

Metafisica o fenomenologia?

Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica in Hans-Georg Gadamer a confronto

di FERENC PATSCH S.J.*

Il compito per eccellenza dell'intellettuale di tutti i tempi, è di tenere alta la fiamma dello spirito anche in tempi in cui molti preferivano l'oscurità¹ e di ricordare coloro che hanno fatto la stessa cosa in epoche precedenti. Con questa conferenza desidero onorare l'apporto filosofico di Joseph de Finance (1904-2000), grande pensatore neotomista e professore per 25 anni alla Pontificia Università Gregoriana, volendo contribuire in questo modo a renderlo accessibile ai pensatori odierni. Ma onorare qualcuno non significa essere acritici nei suoi confronti. Al contrario: possiamo rendere giustizia a qualcuno solamente se prendiamo l'iniziativa di parlare in modo franco e diretto, a nostro nome, cercando senza compromessi solo la verità degna di essere detta da filosofi. È proprio questo a richiedere l'*onestà intellettuale* nei confronti di un gigante del calibro di padre de Finance.

Nelle pagine seguenti verrà trattata, dopo una breve presentazione bio-bibliografica (1.), innanzitutto, la questione del metodo filosofico in Joseph de Finance (2.). La filosofia – nota il giovane Heidegger – è «un girare attorno al metodo (*ein Ringen um die Methode*)»²; sarebbe difficile, quindi, trovare un tema migliore per presentare la natura dell'opera del grande filosofo francese, e riconoscere a pieno i suoi meriti, al di là della sua metodologia. Ma il nostro progetto non si esaurisce qui. Trovandolo necessario, vogliamo criticare anche la sua proposta ricorrendo alla filosofia fenomenologico-ermeneutica del filosofo tedesco, padre fondatore dell'ermeneutica filosofica, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) (3.). A noi sembra che tale prospettiva sveli come la posizione metafisico-trascendentale di de Finance soffra di qualche seria manchevolezza e sia bisognosa di un'ulteriore correzione. Dal nostro discorso, come speriamo, dovrebbe emergere una spiritualità più autenticamente ignaziana, che risulti fedele alle intuizioni originarie di Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù (4.). Mentre per il resoconto su de Finance ci appoggeremo su una grande varietà di scritti primari³ e seconda-

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ Karl Rahner ha parlato a tal proposito di «tempo invernale» (*winterliche Zeit*) cf. Paul Imhof (Hrsg.) – Hubert Biallowons (Hrsg.) *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Patmos, Düsseldorf 1986.

² Cf. Martin Heidegger *Gesamtausgabe* Band 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 135-136; pp. 228-229.

³ Cf. le note del prossimo paragrafo.

ri⁴, la parte critica si baserà prevalentemente sull'*opus magnum* di Gadamer, dal titolo *Wahrheit und Methode* [Verità e metodo] (1960)⁵ e due altri scritti più piccoli, intitolati *Das Problem des historischen Bewußtseins* [Il problema della coscienza storica] (1963)⁶ e *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer* [Autoesposizione] (1975)⁷.

1. Cenni bio-bibliografici: provenienza e cammino intellettuale di de Finance

Un cammino intellettuale non è mai del tutto separabile dagli influssi subiti durante il percorso e, a volte, ne è molto e direttamente dipendente. La strada percorsa da padre de Finance è una dimostrazione di questa tesi. Di seguito, innanzitutto, metteremo a fuoco l'inizio del suo cammino intellettuale (1.); dopo di che vedremo una fase intermedia del suo sviluppo (2.); arrivando, infine, ai temi e agli scritti più maturi (3.).

1. In un volume che fa il resoconto de *La filosofia cristiana del novecento*⁸, Xavier Tilliette, confratello gesuita e collega alla Pontificia Università Gregoriana, evidenzia la provenienza del padre Joseph de Finance con queste parole:

«Entrato nella Compagnia di Gesù alla fine dei suoi studi secondari, Joseph de Finance era, anche dal punto di vista intellettuale, un puro prodotto degli scolasticati, in cui maestri coscienti dispensavano un insegnamento severo e rigido, anche se l'ampiezza del *cursus studiorum*, in cui erano rappresentate tutte le discipline filosofiche, arieggiava la monotonia delle lezioni. Il suarezianesimo, pur non essendo la dottrina gesuita ufficiale, dominava, e il

