verso un unico fine che le possa in qualche modo soddisfare, e quindi verso il compimento di una versione di sé che si avvicini il più possibile al modello di una persona autentica e radicata nella verità. Per non elidere sé stessi occorre avere la possibilità di comprendersi e conoscere la verità che unifica ogni singola azione. Siamo fatti per stare nella verità, e questa in un certo senso ci appartiene.

Trovo rilevanti a questo proposito le parole di Timothy Radcliffe, il quale, partendo dalla dottrina della creazione, rende evidente attraverso il pensiero di san Tommaso come in realtà la Verità ci appartenga:

Si tratta della convinzione che ogni cosa anche oggi riceve la sua esistenza da Dio. E questo è il motivo per cui noi siamo in grado di comprendere la creazione e coglierne la verità. Chi ha creato il mondo ha plasmato anche le nostre menti. Si tratta di un mondo che appartiene a Dio e noi lo abitiamo come casa nostra in quanto sue creature, create per la verità. Non si tratta di un posto alieno e incomprensibile. L'intuizione centrale di san Tommaso [...] è stata che il mondo «si mostra senza sforzo per quello che è, fiorisce in piena luce». Certamente talvolta possiamo anche commettere degli errori e fraintendere. [...] Ma la verità precede ogni errore e ogni inganno. Come i pesci sono fatti per vivere nell'acqua, così gli uomini sono fatti per crescere nella verità. La verità è la nostra casa.<sup>136</sup>

La verità è lì che aspetta di essere scoperta, e non richiede lotta e diffidenza, dubbio sistematico ed estenuante. Ma per coglierla, come scrive l'autore, non basta osservare in modo disinteressato la realtà data, ma bisogna 'contemprarla'. La contemplazione è uno stile di vita, è rallentare e avere tempo quando pare che di tempo non se ne trovi affatto; è aprirsi e «permettere all'altro di esistere» lasciando aperte le menti a ciò che non si conosce; è rallentare, guardare veramente e quindi osservare con attenzione.

---

<sup>136</sup> T. Radcliffe, *Essere cristiani nel XXI secolo*, Editrice Queriniana, Brescia 2011-2012, pp. 156-157.

A questo proposito potremmo brevemente soffermarci sul senso della contemplazione: figura che, introdotta dalla filosofia antica, assume un ruolo importante e particolare in Agostino. Secondo Platone e Aristotele, filosofare coincide con il contemplare la realtà e quindi la sua verità, che viene intesa come Bene Assoluto. Anche secondo la concezione greca antica, la contemplazione implica «un atteggiamento non solo teoretico ma anche pratico nei confronti della vita»<sup>137</sup>. Non è dunque semplicemente un concetto noetico ma, come dicevamo, esso indica uno stile di vita e una dottrina che presuppongono aspetti reali dell'esistenza. La filosofia antica unisce quindi teoria e prassi, cercando di evidenziare l'importanza di una coerenza tra vita e pensiero, considerata necessaria per quanti si vogliono definire filosofi. Agostino riprende il concetto di contemplazione da Plotino, e lo inserisce nell'alveo della Rivelazione cristiana.

Convertirsi è vedere Dio e contemplarlo, e proprio questa contemplazione rappresenta il fine concreto della vita dell'uomo, il cui sguardo sulla realtà in questo modo si rinnova e modifica costantemente. Contemplare permette di vedere la verità e la bellezza della realtà, permette di conoscere e venire colpiti da questa, infatti «lo stupore e la meraviglia di questa realtà che mi si impone, di questa presenza che mi investe è all'origine del risveglio dell'umana coscienza»<sup>138</sup>. Contemplando la realtà mi accorgo di una presenza inesorabile e di una bellezza armoniosa<sup>139</sup> da cui io, essere umano, dipendo; e poiché me ne stupisco, sento che qualcosa mi attrae, e così inizio a ricercare la verità, ovvero la mia stessa felicità. Tale ricerca naturalmente si rivolge alla profondità dell'essere umano. Questa ricerca di profondità mette in evidenza che l'essere umano nella sua essenza va oltre la semplice capacità razionale, e si apre ad un orizzonte infinito e allo stesso tempo misterioso.

---

<sup>137</sup> Cfr. G. Reale, monografia introduttiva ad Agostino, *Le Confessioni*, p. 182.

<sup>138</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 136.

<sup>139</sup> «Nella visione beatificante ciò che farà conoscere alle intelligenti creature e lodare Iddio, sarà ancora l'opera del mondo, la cui tela vedranno in lui spiegata, e nell'immenso complesso chiarissimamente splendente d'infinita sapienza e bontà; perocchè quell'opera divina, nell'esemplare, e nel decreto eterno che lo disegna creandolo, altro non è che Dio stesso, la stessa divina faccia» (A. Rosmini, *Teodicea*, Tipografia e libreria Boniardi-Pogliani, Milano 1846, Libro III, 672, pp. 422-423).

L'essenza dell'uomo oltrepassa questa definizione, ogni definizione che non colga la ricchezza, l'integralità e l'infinità delle sue dimensioni ontologiche. [...] Platone scrive che è propria del filosofo la meraviglia; e infatti, l'indagine, sia su un particolare problema che sull'uomo integrale, a un certo punto, si trova di fronte a profondità quasi insondabili, alla vastità dell'uomo, che meraviglia, sgomenta l'uomo stesso. Schemi, norme stabilite dalla consuetudine, classificazioni, ecc. appaiono insufficienti a comprenderla; opposizioni che sembrano irriducibili si ritrovano convergenti su un piano superiore inclusivo anche di ciò che, empiricamente o razionalmente, appare contraddittorio.<sup>140</sup>

Ed è per questo che l'interiorità oggettiva, di cui ogni uomo è portatore, altro non è che il principio primo della metafisica, la quale si concentra proprio sulle domande relative alla profondità dell'uomo. Contemplazione e metafisica sono interconnesse, infatti la metafisica mette a tema quelle verità prime, che rappresentano il fondamento della ricerca esistenziale umana.

Ricapitolando, dunque, la contemplazione ha un ruolo fondamentale per la ricerca della verità e permette di avvicinarsi a questa partendo da ciò che abbiamo di più concreto, ovvero la realtà circostante. Non solo la nostra situazione di esistenti, ma anche la realtà stessa in cui viviamo, ci dice qualcosa e ci riporta dentro noi stessi e la nostra interiorità, unica via verso Dio. Per Agostino la sapienza divina pervade tutto il creato, ed è per questo che vediamo che in ogni cosa vi è bellezza armoniosa, anche in noi stessi.

Questo concetto conduce a due punti su cui vorrei soffermarmi. Innanzitutto sull'importanza di rimanere in armonia con questa bellezza, riconoscendo la sua esistenza attraverso la preghiera. Pregare è contemplare, è ringraziare e riconoscere le cose così come stanno dinnanzi a noi. Come diceva Tommaso infatti «la preghiera è semplicemente il riconoscimento della realtà delle cose. Tutto è dono»<sup>141</sup>. Pregare dunque, è semplicemente un modo per stare nella realtà e una «modalità di vivere nella verità. Significa aprire i nostri occhi alla pura gratuità dell'essere»<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 45-46.

<sup>141</sup> T. Radcliffe, *Essere cristiani nel XXI secolo*, pp. 169-170.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

Vorrei considerare inoltre l'importanza che la Rivelazione cristiana ha avuto per lo sviluppo della filosofia occidentale. Il Cristianesimo infatti «ha rivelato all'uomo un ordine spirituale, ritenuto il solo confacente alla sua natura»<sup>143</sup>, ed ha introdotto in questo senso concetti - fra cui quelli di creazione, persona e libertà - che risultano tuttora imprescindibili per un'adeguata considerazione della condizione umana.

I concetti di "creazione", "spirito", "persona", "libertà", ecc., assunti anche nella sola pregnanza di significato umano, e dalla mente umana comprensibile, che hanno nei Testi evangelici, prescindendo dalla Rivelazione che Dio fa di Se stesso non possono essere più intesi fino in fondo perché abbassati ad un livello inferiore o frantesi; e, se assunti in tutta la loro pienezza, resterebbe incomprensibile all'uomo come, senza il Dio rivelatore e rivelato, egli possa toccare profondità di se stesso così abissali e soprattutto vivere e pensare a quel livello che, pur riconosciuto umano e rispondente al suo ordine intrinseco, gli si presenta impossibile a realizzare.<sup>144</sup>

Questi concetti pertanto, se utilizzati senza alcun referente spirituale, perderebbero la loro rilevanza filosofica. Non ha senso costruire una filosofia su una conoscenza superficiale e razionalistica, lontana da quella completezza spirituale che l'uomo ha raggiunto grazie al cristianesimo, proprio perché non si può «cercare di tradurre la teologia cristiana in termini di antropologia, di applicare all'uomo il discorso di Dio»<sup>145</sup>. Questo risulta controproducente, in quanto i concetti di cui stiamo parlando verrebbero degradati ad un livello inferiore e quindi frantesi da un razionalismo <sup>146</sup>assoluto.

## 1.2. L'io come traccia dell'Assoluto

Un altro elemento che ci dà la possibilità di riconoscerci enti esistenti è l'autocoscienza. Essere cosciente di sé stesso permette all'uomo, o meglio al soggetto, di appropriarsi della propria esistenza. Avere coscienza di questa è sentire sé stessi come

---

<sup>143</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 147.

<sup>144</sup> Ivi, p. 146.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> In questo caso il termine "razionalismo" non sta ad indicare la corrente filosofica ad essa legata (es. Cartesio), ma un oscuramento della ragione. Questa viene ridotta in quanto viene allontanata dall'orizzonte trascendentale proprio dell'intelletto e quindi in quanto viene presa in considerazione solo una parte della sua capacità.

esseri esistenti, e quindi sentire sé nell'atto di sentire. Significa percepirsi attraverso una sensazione o un sentimento, ed è proprio questo «sentire fondamentale che rende possibile ogni altro sentimento e sensazione»<sup>147</sup>.

La coscienza dunque è strettamente legata ad un sentire, senza il quale essa non potrebbe esistere. Infatti, come spiega Sciacca, posso avere coscienza di una sensazione esterna, e quindi di un qualcosa al di fuori di me, o di un sentimento interno, quindi di me soggetto pensante. Il fatto stesso di esistere è la ragione per cui posso averne coscienza<sup>148</sup>; ma quest'ultima rimane sempre delimitata e contenuta entro i confini di me, ente esistente e soggetto particolare, che sa e percepisce di esistere.

La differenza che sussiste tra il semplice “sentire” e il “sentire di sentire”, è ciò che ci permette di riconoscere un sentire più profondo. Il primo si riferisce ad una sensazione esterna, il secondo invece ad una Idea che noi intuiamo e che rappresenta l'oggetto della nostra intelligenza. Quando il soggetto dice “io sono” emerge l'aspetto sintetico di questo atto della coscienza, che deriva appunto dalla sintesi della sua esistenza e dell'intuito dell'essere come Idea. Avere coscienza della propria esistenza significa sostanzialmente rendersi conto di questa sintesi ontologica che caratterizza la persona umana, essere consapevoli dunque che si tratta di un “sapere primordiale”, che rende possibili tutte le altre conoscenze. Ne consegue che, nel momento in cui l'uomo ha coscienza di sé come esistente, ha coscienza anche di essere ente pensante. Pensiero ed esistenza sono interconnessi<sup>149</sup>, l'uno è incluso e implica l'altra. Per di più mi riconosco esistente perché posso pensarlo e lo penso proprio perché esisto.

---

<sup>147</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 79.

<sup>148</sup> «Quale la prima verità che conosco? La realtà del mio esistere infallibilmente, senza ombra di dubbio. Infatti, anche se tale conoscenza non fosse vera e m'ingannassi, non potrei ingannarmi se non esistessi. Ecco la verità certa, invincibile, provata e confermata dall'atto stesso che la mette in dubbio. Ma per cogliere la verità, manifestissima, della propria esistenza è necessario essere *presenti* alla propria coscienza, cioè essere in noi e non nelle cose, *in interiore*; è necessario aver disseppellito la coscienza, averla “raccolta” dalla dispersione nel sensibile. Essa, infatti, è conquista del lume di ragione, scoperta della verità intelligibile. Perciò è verità certa, perché non data dai sensi, sfuggente dunque a qualunque fallacia sensibile, che, anche quando l'inganna, la conferma e l'accerta» (M.F. Sciacca, *Santi'Agostino*, p. 175).

<sup>149</sup> «In altri termini, all'atto del pensarsi è interiore il sentirsi esistente e all'atto del sentirsi lo è l'atto del pensarsi. Con altre parole: la coscienza di sé è sintesi originaria, nella quale il contenuto (l'esistenza) non

Di qui ancora consegue che l'intuito fondamentale dell'essere è fin dall'inizio unito al sentimento o al sentirsi esistenti: non c'è pensare senza io, non c'è coscienza di pensare senza il soggetto, l'esistente, cui il pensare inerisce. Nel momento in cui il lume dell'intelligenza illumina, il pensare implica l'io e viceversa. L'intuito dell'essere, per cui il pensiero è pensiero, diciamo così, si personalizza e si specifica come il pensare di un soggetto e dunque come autocoscienza.<sup>150</sup>

L'autocoscienza, quindi il sentirmi come esistente, è in relazione all'idea che il soggetto ha dell'essere e quindi alla sua interiorità oggettiva. La prima infatti, come scrive Sciacca, altro non è che la "determinazione primaria e originaria" della seconda. L'interiorità oggettiva si riferisce sempre all'uomo come soggetto dotato della capacità di pensare, in quanto costituito dall'essere. Nel sentimento che mi porta a sapere di esistere è già intrinseco e connaturato l'essere e quindi l'oggetto della mia intelligenza. Come sostengono sia Sciacca che Rosmini, «il primo oggetto dell'intelletto è l'Idea, ma in questo intuito fondamentale c'è contemporaneamente l'intellezione primaria dell'essere esistenziale o del soggetto»<sup>151</sup>. Siamo avvolti dall'essere da sempre, e in noi e nella nostra interiorità è presente quella verità prima che ci permette di riconoscerci nella nostra individualità: l'Idea dell'essere è già presente e connaturata alla nostra intelligenza. Infatti, il fatto di avere coscienza di sé, rivela già all'uomo questo essere infinito in cui è immerso e a cui tende. Quindi «l'autocoscienza è già coscienza della trascendenza implicita nell'interiorità, in quanto l'"io sono" non adegua la totalità dell'essere oggettivo»<sup>152</sup>. Per questo motivo l'interiorità oggettiva è capacità infinita che però, nel caso dell'autocoscienza finita, viene limitata alla consapevolezza che il

---

viene dal di fuori, ma è dato dal sentimento di esistere, interno all'atto del pensare e facente tutt'uno con esso», (M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 81).

<sup>150</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 84.

<sup>151</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 101.

<sup>152</sup> Ivi, p. 99. Allo stesso modo secondo Rosmini, nonostante l'essere ideale sia oggetto della mente e dell'intellezione e, quindi, strettamente connesso al sensibile, ciò non significa «che l'essere ideale s'incorpori nella materia, quasi che si materializzi, né tanto meno che si esaurisca in questa funzione. L'essere ideale è l'elemento comune a tutte le possibili nostre cognizioni degli enti reali, ma nessuna di queste cognizioni lo esaurisce, essendo ogni ente reale un contenuto particolare e contingente. Anche il mondo creato, nella sua totalità, non esaurisce l'ente possibile, perché anch'esso è contingente e particolare. La conoscenza del reale non offre dunque nessun contenuto tale da adeguare l'infinità e la universalità dell'idea, che pertanto è sempre in eccedenza rispetto al contenuto stesso: la conoscenza non adegua il pensiero» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cap. VI, p. 97).

soggetto ha di sé, in quanto pensiero circoscritto all'io pensante. L'intuizione dell'essere come Idea che è in noi ed è sempre presente, non può essere completamente soddisfatta dal pensiero dell'autocoscienza; in questo senso pertanto l'autocoscienza limita l'interiorità oggettiva. Ma Sciacca parla di una doppia limitazione: anche l'interiorità oggettiva limita l'autocoscienza dandole consapevolezza dei suoi limiti e, quindi, della sua impossibilità di diventare attualità infinita. A questo punto si legge come l'autocoscienza è caratterizzata da una doppia attività: non solo limita l'interiorità oggettiva, ma acquisisce anche coscienza di essere una determinazione della prima. Questa consapevolezza, su cui ritorneremo in seguito, corrisponde alla coscienza dell'autocoscienza, ovvero al riconoscimento della sintesi di finito e infinito che ci definisce e rende la nostra coscienza limitata in quanto strettamente legata a noi enti finiti. La coscienza dell'autocoscienza permette al soggetto di riconoscersi essere finito per un fine che è infinito. Lo rende inoltre consapevole di non potersi attuare totalmente in ciò che è finito, e quindi gli permette di non rimanere chiuso in sé, nel suo limite e in quello del mondo.

A questo punto risulta evidente come l'autocoscienza si sviluppi totalmente nella dimensione dell'interiorità dell'uomo: in questo atto spirituale infatti il conoscente e il conosciuto coincidono con il soggetto che parla a sé stesso.

Ma la *conscentia* non è solo *scientia* è anche *cum*. Il “con” importa compagnia, “essere insieme”. Nel caso della coscienza di sé sembra tautologico il dire che il soggetto è “insieme” con sé stesso, cioè solo. Solo sì, ma in compagnia con sé stesso: sa di essere. Ma allora il suo è soliloquio dialogato. Chi parla a sé stesso non parla ad altri, ma, parlando a sé stesso, si ascolta e intende la parola che a sé stesso dice. Perciò il soliloquio è dialogo interno, e tutto vi si può svolgere nel più perfetto silenzio e nell'immobilità della contemplazione interiore. Dialogo è *logo* in due e monologo *logo* in uno, ma è sempre *logo*; come pure soliloquio è parlare di sé a sé e colloquio parlare con altri, ma anche il soliloquio è parlare.<sup>153</sup>

Quando Sciacca parla di *logo* si riferisce alla parola come discorso che implica sempre l'espressione di un pensiero: quest'ultimo infatti è indispensabile nel momento in cui il

---

<sup>153</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 89.

soggetto dialoga e quindi intraprende un discorso con sé stesso. Nella propria interiorità si è in compagnia di sé stessi, e questa compagnia rende il soliloquio di cui Sciacca parla anche colloquio e dialogo. Ma poiché abbiamo detto precedentemente che l'autocoscienza, e quindi questo soliloquio, è determinazione dell'interiorità oggettiva, allora ne consegue che mentre l'uomo parla a sé stesso e si riconosce come esistente, riconosce che sa e che esiste grazie ad una verità che sempre lo accompagna. Quindi nella nostra interiorità, ovvero quando ci contempliamo interiormente, siamo in compagnia non solo di noi stessi, ma anche della verità oggettiva che ci permette di conoscere l'essere come Idea e saperne esseri esistenti. L'uomo è pertanto consapevole dell'esistenza della verità e di farne parte in qualche modo, poiché quando parla a sé stesso parla anche alla verità di cui fa parte in quanto ne viene illuminato. Di conseguenza Sciacca distingue due tipi di autocoscienza, una ontologica e una teologica. La prima permette al soggetto di riconoscersi come ente esistente attraverso la verità, la seconda invece di riconoscersi come essere da e per quella verità, che è Dio. Il sapere e riconoscersi per Dio, e non per la realtà finita, significa per il soggetto avere consapevolezza di essere cosciente di sé, e quindi di avere «coscienza della propria autocoscienza»<sup>154</sup>.

Il soggetto che pensa ed è consapevole del fatto di pensare, riconosce e quindi sa anche di essere un ente finito e determinato che, con il suo intelletto, intuisce e si rapporta ad un Altro. Questo rapporto con l'Altro viene inteso e spiegato perfettamente da Agostino che, lungo tutte le *Confessioni*, descrive il suo legame con Dio facendo emergere il rapporto necessario e particolare che l'io persona instaura con il "tu". Questa alterità si caratterizza a livello orizzontale nel rapporto con gli uomini, e in una dimensione verticale nel rapporto con Dio. Ecco perché secondo Agostino non vi è uomo, o meglio persona, senza il rapporto con l'Altro: l'alterità è intesa come uomo e come Dio, in un significato circolare e dinamico. Non posso amare Dio senza amare il prossimo e non posso avvicinarmi al prossimo senza prima comprendere l'esperienza di

---

<sup>154</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cfr., p. 86.