⁴ Giuseppe Modica, Dialettica interna e fondazione del valore morale in J. de Finance, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 68 (1976), pp. 306-318; Silhar Stefano, *La filosofia della libertà. Nel pensiero di J. de Finance*, estratto della dissertazione per il dottorato in filosofia, Roma 1977; Bernard De Margerie, Itinéraire et oeuvre philosophiques du p. J. de Finance s.j., in *Archives de Philosophie*, 47 (1984), pp. 77-87; P. Savarese, *L'io e l'altro nel pensiero di J. de Finance. Linee di un'analisi fenomenologica della relazione intersoggettiva quale radice del diritto in quanto regola coesistenziale*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 64 (1987), 4, pp. 659-697; Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, in L. Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997, pp. 31-41; Paolo Valori, *La fondazione dell'etica filosofica in de Finance*, in L. Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997, pp. 43-48; Giovanni Magnani, *Presentazione*, in J. de Finance, *Persona e valore*, tr. it. di B. Vitali, Roma 2003, pp. VII-XXIX; Paul Gilbert, *Etica e metafisica in circolo virtuoso di P. de Finance*, *Gregoriana* 44 (2013), pp. 36-37.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; *Verità e metodo*, trad. ital. di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001¹³. Sull'autore: Valerio Verra – Gianni Vattimo, *Enciclopedia Filosofica*, volume 5, Fondazione Centro Studi Filosofici de Gallarate, Bompiani, Milano 2006, pp. 4530-4531.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1963, 1975, 2001; *Il problema della coscienza storica*, tr. it. di G. Bartolomei, Guida Editori, Napoli, 1969.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer*, in *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1993, pp. 479-508; *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2. Integrazione*, trad. it. di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 457-515.

⁸ Luigino Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997.

tomismo favorito da Leone XIII aveva diritto di cittadinanza e perfino un sapore di rinnovamento. Docile per temperamento, e d'altronde destinato da sempre ad insegnare ai giovani gesuiti, il padre de Finance si è adattato abbastanza bene alle consuetudini»⁹.

Il giovane de Finance, quindi, non si presentava come uno spirito rivoluzionario. Contrariamente ad alcuni dei suoi illustri predecessori e contemporanei, come ad esempio Henri de Lubac, Gaston Fessard, Jean-Marie Le Blond ed altri, egli non ha recalcitrato davanti ad una certa vetustà delle opinioni e dei metodi ancora consueti negli anni venti e trenta della *societas christiana* europea e della chiesa ad essa conforme. Essendo però favorito da una capacità lavorativa straordinaria, che ha conservato per tutta la sua lunga vita, nonché da una curiosità intellettuale e una certa versatilità, de Finance si è orientato verso sentieri creativi. Padre Tilliette racconta che, quale lettore infaticabile, letterato e poeta, de Finance era capace di recitare a memoria dei lunghi brani di Corneille, di André Chénier, di Alfred de Musset ed altri autori classici francesi.¹⁰ La sua cultura letteraria era paragonabile alla sua erudizione filosofica: è raro che, sul filo di uno sviluppo arduo e astratto, non appaia un verso, un'immagine, una metafora, «vestigia di un tempo in cui egli entusiasmava i suoi allievi con vibranti citazioni»¹¹.

Nell'arco della sua lunga vita, questo talento ha portato il padre de Finance a percorrere una strada intellettuale feconda. Egli non pretendeva di innovare per intero la sua eredità neo-scolastica, ma aveva l'intenzione di porre la sua pietra nell'edificio rinnovato, vale a dire preferiva accompagnare fedelmente e seguire i riscopritori di Tommaso, studiosi come Etienne Gilson, Jacques Maritain, André Marc, Johannes-Baptist Lotz, Cornelio Fabro¹². «In questo plotone di tomisti illustri – ribadisce Tilliette – Joseph de Finance mantiene una sua originale fisionomia, per la duttilità dei suoi esposti, per la familiarità con i problemi classici» ma, nondimeno, anche «per la volontà di non chiudersi nell'atmosfera neoscolastica [...]»¹³. Proprio al contrario, egli voleva ricorrere alla storia della filosofia e ad una varietà di prospettive originarie: «Se esiste un tomismo aperto, è il suo»¹⁴ – conclude Tilliette.

2. Quali sono, quindi, i segni di questo tomismo aperto e accademicamente tanto prolifico? Sulla scia dei suoi maestri neotomisti degli anni degli studi, l'attenzione di Joseph de Finance si è concentrata innanzitutto sullo stesso Aquinate. Il suo più grande contributo al tomismo forse l'ha fornito con la sua tesi di dottorato,¹⁵ intitolata *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* [Essere e agire nella filosofia di San Tommaso]¹⁶

⁹ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, pp. 31-32.

¹⁰ Cf. Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 32.

¹¹ Ibidem.

¹² Autori che, inoltre, vengono citati anche nella sua *Ontologia*: cf. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie. Essais pour notre temps* 4, Desclée de Brouwer, Parigi-Bruges 1966, p. 325.

¹³ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 39.

¹⁴ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 39.

¹⁵ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica* 3, Dehoniane, Bologna 1998, pp. 379-682, qui: p. 680.

¹⁶ Joseph de finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne, Parigi 1946, 2ª ed. (leggermente modificata) nel 1960 a Roma, 3ª ed. Roma 1966.

(un'opera conclusa nel 1938, che però poté essere discussa solo nel 1943 a causa degli eventi bellici e pubblicata tre anni più tardi, nel 1946¹⁷). L'opera, secondo la valutazione di Battista Mondini, fu una delle «pietre miliari» nell'itinerario verso la riscoperta della metafisica dell'essere di S. Tommaso¹⁸. All'opera poi ne sono seguite molte altre: innanzitutto *Existence et liberté* [*Esistenza e libertà*] (1955)¹⁹; *Ethica generalis* [*Etica generale*] (1959)²⁰; ed *Essai sur l'agir humain* [*Saggio sull'agire umano*] (1962)²¹, solo per citare i frutti più importanti di questo primo periodo.

Per quanto riguarda le tematiche principali, si nota uno stampo classico. Sulla base delle acquisizioni tomistiche, la teoresi di de Finance mira metodicamente a trattare e rischiarare nella loro complessa architettura, innanzitutto, la soggettività umana, l'obiettivo trascendenza dell'essere, e la tensione ideale costitutiva della condotta morale. Lo sviluppo del suo pensiero viene influenzato, possiamo dimostrarlo una volta di più, anche da un elemento biografico. Inizialmente, come abbiamo menzionato sopra, la sua riflessione si è focalizzata sul rapporto fra *esistenza e libertà*²² – tema centrale degli esistenzialisti, in particolare di quelli di stampo sartriano. In seguito, però, dopo essere stato chiamato alla Gregoriana nel 1955 (dove ha insegnato fino a divenire emerito nel 1980) si sono aperte altre prospettive. Il nuovo ambiente offriva, senz'altro, un'ulteriore opportunità per maturare e per modificare leggermente l'intonazione sistematica: de Finance ha esplorato la relazione fra persona, bene e valore – asse dell'insegnamento di etica generale e dell'omonimo trattato – anche dai punti di vista, caratteristici del secondo novecento, della soggettività dell'alterità e della socialità.²³

¹⁷ Cf. Luigino Zarmati, *Vita e opere di Joseph de Finance*, in *La filosofia cristiana del novecento*, pp. 7-30, qui: p. 23.

¹⁸ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica 3*, p. 680; e ancora C. Fedeli, de Finance, in *Enciclopedia filosofica*, Volume 3, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, pp. 2595-2596, Giorgia Salatiello, *Presentazione*, in Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, pp. IX-XXXII.

¹⁹ Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, E. Vite, Parigi-Lione, 1955; trad. ital. *Esistenza e libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990. La linea di base di quest'opera è costituita dalle idee-forza della tesi con insistenza sullo *Ipsum esse*, l'atto di essere «atto intimo dell'essenza e fonte della sua positività» (cf. *Existence et Liberté*, p. 54.).

²⁰ Joseph de Finance, *Ethica generalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1959, ed. 2^a 1963, ed. 3^a 1966; trad. fr. *Ethique générale*, Roma 1967; tr. it. *Etica generale*, 1975, 1986, 1997; tr. ing. *An Ethical Inquiry*, Roma 1991. È un corposo manuale, che nella sua versione latina, *Ethica generalis*, ha istruito generazioni di studenti.

²¹ Joseph de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Università Gregoriana, Roma 1962, trad. spagnola: *Ensayo sobre el obrar humano*, ed. Gredos, Madrid 1966, trad. tedesca: *Grundlagen der Ethik*, Herder, Vienna 1968, trad italiana: *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992. Il testo è ben costruito, incentrato sulla libertà e in dialogo con parecchi grandi pensatori della libertà (Aristotele, San Tommaso, Descartes, Bossuet, Sartre, che soppianta Maritain), risentendo già fortemente del nuovo insegnamento; testo che evidenzia l'apertura e la sensibilità dell'autore nei confronti delle nuove correnti dell'epoca.

²² Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, Emanuel Vite Editeur, Lyon 1955, cf. nella nota 19 sopra.

²³ Cf. C. Fedeli, "de Finance, Joseph", in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, p. 2596.