Dio. Secondo quanto scrive Agostino, Dio rappresenta la fonte e il modello di amore verso l'altro. Pertanto la relazione tra gli uomini acquisisce significato attraverso il rapporto con Dio: solo in questo infatti il rapporto si consolida diventando autentico e sicuro.

Se ti piacciono le anime, amale in Dio, perché anch'esse sono mutevoli, e fissate in Lui diventano stabili, altrimenti se ne andrebbero e perirebbero. Amale dunque in Dio, e rapisci a Lui con te quelle che puoi, e di' a loro: «amiamolo, amiamolo, è Lui che ha creato queste cose, e non è lontano». Infatti non le ha create e poi se ne è andato, ma sono da Lui e in Lui. Ed ecco dove è Lui: è dove si gusta il sapore della Verità. È nell'intimo del nostro cuore.<sup>155</sup>

Le forme dell'autocoscienza, e più in generale il pensiero, con ogni atto spirituale che gli appartiene, inclusa l'intelligenza, introducono l'esistenza di Dio. La ragione si trova costretta ad ammettere e riconoscere l'esistenza di un qualcosa di incommensurabile e non totalmente comprensibile, un *quid* ultimo a cui l'intelletto è legato e a cui fa costante riferimento<sup>156</sup>. Partendo dalla bellezza che è in noi, possiamo affermare che la nostra interiorità oggettiva, quindi il nostro orizzonte interiore, è luogo e traccia dell'Assoluto. In quanto traccia di Dio abbiamo in noi la sua presenza nella forma dell'orizzonte ontologico, che ci consente di riconoscerlo e quindi di riuscire ad individuare ciò che appartiene alla sua Verità.

### 1.3. La libertà umana come dipendenza

In quanto sappiamo che la verità, immutabile e sempre presente, è superiore alla mente, sappiamo anche che quella non può ingannarci in alcun modo. Questa sicurezza rende l'uomo libero di poter fruire di questa verità e quindi, come scrive Agostino, libero di essere felice<sup>157</sup>. Egli quando parla di libertà, allude sempre al legame che

---

<sup>155</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro IV, 12.18, p. 535.

<sup>156</sup> «La natura della ragione (che è comprendere l'esistenza) per coerenza costringe la ragione stessa ad ammettere l'esistenza di un incomprensibile, l'esistenza cioè di Qualcosa (di un *quid*) costituzionalmente oltre la possibilità di comprensione e di misura (trascendente)», (L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 159).

<sup>157</sup> Secondo Agostino infatti la felicità consiste nella possibilità di fruire liberamente della verità.

sussiste tra questa e il “libero arbitrio”, ovvero la capacità specifica del singolo di determinare in modo autonomo quale fine debbano seguire le proprie azioni, e quindi di decidere se seguire il bene o il male, riconoscendo o meno la verità.

Uno dei momenti particolari del libero arbitrio è quello dell'autodeterminazione: momento in cui il soggetto investe di desiderio il reale finito cercando però in qualche modo di darsi un limite in ogni momento in cui decide di agire. L'uomo infatti, in quanto aperto intenzionalmente ad una trascendentalità e per questo non soggetto a limitazioni empiriche, deve trovare un modo che gli permetta di auto-limitarsi attraverso ciò che fa parte del finito, ad esempio riconoscendo ogni suo agire come un momento di passaggio in vista di un fine ulteriore. Il referente di questo fine ultimo coincide con la verità, definita anche come “essenza” o “bene” dell'uomo. La libertà fa parte dell'essenza umana, e l'uomo tanto più conosce ed è cosciente di questa verità trascendentale, tanto più diviene libero.

Anche Rosmini, soffermandosi sul concetto di libertà, sottolinea che questa fondamentale caratterizza la natura umana; infatti «il creatore non l'ha costituita soggetta solo a fisiche leggi, ma a leggi di verità e di amore: libera nel tempo stesso che da leggi guidata, ella può scegliere la verità o l'errore, Iddio o sé stessa, il bene o il male»<sup>158</sup>. Nel momento in cui l'individuo prende coscienza della propria essenza personale, e quindi intuisce l'essere, assume un'autonomia e una libertà che gli permettono di ritornare su sé stesso e conoscersi. Il fatto stesso di essere persona libera conduce l'uomo ad identificarsi come “ente finito completo” inserito nel regno delle possibilità<sup>159</sup>. L'agire libero della persona consapevole è possibilità di essere ciò che l'individuo sceglie. Diviene chiara allora la critica di Rosmini ai Sansimoniani e alla

---

<sup>158</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 106.

<sup>159</sup> Rosmini afferma che l'essere ideale è «la possibilità di tutte le possibilità» (A. Rosmini, *Teosofia*, IV, n. 1598). Il fatto stesso di esplorare la dimensione trascendentale permette all'uomo di allargare le sue possibilità. Scrive Rosmini: «Perché la mente ha per suo oggetto essenziale il primo atto dell'essere suscettivo di tutte le determinazioni, e quel primo atto colle diverse sue determinazioni abbraccia tutta la possibilità dell'essere e tutti gli esseri possibili: onde l'intelligenza è dotata d'un mezzo di conoscere che s'estende a tutte le entità possibili, sussistenti o no. E nel vero, l'essenza dell'essere è la forma essenziale all'intelligenza: nulla dunque di ciò che partecipa dell'essenza dell'essere può essere inintelligibile» (A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 775).

loro concezione distorta della libertà umana: infatti «la libertà, per quelli, era, che all'uomo fosse lecito qualunque cosa senza eccezione alcuna; e [...] appunto per questo maledicono le restrizioni che mette all'uomo il matrimonio»<sup>160</sup>. Invece la libertà umana non consiste semplicemente nel poter fare ciò che si vuole appagando ogni propensione, senza alcun giudizio.

Partendo dagli autori da me considerati, vorrei cercare di comprendere e spiegare meglio in che cosa consista la libertà umana, soffermandomi su alcuni problemi connessi a questo concetto così complesso e allo stesso tempo familiare.

La problematica della libertà umana, in quanto comporta sempre la scelta, è un argomento che apre inevitabilmente alla domanda su quale sia l'origine del male. Agostino, anche se a tratti in modo ambiguo o incompleto, dà una spiegazione specifica del male morale. A differenza di quanto affermavano i Manichei, il male non può avere un'origine sua propria e non può essere causato semplicemente dalla materia, perché questa è creata da Dio; e poiché tutto ciò che è creato da Dio è buono, allora anche la materia deve essere buona. Il male deve avere quindi un'altra causa rispetto alla materia<sup>161</sup>. Innanzitutto possiamo distinguere due tipi di male: uno metafisico-ontologico e uno morale. Il primo consiste nella graduale diminuzione nelle cose della presenza dell'essere e quindi del bene. Tuttavia, nella realtà, non è possibile togliere totalmente l'essere o trovare qualcosa che sia completamente privo di valore, altrimenti vi sarebbe

---

<sup>160</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 162.

<sup>161</sup> Come ricorda anche Rosmini: «Non è dunque nell'essenza delle cose che sia il male, ma nella naturazione o nell'operazione e passione delle medesime; le quali tre cose sotto la denominazione di atto, ovvero anche di operazione in senso generale, si possono contenere. Quando adunque la operazione degli enti contingenti si torce dalla sua via diritta, e piega ad altro termine da quello che le è stabilito, e che richiede la loro essenza, allora v'ha in essa il male. E qui fa bisogno fissare attentamente il pensiero a discernere che cosa sia ciò, che in tale atto od operazione, onde la cosa operante si disvia da quel fisso termine a cui è dirittamente ordinata, riceva propriamente titolo di male. Perocchè non è già che sia male tutto l'atto stesso, il quale nel suo essere è sempre cosa positiva, e perciò esso medesimo non è il male, se, come dicemmo, il male non è positivo, ma negativo, cioè privazione di bene. Laonde in qualunque atto che fallisce al fine assegnato v'ha qualche cosa di positivo e di bene; e qualche cosa di negativo, e che forma ciò che si chiama male. [...] Che cos'è l'elemento negativo, che forma il male? È quel termine a cui l'atto dovea, di natura sua, pervenire, e a cui tuttavia non pervenne, ma terminò ad altro, e così invanì.[...] L'atto dunque non è il male, ma l'atto è malo, perché ha in sé stesso il male; e ha il male in sé stesso, perché egli coglie fuori del segno, perché non attinge il suo termine, come il germe in cui generazione falla, come la frutta che imbozzacchisce» (A. Rosmini, *Teodicea*, III, n. 187, pp. 142-143).

il non-essere, quindi il nulla. Ecco perché, secondo Agostino, è possibile trovare del bene quindi del valore in tutte le cose, secondo gradi differenti.

Inoltre, in Te il male non è in alcun modo; e non solo in Te, ma neppure in tutta quanta la tua creazione, perché al di fuori di Te non c'è nulla che possa irrompere e possa corrompere l'ordine che Tu le hai imposto. [...] E tutte queste cose che non si accordano tra di loro, si accordano con la parte inferiore delle cose che chiamiamo terra, [...] E d'ora in poi non sia mai che io dica: "Se queste cose non esistessero!". In effetti se io vedessi solo queste cose, ne potrei certo desiderare delle migliori, ma dovrei comunque lodarti anche per queste sole. [...] Per questo io non desideravo cose migliori, poiché, abbracciandole tutte quante insieme nel mio pensiero, trovavo che quelle superiori erano migliori di quelle inferiori, ma, con più sano giudizio, giudicavo tutte le cose nel loro insieme migliori di quelle superiori considerate sole.<sup>162</sup>

Tutte le cose dunque sono da apprezzare, in quanto secondo una visione armonica d'insieme, ogni cosa con il suo particolare valore, risulta necessaria a tutte le altre in modi differenti ma indispensabili.

Per quanto riguarda il male morale, invece, la situazione cambia: questo tipo di male non si può definire come sostanza o come qualcosa di inerente ad una realtà vera e propria, ma secondo Agostino esso risiede nell'animo umano e si può solo attribuire ad una "privazione" di bene, che ne è appunto la causa. La privazione è mancanza di qualcosa che in realtà per natura dovrebbe essere nell'uomo, in questo caso appunto il bene. Quindi il male non può esistere senza che esista anche il bene. Il fatto di preferire un bene inferiore, infatti, preclude un bene superiore e, quindi, significa che vi è un rifiuto da parte dell'uomo del bene superiore. A volte la volontà umana rifiuta e allontana da sé Dio stesso, ma non sempre questo rifiuto è causato dalla scelta di un bene inferiore: può trattarsi semplicemente del gusto e del piacere che il male provoca nel momento in cui lo si compie. L'uomo prova gioia proprio perché l'azione malvagia, che va sempre contro quelle regole e quei principi che governano la nostra stessa interiorità oggettiva, gli fa credere di essere onnipotente e libero<sup>163</sup>. Il male pertanto è ingiustizia e

---

<sup>162</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro VII, 13.19, p. 721-723.

<sup>163</sup> Questo concetto della volontà umana che vuole il male semplicemente per sé stesso si ritrova illustrato nel noto episodio del furto delle pere: «Forse ho provato piacere nell'operare contro la legge almeno mediante la frode, dato che non lo potevo fare con la potenza, per simulare di avere una parvenza di

disordine che vengono introdotte dall'uomo nel reale, generando disordine nell'universo. Ma anche in questo caso, considerarlo privo di senso sarebbe contraddittorio, proprio perché in quanto connesso con il bene, il male da un punto di vista logico deve avere un senso, ovvero una direzione precisa, legata al fine stesso del creato.

La teoria del male ideata da Agostino può essere in qualche modo considerata incompleta in riferimento al male morale. Questo infatti non è solo "privazione del bene" o scelta di un bene inferiore, ma può anche rivelarsi volontà perversa che rifiuta e allontana Dio, negandone la presenza nella realtà. La volontà umana di per sé pare sempre divisa nell'intento di fare il bene o fare il male, e proprio in questo consiste il peso e la potenza della libertà umana. Pare che «l'uomo sia diviso dall'antitesi del bene e del male e non riesca ad essere né interamente buono né interamente malvagio»<sup>164</sup>, ma ciò che risulta chiaro è che, nel momento in cui ci si pone il problema se una scelta sia negativa o meno, si presuppone inevitabilmente che una scelta positiva esista, e che quindi esista il bene.

Come sottolinea Sciacca, se fosse altrimenti, e quindi se il bene non esistesse, non mi porrei minimamente il problema del male assoluto.

Ma nel momento stesso che si pone anche solo come problema la negatività assoluta della volontà e dell'azione, si presuppone già la positività del bene, altrimenti quel problema non potrebbe essere posto. Se la positività (il bene) è zero, non ha senso porre il problema del male o della negatività totale e assoluta. Se questo problema si pone è perché appunto si presuppone che il negativo sia il negativo (quanto manca e perciò il suo limite e la sua finitezza) di un positivo. Nel momento stesso che si pone il problema del male, si presuppone la positività del bene per rilevarne i limiti e le manchevolezze; perciò è contraddittorio porre il primo problema negando il bene e ogni bene, in quanto la posizione di quel problema implica proprio il bene, cioè il positivo a cui manca qualcosa.<sup>165</sup>

L'alternativa del bene e del male è dunque sempre presente nelle scelte dell'uomo, il quale a volte si riscopre internamente in contraddizione con sé stesso e nell'ambiguità

---

libertà, come uno schiavo, facendo impunemente quello che non era permesso fare, mediante una tenebrosa finzione di onnipotenza?[...] Ho potuto davvero provare piacere nel fare quello che non era lecito, non per altro se non perché non era lecito?» (Agostino, *Confessioni*, Libro II, 6.14, p. 445).

<sup>164</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 148.

<sup>165</sup> Ivi, pp. 150-151.

dei suoi pensieri. La volontà infatti, come racconta anche Agostino<sup>166</sup>, può dividersi e, volendo seguire due vie opposte ma non compatibili, entra in conflitto con sé stessa lottando per quale alternativa scegliere. Se la volontà che comanda l'uomo volesse interamente ciò che vuole, l'uomo non avrebbe alcun problema ad agire secondo il suo comando. Il problema invece si presenta nel momento in cui la volontà non vuole pienamente ciò che vuole, e allora la decisione si scinde e l'azione viene bloccata da un continuo e superfluo crocciarsi che, come scrive Agostino, non porta ad altro che ad un dispendio inutile di energie.

La volontà dell'uomo non è solo «possibilità di bene e di male, ma infinita possibilità dentro le due dimensioni del bene e del male»<sup>167</sup>. Essa vuole tutto ma non può avere tutto: in quanto libera è caos di volizioni e desideri, sempre costretta a decidere tra le diverse possibilità che le si presentano davanti. È pertanto nel momento della scelta, che non avviene una volta per tutte ma si ripropone continuamente per tutta la vita, che l'uomo esercita la sua libertà, per questo definita da Sciacca come “dinamica”<sup>168</sup>. La libertà è dinamica perché sempre ritorna su sé stessa e, attraverso la volontà, spinge l'uomo al raggiungimento di un fine che lo renda felice. Come scrive Luigi Giussani, la libertà è «la capacità del fine e della felicità, intesa come compimento totale di sé»<sup>169</sup>. L'uomo è libero di scegliere come e se tendere o meno al proprio fine e compimento, ovvero all'essere.

Esiste dunque una libertà esteriore, che riguarda le scelte relative a ciò che ostacola o limita determinate azioni umane; e una libertà interiore, definita anche spirituale, che dà significato a queste azioni attraverso il riconoscimento di sé e del proprio fine esistenziale. La libertà esteriore, se priva di quella interiore, rimane superficiale e

---

<sup>166</sup> «Però la volontà nuova che aveva incominciato a formarsi dentro di me, la volontà di onorare Te in modo disinteressato e di godere di Te, Dio, che sei unica felicità sicura, non era ancora in grado di superare la precedente, che col tempo si era irrobustita. Così le mie due volontà, una vecchia e l'altra nuova, quella carnale e quella spirituale, erano fra loro in lotta, e con la loro discordia laceravano la mia anima.» (Agostino, *Confessioni*, Libro VIII, 5.10, p.767).

<sup>167</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 157.

<sup>168</sup> «È il dinamismo della libertà sorretta dalla norma, il dramma della vita morale, che è sempre un colloquio, un “a tu per tu” che, concluso, ricomincia ancora e sempre» (ivi, p. 158).

<sup>169</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 120.

fittizia. Essa pertanto è legata anche e specialmente alla capacità trascendentale dell'uomo ed è pertanto «esperienza interiore oggettiva»<sup>170</sup> e, per questo, non la si può ridurre semplicemente alla libertà di poter fare. L'uomo è libero perché persona che, in quanto tale, intuisce l'essere; ed è proprio questa relazione della persona con l'orizzonte dell'essere che la apre alle diverse possibilità, ovvero alla libertà. Riconoscersi come persona, ovvero come realtà finita legata ad un infinito, è quello che Sciacca definisce come “primo atto di libertà” dell'uomo che, accettando la sua finitudine e quindi sé stesso come creatura, riesce anche ad elaborare le sue passioni. Un esempio è quello che riguarda il dolore: accettare la propria finitudine, infatti, permette al singolo di essere libero non dal dolore, ma nel dolore; ed essere liberi nel dolore significa saperlo soffrire e quindi saperlo accettare.

Un'altra distinzione presentata dall'autore è quella che sussiste tra la libertà di scelta e la libertà di “elezione”. Quest'ultima comporta “l'esercizio intero della libertà”<sup>171</sup>, che non consiste nel trovarsi costretti a scegliere tra due mali o a subire la situazione che si sceglie, bensì nel conoscere, distinguere e valutare le diverse opzioni che nel tempo si presentano. “Eleggere” significa, pertanto, essere capaci di scegliere: «tra tante cose “a scelta”, si “vede” quale eleggere; è “discernere”, condizione del vero uso della libertà; è dominare e valutare le situazioni senza estranearsi, discriminare secondo principi, a cui la volontà sa adattare le regole senza adattarvisi»<sup>172</sup>. La libertà di elezione descritta da Sciacca è simile a quella di perfezione: questa consiste nello scegliere secondo ragione, e quindi secondo il giusto ordine, che è quello dell'essere. Riconoscere l'ordine dell'essere in tutte le cose, infatti, permette all'uomo di perfezionarsi attraverso queste, le quali, se considerate in quanto create, assumono un significato decisamente più profondo. Ma perché questa volontà di perfezione divenga libertà di elezione, è necessaria l'iniziativa dell'uomo: la risposta all'appello dell'essere deve venire dal

---

<sup>170</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, L'Epos, Palermo 1999, p. 16.

<sup>171</sup> « “Scegliere” non è “eleggere”; “di mia scelta” non è “di mia elezione”. A scegliere si può essere forzati: tra due mali, se costretti, se ne sceglie uno, ma senza eleggerlo, perché elezione è esercizio intero della libertà non necessitata a scegliere tra due cose di cui nessuna liberamente vuole; dunque, la scelta, anche se volontaria, non è sempre libera» (M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 63).

<sup>172</sup> Ivi, p. 63.

singolo che, grazie alle sue inclinazioni naturali, sceglie la propria vocazione<sup>173</sup>. Quest'ultima è la decisione da parte dell'uomo di riconoscere la propria particolarità e portare a compimento, attraverso le proprie inclinazioni, il progetto che inconsapevolmente guida ciascuno nella propria storia personale. La volontà, infatti, è sempre indirizzata verso la vocazione del singolo e, «anche quando non conosce la sua vera inclinazione, essa “lavora” dentro e perciò, a sua insaputa, lo guida nel modo che lo corrisponde»<sup>174</sup>. In tutto ciò la libertà ha il compito di garantire la realizzazione del singolo e quindi la riuscita del suo progetto personale, e riesce a fare ciò proprio attraverso la volontà libera che, in quanto connessa alla vera vocazione, assume una forza talmente grande da riuscire a riconfermare questa “chiamata” in ogni scelta.