3. Altri libri e articoli di padre de Finance (in totale 230)²⁴, che, concentrati in tre decenni, hanno fornito all'instancabile scrittore l'occasione di dispensare il suo tomi-smo aperto e attento a tutte le vicinanze, qualità che caratterizzano ogni suo scritto. L'etica è stata un tema permanente di questo grande letterato francese: lontano dalle limitazioni dell'insegnamento diretto, ma alle prese con un'etica all'altezza dell'uomo, egli ha dato libero corso alla sua vena di umanista in due libri appassionati, intitolati *L'affrontement de l'autre* [*L'affrontare l'altro*] (1973)²⁵ e *Citoyen de deux mondes* [*Cittadino di due mondi*] (1980)²⁶. Con queste tematiche – nota in modo incisivo Tilliette²⁷ – l'autore ha largamente anticipato la scoperta di Paul Ricoeur: sé come un altro²⁸. Non è illegittimo attribuire all'influsso della teologia e al contatto quotidiano con i teologi della Facoltà di Teologia il suo libro *Le sensible et Dieu* [*Il sensibile e Dio*] (1988)²⁹, oltre alle raccolte di articoli *L'ouverture et la norme* [*L'apertura e la norma*] (1989)³⁰, *Personne et valeur* [*Persona e valore*] (1992)³¹, *En balbutiant l'indicible* [*Balbettando l'indicibile*] (1992)³², che potrebbero essere facilmente seguite da altri volumi, sempre sulla scia dell'esplicazione delle grandi tesi tomistiche di stampo metafisico.³³ Ora, dopo questo resoconto sintetico, volgiamo la nostra attenzione direttamente al contenuto filosofico ed in particolar modo alle caratteristiche della sua metodologia.

2. Il tomismo trascendentale quale metafisica aperta di de Finance: un'analisi del suo metodo

Per analizzare in modo più dettagliato il sistema filosofico di padre de Finance, individuiamo ora tre elementi centrali della sua metafisica aperta. Ci sembra che in ognuno di questi aspetti sia possibile individuare anche un punto debole e, da questi angoli di

²⁴ La bibliografia intera di de Finance si trova in Luigino Zarmati, *Joseph de Finance: tutte le opere pubblicate*, in *La filosofia cristiana del novecento*, pp. 49-59 (si eccettuano solo le recensioni e la nuova edizione del *A Tu per tu con l'altro*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma che risale al 2004).

²⁵ Joseph de Finance, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana, Roma 1973.

²⁶ Joseph de Finance, *Citoyen de deux mondes: la place de l'homme dans la création*, Università Gregoriana Editrice, 1980, ed. ital: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

²⁷ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 40.

²⁸ Cf. Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 40.

²⁹ Joseph de Finance, *Le sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme*, Univ. Gregoriana – Ed. Beauchesne, Parigi-Roma 1988; trad. it. *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

³⁰ Joseph de Finance, *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*, Libreria Editrice Vaticana, 1989.

³¹ Joseph de Finance, *Personne et valeur*, Editrice pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

³² Joseph de Finance, *En balbutiant l'indicible*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

³³ Tilliette conclude il suo resoconto affermando: «Allo stesso tempo la ricerca è una rivisitazione di filosofie che non hanno paura delle vette metafisiche» (Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, in *La filosofia cristiana del novecento* (II), a cura di Luigino Zarmati, Joseph de Finance, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1998, pp. 31-41, qui: p. 41).

osservazione, a nostro parere, la metafisica di de Finance deve essere sottoposta, con il dovuto rispetto, ad una critica ulteriore. I tre aspetti, ciascuno riguardante la metodologia, saranno: innanzitutto, i fondamenti metafisici di de Finance, ereditati da San Tommaso (1.); poi, l'aspetto «trascendentale» del suo approccio (2.); e, infine, la sua etica (3.).

1. *Fondamenti tomistici.* – Sebbene il metodo metafisico-tomista di de Finance sia onnipresente³⁴, il filosofo francese raramente lo chiarifica espressamente. Una tra le poche circostanze, quasi eccezionali, si trova nell'introduzione del già menzionato *Essai sur l'agir humain* (1962). Qui, de Finance accenna al suo metodo in questi termini: «Per quanto metafisico ed etico, l'orientamento del nostro lavoro sarà, in fin dei conti, più etico che metafisico. Proiettando nell'agire la luce dell'essere, il nostro scopo non è semplicemente di comprenderlo, ma di vedere meglio dove e come guidarlo»³⁵. Prescindendo dal fatto che queste parole fanno intuire la portata complessiva della riflessione dell'autore, si scopre già a questo punto come la metodologia di de Finance abbia l'intenzione di liberarsi dalla metafisica rigida, rigorosa e metodologicamente deduttiva dei neoscolastici e, almeno in teoria, come apra la strada per un approccio induttivo. Già negli scritti giovanili, ad esempio nella dissertazione dottorale secondaria *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* [Essere e agire nella filosofia di San Tommaso] (1946), dove de Finance svolge una disamina delle nozioni di «essere» e «ragione», il suo scopo è di documentare l'erroneità della definizione del tomismo come «filosofia dell'essere» inteso in senso oggettivistico, irrimediabilmente contrapposta alle più moderne «filosofie del soggetto» (da Cartesio, attraverso Kant e Kierkegaard, fino a Heidegger e Sartre). La contrapposizione fra le due, secondo de Finance, può essere superata riscoprendo l'originaria coestensione della ragione all'essere, tanto «obiettivo» quanto «soggettivo»³⁶. L'originalità di San Tommaso consiste, per il filosofo francese, nello scoprire l'inesauribile ricchezza di determinazioni dell'essere come *actus essendi*, nonché dell'agire come sua sovrabbondanza, la particolare natura dell'uomo, definita come «coscienza ontologica», la quale, differenziandolo da ogni altro ente, gli dischiude «una comprensione assolutamente privilegiata» di sé e rappresenta una peculiare via d'accesso alla dimensione assoluta dell'essere. Il tomismo aperto, che si svolge attraverso questo discorso, tradisce però una certa ingenuità nei confronti dei suoi stessi pregiudizi: sembra trascurare la preparazione della sua stessa situazione di comprensione e il rendere filosoficamente ragione delle disposizioni che guidano verso la propria problematica filosofica e la sua comprensione.

³⁴ Solo per menzionare un unico esempio: in *Cittadino di due mondi*, de Finance teorizza una visione astorica dello spirito puro, quello degli angeli e quello dell'uomo, ribadendo che «[la storia] non ha senso, sembra, al di fuori dell'uomo. Se gli angeli intervengono nel corso della storia, essa però rimanere esteriore a loro. È nostra la storia, non loro» (pp. 167-169, qui: p. 167). La «metastoria degli angeli» (p. 168) vale a dire la «storicità umana vista dall'alto» senza però problematizzare sul *come* di una visione di questo genere! Cf. Joseph de Finance, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993. Se questo sia un difetto o un vantaggio, dobbiamo ancora verificarlo (cf. la nota 40 sotto).

³⁵ Joseph de Finance, *Introduction a Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, tr. it. di A.M. Ercoles – A. Bussoni, *Introduzione al Saggio sull'agire umano*, Roma 1992, pp. 5-32, qui: p. 6.

³⁶ Cf. *Ibidem*.

In breve: dalla prospettiva tomistica sfugge largamente l'approccio *fenomenologico*, i cui principali sostenitori – Husserl, Heidegger e Gadamer, insieme a molti altri pensatori, moderni e postmoderni – nel caso migliore trovano posto tra gli «*avversari*» sulle pagine dei manuali neoscolastici. L'aspetto fenomenologico-ermeneutico, che per l'Heidegger dell'*Essere e tempo* è la filosofia *tout court*³⁷, ci sembra invece indispensabile per trovare una via d'uscita dalla trappola della metafisica rigidamente sistematizzata e costretta ad utilizzare la metodologia prevalentemente deduttiva.³⁸

2. *L'aspetto "trascendentale"*. – Il secondo aspetto che caratterizza la metodologia di de Finance che vogliamo sottolineare (e che fornisce un grande aiuto nella formulazione del suo sistema filosofico), proviene non meno dai suoi principi tomistici. Due sono i pilastri su cui San Tommaso ha costruito la sua metafisica: la distinzione reale tra essenza ed esistenza, da una parte, e il primato assoluto dell'essere, rispetto a qualsiasi altro principio metafisico, dall'altra.³⁹ De Finance sarà d'accordo con Etienne Gilson nel dover constatare che in San Tommaso non esiste alcuna elaborazione sistematica di una nuova metafisica interamente sviluppata e sistematizzata: «benché le suddette dottrine dominino tutta la sua metafisica, egli non ne ha mai ricavato un sistema dalle ossature chiare ed evidenti; mai ha organizzato intorno a queste verità fondamentali le grandi tesi della sua filosofia»⁴⁰. Ciò che San Tommaso non ha fatto, bene o male, la neoscolastica ha tentato di realizzarlo. Possiamo definire un merito di padre de Finance il fatto che egli, contrariamente agli altri filosofi neoscolastici, non abbia mai voluto una elaborazione, del tutto sistematica, della metafisica dell'essere⁴¹. Egli ha evitato questa tentazio-

³⁷ Come è ben noto, nel capitolo di *Essere e tempo* (1927) sul metodo (§ 7) Heidegger scrive: «L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia, nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge e infine ritorna*» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 59).