Risulta chiaro, dunque, che nel momento in cui si parla di libertà, non ci si riferisce semplicemente a quella che permette all'uomo di agire e decidere in maniera autonoma, ma anche a quella libertà che gli consente di essere interiormente libero dal male stesso. La libertà che Sciacca definisce interiore, infatti, è libertà dal male, «che è in noi e non fuori e che nessun benessere o sistema politico-giuridico-economico potrà eliminare»<sup>175</sup>, in quanto questo compito aspetta solamente alla volontà di ciascun individuo. Quest'ultima, attraverso costanti conquiste quotidiane, riesce a superare il male e l'ostacolo interiore che ne è la causa, decidendo di volere secondo l'ordine dell'essere.

Come il malato che si gira nel letto, ci diamo da fare con l'illusione che cambiando di posto le cose o fatturandone altre possiamo liberarci dal male, che invece è dentro ciascuno di noi; ma ci rifiutiamo di vederlo dove è e di cominciare a guarire noi stessi perché più comodo accusare “sistemi” e forme di governo in astratto, mandare a morte e distruggere, che operare chirurgicamente sulla nostra coscienza. Dunque, uno il problema, che ogni uomo, in comune con gli altri, conquista la libertà interiore dal male, volendo nell'ordine dell'essere; [...] l'altra del fare viene da sé, [...] cessata la causa della cattiva volontà, vengono meno gli effetti.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> «Tra le inclinazioni naturali, ciascuno elegge la più confacente e in modo da recuperare le altre all'interno del suo sviluppo; ne fa la sua “vocazione”, che non sarebbe senza quella inclinazione, ma c'è in quanto quest'ultima è stata liberamente eletta, voluta come autentica» (M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 17).

<sup>174</sup> Ivi, p. 40.

<sup>175</sup> Ivi, p. 150.

<sup>176</sup> Ivi, p. 151.

Prima di cambiare le azioni e pensare alla nostra libertà esteriore dunque, è necessario preoccuparsi di conquistare quella interiore della quale, a differenza della prima, nessuno ci può privare. Il fatto di essere liberi, pertanto, dipende anche dall'iniziativa personale di ciascun individuo, dall'impegno di non scegliere interiormente il male, ma di guardare solamente al bene, anch'esso presente in noi<sup>177</sup>. Naturalmente l'uomo non può vincere il male esclusivamente attraverso la sua volontà e le sue capacità: infatti, se riuscisse a rendersi libero da solo, gli si potrebbe attribuire un carattere divino.

Essere liberi, dunque, non coincide semplicemente con la possibilità di scegliere e agire senza ostacoli, ma con l'«iniziativa costante in direzione del [...] compimento secondo l'ordine ontologico della volontà del singolo»<sup>178</sup>, che coincide con il senso dell'esistenza di ciascun individuo nel mondo. Senza la libertà interiore perde di significato ogni libertà esteriore. Come ricorda Sciacca, se la libertà venisse considerata solamente secondo un aspetto esteriore, e circoscritta al mondano, svanirebbe il senso stesso della storia dell'uomo e, con esso, il significato e il valore del suo fine transstorico. Essere “padroni” di se stessi, infatti, permette non solo di riconoscere e rispettare la libertà degli altri, ma anche di cogliere l'esclusiva e irripetibile storia di ciascun esistente.

Allo stesso modo, se l'uomo perdesse la sua libertà, ovvero la possibilità di scegliere tra il bene o il male, rimarrebbe privo della sua stessa interiorità e spiritualità oggettiva, la quale è condizione essenziale per poter parlare di libertà. Quest'ultima distingue l'uomo dagli altri esseri, lo eleva e gli consente di stare ancorato al presente<sup>179</sup>, attento a

---

<sup>177</sup> «La libertà di fare e scegliere, infatti, può volgersi al bene o al male, che non sono fuori ma dentro ciascuno di noi; questo il problema, non quello del poter fare: la libertà non è il risultato collettivo della rimozione di ostacoli esterni [...] ma iniziativa personale di non crearne, cioè di volere secondo l'ordine dell'essere. Altrimenti, rimosso l'ostacolo, la cattiva volontà ne creerà altri fino a quando non sarà rimosso quello interiore, il male dell'uomo, rispetto al quale si definisce la libertà come iniziativa e non fatto esteriore» (M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 175).

<sup>178</sup> Ivi, p. 177.

<sup>179</sup> «Conservare la libertà nel suo ordine impone vigilanza continua, attenzione costante, “essere nel presente”, che è appunto *attentio animi*; attenzione al grido della carne e alla voce della vita nel duplice senso di ascoltarle perché non possono non esserlo, e nell'altro, di non lasciarsi trasportare dal canto delle sirene, ma di richiamarle all'ordine della parola dello spirito» (ivi, p. 94).

mantenere il suo ordine interiore rimanendo consapevole dell'importanza della sua storia personale in relazione a quella degli altri.

I limiti che l'uomo pone alla sua libertà dinnanzi all'alternativa sono quei principi e quelle norme che caratterizzano l'azione morale; e il fatto stesso di escludere in riferimento ad essi una delle alternative della scelta, non impoverisce l'azione. Infatti, nel momento in cui l'uomo sceglie, non rinuncia mai radicalmente alle possibilità non scelte, ma solo a ciò che vi è di negativo in queste, recuperando «nell'atto sintetico della possibilità scelta quanto di positivo vi è nelle possibilità non scelte»<sup>180</sup>. Questo fa emergere il carattere sintetico dell'azione morale, ovvero della volontà che segue la norma, in quanto cerca sempre di unificare e far confluire verso lo stesso orientamento e fine, diverse prospettive apparentemente incompatibili. La libertà della volontà umana è ciò che rende l'uomo responsabile e protagonista della sua stessa esistenza, in quanto costretto ad affrontare la lotta interiore tra bene e male. La volontà dell'uomo, per definirsi morale, deve sempre scegliere in base ad una norma a cui decide di adeguarsi. Questa norma è proprio quella che, nonostante a volte sia celata, è in noi sempre presente e ha sede nella nostra interiorità oggettiva. La volontà dell'uomo agisce e sceglie facendo un paragone con la verità e il bene, i quali si basano sulla consapevolezza di esistere per l'infinito e di esserne dipendenti. La coscienza di questa verità la portiamo dentro nella nostra interiorità, partendo ad esempio dalla consapevolezza dell'esistenza della nostra anima. Allora la libertà umana paradossalmente consiste nella dipendenza dell'uomo da Dio, proprio perché come creatura egli ne dipende ontologicamente. L'atto che permette di accettarsi per ciò che si è, ovvero esistenti ontologicamente limitati e quindi dipendenti, viene definito da Sciacca come «il primo atto di libertà o libertà iniziale»<sup>181</sup>, che dipende totalmente dalla volontà individuale. L'individuo accetta così la sua limitazione ontologica la quale, caratterizzandolo nella sua essenza particolare di uomo, diviene condizione necessaria della sua stessa libertà.

---

<sup>180</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 160.

<sup>181</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 53.

Agire moralmente è agire in modo adeguato alla verità e quindi all'essere. L'atto morale, come spiega Sciacca, non è né abitudine passiva né buona educazione: è novità attiva che arricchisce la persona attraverso l'impegno e che permette all'uomo, in modo unico, di portare a compimento la sua esistenza.

L'atto morale, come ogni atto spirituale, comporta sempre qualcosa di nuovo; in questo senso è creativo di qualcosa che prima non era. Esso non lascia mai le cose come sono: modifica chi lo compie e chi lo riceve, arricchisce, ha ripercussioni infinite dentro e fuori di noi. Anche quando si ripete, è sempre nuovo: la ripetizione è nuova partecipazione attiva, adesione riconfermata perché ne vale la pena. L'atto morale non si consuma nell'uso fino a sciuparsi nella usanza stanca e meccanica. La morale, da questo punto di vista, è l'antitesi dell'abitudine: non è seguire il già fatto, da me o da altri, non imitare o copiare, ma aderire, partecipare. Dunque il fare come ho già fatto o altri ha fatto significa rinnovare in un nuovo atto e con nuovo impegno quello che io o altri ha fatto, ripropormi nella nuova azione che la norma esige. L'atto morale, come tale, non è un calcolo né un meccanismo, [...] è ben più di della "buona educazione" e non di rado è contro tutte le buone usanze.<sup>182</sup>

La morale dunque, che dovrebbe orientare le azioni umane, non coincide con la monotona ripetizione dell'ordine sociale, ma, inserita in questa, ha il compito di mettere in evidenza ciò che vi è di positivo nella società, la quale per pigrizia si abbandonerebbe ad un conformismo indolente. Da una parte dunque per l'uomo si profila l'abitudine, che conduce il soggetto ad uniformarsi; dall'altra invece quella che Sciacca definisce come "etica dell'eccezionale", il cui fine è distinguersi a tutti i costi nei modi più disparati. Questi due modi di reagire alla società, non essendo equilibrati, allontanano l'uomo da sé stesso e dal riconoscimento dei propri limiti. Per evitare di vivere secondo abitudine e secondo la "regola dell'eccezionale", è importante ritrovare il valore delle piccole cose e quindi della semplicità e della spontaneità. Se vissuta con partecipazione e creatività, la quotidianità perde il suo carattere abitudinario e monotono e si trasforma in qualcosa di nuovo, intriso di originalità. Come scrive Sciacca, questo permette non solo di «vedere ogni volta le cose come se fosse la prima»<sup>183</sup>, ma anche di amare e dare un senso alla nostra quotidianità. Si riscoprono così nuovi significati, a volte inaspettati, delle cose che

---

<sup>182</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 163.

<sup>183</sup> Ivi, p. 168.

ci circondano, e in questo modo ci si accorge del loro valore che si mostra nella presenza stessa di queste ogni giorno.

La quotidianità è amore: vedere il già visto con occhio nuovo ed arricchirlo, arricchendoci, di nuovi sensi insospettati, scoprirlo nella pienezza del suo essere o della sua verità. Non si dimentichi che il più elementare dei sentimenti umani, come la infima e più semplice delle cose, contengono sensi e significazioni infinite. Non la ripetizione giornaliera, ma la presenza quotidiana: l'oggi rivela un senso nuovo di ciò che tante volte è stato visto e domani ancora sarà riscoperto in una significazione che ci era sfuggita.<sup>184</sup>

Il senso del quotidiano dunque consiste semplicemente nel cogliere l'infinito e la verità nelle cose, nelle persone, nelle situazioni, e anche in noi stessi. La verità, come abbiamo detto, la possiamo conoscere solo rimanendo in noi e nella nostra interiorità oggettiva, quindi «non si tratta di uscire da noi, di evadere dall'uomo, ma di sapervi restare ed esistere: questo il vero eroismo»<sup>185</sup>. In tutto questo la morale è ancorata alla norma della verità a cui l'uomo, per essere libero, deve adeguare la sua esistenza accettando la verità della sua condizione di uomo nel e per l'infinito.

Riconoscere ciò, ovvero il senso delle cose e del mondo in relazione all'infinito, permette all'uomo di dare un senso all'esistenza stessa e quindi di riconoscere i segni che gli permettono di scoprire quale sia il suo destino. Anche in questo caso si tratta di una scelta: l'uomo è libero e pertanto responsabile di scegliere la sua posizione rispetto alla verità e di decidere la modalità in cui raggiungere il suo fine. Ne consegue che l'esercizio della libertà umana, che permette al soggetto di comprendere quale sia il significato ultimo della sua esistenza, si esercita a partire dalle grandi scelte, ma anche a partire dalle piccole decisioni della realtà quotidiana. È l'uomo che decide come porsi dinnanzi al reale, se guardare, leggere e interpretare i segni con cui il «mondo insegna

---

<sup>184</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 168.

<sup>185</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 169.

Dio»<sup>186</sup>; ed è sempre l'uomo che decide se rimanere aperto alla ricerca e con un atteggiamento positivo dinanzi all'esistenza.

Anche la concezione del tempo è strettamente connessa alla problematica della libertà umana. Questa ne è dipendente proprio perché l'uomo, in quanto contingente e soggetto al tempo, vive e sceglie esercitando la sua libertà in ogni istante della sua esistenza.

A questo proposito, Sciacca afferma che il tempo, a differenza del divenire, può essere considerato come conseguenza dell'intelligenza e dell'esercizio della libertà dell'uomo. Il tempo infatti è dato dalle azioni dell'uomo e dalla coscienza interiore che esso ha del divenire, il quale, invece, esiste e sussiste indipendentemente dall'esistenza dell'uomo. Egli genera il tempo nel momento in cui sceglie ed utilizza la sua volontà che, se esercitata in armonia con l'essenza e l'intelligenza umana, ha tutto il tempo che le serve per seguire la sua vocazione e tendere all'Essere.

Ma il tempo stesso avviene per l'uomo: non c'è un tempo per tutti - luogo comune dei mortali - ma c'è il tempo di ciascuno, dell'interiorità oggettiva e, come tale, personalmente immortale; non io sono nel tempo e ne dipendo, ma il mio tempo è in me e ne dipende perché è la mia volontà libera a generarlo e a spenderlo bene o male; e c'è perché c'è la libertà. Perciò l'uomo non appartiene a un tempo, il quale comincia con ciascun singolo che personalmente genera il proprio.<sup>187</sup>

Ciascuno, dunque, ha il suo tempo personale, che inizia dalla nascita e che viene chiamato vita. Questo tempo lo si potrebbe anche descrivere come un «intervallo tra la nascita e la morte»<sup>188</sup>, che sebbene sembri breve, è sufficiente per permettere alla volontà dell'uomo di avvicinarsi al fine della sua esistenza. Tuttavia la morte non è la fine del nostro tempo in quanto, in questo "intervallo", non è possibile attuare completamente il nostro fine ultimo: il tempo fa parte di uno spazio oggettivo interiore che è infinito, come è infinita l'anima dell'uomo e la sua esistenza. La tensione infinita

---

<sup>186</sup> «Ricordiamo che il mondo dimostra l'esistenza del *quid* ultimo, l'esistenza del mistero attraverso la modalità che si chiama "segno". Il mondo "insegna" Dio, dimostra Dio, come il segno indica ciò di cui è segno» (L. Giussani, *Il senso religioso*, pp. 162-163).

<sup>187</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, pp. 89-90.

<sup>188</sup> «Il tempo della sua (dell'uomo) vita nel mondo è solo un breve intervallo, un soffio, del tempo infinito della sua esistenza, per cui è questa che misura la vita e non viceversa» (ivi, p. 90).

della mia volontà libera, infatti, non si può esaurire in un tempo finito. Esser consapevoli di ciò, permette all'individuo di sapere come utilizzare nel modo migliore il proprio tempo: ovvero come usare la volontà per scegliere ciò che migliora e appaga il singolo, avvicinandolo al compimento della propria vocazione personale.

Si può definire come “storico” solamente il tempo che l'uomo chiama “vita”, caratterizzato dalle scelte quotidiane sempre legate al mondo e alle sue dinamiche; ciò che non si può chiamare “storico”, invece, è il tempo dell’“esistenza” che, come spiega Sciacca, in quanto infinito è “trans-storico”. Se la presenza vitale del singolo ha un significato e un fine che vanno al di là della storia mondana, allora in modo coerente anche il suo tempo esistenziale deve essere infinito. L'intelligenza e la libertà umana rendono l'uomo un ente immortale legato ad un orizzonte temporale infinito; che si articola in tempi che derivano dalle scelte particolari di ciascun uomo dinnanzi ad una marea di possibilità. Il tempo della volontà libera, dunque, non può essere che il presente, tempo in cui si attua la libertà iniziale che permette al mio tempo di avere un cominciamento. Il presente, infatti, non solo custodisce il ricordo di ciò che è stato e quindi il passato, ma anche la speranza e l'aspettativa di ciò che ancora non è, ovvero il futuro.

Come ricorda Sciacca, questo concetto viene descritto in modo preciso e lineare da Agostino<sup>189</sup>. Egli infatti spiega che ciò che è stato non esiste più se non nella memoria, la quale ricordando rende presente il passato. La stessa cosa accade con azioni del tempo futuro: esse vengono pianificate dall'uomo quando ancora non sono, per poi diventare azioni presenti solo una volta attuate<sup>190</sup>. Ciò che è passato, dunque, è tale perché prima era presente, e ciò che è futuro esisterà solo perché passerà per il presente.

---

<sup>189</sup> Agostino indaga in modo approfondito il concetto di tempo cercando di passare da una comprensione generale di questo ad una sua definizione consapevole: «Che cos'è, dunque, il tempo? Se nessuno me lo domanda, io lo so; se intendo spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so» (Agostino, *Confessioni*, Libro XI, 14-17, pp. 1043-1045).

<sup>190</sup> La stoffa stessa della realtà quotidiana, dunque, si rivela come un paradosso, in quanto caratterizzata da un insieme di elementi negativi: il non essere più del passato, il non essere ancora del futuro e il presente che svanisce in ogni istante nel passato che non è più.

Se, infatti, il futuro e il passato sono, voglio sapere dove sono. Se non sono ancora in grado di sapere questo, so comunque che, dovunque sono, lì non sono futuro o passato, ma sono presente. Infatti, se anche lì sono futuro, lì non sono ancora; o se anche lì sono passato, ormai lì non sono più. Dunque, dovunque sono e qualunque cosa sono, non sono se non presenti. [...] Sarebbe forse più appropriato dire: i tempi sono tre: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro. Questi tre tipi di tempi sono in qualche modo nell'anima, io non li vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'immediato vedere e il presente del futuro è l'attesa.<sup>191</sup>

Ne consegue che l'unico modo che ha l'uomo per misurare il tempo è di farlo nel presente, ovvero nell'istante attuale che passa e che, in quanto tale, è il solo tempo che è ed esiste veramente. L'uomo stesso è immerso nel presente ed ha la forza per affrontare solo questo, in quanto unico tempo in cui può scegliere. Anche la volontà libera, pertanto, si attua sempre e solo nel tempo presente: esso rende possibile l'esistenza del tempo personale di ciascuno, che è caratterizzato non solo dal presente e dalla scelta che in esso costantemente si ripropone, ma anche dalla memoria di ciò che non è più e dall'attesa dell'avvenire che ancora non è<sup>192</sup>. La libertà umana precede il tempo, e anzi lo produce e lo crea, nel momento in cui viene esercitata; infatti, «come Dio non ha creato il mondo nel tempo ma con il tempo, così l'uomo non opera nel tempo, ma, operando, genera il suo tempo»<sup>193</sup>.

In quanto esseri creati da e per l'infinito trascendiamo il mondo fisico e la storia. Ma, come ci ricordano le *Confessioni* di Agostino, la storia personale di ciascuno dipende esclusivamente dalle sue azioni e scelte interiori, in quanto egli ne è responsabile dinanzi agli altri uomini e a Dio stesso.

#### 1.4. Intelligenza e ragione

È importante a questo punto, dopo aver parlato della volontà, definire quale sia il ruolo dell'intelligenza e della ragione umana, non solo in relazione alla fruizione della

---

<sup>191</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro XI, 18.23-20.26, pp. 1053-1057.

<sup>192</sup> «Perciò la libertà è atto che ricomincia sempre e il tempo di un solo uomo è inesauribile: avvenire temporale prodotto dal presente (l'atto sempre rinnovantesi della volontà) che, facendolo avanzare lo attua e attuandolo lo fa passare per riproporlo come memoria» (M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, p. 98).

<sup>193</sup> Ivi, p. 100.

verità, ma anche in relazione all'interiorità oggettiva, la quale permette alla volontà dell'uomo di avvicinarsi al fine ultimo. Intelletto e ragione, nonostante siano strettamente interconnessi, sono due termini che si differenziano non solo da un punto di vista filosofico, ma anche teologico.

A partire dalla tradizione filosofico scolastica, l'intelletto ovvero il *nous* viene contrapposto alla ragione chiamata *dianoia*. Per Platone l'intelletto ha in sé un qualche cosa di divino che permette al soggetto di intuire le idee quindi il bene, raggiungendo un livello di conoscenza di gran lunga superiore a quello raggiunto dalla ragione. Per Aristotele invece questa conoscenza intellettuale si identifica con la verità, ovvero con la capacità di vedere l'essenza delle cose e quindi con l'abilità di osservarle nella loro interiorità<sup>194</sup>. In entrambi quindi, l'intelletto assume un ruolo privilegiato nella conoscenza e si differenzia dalla ragione, pur rimanendo strettamente connesso a questa. Anche secondo la visione teologica, l'intelletto è ciò che permette di comprendere la fede e la sua verità, attraverso una conoscenza interiore e spirituale, oltre che razionale.