³⁸ La questione del metodo era stata una delle più dibattute dai moderni filosofi; e non a caso, essendo di capitale importanza. «In metafisica – ribadisce lo storico della filosofia Battista Mondini –, sin dai tempi di Platone e Aristotele, esistevano due metodi: quello "dall'alto" o compositivo [...]; e il metodo "dal basso" o risolutivo [...]. All'uno o all'altro di questi due metodi si erano affidati tutti i metafisici sino a Kant: al metodo dall'alto i seguaci di Platone; a quello dal basso i seguaci di Aristotele. Un nuovo metodo, che non procedeva più né dall'alto, né dal basso, era stato introdotto da Husserl. [...] Heidegger fa suo il metodo [fenomenologico] del [suo] maestro ma ne fa un uso completamente diverso: ciò su cui intende far luce la sua fenomenologia non è la coscienza, bensì l'essere. Così egli trasforma la fenomenologia trascendentale di Husserl in fenomenologia ontologica» (Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, Volume 3, Dehoniane, Bologna 1998, p. 593, sul metodo fenomenologico pp. 593-596).

³⁹ «L'originalità di San Tommaso è di avere interpretato la distinzione tra essenza ed essere mediante la teoria della partecipazione e quella dell'atto e della potenza, facendole assumere proporzioni insospettabili da Aristotele» Joseph De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960, p. 110.

⁴⁰ Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960, p. 109. Cf. Battista Mondini, *Storia della metafisica*, vol. 3. op. cit. p. 681.

⁴¹ Dal nostro punto di vista, quindi, la mancanza di sistematicità al riguardo, invece di essere un difetto, rappresenta piuttosto un vantaggio per la sua filosofia. Tuttavia, come menzionato più avanti, la sua impostazione ci offre pochissimi spunti per una consapevolezza della limitazione del suo sistema in

ne sia in *Etre et agir* (1946), sia nelle opere successive rigettando la *hybris*, da un lato coraggiosa ma, dall'altro, troppo violenta e presuntuosa nel voler sistematizzare, una volta per sempre, tutta la realtà. Lo ha salvato da questo pericolo, probabilmente, la sua sensibilità rispetto all'aspetto storico (etico) dell'esistenza umana e al suo contesto (sociale), come, nondimeno, forse anche la sua formazione spirituale (ignaziano-gesuitica). La metafisica nella sua forma neoscolastica si dimostra essere, almeno nella mia lettura, veramente arrogante. Ciò che de Finance ha imparato da San Tommaso è piuttosto un aspetto del pensiero che a ragione viene definito «trascendentale», nel senso più ampio del termine⁴². Si tratta di mettere a fuoco le condizioni ontologiche di possibilità della libera adesione alla rivelazione quale base strutturale (ontologica) dell'essere umano: di fatto, appartiene alla «natura umana» il suo essere indirizzata (trascendentalmente) all'Assoluto. Sulla base di questa sua esistenza l'uomo è *necessariamente* aperto alla rivelazione in quanto risposta (quella *a priori* la migliore) alla domanda esistenziale sull'essere umano. Per questo, la filosofia (trascendentale) non è in contraddizione con la teologia, ma si consuma e giunge a compimento in essa.

Per provare quanto detto sopra, basta citare un solo testo. Nell'ultimo capitolo del suo libro, magistralmente intitolato *De l'un et de l'autre* [A tu per tu con l'altro] (1993)⁴³, de Finance giustamente si riferisce a un'istanza «metafilosofica» – potremmo dire quasi: «anonimamente cristiana» (teologica) – del pensiero umano «non per tutti accessibile», ma «pur questo valida [per tutti]». Egli scrive:

«Qui entriamo in un ambito in cui non si entra se non per una libera opzione – ciò che non vuol dire per un capriccio intellettuale. Per questo intitoliamo questa conclusione: epilogo metafilosofico. L'aggettivo stesso è valido solo agli occhi di colui che ha fatto – positivamente – l'opzione. Un altro ci potrebbe vedere solo fantasticherie para- o pseudo-filosofica. Ebbene, accetti pure come fantasticherie ciò che stiamo per dire! Dopo tutto, certe fantasticherie, nella storia si sono dimostrate stimolanti e ricche di conseguenze per il pensiero.»⁴⁴

La «libera opzione», sopra sollecitata, apre la strada all'esplicita fede cristiano-religiosa. L'aspetto «trascendentale» del metodo della metafisica in de Finance permette di identificarlo, *ante litteram*, con ciò che Xavier Tilliette, suo amico, collega e connaziona-

fondo aprioristico e astorico. Tra le pochissime e sporadiche tracce in riferimento ne citiamo una: «[D]obbiamo giudicare un'affermazione nel suo contesto» (Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, p. 390).

⁴² In questo senso in tutta la storia della filosofia – anche quella pre-kantiana – e della teologia si trovano elementi che si possono (anzi si devono) definire come filosofia e teologia «trascendentali» (cf. Hans Michael Baumgartner, voce “Trascendentalphilosophie” in *Herders Theologisches Taschenlexikon* (in acht Bänden) herausgegeben von Karl Rahner, 7. Band, Herder, Freiburg 1972, pp. 318-324). Cf. ad es. «La legge naturale – è più ancora la legge eterna – è la radice donde ogni legge positiva trae il suo vigore: ne è, potremmo dire la condizione trascendentale» (Joseph de Finance, *Etica generale*, 2° ed., riveduta e corretta, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, p. 253).

⁴³ Joseph de Finance, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, ed. rivista e corretta de *L'affrontement de l'autre*. Editrice Università Gregoriana, Roma 1993; trad. it. *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.

⁴⁴ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro.*, p. 383.

le, in un altro contesto denominerà «cristologia filosofica»⁴⁵. Ciò significa un modo di filosofare sotto l'influsso esplicito di un incontro con una persona, Cristo. Per de Finance, «[c]on Cristo e nel Cristo, Dio diventa veramente per l'uomo un Tu (*Toi*) e il dialogo può instaurarsi, dialogo che la religione cercava ma che la filosofia sembrava interdire, almeno sotto una forma capace di appagare il nostro cuore»⁴⁶. Per de Finance, l'alterità del Trascendente diventa per l'esistenza umana, senza nulla perdere della sua trascendenza, quella di un *alius*. «E forse – nota il filosofo francese –, in quanto aperto all'Assoluto, ogni uomo, ogni creatura razionale, in qualche modo media, tramite la sua alterità orizzontale, l'alterità verticale. Ma qui non si tratta più di immagine. L'alterità orizzontale è intrinsecamente trasfigurata dall'alterità verticale e comunica qualche cosa di questa trasfigurazione all'alterità orizzontale degli *alii*»⁴⁷.

L'idea è bella, profonda e anche spiritualmente nutriente. Che cosa manca, tuttavia, nella metafisica trascendentale di de Finance? Malgrado una certa sensibilità nei confronti dell'aspetto storico della realtà (sociale, etica, artistica, etc.), sicuramente l'autore non rende giustizia fino in fondo né alle *conseguenze* di questa storicità (il condizionamento [*Bedingtheit*] come tale) del conoscere umano in generale⁴⁸, né alle condizioni del *proprio* «sistema metafisico» in particolare. Detto in parole povere: pur essendo un tomismo *aperto*, la metafisica di de Finance non si premura (o almeno non lo fa *sufficientemente*) delle *proprie* condizioni storiche, culturali e linguistiche. Quest'aspetto, infatti, non si può imparare da San Tommaso. Ci vogliono, come vedremo nel prossimo capitolo, altri maestri da seguire (Gadamer).

3. *Metodo nell'etica*. – L'ultimo aspetto che ci sembra indispensabile esaminare, riguardante il metodo di de Finance, è l'*etica*. In modo appropriato così si esprime Battista Mondini: «L'opera di de Finance è consacrata alla realizzazione etica della metafisica»⁴⁹. L'affermazione risulta calzante; forse ancora di più dell'autodefinizione dello stesso filosofo francese! Nell'Introduzione del suo grande libro sull'*Éthique générale* [Etica generale], infatti, egli mette in guardia contro una visione unilateralmente deduttiva (metafisica) dell'etica tomista⁵⁰, sollecitando – almeno per l'etica *filosofica* – un metodo

⁴⁵ Cf. Xavier Tilliette, *Che cosa è la cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004; cf. ancora Simone Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Trauben, Biblioteca di Filosofia del "Centro Pareyson", Torino 2007.

⁴⁶ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, p. 386.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, p. 390.

⁴⁹ Battista Mondini, *Storia della metafisica*, vol. 3, p. 679.