Ragionare porta l'uomo alla conoscenza delle cose e dei fatti<sup>195</sup>: attraverso il giudizio e una serie di dimostrazioni logiche, quindi riflettendo e dubitando dell'esperienza, la ragione cerca per sua natura una soluzione alle questioni poste dalla coscienza. La ragione in quanto tale ha il compito di riconoscere i propri limiti e quindi quelli dell'uomo, il quale, attraverso la sua razionalità, riconosce da una parte l'impossibilità di negare l'esistenza della verità e, dall'altra, di poterla conoscere in maniera esaustiva. In questo senso la ragione permette al soggetto di comprendere che esistono questioni che vanno oltre la capacità razionale di indagine, e che si riferiscono alla dimensione trascendentale, non interamente esauribile dalla ragione. Infatti come scrive Sciacca,

---

<sup>194</sup> Secondo Aristotele questa essenza nell'interiorità delle cose è caratterizzata dalla sostanza: un sostrato sempre identico a sé stesso e indipendente da fattori esterni.

<sup>195</sup> La ragione deve riconoscere criticamente le regole e le categorie attraverso cui giudica fatti ed esperienze. La conoscenza razionale può creare scienza ricercando verità parziali che, sebbene non corrispondano alla Verità e al Bene assoluto, rappresentano una tappa verso una meta più intima e complessa: «*mens insatiata, cor irrequietum*» (cfr M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, p. 263).

«una ragione che pretenda di risolvere tutto e non conosce i suoi limiti, ha già perduto il senso della razionalità e della ragionevolezza»<sup>196</sup>.

L'intelligenza invece è intuizione dell'essere come Idea, è cogliere e intuire in modo immediato la traccia e il segno dell'essere che è in noi, ovvero permettere alla verità di illuminarci. L'oggetto dell'intelletto è questa verità che abbiamo dentro e che ci permette di riconoscere la verità nelle cose e negli altri, considerandole in una prospettiva interale. Pertanto l'intelligenza corrisponde alla capacità dell'uomo di leggere dentro le cose, vederle per quello che realmente sono nel loro significato più profondo e quindi intuirle nella loro verità. Quando parliamo di ragione, dunque, ci riferiamo alla conoscenza; quando invece parliamo di intelligenza alludiamo al sapere, all'intelligibilità e alla trascendenza.

La ragione è sempre e per sua natura immanentistica; l'intelligenza è sempre e per sua natura trascendentistica e teista. La ragione, infatti, è attività concettuale e giudicatrice; il concetto di una cosa adegua la realtà di essa; [...] La ragione si appaga di questa adeguazione; sua aspirazione è conoscere gli esseri finiti e tale conoscenza l'adeguа perfettamente: è naturalistica, non teista. Non così l'intelligenza: essa è l'intuito dell'essere come Idea, della verità prima. Ora non c'è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza. Per conseguenza, l'intelligenza intuente l'essere non trova in alcun contenuto esistenziale o reale la sua adeguazione. [...] Perciò intelligenza è trascendenza ed è trascendenza teistica. Essa intuisce una verità che, per la sua infinitezza e inadeguabilità, la spinge a oltrepassarsi.<sup>197</sup>

Proprio perché l'oggetto dell'intelletto non si può adeguare totalmente alla realtà, l'intelligenza ha la capacità di stimolare la ragione ad andare oltre sé stessa e il finito, per cercare di avvicinarsi e conoscere quella verità che trascende la mente umana. Per questo motivo nel momento in cui l'uomo si trova dinnanzi ad un problema utilizza sia la ragione sia l'intelligenza: la ragione permette di conoscere e giudicare il problema attraverso i fatti ad esso legati, l'intelligenza invece permette di comprendere il problema da un punto di vista metafisico ed esistenziale, ovvero considerando i quesiti relativi al senso e al fine nell'esistenza umana. L'intelligenza, proprio perché la si può

---

<sup>196</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 103.

<sup>197</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 36-37.

anche definire come interiorità oggettiva, ovvero come scoperta di sé stessi in presenza dell'Altro, implica, come abbiamo detto, una profondità e una riflessione intima. Questa ci stimola a rispondere alle domande ultime sul senso del nostro esserci nel mondo e a coglierci come esistenti che partecipano di un qualche cosa di infinito. Grazie all'intelligenza l'uomo si comprende fatto per questo infinito e pertanto non riducibile al finito.

Nel momento in cui l'uomo compie un atto malvagio o entra in una spirale di azioni negative, non perde la capacità di essere razionale. Compiere il male è la conseguenza della perdita del "lume" della ragione, ma non della ragione stessa, ovvero dell'abilità dell'uomo di formulare giudizi. Nel compiere il male l'uomo si allontana e agisce contro la sua stessa intelligenza, che di norma «fa conoscere e volere nell'ordine dell'essere o della verità»<sup>198</sup>, ma che in questo caso decide di agire contro la verità stessa eliminando l'umanità dell'uomo e il suo stesso "essere persona".

Riguardo alla relazione tra intelligenza e ragione, anche Rosmini denuncia, nelle parole di Benjamin Constant, il fatto che egli cerchi di «mettere in una lotta inconciliabile la ragione ed il sentimento», mettendole in contraddizione. Rosmini rileva come Constant - mostrando con ciò di aver perso la sua lucidità - sostenga che l'intelletto sia la causa della nostra confusione spirituale, della nostra infelicità<sup>199</sup> e del costante dubbio sulla verità conosciuta.

Ma dopo averci messo il sentimento in contraddizione colla ragione e colla logica, il sig. Constant (e qui si vede l'abbandono della logica) entra a cercare se il sentimento ci dica sì o no la verità. Ed egli pende a credere di sì, ma non l'osa affermare: è cosa, sembra voler dire, che importa poco. [...] Egli si limita a non pronunziare nulla, [...] che delle cose oltre alla sfera de'sensi dice non potersi né affermare né negar cos'alcuna!<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 185.

<sup>199</sup> «Questa tendenza (di un nobile sentimento) produce di frequente entro di noi un gran disordine; ella ci svincola dai nostri interessi, ella ci forza a credere in onta de' nostri dubbi, ad affliggerci nel mezzo delle feste, a gemere nel seno della felicità; ed è degno di osservazione, che tracce di simigliante disposizione si rinvengano in tutte le nostre passioni più nobili e delicate», (A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 83).

<sup>200</sup> Ivi, p. 83.

Il fatto stesso di cercare di allontanarsi da Dio e dalla verità, rappresenta per Rosmini un atto che l'uomo compie contro la parte migliore di sé, ovvero quella caratterizzata dalla ragione e dall'intelletto. Cercando di rendersi felice e grande da sé e senza l'ausilio della verità, l'uomo, pur di non ammettere la sua dipendenza da altro, si affida a divinità e credenze illusorie. A questo proposito sono importanti le parole di Rosmini riguardo alle idee di Benjamin Constant, le quali - secondo il nostro autore - allontanano l'uomo da sé stesso e dalla propria essenza, ovvero dalla propria interiorità e intelligenza.

L'uomo assicura sé stesso dell'impossibilità di comunicare col vero Dio, sperando di potersene così cacciar dall'animo proprio il pensiero, e torsene il desiderio da'visceri; ché non si vuol pensare né desiderare un oggetto, quando si ha per inarrivabile ed impossibile. Ma l'uomo non potea far però questo: non potea dichiarare Iddio a sé irreperibile, se non a un patto assai duro, a patto di recar prima onta e dispregio a sé stesso, di manomettere e distruggere in sé la più bella prerogativa, quella sublime prerogativa per la quale egli è uomo e re del creato, voglio dire la ragione e l'intelligenza; perocché, vivo in lui e splendente un tal lume, Iddio, fonte di quel lume medesimo, non gli potea essere che troppo ben conosciuto. Or ecco a qual termine infelice si trovava. Egli dovea scegliere "in fra il dolore di credere possibile a sé l'accesso al vero Dio, e il dolore di degradare e abbrutir sé medesimo, rinunciando a tutto ciò che ha di eccellente, alla ragione". Ma insieme era fermo in non volere andare debitore della propria grandezza e felicità che a sé solo. Che gli rimane? abbracciare il secondo partito, che è a lui men duro e meno funesto del primo, e dichiarare tanto la ragione, quanto l'autorità, guide del pari impotenti a condurlo alla certezza.<sup>201</sup>

L'uomo dunque pur di non scalfire il proprio orgoglio, preferisce prestar fede a divinità immaginarie, vivendo immerso nell'illusione. In questo modo la ragione e l'intelligenza non solo non collaborano, ma vengono utilizzate nel modo sbagliato, ovvero per allontanare l'uomo dalla verità, non per avvicinarvelo. L'oscuramento dell'intelligenza infatti, come ricorda Sciacca, consiste nell'allontanamento di quel particolare e unico oggetto capace di illuminarla. Naturalmente non si può semplicemente sottrarre o eliminare l'oggetto in questione in quanto, come abbiamo visto, fa parte di noi, della nostra essenza e interiorità oggettiva; tuttavia può essere nascosto e reso irriconoscibile da ostacoli che conducono inevitabilmente alla "stupidità". Quest'ultima, secondo

---

<sup>201</sup> A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 81.

l'autore, è dovuta al fatto che l'uomo, pur avendo a disposizione per sé l'oggetto dell'intelligenza, rimane incapace di riconoscerlo e quindi incapace di fruirne nella maniera più opportuna. Stupidità è rinunciare all'intelligenza, utilizzando le proprie facoltà al di fuori dell'orizzonte ontologico a cui queste facoltà sono destinate<sup>202</sup>. In accordo con Rosmini<sup>203</sup> quindi, secondo Sciacca, l'oscuramento dell'intelligenza consiste nella pretesa della ragione di poter illuminare se stessa, negando l'esistenza di un criterio adeguato da seguire e quindi di un principio infinito regolatore. Risulta chiaro a questo punto che tra intelligenza e ragione non vi è alcun tipo di conflittualità. L'essere umano non è fatto per vivere ancorato solo all'esteriorità del mondo finito e razionale, e allo stesso tempo non è fatto per vivere esclusivamente in una dimensione astratta e trascendente che lo isola dal resto del mondo. Entrambi questi aspetti sono necessari<sup>204</sup> all'unità spirituale dell'uomo. Per avere una conoscenza completa, infatti, è necessario che esista un soggetto razionale, ovvero un ente esistente che pensi, e un intelletto che sia capace di intuire l'Idea di essere, permettendogli di riflettere e avere conoscenza di sé. Per questo, nel processo conoscitivo, vi deve essere una sintesi di intellesione e atto razionale; infatti «l'esigenza della ragione si inserisce nell'intelligenza: ne nasce la possibilità dell'accordo e della collaborazione»<sup>205</sup>. L'intelligenza infatti utilizza la

---

<sup>202</sup> Un esempio di questa "stupidità" secondo l'autore è dimostrato dal riduzionismo, il quale ad esempio riduce l'essere ad un ente, il soggetto alle sue semplici funzioni, l'infinito al finito.

<sup>203</sup> Anche Rosmini, rifacendosi al pensiero di Agostino, distingue la semplice attività della ragione dal suo oggetto, ovvero dal lume della ragione, che corrisponde all'idea dell'essere.

<sup>204</sup> La via del ragionamento non è sufficiente: «Laonde questa seconda via del ragionamento, per la quale l'uomo col senno suo naturale perscruta la dispensazione degli avvenimenti terreni, è fallace e manchevole, e in una parola d'accidental riuscimento: ella dovrebbe si condurre l'uomo alla fede; ma pel difetto dell'uomo non di rado il travia, e lo smarrisce negli aspri e rovinosi sentieri della incredulità», l'intelletto deve essere capace di intuire l'essere «giacchè questo fa sì che l'intelligenza diventi un'ampia strada e reale, che non ismarrisce più l'uomo dentro a paurosa foresta d'errori, [...] e né pure l'aggira, con incerti e pericolosi passi, per sentieri attortiglianti e mal fidi di cui la riuscita è incertissima, come vedemmo avvenire nel secondo modo; ma il reca dirittamente al felice termine, ov'egli è rivolto. Sì, per questo terzo modo, in cui si può usare l'intelligenza, questa ci diviene una via tutt'aperta, luminosa, e dritta: ella mette nel cielo: ed anche in terra fa gustare all'uomo vivido lume di verità, e riposo pienissimo» (A. Rosmini, *Teodicea*, Libro I, nn. 38-41, pp. 53-55).

<sup>205</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 105.

ragione per conoscere l'ente fino ad un certo punto, e in questo le è indispensabile<sup>206</sup>. Successivamente però, la ragione, riconoscendo i propri limiti, deve lasciare spazio all'intelletto, il quale aggiunge qualcosa in più alla conoscenza, raggiungendo una dimensione ed un sapere che sono fuori dalla portata della sola ragione. L'intelligenza permette quindi alla facoltà razionale dell'uomo di ragionare secondo la verità e, quindi, di esserne illuminata per progredire ed andare oltre ciò che già conosce.

La ragione e l'intelligenza hanno un ruolo fondamentale nella vita e nella ricerca dell'uomo. La ragione, come abbiamo visto, culmina con l'intuizione del proprio limite, ovvero con la consapevolezza che per comprendere l'esistenza, la ragione stessa deve imparare a riconoscerla come non esaurientemente comprensibile. Ma la ragione, il cui fine è quello di conoscere e cercare di comprendere questa inesauribilità, non smette mai di voler capire questo mistero. Questo desiderio di decifrare il mistero è ciò che dà intensità e forza alla ragione, ciò che ci permette di avvicinarci alla comprensione del senso della vita e di «tutto l'andare umano»<sup>207</sup>. Infatti «al di là di questo *mare nostrum* che possiamo possedere, governare e misurare che cosa c'è? L'oceano del significato»<sup>208</sup>, ma per comprendere questo significato la ragione sola non è sufficiente. La ragione infatti non può essere misura del reale e dare una definizione di quale sia il significato di ogni cosa, altrimenti avrebbe connotati divini e non sarebbe più umana. Questa diviene autentica e dimostra la sua forza proprio nel momento in cui diviene consapevole della sua insufficienza riconoscendo l'esistenza di un infinito numero di cose che la superano<sup>209</sup>. Infatti «riconoscere che c'è una forma di conoscenza che la

---

<sup>206</sup> «La ragione non spiega tutto l'ente, ma contribuisce a spiegarlo. È costretta a conoscere il limite che le impone la totalità dell'uomo che esige di essere spiegato in tutta la sua integralità. Si dispiega interamente davanti alla ragione un essere spirituale, un intero, che non è solo ragione e la cui conoscenza non è soltanto razionale» (Ibidem).

<sup>207</sup> L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 176.

<sup>208</sup> Ivi, p. 177.

<sup>209</sup> «Il passo supremo della ragione è riconoscere che ci sono un'infinità di cose che la trascendono: è molto debole se non riesce a riconoscerlo. Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali?» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 267).

trascende è un atto di sincerità; la ragione, nella consapevolezza della sua insufficienza, conquista la propria autenticità»<sup>210</sup>.

Come ricorda Sciacca, è necessaria una dialettica tra intelligenza e ragione, in cui il contenuto della prima, non potendo adeguarsi alla realtà esperita, è sempre superiore rispetto al contenuto della ragione. L'intelligenza trascende la ragione, ma è a sua volta superata dall' "idea dell'essere" da lei intuita. Pertanto la relazione dell'uomo con il trascendentale è necessaria nella ricerca del significato ultimo; e si potrebbe dire che è proprio in questa ricerca, che l'uomo inizia a scoprire sé stesso e il proprio ruolo nel mondo.

## 1.5 Ragione e cuore

Quello che Agostino e Sciacca definiscono rispettivamente come *lumen* della ragione e intelletto, Pascal lo chiama "*coeur*": il nome con cui viene definito l'intelletto cambia, ma le sue funzioni e caratteristiche rimangono invariate. Il "cuore" pascaliano è capace di cogliere i principi primi dell'essere i quali, in quanto indimostrabili, costituiscono il terreno su cui si basa ogni argomentazione condotta dalla "*raison*". Nel momento in cui il soggetto inizia a dubitare, egli procede a ragionare sempre tenendo fermi e ben presenti questi principi primi e immutabili; essi guidano sempre il ragionamento verso un criterio di sensatezza senza il quale il giudizio umano risulterebbe incoerente. La ragione infatti deve rimanere coerente nel suo ragionamento, e quindi deve difendere e tenere ben presente un orizzonte di verità che non può essere negato in nessuna circostanza, pena la contraddizione. Pare evidente, pertanto, che l'essere umano sia in grado di ragionare e utilizzare la facoltà del giudizio semplicemente in quanto sorretto da questi principi, i quali tengono legata la ragione all'intelligibile e aprono a verità sempre interiori. La ragione può riconoscere o meno questi principi come veri, ma il suo giudizio non può in alcun modo modificarne o alterarne la validità: questi sono veri e

---

<sup>210</sup> M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 172.

indimostrabili a prescindere dal tentativo dell'uomo di contestarli o darne prova, e per questo vengono inevitabilmente presupposti dalla ragione umana.

Il *coeur* descritto da Pascal, dunque, corrisponde all'*intellectus principiorum* della filosofia scolastica, e si presenta come capacità dell'uomo di intuire e comprendere quei concetti e postulati essenziali che, in quanto evidenti e connaturati all'essere e al vivere, persistono e si conservano nonostante la ragione possa arrivare a dubitarne. I principi in questione resistono al dubbio proprio perché, senza di questi, l'essere umano non potrebbe ragionare: infatti essi costituiscono anche la base su cui l'uomo può dubitare.

Attraverso l'esercizio del dubbio, inoltre, l'uomo diviene cosciente non solo di esistere, ma anche di comprendere e conoscere la verità, a patto di ricercarla e di essere ben disposto nei suoi confronti. Egli diviene cosciente che questa verità è in qualche modo l'oggetto fisso del suo pensiero, ovvero il problema che costantemente e inevitabilmente ritorna, anche se in modi e in fasi diverse del suo cammino conoscitivo. La ragione dubita della verità di alcune convinzioni, ma non mette mai in discussione che la verità in quanto tale possa esistere veramente poiché, se fosse altrimenti, non avrebbe alcun senso il fatto stesso di dubitare di essa e ipotizzare verità alternative; piuttosto l'uomo si domanda come e quale sia questa verità e in che cosa consista esattamente. Infatti nel momento in cui il soggetto dubita della veridicità di una posizione, giudica migliore sempre un altro punto di vista che pensa possa corrispondere meglio alla verità: quest'ultima pertanto, in qualche modo, è e deve sempre essere presente implicitamente come sfondo e come metro di giudizio della scelta dell'uomo. Come ricorda Sciacca, secondo Pascal proprio «la conoscenza del cuore è la più complessa ed insieme la più semplice; è l'orizzonte più ampio da cui l'uomo può scorgere la verità»<sup>211</sup>; solo l'intelletto infatti, come abbiamo visto, ha la capacità di comprendere e cogliere l'infinito trascendentale. La verità sempre uguale a sé stessa viene così colta dall'uomo secondo sfumature e prospettive differenti, che ne fanno emergere ogni volta significati nuovi, che prima rimanevano celati.

---

<sup>211</sup> M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 181.

Da matematico quale era, Pascal sosteneva che per conoscere nella maniera migliore e più completa la realtà, fosse necessario guardarla e analizzarla secondo infinite prospettive, tutte diverse tra loro. Egli si sofferma principalmente su due fondamentali attitudini attraverso cui l'uomo riesce a cogliere i principi primi e comprendere, seppur in maniera parziale, la verità: questi sono lo "spirito della geometria" e lo "spirito di finezza".

Nel primo (intelletto geometrico o *esprit de géométrie*), i principi sono tangibili, ma lontani dall'uso comune; tanto che si fa fatica a prestarvi attenzione, per mancanza di abitudine: ma se appena ci si presta attenzione, i principi si vedono con la massima chiarezza, e bisognerebbe avere la mente completamente alterata per ragionare male su principi così evidenti che è quasi impossibile che sfuggano.

Nell'intelletto intuitivo (*esprit de finesse*), invece, i principi fanno parte dell'uso comune, e sono sotto gli occhi di tutti. Basta soltanto prestarvi attenzione; [...] però bisogna avere la vista buona, anzi buonissima, perchè i principi sono così sottili e così numerosi che è quasi impossibile non farsene sfuggire qualcuno.<sup>212</sup>

Quando Pascal parla di principi si riferisce a quelle evidenze che possono essere colte da tutti gli uomini dotati di pensiero: esse sono simili alle *regulae et lumina* descritte da Agostino, che si presentano come immediate e innegabili, quindi non soggette ad alcun cambiamento. Esiste dunque una conoscenza e sapienza immutabile e unica per tutti, capace in qualche modo di illuminare l'intelligenza umana. Agostino a questo proposito, come abbiamo già accennato, utilizzerà come esempio quello delle regolarità matematiche, o quello del principio intrinseco alla natura umana che conduce tutti a desiderare di essere felici, attraverso una costante ricerca della verità. Ma per vedere ed essere capaci di percepire e intuire questi principi, bisogna educare l'uomo a questa capacità, che non è certamente da sottovalutare. Secondo Pascal, questo significa educare l'uomo all'intelligenza e a quegli atteggiamenti che la caratterizzano, ovvero quello della finezza e quello della geometricità, facendoli diventare, attraverso l'esercizio, dei veri e propri *habitus*<sup>213</sup>. Proprio queste attitudini, rendono l'uomo un soggetto capace di guidare e regolare in maniera appropriata sia la sfera intellettuale che

---

<sup>212</sup> B. Pascal, *Pensieri*, fr. 1.

<sup>213</sup> *Habitus* genericamente inteso come attitudine e tendenza dell'uomo.

quella emotiva, e di insegnare pertanto alla ragione a muoversi nei diversi ambiti del reale: sia in base alle evidenze che si sentono, sia in base a quelle che si vedono.

Ritornando alla distinzione di Pascal riguardo ai due spiriti fondamentali, egli presenta lo spirito di geometria come la capacità dell'uomo di comprendere e vedere quei principi che, pur essendo chiari e concreti, non sono di uso comune e per questo è necessario che vi si presti maggiore attenzione. Lo spirito di geometria apre lo sguardo sulle relazioni che intercorrono tra realtà non direttamente visibili. Esso consiste nel procedere in modo razionale secondo la regola della non contraddizione, e nel riuscire a vedere, attraverso la rimozione di ciò che è autocontraddittorio e assurdo, anche verità difficilmente accessibili o incomprensibili, ma che devono essere ammesse in quanto la loro negazione genererebbe contraddizione. Questa attitudine geometrica, dunque, si identifica con il procedere formale della ragione la quale, avanzando «in modo saldo e sicuro da pochi principi o conclusioni necessarie»<sup>214</sup>, permette di coglierli e ragionare riguardo a questi in maniera corretta, utilizzandoli specialmente per interpretare in modo complessivo i fenomeni matematici e fisici.

Lo spirito di finezza invece è identificabile con la capacità di intuire i numerosi principi di uso comune che, a differenza di quelli compresi dall'intelletto geometrico, sono facilmente comprensibili sebbene siano più difficili da individuare. Come ricorda Sciacca, questo è lo spirito che «vede immediatamente, non deduce, corre agile e coglie spedito, anche se con minore saldezza, il molteplice e il complesso»<sup>215</sup>. Allora lo spirito di geometria lo si potrebbe paragonare al concetto di *episteme* aristotelica, ovvero alla capacità di acquisire conoscenza scientifica; mentre quello di finezza alla *phronesis*, ovvero al sentimento intuitivo dell'uomo e alla sua saggezza capace di indirizzare le scelte quotidiane e di interpretare le regolarità e ricorrenze della vita. Sciacca descrive lo spirito fine di cui parla Pascal come lo spirito della vita, mentre quello geometrico come

---

<sup>214</sup> M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 186.

<sup>215</sup> Ivi, pp. 186-187.

lo spirito della scienza<sup>216</sup>; e anche se non è possibile applicare uno all'altro e viceversa, ciascuno nel proprio dominio specifico è capace di completare anche l'altro.

Bisogna afferrare l'idea al volo, e con un unico sguardo, e non attraverso un ragionamento, almeno fino ad un certo punto. Ecco perché è raro che i geometri siano intuitivi, e che gli intuitivi siano geometri; i geometri, infatti, volendo trattare geometricamente le cose intuitive si rendono ridicoli, poiché vogliono cominciare dalle definizioni, e poi dai principi: non è il modo giusto di procedere in questo tipo di ragionamento. [...] Gli intuitivi, invece, essendo abituati a giudicare con un unico sguardo, sono tanto stupiti - quando si presentano loro delle proposizioni di cui non capiscono nulla, e per penetrare nelle quali bisogna passare attraverso definizioni e principi molto sterili, del cui minuzioso esame non hanno alcuna abitudine - che se ne allontanano con disgusto.<sup>217</sup>

Il procedere dello spirito di finezza è diverso da quello dello spirito di geometria: il primo infatti non può basarsi su un determinato numero di particolari passaggi argomentativi e deduttivi. Non si può elidere quella che è la differenza tra ciò che è di dominio della ragione e ciò che invece è inerente al cuore, e allo stesso modo non si possono considerare secondo un punto di vista geometrico cose che fanno parte dell'ambito fine.

Sia l'intelletto che la ragione, però, sono attivi sia nel campo geometrico che in quello fine, nonostante queste attitudini si applichino a oggetti differenti e, per conoscere i principi che li caratterizzano, utilizzino approcci differenti. L'abilità intuitiva ad esempio, tipica dello spirito fine, può essere utilizzata anche in ambito scientifico: la raccolta di ipotesi e teorie da dimostrare è sempre preceduta da un'intuizione la quale, alle volte, si presenta come ingiustificata. Ecco che esercitare il *coeur* risulta necessario anche per utilizzare in modo appropriato e sensato la *raison*.

Queste disposizioni descritte da Pascal si presentano come diverse, ma allo stesso tempo complementari: come abilità che si completano a vicenda e che sono pertanto indispensabili l'una all'altra. Infatti, come lo spirito di geometria senza quello di finezza risulta inefficace e superfluo, così quello di finezza, privato dello spirito geometrico,

---

<sup>216</sup> «L'uno è l'*esprit* della scienza; l'altro quello della vita: applicare questo alla scienza e il primo alla vita è non intendere più nulla. Tuttavia, pur valendo ognuno nel suo ordine, si completano a vicenda» (ivi, p. 187).

<sup>217</sup> B. Pascal, *Pensieri*, fr. 1.

risulta insufficiente, quindi incapace di conoscere i principi profondi dell'esistenza umana.

Come abbiamo visto, l'autore rileva inoltre come sia difficile che chi possiede uno spiccato spirito geometrico, e quindi formalmente dimostrativo, sia propenso anche allo spirito fine, e viceversa. Per di più risulta difficile che un soggetto decida di applicarsi e colmare le proprie lacune: "geometriche" o "fini" che siano.

Tutti quelli che possiedono l'intelletto geometrico, quindi, sarebbero intuitivi se avessero la vista acuta perché ragionano rettamente su principi che conoscono, e quelli che possiedono l'intelletto intuitivo sarebbero geometri se riuscissero ad accostarsi agli inusitati problemi di geometria. [...] Quelli che hanno l'abitudine di giudicare col sentimento non capiscono niente nelle cose di ragionamento, perché le vogliono penetrare con un unico sguardo, e non hanno l'abitudine di cercare i principi. Gli altri, invece, che hanno l'abitudine di ragionare per principi, non capiscono niente nelle cose di sentimento, poiché ci cercano dei principi, e non riescono a penetrarle con un unico sguardo.<sup>218</sup>

Per i "geometri", dunque, risulta difficile cogliere quelle molteplici e diverse evidenze che per gli "spiriti fini" sono semplici e facili da cogliere; è inoltre difficile per quelli utilizzare l'abilità deduttiva e classificatoria per trattare le evidenze fini in modo scientifico. Allo stesso modo gli spiriti fini non riescono a comprendere e vedere i principi geometrici, in quanto abituati a "sentire" piuttosto che a "vedere".

Ora, nel momento in cui lo spirito geometrico ha difficoltà a cogliere lo spirito di finezza e il suo modo di intendere e vedere le cose, esso pretende di trattare le cose che fanno parte di quest'ultimo come fossero geometriche; e viceversa per lo spirito fine. Questo atteggiamento unilaterale, che riguarda entrambi gli spiriti, porta erroneamente l'uomo ad assolutizzare una sola via e un solo metodo per conoscere la realtà. Questa posizione univoca non può essere utilizzata nel cammino della conoscenza umana, in quanto quest'ultima è caratterizzata da molteplici vie e differenti punti di vista che, ciascuna presa nella sua singolarità, contribuisce a complessificare la conoscenza stessa. Lo spirito di geometria non può ridurre il sapere ad una forma standard, altrimenti la stessa realtà verrebbe considerata e compresa in modo diverso da ciò che realmente è:

---

<sup>218</sup> B. Pascal, *Pensieri*, fr. 1-3.

verrebbe dunque ridotta ad un qualcosa di convenzionale ed eccessivamente semplificato.

Risulta impossibile e insensato, quindi, assolutizzare un solo metodo di conoscenza o una sola capacità intellettuale: bisogna piuttosto correggere e bilanciare sia lo spirito di finezza che quello di geometria. Pertanto, come il *coeur* deve essere abituato non solo a “sentire” ma anche a “vedere”, così la *raison* deve imparare a procedere organizzando sia quelle evidenze che si vedono sia quelle evidenze che si sentono. Ogni ambito di indagine della realtà, infatti, ha dei principi a sé adeguati a cui fa riferimento, e l’uomo deve imparare a considerarli nel modo giusto e al momento opportuno, rispettando ciò che fa parte di uno e ciò che fa parte dell’altro. Gli spiriti che non sono capaci di bilanciarsi vengono definiti da Pascal come “spiriti falsi”<sup>219</sup>, in quanto, per inerzia, preferiscono rimanere ancorati ad un punto di vista unilaterale.

Non si può dunque ridurre il *coeur* alla *raison*, né viceversa: questo perché da una parte si ridurrebbe la ragione umana a semplice automatismo e sistema meccanico di calcolo, e dall’altra perché, riducendo il sentimento e l’interiorità dell’uomo, si eliminerebbe la sua stessa volontà e con essa la capacità intuitiva e affettiva del soggetto. Il *coeur*, ovvero la capacità intellettuale dell’uomo, non può esistere senza la volontà, altrimenti mancherebbe il soggetto stesso a cui l’intelletto fa riferimento. Il cuore pascaliano è attivo anche nel momento in cui si esercita lo spirito di geometria, in quanto esso ha il compito di rendere lo sguardo dell’uomo attento e orientato verso ciò che è importante, ovvero verso quei nessi che sussistono tra realtà non direttamente visibili.

*L’esprit de finesse* si applica ad un piano più comprensivo di quello del puro intelletto, in quanto include e il sentimento e la volontà. Infatti la più alta certezza è quella del cuore, certezza vivente dell’uomo vivente e non dell’essere razionale. [...] Perciò, per Pascal, il cuore «conosce» la verità, è il punto in cui conoscenza e sentimento s’incontrano. Nell’apprensione immediata dei principi, la

---

<sup>219</sup> «Ma gli intelletti non retti non sono mai intuitivi, né geometri. I geometri che sono soltanto geometri hanno dunque l’intelletto retto, ma a patto che tutte le cose vengano loro ben chiarite attraverso definizioni e principi; in caso contrario sono falsi e insopportabili, perché ragionano rettamente soltanto di fronte a principi spiegati con molta chiarezza» (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 1).

conoscenza e il suo oggetto coincidono, perché qui conoscere è sentimento interiore e spontaneo, è amare.<sup>220</sup>

Come ricorda anche Sciacca, il cuore ha pertinenza su entrambi gli spiriti, e la volontà e l'amore presente in esso acquisiscono sempre più importanza e significato all'aumentare del valore esistenziale che la verità considerata porta con sé.

Pascal sottolinea come non sia possibile conoscere e comprendere ciò che caratterizza l'esistenza umana senza considerare l'uomo stesso. Il "cuore" è indispensabile in ogni scienza e ricerca umana proprio perché al soggetto non è possibile conoscere ciò che fa parte della sua esistenza senza lo strumento che gli permette di farlo: questo strumento è lo spirito di finezza, centro dell'interiorità umana.

Emerge chiaramente il ruolo fondamentale dell'intelletto rispetto alla ragione, tanto che quest'ultima «anche nel suo dominio è costretta a riconoscere la propria insufficienza e a far dipendere i suoi principi dalla conoscenza del cuore»<sup>221</sup>. La ragione come abbiamo detto non può dimostrare in modo diretto questi principi primi, ma può solamente conoscerli secondo un procedimento "negativo"<sup>222</sup>, cioè che esclude la negazione di essa. Il cuore quindi non ha bisogno di dimostrazioni, sente la verità e in questo modo non solo conosce i principi dello spirito geometrico, ma anche quelli di qualsiasi altra natura. Il cuore accomuna tutti gli uomini, indipendentemente da ciò in cui credono: inteso in questo senso questo corrisponde al "senso religioso", cioè alla tensione costante al fine ultimo che accomuna ciascun uomo, andando oltre differenze confessionali, culturali o ideologiche.

Come Agostino e Rosmini, anche Pascal riesce a presentare in maniera efficace la condizione umana e, attraverso un punto di vista unitario, a presentare lo spirito e la natura dell'uomo nella sua totalità e universalità, come comprensione e armonia di cuore e ragione.

---

<sup>220</sup> M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 187.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> «La ragione può conoscerli (i principi) solo indirettamente: per negazione, cioè col riconoscere come errore il contrario» (M.F. Sciacca, *Pascal*, p. 187).

## 2) Il fine proprio dell'uomo

Fino a qui abbiamo visto come l'uomo, analizzando la sua situazione esistenziale e ontologica e la realtà in cui è inserito, riesca a comprendere la trans-naturalità del suo fine, il quale si palesa come legato ad un qualcosa di infinito e che quindi eccede la semplice esperienza immediata. L'uomo, partendo dalla sua interiorità, riconosce l'esistenza della verità e di appartenere a questa in qualche modo. Infatti, riconoscendo questa verità, egli inizia la ricerca di un fine ontologicamente adeguato alla sua esistenza, che gli permetta di vedere la verità nelle cose e in sé stesso.

Ma ad un certo punto, in questa ricerca, all'uomo verrà spontaneo anche domandarsi se tutto ciò che fa, e quindi tutti i piccoli obiettivi da lui raggiunti, non debbano sempre avere come sfondo un unico fine cui essere riferiti. Questo fine ultimo dovrebbe avere lo scopo di dare un senso a tutti questi fini particolari, che per altro sono essenziali per comprendere e compiere la propria vocazione. Allora la domanda che emerge in Sciacca e che vorrei qui riproporre è la seguente: «l'uomo persegue solo finalità parziali, o tutte le finalità parziali si coordinano e unificano in una finalità totale ed assoluta che perciò possiamo chiamare *finalità finale?*»<sup>223</sup>; e nell'uomo, oltre a questa aspirazione ed esigenza che lo spinge verso questo fine, «ci sono anche degli elementi costitutivi della sua esistenza spirituale, attestanti che tale finalità è il movente primo ed implicito di ogni suo atto e lo scopo ultimo ed esplicito di tutta la sua vita di uomo?»<sup>224</sup>. Attraverso l'introspezione e la contemplazione della realtà che ci circonda, è possibile cogliere come tutto sia tendenzialmente sempre indirizzato verso un'unità, a cui anche le nostre finalità parziali fanno riferimento. Quindi anche tutte le nostre piccole vocazioni e semplici obiettivi, fanno riferimento sempre ad una vocazione unica più grande che, sempre presente, le fa da sfondo. Quella che Sciacca definisce come «vocazione

---

<sup>223</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 65.

<sup>224</sup> Ivi, p. 65-66.

universale naturale e sempre attuale»<sup>225</sup>, è quella vocazione all'Essere, necessaria all'uomo per dare un senso e orientare le sue azioni, per conoscere sé stesso e quell'equilibrio a cui si deve accordare in qualche modo in ogni fase della sua esistenza. La sua stessa volontà non agisce in modo involontario o accidentale, ma è «orientata liberamente da motivi inclinazioni vocazioni; dalla sua “vocazione” profonda, la sola essenziale, che a mano a mano rivela l'esistente a sé stesso»<sup>226</sup>. Pertanto, è proprio questa vocazione universale che stimola l'uomo a raggiungere i suoi obiettivi attraverso la propria vocazione particolare e la propria persona, la quale risulta semplicemente la parte di una “finalità finale” che accomuna tutti gli esseri spirituali.

## 2.1. La persona come tensione desiderante

L'essere umano, attraverso la sua spiritualità e la sua vocazione, è sempre teso verso un fine infinito, ovvero verso l'Essere. La sua personalità è ciò che, dinanzi a questo infinito, lo rende un essere unico e di valore inestimabile. L'attuazione della nostra interiorità infatti, ha in sé la propria specifica unicità in quanto, riprendendo le parole di Sciacca, «non è che la particolare risposta che ogni uomo dà all'Essere, il suo modo personale di esistere in armonia di sentimento pensiero volontà, per l'Essere»<sup>227</sup>. Ma è proprio questa interiorità, la quale coincide con l'intelligenza dell'uomo, che lo sprona a desiderare continuamente un bene che lo renda felice, senza mai accontentarsi di ciò che trova. Come ricorda Rosmini questa tensione desiderante dell'uomo verso un bene e un fine assoluto, è un desiderio talmente grande e vasto da inglobare e assorbire a sé tutti gli altri desideri. Questo desiderio umano infatti è una capacità infinita che, per attivarsi ed essere utilizzata per ciò che è, deve trovare dei beni e fini adeguati capaci di stimolarlo. Naturalmente l'oggetto di questa tensione desiderante non può essere impossibile dal

---

<sup>225</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 70.

<sup>226</sup> M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, pp. 19-20.

<sup>227</sup> Ivi, p.71.

punto di vista ontologico, altrimenti la stessa natura umana, come abbiamo visto, risulterebbe contraddittoria.

Il ruolo della trascendenza ancora una volta risulta necessario per definire l'oggetto del desiderio e quindi per vedere e comprendere la Verità, distaccandosi dalle cose e dalle apparenze, per guardare verso ciò che illumina la nostra intelligenza. Quest'ultima, come scrive Sciacca, in quanto intuizione dell'essere come Idea, si sviluppa secondo una logica dell'infinito. Per questa ragione l'interiorità dell'uomo, non riuscendo ad adeguare alcun ente a questa sua intuizione, tende sempre verso l'Essere, ovvero verso una realtà che va oltre quella in cui egli si trova. Grazie a questo desiderio dell'intelligenza di spingersi verso un'alterità infinita, emerge il senso e la logica anche della realtà finita, della ragione dell'uomo e dei piccoli ma significativi obiettivi da lui posti nel corso della sua esistenza. Proprio questi obiettivi, una volta raggiunti, pare si moltiplichino continuamente, non lasciando mai l'uomo appagato in maniera definitiva.

A questo proposito vorrei utilizzare un'immagine adoperata da Sciacca, particolarmente utile per chiarire questo concetto: nel momento in cui l'uomo decide di colpire un bersaglio deve sempre prendere la mira in modo che non coincida con questo, altrimenti non riuscirebbe a colpirlo. E anche una volta colpito il bersaglio, dovrà sempre spostare la mira su un altro punto e così via, rinviando continuamente il punto di mira per avere ciò che desidera. Ogni bersaglio dunque, ovvero ogni immediato referente della volontà dell'uomo, rinvia sempre ad un punto di mira differente, ovvero ad un fine particolare ma diverso dal fine ultimo.

Nella balistica del tiro morale vi è dunque una convergenza e una divergenza: il convergere della volontà su un bersaglio e il divergere contemporaneamente da esso, perché la volontà mira sempre più in là del bersaglio. La divergenza sussiste sempre in quanto, realizzato un fine, alla volontà resta come fine ulteriore il raggiungimento del punto di mira che non è riducibile al già voluto. In altri termini: ogni atto di volontà, realizzato il suo fine particolare, porta dentro di sé la volontà di realizzare un fine ulteriore. Dunque la volontà mira a questo ma nel volerlo mira ad altro: senza che mai questo o quel bersaglio consenta un tiro definitivo, tale che non includa un rinvio.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 204.

Ecco come l'uomo rimane costantemente inappagato mirando a ciò che fa parte del mondo e quindi della logica del finito, nella quale egli si ritrova sempre costretto a mirare a qualcos'altro sperando che, questa volta, ciò a cui perviene lo possa soddisfare. A questo punto per Sciacca pare ragionevole pensare che debba esistere un fine, o un punto di mira, che permetta di soddisfare la volontà umana, la quale costantemente si trova sbalzata da un fine instabile e transitorio ad un altro insignificante e labile. Se vi fosse un punto di mira assoluto che permetta all'uomo di cogliere ogni bersaglio, per lui sarebbe certamente impossibile sbagliare la mira. Secondo l'autore questo avviene per quanto riguarda la volontà morale: questa possiede «un punto di mira vero e non ipotetico o immaginario, unico per tutti i bersagli: il voler tutto secondo l'ordine dell'essere mirando all'Essere»<sup>229</sup>. Questo significa che mirando all'Essere, e quindi all'infinito, per l'uomo sarà pressoché impossibile sbagliare bersaglio. Il volere qualcosa secondo l'ordine del finito, in questo modo, acquisisce un valore particolare, proprio perché voluto secondo l'Essere e quindi secondo il lume dell'intelletto. Nel momento in cui si identifica il fine, ovvero il punto di mira, in ciò che trascende l'uomo e la sua natura, ogni singolo obiettivo e bersaglio verrà «conosciuto e voluto nell'ordine dell'infinito presente all'intelligenza»<sup>230</sup>, e quindi ogni singolo obiettivo circoscritto assumerà un significato particolare sempre in relazione a questo fine ultimo che lo trascende.

Il punto di mira, come spiega Sciacca, in questo modo, rimarrà sempre uguale a sé stesso, immutabile e assoluto, perfetto e stabile, senza dipendere da nulla ma da cui tutto dipende. Ora, nel momento in cui la volontà dell'uomo tende costantemente verso l'essere, egli si rende conto sia della sua grandezza, in quanto è stato creato per raggiungere questo bersaglio infinito, sia della sua inadeguatezza, in quanto sa che non

---

<sup>229</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 205.

<sup>230</sup> Ivi, p. 206.

può raggiungere questo bersaglio attraverso le sue sole forze<sup>231</sup>, ovvero la sua sola capacità razionale. Verso questo fine universale non può tendere solo la ragione, ma a questo deve essere orientato tutto lo spirito umano: è l'anima stessa dell'uomo che deve amare ciò che contempla, «ed è con l'amore così illuminato di ragione che essa raggiungerà finalmente la sua meta: non solo conoscere il proprio fine, ma in certo senso, esserlo»<sup>232</sup>.

A questo punto sembrerebbe quasi impossibile rimanere indifferenti di fronte a questo desiderio connaturato nell'uomo e alla domanda su quale sia il suo fine ultimo: infatti, nel momento in cui egli sceglie di agire, non può ignorare quale sia la motivazione, ovvero il punto di mira, verso il quale, ad un certo punto, tutte le sue azioni si trovano a convergere. Come ci ricorda anche Amato Masnovo, «il problema della vita è il problema dell'ultimo fine e più precisamente il problema non di un qualsiasi ultimo fine di fatto, ma dell'ultimo fine di diritto»<sup>233</sup>. La libertà dell'uomo, come abbiamo visto, lo porta inevitabilmente a scegliere in ogni istante tra diverse opzioni che, secondo una visione più generale presentata dall'autore, alludono sempre alla scelta di due possibili atteggiamenti<sup>234</sup>. Da una parte posso scegliere di persistere e portare avanti il mio ragionamento riguardo a quale sia questo fine e, per quanto sia difficile cercare una risposta, interiorizzando questa problematica e dandole un significato consono alla mia esistenza. Dall'altra invece, posso scegliere di ignorare questa ricerca e astenermi dal rispondere, nonostante la necessità di una risposta e quindi dell'individuazione di un fine ultimo, ad un certo punto, sia pressoché impossibile da ignorare.

Ciò che Masnovo si domanda è se “l'ultimo fine di fatto”<sup>235</sup> della volontà umana coincida o meno con “l'ultimo fine di diritto” dell'uomo, problema che emerge

---

<sup>231</sup> «l'uomo scopre ancora di più e tutta intera la sua finitezza di esistente creato e perciò la sua insufficienza a colpire con le sue sole forze il bersaglio assoluto: scopre che il Bene a cui tende non può ottenerlo da solo» (M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 207).

<sup>232</sup> Cfr. G. Reale, monografia introduttiva ad Agostino, *Le Confessioni*, p. 237.

<sup>233</sup> A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 19.

<sup>234</sup> «L'uomo che è libero [...] è posto fra un continuo sì e no» (ibidem).

<sup>235</sup> «Ora la cosa voluta per sé stessa, cioè voluta non in ordine ad altro, non come mezzo e non come via, ma come termine in cui si riposa, è appunto l'ultimo fine di fatto. Naturalmente l'ultimo fine di fatto colorisce di sé tutte le altre cose da noi volute e le avvalora ai nostri occhi. In conseguenza è da dire che

razionalmente in ogni istante della nostra esistenza e che lui identifica con il problema della vita<sup>236</sup>. Il problema del “fine di diritto” dunque, secondo quanto scrive, affiora come una ricerca «circa la cosa che merita veramente di essere da noi voluta per sé stessa»<sup>237</sup> e che in un certo senso dà significato a tutte le altre cose desiderate dalla nostra volontà. Egli identifica questo fine con la Verità che è Dio, e che trascende ogni collocazione temporale e ottica.

C'è dunque e qual è questo ultimo fine di diritto? Porci questa domanda vale quanto porci la domanda: Esiste Dio? Perché, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio. È dunque la vita stessa che ci pone il problema della esistenza di Dio: dico il problema, non ancora la soluzione. Mentre viviamo quel problema ci insegue in ogni nostro libero atto.<sup>238</sup>

Domandarsi quale sia il fine significa dunque domandarsi se esista o meno la Verità: un qualche cosa di indivenibile che trascenda il nostro essere esistenti destinati alla morte.

Con ciò però c'è da sottolineare che questa esistenza appare troppo breve e imprevedibile per poter rappresentare l'unico itinerario possibile per trovare la soluzione al problema della vita<sup>239</sup>. Per questo motivo la condizione umana comporta inevitabilmente anche una via che trascenda l'uomo, e per riconoscere a quale fine mirare e per individuare il senso che lega le cose e le nostre azioni, è necessario che l'uomo individui questa via e con essa l'esistenza di un bene infinito.

---

noi ad ogni minuto non solo operiamo una qualsiasi scelta, ma operiamo la scelta stessa di un fine ultimo di fatto.» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 20).

<sup>236</sup> «Possiamo noi, che siamo, che ci diciamo, che vogliamo essere ragionevoli, (...) comportarci a capriccio o irragionevolmente nel trascogliere per noi ragionevoli l'ultimo fine di fatto? O dobbiamo piuttosto preoccuparci di far coincidere l'ultimo nostro fine di fatto con quello che è l'ultimo fine di diritto, se mai un cotal fine esiste? In altre parole dobbiamo noi preoccuparci o no che la cosa voluta da noi per se stessa rappresenti un vero valore così da meritare di essere voluta per sé a preferenza della sua contraddittoria? Chi rispondesse di non sapere che farsene di simile preoccupazione verrebbe ad ammettere l'indifferenza e con ciò la coincidenza dei termini contraddittori, cioè del sì e del no» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 20).

<sup>237</sup> Ivi, p. 21.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> «La vita è misera e la morte è incerta; sopraggiunge all'improvviso: in che modo se ne può uscire? » (Agostino, *Confessioni*, Libro VI, 11.19, p. 659).

## 2.2. La felicità e il fine in Rosmini

Nel “Saggio sulla speranza”, Antonio Rosmini presenta il desiderio come la tendenza dell’uomo alla felicità. Questa tendenza viene definita dall’autore come un bisogno prettamente naturale connaturato in noi e che ci permette di portare a termine i nostri obiettivi e riscoprire, attraverso questi, ciò che li riempie di significato.

Questa tendenza ad uno stato di soddisfazione e di felicità è un’inclinazione stupenda, collocata in noi dall’autore delle cose come sostanziale e però insuperabile: ella è la suprema di tutte le umane necessità, in cui sono comprese tutte l’altre, e a cui perciò tutte l’altre inclinazioni inferiori servono, e che non serve a veruna. [...] benché ciascuno muova per gli propri affari, e sia tirato dalle proprie occupazioni a’ vari luoghi, tuttavia altra non è mai sempre che una forza sola ed universale quella che in tutti adopera, [...] Perché a ciascun di noi sono care le sue occupazioni? perché hanno virtù di muoverci? Non già perché si amino per sé, ma perché qualche cosa contengono, o almeno qualche cosa noi in esse veggiamo, che riputiamo bene.<sup>240</sup>

Ogni azione umana dunque è accomunata dal fatto che in essa vi è qualcosa che noi consideriamo come bene. In noi è presente pertanto una forza che ci sprona a migliorare noi stessi attraverso le nostre azioni, per raggiungere una felicità che corrisponda al “fine ultimo dell’umana vita”<sup>241</sup>. Ma il desiderio di bene infinito, presente nell’animo umano, viene definito da Rosmini anche come “sentimento”, che, in quanto reale, deve essere soddisfatto da qualcosa di altrettanto reale<sup>242</sup>. Questo bisogno dell’uomo ha un fondamento ontologico: tutto ciò che è reale e fa parte della realtà finita, infatti, esiste ed è così com’è, grazie all’essere (che Rosmini dirà nelle opere più mature “iniziale”<sup>243</sup>), ed

---

<sup>240</sup> A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo, Apologetica*, (Milano, 1840), a cura di Pier Paolo Ottonello, vol. 54 della ENC delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova Editrice, Roma 2011, pp. 35-37.

<sup>241</sup> «Il Savio d’Aquino prevede questo errore, e lo combatterà là dove dimostra, colla sua solita acutezza, ch’egli è assurdo ammettere una successione interminabili di fini, e che però vi dee essere una felicità, un fine ultimo dell’umana vita» (ivi, p. 41).

<sup>242</sup> «E come può saziare un affamato un cibo immaginario? come può saldare una ferita un immaginario rimedio? Se è dunque reale il sentimento che nell’anima nostra dimanda felicità una felicità reale si richiede per satollarlo» (ivi, pp. 63-64).

<sup>243</sup> Rosmini definisce questo essere iniziale come «atto dell’atto di tutti i sentiti», cioè che «fa che i sentiti sieno, e fa che sieno intelligibili alla mente». Esso infatti «è ad un tempo ideale e reale, atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 800).

esattamente per questo motivo il reale gli appartiene. Il nostro stesso esistere appartiene all'essere, ed è proprio la nostra intelligenza che, illuminando la ragione, ci permette di avvicinare il reale all'essere infinito. Questo "sentimento" di cui parla Rosmini, dunque, avvicina l'uomo all'essere e quindi alla felicità, in quanto l'essere coincide con questa: partecipare dell'essere significa partecipare della felicità. Per questo il desiderio umano non può essere colmato con pura immaginazione o con ideologie stravaganti, e nemmeno con ciò che è effimero ed appartenente al finito, perché, altrimenti, si cadrebbe nell'equivoco dell'idolatria.

A questo punto è necessario soffermarsi brevemente sul concetto di "idolatria" in quanto, come ricorda Luigi Giussani, nozione che risulta essenziale per comprendere l'importanza di scegliere l'oggetto adeguato alla nostra ricerca esistenziale. L'idolo è inganno e finzione: corrisponde al tentativo vano dell'uomo di assolutizzare le capacità della ragione, utilizzandola per spiegare ogni aspetto del reale. L'uomo eleva un determinato carattere dell'esperienza e - ideologicamente - lo identifica con la verità assoluta, ultimamente con Dio. Ma questo processo, tipico della natura umana, non fa altro che ingannare l'uomo, il cui sguardo viene semplicemente oscurato dalla menzogna. Quest'ultima deriva da un atto di presunzione della persona che, interpretando nel modo sbagliato la realtà, pretende di risolvere e spiegare il mistero e il significato profondo della vita, attraverso una visione a portata della sua conoscenza<sup>244</sup>. Si tratta dunque di ridurre l'incommensurabile e l'infinito a ciò che è comprensibile per l'uomo, ovvero ridurlo ad un oggetto e a un significato particolare, che rientra nell'ambito della sua esperienza. Questa riduzione, che implica un allontanamento dell'uomo dal vero bene infinito, comporta sempre l'infelicità. Come ricorda Rosmini infatti, l'essere umano da solo non può rendersi felice<sup>245</sup>, ma solo infelice: la sua felicità

---

<sup>244</sup> «L'uomo realizzerà l'identificazione del Dio con l'idolo, scegliendo qualcosa, come abbiamo già visto, che capisce lui: perché qui è il peccato originale, la pretesa di identificare il significato totale con qualcosa che l'uomo comprende. È come se l'uomo sostenesse: "Ciò che c'è è dimostrabile dall'uomo, ciò che non è dimostrabile dall'uomo non c'è"» (L. Giussani, *Il senso religioso*, p. 183).

<sup>245</sup> L'uomo non può darsi la beatitudine da solo, infatti «alla natura umana null'altro è dato, che l'essere ideale, oggetto voto di realtà, e una potenza colla quale può arricchirlo di realtà finite e sensibili, e certe notizie astratte, che da queste si cavano. Laonde nell'ordine della natura umana non ci può essere una

implica un infinito, il quale non può darsi o essere prodotto in alcun modo da ciò che è finito, e quindi dall'uomo stesso.

L'uomo dunque non solo per natura tende alla felicità, ma ha anche la tendenza ad ingannare sé stesso riguardo alla identificazione di questa, perseguendo ideologie limitanti e "vane speranze". La felicità non coincide con l'idolo e nemmeno, come proponeva Ugo Foscolo, con la stessa speranza, ovvero con la costante ricerca e quindi la incessante attesa del raggiungimento della felicità. Quest'ultima piuttosto sembra consistere nel riconoscimento e fruizione di un bene infinito, capace di riempire l'animo umano, che altrimenti rimarrebbe costantemente insoddisfatto<sup>246</sup>.

La felicità è fruire di una verità che non mi inganna, ma al contrario mi presenta un fine diverso e, per così dire, più "scomodo"<sup>247</sup> rispetto alle mie illusioni ingannevoli<sup>248</sup>. Scrive Rosmini: «Non dovrò io credere che quegli che mi conduce alla felicità, è quel

---

perfetta beatitudine, ma solo una perfezione morale naturale, e un appagamento morale» (A. Rosmini, *Teosofia*, III, 1355).

<sup>246</sup> Il desiderio umano inoltre non può tendere verso qualcosa di ontologicamente impossibile, questo perchè lo stesso significato della natura umana altrimenti risulterebbe contraddittorio. A questo proposito Rosmini scrive: «perocché un desiderio essenziale alla nostra natura, che oggetto alcuno possibile non avesse, l'accuserebbe di crudeltà e di stoltezza: ché un tal desiderio ci sarebbe d'eterno affanno, e d'un affanno comune all'uomo più giusto come al più reo; e avremmo tutti noi una natura stolta, perché bramerebbe eternamente l'impossibile» (A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, p. 39).

<sup>247</sup> «Onde non gustando, né però conoscendo piacere veruno fuori che i loro, li negano tutti; e perciò escludono la religione, che appunto stabilisce una pienezza di piaceri da quelli diversi: [...] perciò quella religione che insegna la beatitudine, essi la chiamano assurda e la condannano, come quella che renda gli uomini tristi, mettendo freno ai piaceri loro ed ismascherandoli» (ivi, p. 74).

<sup>248</sup> Si illude di essere felice chi confonde la felicità con la possibilità di raggiungere una qualche parvenza di gloria: «finalmente il quinto carattere ed elemento di felicità si è, che riflettendo l'uomo sopra di sé, vegga o possa vedere e chiamare se stesso felice; che egli n'abbia la coscienza di questo suo stato, una coscienza certa e vivace, la qual gli sia autenticata e confermata o da qualche infallibile testimonio, o almeno da un numero di testimoni il maggiore possibile: e brama di più che queste testimonianze in favore del suo stato di grandezza e di felicità, se non durano eternamente, gli sieno almeno ripetute le più volte che far si possa, e colla maggiore efficacia e vivezza, sicché a lui ne venga la massima convinzione di tal sua grandezza, ed anco la più attuale appercezione della medesima. E questo fa la gloria» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Libro IV, C. XXVIII). Si illude anche chi crede di trovare la felicità esclusivamente nell'appagamento dei sensi: «L'uomo non vuol l'uso della dilettaazione, ma la dilettaazione stessa ha per fine: non cerca in essa la cosa reale, ma l'astratta che immagina di poter trovarvi, poichè essendo la volontà razionale e personale quella che dimanda d'essere soddisfatta (né ella può soddisfarsi con niuna cosa limitata, ma solamente con quel bene illimitato che risponde all'idea generale di felicità che le serve di regola), va l'uom cercando nel corporeo diletto qualche cosa d'infinito che non vi può essere, e che perciò mai non vi trova» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. XXVI, pp. 605-606).

solo che non può ingannarmi?»<sup>249</sup>. Come scriveva anche Agostino parlando della volontà in relazione alla verità, il più delle volte l'uomo accetta per vero solo ciò che gli fa comodo, ignorando ciò che non vuole vedere o sentire. Fa parte della natura umana infatti rimanere in bilico tra due sentimenti fra loro contrapposti: da una parte il sentire il bisogno di credere e accettare l'esistenza della felicità, dall'altra la constatazione che le cose esterne e visibili non siano in grado di soddisfare questo desiderio. Quindi, come precisa Rosmini, da una parte l'uomo non può sfuggire alla sua natura di essere che tende alla verità<sup>250</sup>, dall'altra non può nemmeno allontanare l'evidenza razionale che lo rende cosciente che questa felicità deve essere colmata da qualcosa di infinito. Ecco allora la scelta che gli sembra più semplice e ragionevole: credere e accettare una felicità illusoria, che consista semplicemente nella ricerca stessa e quindi nella speranza un giorno di raggiungerla. Ma naturalmente il desiderio umano non si può ridurre a qualcosa di così ristretto e incerto, ma deve coincidere con un bene sicuro, eterno e immutabile. Questo bene dunque, in quanto universalmente perseguito, deve essere un bene di cui tutti possano beneficiare e gioire, senza privilegi. L'unico oggetto che possiede questa peculiarità, secondo Rosmini, è l'oggetto proprio della religione, che egli identifica come «l'unico che felicità l'uomo, e che s'adequi alla tendenza della felicità [...], che da tutti può essere goduto per l'amore in egual modo, e con certezza, senza che ad alcuno manchi»<sup>251</sup>. La religione offre all'uomo una concreta possibilità di soddisfacimento dell'aspirazione umana alla felicità che, in quanto tale, appartiene ad ogni uomo e consiste nel raggiungimento di un fine vero che lo appaghi<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, p. 108.

<sup>250</sup> Come osserva anche Rosmini a volte per chi indaga «è più facile il negare che non sia l'osservare», (cfr. *Teosofia*, III, n. 778).

<sup>251</sup> E Rosmini continua scrivendo: «Così la religione di Gesù Cristo supplisce sola al bisogno massimo dell'uomo, che è quello della felicità: bisogno che tutti i bisogni tiene in sé, e che hanno tutti virtualmente quelli che hanno la stessa natura umana: e così questa religione sola lascia libero parimente il diritto sacrosanto che a questa felicità hanno tutti, e a tutti dà solo d'esercitarlo: diritto che viene leso da tutti coloro che in qualche altro oggetto fuori che in Dio, fanno consistere il sommo bene» (A. Rosmini, *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, p. 118).

<sup>252</sup> Sciacca sostiene che la filosofia di Rosmini consista in questo suo spiritualismo «che assegna allo spirito un fine ultra-naturale, perché solo l'Essere assoluto può adeguare l'infinità dell'essere ideale, lume della nostra mente. E così ancora la trascendenza nel Rosmini scaturisce dall'interiorità stessa del

L'uomo ha anche una dimensione sociale: per natura infatti la persona è orientata a compiersi sempre in relazione ad un'alterità. A questo proposito un aspetto messo in evidenza da Rosmini, è che il fine dell'uomo è anche strettamente legato al fine della società. Quest'ultima necessita di un fine comune condiviso, che deve identificarsi con un bene vero e autentico, di cui tutti possano partecipare. Questo bene di cui l'autore parla deve essere riconosciuto dall'uomo, il quale deve cercare di non ingannarsi al suo proposito, vedendo il bene dove c'è il male.

Se l'animo fosse puro, e non prevenuto da torti e ciechi appetiti, non sarebbe difficile all'uomo il conoscere il suo vero bene, quel bene che è sempre desiderato dalla sua natura, e che spesso è fuggito dalla sua volontà. [...] Convien dunque considerare, come la prima linea della costituzione naturale della società sia questa, che «la società tenda al vero bene umano». Ma resta da chiedere: che cosa è questo vero bene umano, scopo essenziale di ogni società?<sup>253</sup>

Dopo aver identificato lo scopo della società con il vero bene dell'uomo, resta da definire quale sia e in che cosa consista questo bene. Il bene umano per essere tale, deve sempre essere connesso alla virtù, la quale consiste nell'atto della volontà di aderire al vero che gli viene presentato dall'intelletto. Questa adesione della volontà all'intelletto, comporta per il soggetto il raggiungimento di un appagamento capace di soddisfare e trasmettere serenità. Se il bene umano dunque rappresenta il fine della società, è chiaro che quest'ultima, per non andare contro la sua stessa essenza ed esistenza, deve sempre favorire la virtù. Questo bene umano, che rende possibile la società umana, non può secondo Rosmini consistere semplicemente nella soddisfazione derivante dai soli beni o piaceri fisici, bensì in un "appagamento costante dell'animo"<sup>254</sup>.

Lo stato di appagamento descritto da Rosmini, però, è ben diverso dallo stato di felicità: quest'ultima infatti implica ultimamente la beatitudine e «suppone un ultimo

---

soggetto, da quell'autocoscienza, la quale trova il suo vero significato e valore nella soluzione metafisico-teistica, che le è interna» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, cap. VI, p. 98).

<sup>253</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. II, C. II, pp. 244-245.

<sup>254</sup> «Noi ricercammo anco in che consista in universale questo vero bene umano, che dee formare il continuo scopo di ogni associazione, e ci risultò ch'egli non può consistere in piaceri momentanei, ma in un appagamento costante dell'animo.» (ivi, L. II, C. V, p. 259).

grado d'intellettuale sviluppo, pel quale l'uomo si solleva alla cognizione e al desiderio dell'assoluto bene, l'altissimo oggetto di tutti i possibili desideri dell'essere intelligente»<sup>255</sup>. La felicità, intesa come beatitudine, implica la perfezione del sentimento intellettuale umano, ovvero un'adeguazione totale dell'intelligenza all'essere. La beatitudine pertanto corrisponde alla felicità perfetta ed eterna, che si dà solo nel momento in cui diviene possibile fruire pienamente del bene perfetto, che è l'Essere. Ma, secondo la rivelazione cristiana, questa felicità può essere raggiunta dall'uomo solo nel momento in cui riesce a congiungersi con Dio, ovvero in una dimensione trascendente, nella quale questo incontro sia possibile.

La felicità terrena invece permette all'uomo di sentirsi appagato in un desiderio<sup>256</sup> che, sia esso intellettuale o sensitivo, risulta sempre radicato nella natura umana: non sarebbe possibile parlare di felicità, infatti, se non esistesse l'intelligenza capace di intenderla, e di comprendere la verità ad essa legata. Lo stato di appagamento umano può variare a seconda dell'intensità con cui l'uomo fruisce della verità, quindi del bene, e a seconda della tipologia di bene di cui egli desidera disporre: pertanto, maggiore sarà la volontà dell'uomo di ricercare questo bene e la profondità del desiderio con cui vi aspira, maggiore e più duraturo sarà l'appagamento ad esso legato<sup>257</sup>.

Anche per quanto riguarda l'appagamento, però, l'uomo deve stare attento a non cadere in equivoci: cercare di sentirsi appagati nel modo sbagliato o attraverso i mezzi

---

<sup>255</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. II, p. 460.

<sup>256</sup> «Si può dunque definire il desiderio così: "quell'appetito razionale che sorge in un essere intelligente quando questi giudica che a sé sia bene l'avere o il godere una cosa che non ha o che non gode, e che apprende come possibile ad aversi o godersi" » (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 469).

<sup>257</sup> Rosmini sostiene che il desiderio sia una capacità infinita che però non sempre riesce ad attuare questa sua infinità intenzionale. Infatti egli spiega che il desiderio, per essere attivato in maniera adeguata, ovvero secondo la sua particolare capacità, deve trovare qualcosa che sia a lui conforme e quindi che lo stimoli in modo adeguato. «Il desiderio nell'uomo è infinito; ma al cominciamento si trova in stato di mera potenza; perciò non dà all'uomo alcuno stimolo molesto: noi crediamo bensì che l'animo trovisi fino da' primi istanti in una cotale tensione; ma questa compressa, per così dire, immediatamente da tutte le parti: non ha un'uscita aperta, mancandogli la cognizione degli oggetti: il desiderio teso, ma compresso, costituisce la tranquillità de' primi istanti della vita: quella tensione è uno stato naturale dell'attività umana, e niuno degli stati naturali è molesto. [...] La capacità dell'animo umano è dunque la facoltà del desiderio in quanto essa è passata dallo stato di mera potenzialità allo stato di effettiva attività. In questo stato il desiderio non tace, ma continuamente sollecita e fruga l'uomo per esserne soddisfatto» (cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. IV, C. XII, pp. 528-529).

sbagliati comporta l'alienazione della stessa volontà umana che, aggregandosi a quella degli altri, non riesce a riconoscere e perseguire il vero fine individuale che concorre con quello sociale. Rosmini distingue due tipi di fine a cui la società deve mirare: il primo, che corrisponde al vero bene umano, è caratterizzato dall'appagamento dell'animo e quindi è un fine interno al singolo uomo, che l'autore chiama "rimoto". Il secondo fine invece, detto "prossimo", si concentra sull'appagamento che deriva dai beni esterni e dai conseguenti piaceri, anch'essi necessari per permettere alla persona di sentirsi soddisfatta e appagata in relazione al mondo esteriore. La differenza principale tra questi due fini è che uno, ovvero il secondo, è un tramite per giungere al fine più importante, ovvero quello che consiste nell'appagamento dell'animo.

Ora fra i due fini che si debbono distinguere in ogni società quale è il principale, il rimoto, o il prossimo? quale de' due dee servire all'altro? [...] Il vero bene umano, il fine comune ed essenziale di qualsivoglia associazione, è sempre l'appagamento dell'animo: questo è vero fine. Il fine prossimo adunque della società, siccome la società stessa, non è che un mezzo ad ottenere il fine rimoto: non convien dunque sacrificare giammai il fine rimoto della società al suo fine prossimo; ma viceversa, deesi subordinare il fine prossimo e farlo servire a vantaggio del rimoto: giacché il fine prossimo ha solamente tanto di valore, quanto ne trae dal servire e dal giovare che fa al rimoto, ultimo ed assoluto fine sociale.<sup>258</sup>

Il fine prossimo della società pertanto acquisisce un valore e un significato solo in relazione al fine ultimo e profondo che, in quanto tale, viene considerato da Rosmini come il più importante. Come abbiamo visto, un ragionamento simile viene ripreso anche da Sciacca, il quale riconosce l'importanza di mirare ad un fine ultimo che trascenda l'uomo per riuscire a dare un significato ai piccoli obiettivi e alle scelte quotidiane. Tutto ciò che è particolare sembra dunque acquisire un senso in relazione ad un fine infinito e universale. Allo stesso modo risulta evidente che il fine adeguato è influenzato, positivamente o negativamente, anche dalla ragione dei singoli, cioè di coloro che compongono la società stessa.

---

<sup>258</sup> A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 264.

A questo proposito Rosmini distingue due forze che vengono esercitate nella società civile. La prima, che egli identifica con la “ragion pratica delle masse”<sup>259</sup>, corrisponde ad un istinto che guida il loro agire in vista di un bene pratico, particolare e immediato. La seconda forza, quella della “ragione speculativa degli individui”, consiste invece nella ragione di pochi individui influenti che guidano la società. Nonostante a volte si trovino in disaccordo e prendano direzioni differenti, sono forze che, rappresentando rispettivamente i governati e il governo, sono essenziali nella società e nel suo movimento verso un fine condiviso. Il raggiungimento del bene umano quindi, che corrisponde al fine della società, è strettamente legato alla «rettitudine e sanità della ragion pratica delle masse, e della ragione speculativa degli individui, che concordi o discordi, tuttavia contemporanee sospingono»<sup>260</sup> verso questo fine. Ciascun individuo, nel suo piccolo, sembra dunque essere responsabile della corruzione o dell’onestà che caratterizza una società intera. L’agire del singolo, in armonia con quello degli altri, ha lo scopo di raggiungere il bene e quindi permettere a tutti di fruire della verità. Individuo e collettività infatti sono strettamente interconnesse, e nel momento in cui l’uomo realizza sé stesso, contribuisce alla realizzazione anche degli altri con cui inevitabilmente si relaziona.

La società in questo modo si presenta come un organismo fondato sulla relazione tra due parti, le quali non potrebbero sussistere in maniera reciprocamente indipendente. In questo tipo di organismo, come avviene nel caso delle membra e del corpo, la totalità e le parti si implicano a vicenda e l’una non potrebbe sussistere senza le altre. Nella società le membra dell’organismo sono le persone con le loro proprie e particolari coscienze che, in quanto tali, si dimostrano indispensabili per la sussistenza della società intera. Il fine sociale non esisterebbe se non fosse condivisibile da ciascun soggetto umano che compone questo organismo. Ciascuno infatti, insieme all’alterità con cui indispensabilmente si relaziona, cerca di mettere in atto quei valori che gli permettono di

---

<sup>259</sup> Cfr A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Libro I, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, cap. VIII, p. 112.

<sup>260</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, L. III, C. I, p. 311-312.

orientare la vita e le stesse relazioni umane: questo attraverso il raggiungimento di un fine condiviso, ovvero di un bene comune a tutti coloro che ne partecipano, che appaghi moralmente ma che, in quanto tale, trascenda la persona umana. Questo bene deve avere la capacità di mettere d'accordo tutti i componenti della società i quali, in maniera autonoma, decidono di fruirne per giungere al fine destinale a cui tende ogni singolo essere umano sulla terra.

Così la relazione con l'altro assume un ruolo molto importante anche nella realizzazione individuale: nel momento in cui riconosco me stesso e la mia particolare vocazione, sentendomi libero di essere come sono - sempre e senza condizionamenti -, riesco ad accettare e amare anche gli altri per ciò che sono. Riconoscere la personalità dell'altro e accettarlo così com'è nella sua particolare essenza permette a quest'ultimo di realizzare sé stesso e la propria personalità, rimanendo fedele a sé nella comunione e nella relazione reciproca.

Similmente comprendere un altro significa riconoscerlo nella sua personalità unica, come altro, e amarlo come tale, cioè rispettarlo nella libertà di essere perfettamente sé stesso; proprio riconoscendolo (l'altro) per quello che è, lo si ama e, amandolo, lo si aiuta a realizzare il suo nome, ad essere sempre più sé stesso, l'altro, la sua vocazione o la sua personalità. E l'altro, riconoscendo noi, promuove la nostra persona: così due o più persone [...] comunicano e, comunicando, collaborano alla reciproca promozione di sé stesse.<sup>261</sup>

Allo stesso modo risulta evidente che io come individuo non sarò mai in grado di comprendere l'altro se inizialmente non avrò compreso me stesso e la mia persona: se non sarò capace di promuoverla ed essere onesto con me e con il mio io interiore, non potrò nemmeno fare altrettanto con gli altri. Saranno allora quest'ultimi che dovranno cercare, attraverso un atto di comprensione, di capire e aiutare chi si è perso e ricerca sé stesso. Ecco allora l'importanza del relazionarsi con l'altro, come avviene in una società o comunità, per raggiungere, attraverso le vocazioni particolari, una vocazione

---

<sup>261</sup> M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, p. 67.

universale che conduca ad un fine condiviso da tutti e che consista nella fruizione di quel bene capace di appagare l'uomo a livello morale.

Come le singole vocazioni e obiettivi individuali acquisiscono senso in relazione ad una vocazione unica - o "finalità finale" come la definisce Sciacca - così nello stesso modo, come ricorda Agostino, anche l'amore per l'altro deve seguire un simile criterio: esso è vero solo in quanto "unione con l'altro nell'Uno". La verità dell'Uno è ciò che ci unisce<sup>262</sup> e che ci ricorda che siamo creati da Altro, che siamo esseri creaturali dipendenti da questa verità che ci trascende ma che, nello stesso tempo, ci permette di conoscere e comprendere non solo la nostra essenza, ma anche quella degli altri. Secondo Rosmini uno dei fattori essenziali per il raggiungimento della felicità è l'esercizio dell'intelligenza<sup>263</sup>. L'atto intellettivo è ciò che consente al soggetto di vivere in modo completo, dandogli la consapevolezza di sé in relazione con l'Altro, da cui dipende.

### 2.3. La felicità come fruizione di un bene infinito

Il fine dell'uomo, che coincide con un bene capace di appagare l'animo umano, consiste nella riscoperta della Verità che, in un certo senso, portiamo sempre dentro di noi. Ecco perché si può parlare di riscoperta: attraverso l'introspezione l'uomo si riconosce essere dipendente da un infinito, diventando consapevole e grato di essere un dono di questo infinito. Anche Masnovo, ricordando le parole di san Paolo<sup>264</sup>, spiega

---

<sup>262</sup> «Sapersi fino alla radice dell'essere, nel fondo del fondo, è sapere che Dio è ed è comunicare con Lui attraverso il senso creaturale che a Lui ci unisce; è sapersi dall'atto creativo dell'amore e amarci nell'amore solidale e incondizionato per il Creatore.» (M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 95).

<sup>263</sup> «Colui che non vive e non esiste a sé stesso [...] non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poiché, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere? Si supponga pure che ci sia l'esistere, che ci sia il vivere; ma il *lui* non c'è; è un vivere e un esistere senza subietto, senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta esige l'intelligenza, poiché solamente il principio che sa di esistere e di vivere, è colui che vive ed esiste veramente» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 745).

<sup>264</sup> «*In ipso [...] vivimus et movemur et sumus* (In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo)» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, p. 60).

come «ogni cosa sia compenetrata di divino nel suo essere e nel suo agire»<sup>265</sup>, e come il nostro fine consista nel riconoscimento e nella fruizione di ciò che ci dà l'esistenza.

Questo concetto emerge chiaramente anche nelle *Confessioni* di Agostino, il quale si domanda inizialmente se la felicità esista veramente e risieda nella memoria. Infatti egli si chiede come si possa desiderare una “vita felice” senza avere alcuna idea e memoria di che cosa essa sia e in che cosa consista. L'uomo dunque deve avere un ricordo di essa, e in questo ricordo, essere consapevole che la felicità deve consistere nel riempimento di un'attesa di infinito che orienta la nostra interiorità oggettiva. La felicità consiste nel fine ultimo di diritto dell'uomo, il quale cerca di raggiungerlo attraverso fini particolari, che a volte risultano appropriati e altre volte invece no, ma che sempre vanno verso lo stesso obiettivo esistenziale.

Ogni essere umano sulla terra, indipendentemente da ciò che già possiede, vuole essere felice. Ma il fatto stesso di desiderare questa felicità lo porta a pensare di conoscerla già, perché non si potrebbe volere e amare ciò che ancora non si conosce. Questa felicità, scrive Agostino, potrebbe in maniera ipotetica derivare dall'esperienza della gioia di cui possiamo avere ricordo, in quanto l'abbiamo esperita almeno una volta nella vita. È bene ricordare che Agostino distingue questa gioia di cui l'uomo può avere esperienza, dalla beatitudine, che l'uomo può solo attendere in quanto ente legato al finito.

Allora avviene nel modo con cui noi ci ricordiamo della gioia? Forse sì. Infatti, io mi ricordo della mia gioia anche quando sono triste, così come mi ricordo della vita felice quando sono infelice. Eppure io non ho mai visto o udito o odorato o gustato o toccato la mia gioia con nessun senso del corpo, ma ne ho avuto esperienza nella mia anima quando ho provato gioia, e la sua conoscenza si è fissata nella mia memoria, in modo che sono in grado di richiamarla alla mente ora con sdegno e ora con desiderio, secondo la diversità di quelle cose delle quali mi ricordo di aver provato gioia.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> «sì da dover noi confessare che non per una od altra cosa, ma per tutto quanto ci solleviamo da nulla siamo interamente cosa di Lui: che Egli, Egli solo, è l'ultimo fine di diritto di me e d'ogni cosa, regola suprema di me ed ogni cosa, secondo che nel finalismo della natura (opera sua) traspaia il suo impero» (A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, pp. 60-61).

<sup>266</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 21.30, p. 941.

Della felicità dunque, non si può avere né un ricordo razionale né sensibile, ma piuttosto un ricordo affettivo. Quest'ultimo è sempre legato alla gioia e all'appagamento che, sebbene siano ad un livello inferiore rispetto alla felicità piena, sono gli unici punti di riferimento che permettono all'uomo di comprenderla e definirla nella maniera più adeguata. Ma, spiega Agostino, ciò che importa maggiormente è da dove derivi questa gioia. Questa riflessione, che emerge nel Libro VI delle *Confessioni*, è suscitata dall'incontro di Agostino con un mendicante ubriaco: l'autore paragona la gioia e la serenità effimera raggiunta da costui, con quella gioia da lui raggiunta attraverso la sua carriera da rétor<sup>267</sup>. Nonostante quest'ultima sia certamente più alta e più faticosa, ancora egli non la può definire come una gioia vera e profondamente appagante: questa infatti, portandogli gloria attraverso la menzogna, rappresenta per l'autore una di quelle vanità tipiche delle gioie temporali ed effimere<sup>268</sup>.

Ciò che orienta la felicità umana è la verità. Gli uomini amano la verità e desiderano conoscerla e, il fatto stesso di poter fruire di questa, provoca in loro felicità. Ecco allora che emerge chiaramente il nesso tra felicità e verità: «infatti, la vita felice consiste nel gioire della verità. [...] E quando [gli uomini] amano la vita felice, che non è altro che la gioia della verità, amano anche la verità»<sup>269</sup>. Quindi nella memoria dell'uomo è presente non solo il ricordo affettivo della felicità, ma anche la nozione della verità, e quest'ultima, che si può tradurre come presenza dell'essere in noi, sussiste nella nostra interiorità oggettiva. Ma questo ricordo e questa presenza sono così flebili che a volte gli

---

<sup>267</sup> «Quello che quell'uomo si era già procurato con pochi soldi raccolti mendicando, ossia il godimento di una felicità temporale, io ambivo raggiungerlo per tortuosi anfratti e per vie dolorose. Quella del mendicante, infatti, non era una vera gioia, però era molto più falsa quella che io andavo cercando con le mie ambizioni» (Agostino, *Confessioni*, Libro VI, 6.9, p. 637).

<sup>268</sup> «Ogni uomo vuol conseguire il quieto godimento, la felicità. Non era certo vera gioia quella dell'ubriaco, ma era vera gioia la sua, più vera, di riporre il quieto godimento nell'ambizione di saper dire bugie sul conto di Valentiniano? Non era anche Agostino, oratore ufficiale e dotto professore di retorica, un pezzente ubriaco? Per di più, l'ubriaco non aveva il batticuore che tribolava l'anima del retore timoroso per l'esito della chiacchierata. Non si dica che altro è gioire dell'ubriachezza, altro gioire la gloria. Quale gloria? È forse gloria quella che sconvolge? È gloria la ubbriacatura degli applausi? Agostino desiderava davvero, ardentemente, di smaltire l'ubriachezza delle sue ambizioni» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 53-54).

<sup>269</sup> Agostino, *Confessioni*, Libro X, 23.33, p. 945.

uomini preferiscono, per inerzia e pigrizia, guardare altrove e ricercare la felicità in tutt'altre cose<sup>270</sup>, nonostante abbiano la risposta a portata di mano.

Dentro di noi, nella nostra interiorità abbiamo la presenza dell'essere nella sua verità, ovvero l'implicita presenza di Dio. Dunque se la felicità deve consistere nella fruizione della verità, allora nel momento in cui l'uomo cerca la felicità cerca anche Dio.

Il nostro Bene vive sempre presso di Te [...] Signore, dobbiamo rivolgerci a Te per non essere travolti, perché presso di Te vive il nostro Bene indefettibile, che sei Tu stesso, e non dobbiamo aver timore di non avere più dove ritornare, perché è di lì che noi siamo precipitati: in nostra assenza non crolla la nostra casa, che è la tua eternità.<sup>271</sup>

Il desiderio umano, per essere soddisfatto, deve essere aperto ad un orizzonte infinito<sup>272</sup>: la felicità infatti implica sempre l'intelligenza, in quanto questa si apre verso un infinito trascendentale o, come lo chiama Rosmini, "iniziale".

Il bene infinito è l'oggetto del desiderio umano, ciò che illumina il nostro intelletto, il punto di mira necessario per dare un senso ad ogni nostro piccolo obiettivo. Secondo Rosmini, senza questa tensione e questo desiderio non vi può essere nell'uomo alcun senso religioso, e quest'ultimo a sua volta non può esercitarsi senza essere indirizzato in modo positivo dalla religione. L'ateismo<sup>273</sup> infatti, secondo Rosmini, lascia un buco che

---

<sup>270</sup> «Perché, allora, non gioiscono di essa (verità)? Perché non sono felici? Il motivo è che essi si prendono maggiormente cura di altre cose, che in realtà li fanno più infelici di quanto non li faccia felici ciò di cui hanno un ricordo tanto tenue» (Agostino, *Confessioni*, Libro X, 23.33, p. 945).

<sup>271</sup> Ivi, Libro IV, 16.31, p. 557.

<sup>272</sup> «E veramente, per quanto sieno torte le idee che gli uomini s'abbiano intorno alla divinità, essi debbono tuttavia convenire almeno in questo, che il concetto della divinità racchiude il pensiero di un ente smisuratamente più potente dell'uomo, e sì fattamente buono, che in lui finalmente si compisca ed assolve l'umano desiderio» (A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, p. 99).

<sup>273</sup> A questo proposito Sciacca, domandandosi perché l'ateo «dica in cuor suo che Dio non esiste», scrive: «per difetto di conoscenza, risponde Agostino, perché non si spinge fino in fondo il processo del conoscere e lo si arresta ad un certo punto: è ateo chi pensa e conosce a metà. Infatti, molti considerano fine delle cose il diletto che l'uomo ne prova e non si elevano a motivi di ordine superiore secondo i quali giudicare ed intendere perché mai piacciono le cose visibili. Per elevarsi a questo grado di intendimento è necessario non farsi misurare dalle cose, ma misurarle, cioè essere capaci di giudicare il piacere e non di farsi giudicare da esso, sottoporlo a giudizio, spezzare i vincoli che limitano l'anima al sensibile e non assumerlo come unico criterio di giudizio: bisogna essere dotati di vista interiore» (M.F. Sciacca, *Sant'Agostino*, pp. 335-336).

può essere riempito dall'uomo solamente attraverso un'utopia, la quale però risulta insufficiente per permettere all'uomo stesso di raggiungere un appagamento autentico.

## CONCLUSIONE

Quando si parla di sentimento religioso bisogna tenere ben presente che, per essere tale, esso deve sempre essere preceduto dall'idea di qualcosa di incommensurabile, ovvero da una nozione che coincida con una verità originaria già presente in noi e nella nostra interiorità, e che aspetta solo di essere riconosciuta.

L' "interiorità oggettiva" ha un ruolo fondamentale nella vita di ciascun uomo: essa ci rende capaci di intuire la "traccia" di infinito che abbiamo dentro di noi e che viene da qualcosa di gran lunga più grande e potente di noi. Riconoscere che questo mistero esiste, significa raggiungere una concezione non inadeguata della natura umana, per porsi competentemente la domanda su quale sia la sua destinazione. L'intelligenza ci consente di capire che esiste qualcosa che non può essere esaurientemente compreso ma che, nonostante questo, è parte integrante della nostra esistenza. E ce ne rendiamo conto nel momento in cui osserviamo che tutto intorno a noi e in noi sembra ubbidire ad una concatenazione di senso: dalla struttura e pensiero di ogni essere umano, alle leggi dell'universo e della fisica; dalla finitudine e contingenza della vita umana, alla spiritualità che trascende ogni realtà finita. Tutto sembra introdurre l'uomo alla comprensione dell'esistenza di una condizione ultima di senso a cui, inevitabilmente, fare riferimento.

L'uomo, in quanto pensante, sa di esistere, ed è quindi cosciente di essere parte di un disegno di senso non da lui dominabile, ma di cui intravede la bellezza. Ma, andando più in profondità, nel momento in cui diviene cosciente del fatto stesso di pensare, diviene anche consapevole di essere determinato da qualcos'altro. L'uomo infatti è un essere libero e autonomo ma, nello stesso tempo, radicalmente dipendente.

Forse la meraviglia verso la bellezza è proprio ciò che permette all'uomo di salvarsi dal sentimento di ansia e smarrimento che gli deriva dalla difficoltà a individuare il fine adeguato del proprio cammino. Ma per sapere dove andare bisogna conoscere anche da

dove si viene: proprio per questo è indispensabile ricercare e interrogarsi sul senso, per guardare in profondità nell'essenza delle cose e di sé stessi.

Per questo motivo, non si può togliere all'uomo la possibilità di relazionarsi al proprio orizzonte trascendentale, poiché ciò significherebbe condannarlo ad una vita priva dell'unico oggetto capace di illuminare la sua intelligenza e condurlo alla verità. Ma, per assurdo, chi può togliere all'uomo la possibilità di intuire l'essere infinito, è sempre e solo l'uomo stesso.

Tra tutti gli aspetti positivi che questa attività introspettiva porta con sé, vi è anche quello dell'accettazione. Chi non si interroga sul senso della propria esistenza a cospetto dell'infinito, come fa ad accettare il presente e la propria fragilità? Come fa a comprendere che questa fragilità non è un difetto, ma la condizione stessa di un'esistenza vissuta intensamente?

Accettare il presente e ciò che accade in esso, significa capire l'inutilità di opporsi a qualcosa che non si può cambiare perché passato, e che non si può controllare perché non ancora avvenuto. Significa accettare sé stessi nell'unico tempo che esiste, quello presente, che ci caratterizza anche come esseri contingenti e fragili. Se invece si decide di entrare in conflitto con la realtà e, quindi, con la verità, si finisce per distruggere sé stessi: la nostra vita si trasforma in qualcosa di estremamente complicato e impossibile da comprendere.

Accettarsi e "ritornare a sé stessi", come ricorda Agostino, va di pari passo con il comprendere e scoprire quella verità capace di illuminare la nostra intelligenza e quindi di avvicinarci alla conoscenza di ciò che ci dà l'esistenza. Ciascun uomo ha dentro di sé la consapevolezza dell'esistenza di qualcosa di infinito a cui deve far riferimento; non solo perché si rende conto dell'insoddisfazione che prova nel momento in cui ricerca la felicità nelle cose terrene, ma anche perché sa di essere insufficiente e incapace di raggiungere questa felicità semplicemente grazie a sé stesso. Forse per una questione di orgoglio o forse per il bisogno di non sentirsi dipendenti da qualcosa che non si conosce e di cui non si può avere il controllo, l'uomo è spinto ad ingannarsi costantemente e a non considerare la propria interiorità oggettiva. Egli è diviso tra la consapevolezza che

deve esistere un bene ideale a cui indirizzare il proprio desiderio, e la realtà in cui è immerso, che pullula di beni finiti e appagamenti particolari, che sono incapaci di colmare questo suo desiderio di infinito. Rosmini chiama “sentimento religioso” questa tensione che intercorre tra il reale e l’ideale; tensione che però, se indirizzata in modo opportuno e, quindi, verso un oggetto a sé adeguato, dà la possibilità all’individuo di incamminarsi verso la meta appropriata.

Nonostante l’uomo a volte non voglia riconoscerla, questa verità prima rimane sempre e comunque presente nella sua interiorità, specialmente nella capacità di trascendere il mondo e le cose. Egli infatti è ente finito che tende all’infinito e che necessita di sentirsi amato da qualcosa che sempre lo ami, nonostante tutto: un infinito che ci vuole e che ci ha creato unici e con attitudini e inclinazioni particolari, capaci di definire e indirizzare la nostra vocazione personale.

La mia tesi - in linea con il pensiero di Agostino, Rosmini e Sciacca - è che, per poter parlare di senso religioso, un’idea o una nozione dell’Essere deve sempre esistere in noi, ovvero nella nostra interiorità oggettiva.

Il problema principale relativo al sentimento religioso emerge nel momento in cui l’uomo riconosce e diviene consapevole che, in qualche modo, il referente ultimo del suo desiderio ha una sussistenza che non corrisponde a nessun oggetto della sua esperienza. È inevitabile allora domandarsi, qualora Dio non esistesse, che cosa possa mantenere aperta la tensione che caratterizza l’interiorità umana. Per rispondere a questo quesito, da una parte vi è la metafisica che, indagando e approfondendo l’orizzonte trascendentale, cerca di individuare quale sia l’oggetto intenzionale appropriato alla ricerca umana, identificandolo ultimamente con una realtà trascendente. La metafisica in questo modo verifica l’esistenza dell’oggetto del sentimento religioso, definendolo come un qualcosa che, nella sua trascendenza, sussiste realmente.

Dall’altra parte ci sono le religioni storiche positive che, offrendo un tema esplicito alla tensione dell’interiorità umana, hanno il compito di educare l’uomo a indirizzare in modo positivo il sentimento religioso, attraverso vie capaci di esprimerle in maniera adeguata. La religione, e il sentimento religioso che essa attiva, permette di ordinare il

caos che abbiamo dentro e che caratterizza la nostra natura umana che, come direbbe Sciacca, si presenta come “squilibrata”. Coltivare la dimensione spirituale della nostra esistenza è il modo per dare ad essa un possibile equilibrio e, in tal senso, non tutte le proposte risultano equivalenti: molte mode spirituali diffuse oggi, per quanto attraenti e scintillanti, gratificano solo in superficie non riuscendo a raggiungere le profondità e le fondamenta spirituali dell’uomo. Come scrive Timothy Radcliffe, nonostante oggi si parli di religione in maniera molto più frequente, se ne parla anche spesso in maniera alquanto superficiale<sup>274</sup>. Sembra infatti che scegliere di credere e avere fede sia diventata una questione superficiale, che non richieda alcun tipo di riflessione e impegno particolare. È chiaro che credere, e quindi esercitare l’interiorità umana secondo il fine positivo di una religione, comporta sempre anche un impegno pratico, che deve emergere specialmente dalle scelte e dalla condotta di vita del singolo. Il fatto stesso di credere inoltre, come ricorda l’autore, richiede serietà nel capire che esiste qualcosa che non si può vedere: bisogna avere la capacità e il coraggio di avvertire e scorgere il mistero della trascendenza verso cui l’interiorità di ciascuno tende; ed è proprio questa disposizione che permette all’uomo di fruire di quel bene infinito che, solo, è capace di dare un senso al suo percorso esistenziale.

Anche episodi o domande inaspettate, a volte, possono sollecitare a riflettere e ad indagare sul tema del senso religioso.

Un giorno chiesi a Don Sirio, parroco del Nevegál, di pregare per mio nonno che, alla veneranda età di 97 anni, ci stava pian piano lasciando. Ricordo molto bene la sua risposta: «vuoi che preghi perché rimanga o perché se ne vada?». Allora non ci feci molto caso, ma ora mi sorge il dubbio se questa domanda in realtà non rappresenti una vera e propria provocazione: siamo qui per restare o per andare?

Non solo l’uomo deve accettare sé stesso e quindi la morte, ma anche il fatto che quando ce ne andremo non ci porteremo nulla di tutto ciò che abbiamo accumulato o a

---

<sup>274</sup> «L’evidenza di Dio era ovvia come la nostra esistenza. Ora, però, viviamo in una società consumistica dove esiste la libertà di scelta. Così le persone scelgono una fede o anche di non professarne nessuna allo stesso modo con cui scelgono cosa comperare o cosa guardare in TV» (T. Radcliffe, *Essere cristiani nel XXI secolo*, p. 57).

cui ci siamo attaccati in vita. L'uomo deve accettare che la vita, nella sua dinamicità, è caratterizzata dalla necessità di distaccarsi continuamente o, come dice Sciacca, dalla "dialettica del distacco". Sembra che la maggior parte di ciò che caratterizza la nostra vita debba conformarsi a questa regola la quale, nella sua particolarità, tocca non solo ciò che vi è di più complesso come l'amore, ma anche ciò che vi è di più semplice, come la stessa azione del camminare. Così come non sarebbe possibile per l'uomo camminare senza staccare e riappoggiare ogni volta uno dei due piedi a terra, allo stesso modo non gli sarebbe possibile progredire e muoversi nella vita senza staccarsi continuamente dalle cose, dalle idee, dalle persone e persino dalle situazioni. Ma per fare questo, ovvero per riconoscere l'importanza di questo movimento libero che permette all'uomo di non identificarsi esclusivamente con la realtà finita ed esperienziale, bisogna che egli sia cosciente del fatto stesso di essere proteso ad un orizzonte infinito. Proprio il senso religioso, infatti, mette in risalto le componenti ontologiche dell'uomo e la capacità infinita della sua intelligenza che, intuendo l'essere, riesce ad andare oltre se stessa.

Uno degli obiettivi della tesi è stato anche quello di mettere in luce il ruolo della filosofia in questa ricerca dell'uomo sul senso ultimo. L'amore smisurato della filosofia per la conoscenza si concentra anche sulla comprensione dell'esperienza interiore dell'uomo e, quindi, sull'oggetto della metafisica. Filosofia è amore per la verità e strumento che aiuta l'uomo a relazionarsi ad essa, nella ricerca del senso e del valore della propria esistenza.

Sembra che accettare e comprendere tutto ciò sia in qualche modo la chiave per intuire ed essere consapevoli della propria interiorità e, quindi, di sé stessi. Questa conoscenza è talmente semplice e personale da poter essere riscoperta solo attraverso una ricerca individuale: se si decide di abbracciare questa indagine, bisogna essere aperti al fatto di poter modificare le proprie convinzioni destabilizzando lo stato del nostro equilibrio contingente che, pur dandoci sicurezza, rimane apparente. Allo stesso modo non ci si può aspettare che qualcuno intraprenda questa ricerca per noi o si incammini al posto nostro, altrimenti si rischierebbe di far diventare questa conoscenza più enigmatica e complessa di ciò che realmente è.

## BIBLIOGRAFIA

Agostino, *La vera religione*, trad. it. M. Vannini, su testo latino Padri Maurini, Ugo Mursia Editore, Milano 2012.

Agostino, *Confessioni*, trad. it. G. Reale, su testo latino di F. Skutella, Bompiani, Milano 2013.

Agostino, *La Trinità*, trad. it. di B. Cillerai, su testo latino Padri Maurini, Bompiani, Milano 2013.

Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. di O. Campagna e A. Vita, su testo latino Padri Maurini, Città Nuova, Roma 2005.

Agostino, *La Città di Dio*, trad. it. di L. Alici, su testo latino Padri Maurini, Bompiani, Milano 2001.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Traduzione, Introduzione e Note di C. Natali, su testo greco originale basato sull'edizione di F. Susemihl e O. Apelt, Editori Laterza, Bari 2017-2018.

Bedeschi L., *Il modernismo italiano. Voci e volti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1995.

Beschin G., *S. Agostino. Il significato dell'amore. Un'introduzione al pensiero agostiniano - dai Dialoghi alla Città di Dio - in un confronto con la filosofia contemporanea*, Città Nuova, Roma 1983.

Bonhoeffer D., *Fedeltà al mondo, Meditazioni*, Queriniana, trad. it. di M. C. Laurenzi, Brescia 2004.

Titolo originale: *Treue zur Welt. Meditationen*, 1942.

Bulferetti L., *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942.

Catapano G., *Agostino, Il tempo*, Città Nuova, Roma 2007.

Constant B., *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (Parigi 1824-1830), edd. T. Todorov - E. Hofmann, Actes Sud, Arles 1999, Libro I.

D'Avenia A., *L'arte di essere fragili, come Leopardi può salvarti la vita*, Mondadori, Milano 2016.

Giussani L., *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986.

Gulisano P., De Rosa D., *Chesterton la sostanza della fede*, Edizioni Ares, Milano 2017.

Lorizio G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Gregoriana University Press – Morcelliana, Roma – Brescia 1988.

Masnovo A., *La filosofia verso la religione* (1936), Eupress FTL, Lugano 2011.

Ottonello P.P., *Sciacca L'anticonformismo costruttivo*, Marsilio, Venezia 2000.

Pagani P., *Essere e persona: un destino solidale*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI, 2002.

Pagani P., *Ricerche di antropologia filosofica*, collana *Ethica* Orthotes Editrice, Napoli 2012.

Pascal B., *Pensieri* (1669), trad. it. di L. Collodi, sulla edizione L. Brunschvicg, Newton Compton Editori, Roma 1993.

Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, trad. it. F. Milioni.

Piovani P., *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1958.

Pozzobon M., *Mosche Bianche*, San Paolo, Milano 2019.

Radcliffe T., *Essere cristiani nel XXI secolo*, antologia di saggi raccolti e tradotti da C. Pederiva e M.T. Pontara Pederiva, Editrice Queriniana, Brescia 2011-2012.

Ries J., *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, trad. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2006.

Titolo originale: *Homo religious, sacré, sainteté, L'Expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve 1986.

Rosmini A., *Frammenti di una storia dell'empietà* (Milano, 1834), a cura di S. Francesco Tadini, vol.55 della ENC delle opere di A. Rosmini, Città Nuova Editrice, Roma 2019.

Rosmini A., *Filosofia della politica* (1837-1839), a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985.

Rosmini A., *Sulla felicità. Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo, Apologetica*, (Milano, 1840), a cura di P. P. Ottonello, vol. 54 della ENC delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova Editrice, Roma 2011.

Rosmini A., *Teodicea* (1845), libri tre, Tipografia e libreria Boniardi-Pogliani, Milano 1846.

Rosmini A., *Teosofia* (1859), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002.

Schiavone M., *L'Idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo*, Sodalitas, Domodossola 1957.

Schleiermacher F., *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia 2017.

Titolo originale: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlino 1799.

Sciacca M.F., *La filosofia morale di Antonio Rosmini* (1938), Marzorati Editore, Milano 1958<sup>3</sup>.

Sciacca M.F., *Pascal* (1944), La Scuola Editrice, Brescia 1945.

Sciacca M.F., *Sant'Agostino* (1949), a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 1991.

Sciacca M.F., *Filosofia e Metafisica* (1950), a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 2002.

Sciacca M.F., *L'interiorità oggettiva* (1952), a cura di A. Modugno, Marsilio, Venezia 2019.

Sciacca M.F., *L'uomo questo "squilibrato"* (1956), a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 2000.

Sciacca M.F., *Interpretazioni Rosminiane* (1958), Marzorati Editore, Milano 1958.

Sciacca M.F., *La libertà e il tempo* (1965), a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 1999.

Sciuto I., *La felicità e il male*, FrancoAngeli, Milano 1995.