⁵⁰ De Finance scrive: «L'etica è spesso presentata secondo un ordine sintetico e deduttivo, non soltanto da coloro che la riconducono alla metafisica, ma anche da tutti quelli che, come la maggior parte degli scolastici e molti dei neoscolastici, vogliono costruirla partendo dal fine ultimo dell'uomo. Esso può essere stabilito differentemente: sia attraverso la Rivelazione, se si tratta di una morale teologica, sia al termine di una metafisica che avrà mostrato l'ordinazione a Dio di tutti gli esseri e in particolare degli esseri ragionevoli, sia per mezzo di una riflessione sull'attività spirituale e sulla sua finalità radicale, ecc. Ma una volta posto, è esso che serve da principio per fondare le nozioni essenziali della morale: il bene, l'obbligazione, la legge naturale, la coscienza, il diritto, il dovere... Questo carattere deduttivo è,

induttivo. Tuttavia, possiamo sollevare dei dubbi riguardanti l'implementazione dei suoi principi. Nel paragrafo sulla *vexata quaestio* si legge:

«Il fatto morale è presente, nella coscienza individuale e nella società, molto prima di ogni elaborazione e di ogni giustificazione filosofica. Gli uomini non hanno atteso le speculazioni dei moralisti sulla natura, il fine, la condizione dell'uomo, ecc., per riconoscere praticamente il valore morale e sentirsi obbligati [...]. Il fatto morale è a tal punto il presupposto di ogni elaborazione etica, che le nozioni che si potrebbero costruire, le conclusioni che si potrebbero dedurre resterebbero allo stato di intenzione vuote, se non vi si collegassero. È da qui, dunque, che dobbiamo partire. Il nostro metodo sarà così anzitutto *analitico* e *induttivo*. Esso dovrà cominciare col riconoscere i dati della coscienza morale, ed è cercando di interpretarli, di coglierne il significato ultimo che raggiunge il principio da cui sarà possibile la deduzione»⁵¹.

Sintetizzando in questo modo magistrale i *principi* della sua metodologia, il padre de Finance, rappresentante di spicco della filosofia pratica basata sulla metafisica aristotelico-tomista, si trova in autocontraddizione. Da una parte, egli si mostra, almeno in teoria, sensibile all'istanza storico-induttiva, ma, dall'altra, continua a coltivare un'etica metafisica, aristotelico-tomista. Ma quale Aristotele viene qui riferito? In realtà, quello degli scolastici, «metafisizzato», è veramente ben concepito? Alla luce di un'analisi approfondita, infatti, un tale approccio, diretto ed automatico, allo Stagirita risulta essere storicamente ingenuo e bisognoso di ulteriori elaborazioni. La mancanza di quest'aspetto fenomenologico-ermeneutico in de Finance⁵² e il legame storicamente ingenuo con il suo Aristotele sono problemi seri, filosofici. Ma c'è di più. Non è possibile che abbiano ragione coloro che sospettano che perfino in teologia risulterebbe proficuo ed auspicabile porre fine ad un atteggiamento autosufficiente e presuntuoso di carattere «ontoteologico» (Heidegger) e aprire la strada per un riconoscimento più chiaro e onesto della fragilità umana (basata sulla contingenza ontologica)? Magari non è del tutto sbagliato sperare che su questa scia si apra anche la via per una spiritualità nuova che possa essere di più al servizio della teologia, essendo più umile e, quindi, più conforme al Dio cristiano abbassatosi nella sua *kenosi* dell'incarnazione. Resta la domanda: «Una tale spiritualità non risulterebbe più autentica di quella basata su una metafisica dell'essenza (Derrida), troppo sicura di sé? Per rintracciare questo cammino, possiamo seguire le orme di un altro filosofo: ci servirà, come guida, il padre fondatore della corrente «ermeneutica filosofica» nel pensiero contemporaneo. Attraverso lui speriamo di trovare un apparato correttivo per il tomismo trascendentale.

d'altra parte, inegualmente rigoroso presso i diversi autori, in particolare per ciò che riguarda la determinazione della norma morale e del concetto stesso di bene morale. Grosso modo, possiamo dire che tale metodo è quello di San Tommaso nella *Prima Secundae*» (Joseph de Finance, *Etica generale*, Tipografica Meridionale, Cassano Murge (Bari), 1986, pp. 24-25).

⁵¹ Joseph de Finance, *Etica generale*, pp. 24-25.

⁵² Paolo Valori fa un tentativo – almeno a livello terminologico – per fondare «fenomenologicamente» l'etica (sebbene la parola «ermeneutica» per lui sia semplicemente un sinonimo di interpretazione). Cf. Paolo Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971.

3. L'ermeneutica fenomenologica di H.-G. Gadamer quale correttivo dell'approccio tomista-trascendentale

Da quanto detto sopra, emerge con chiarezza come ci vogliano necessariamente dei supplementi per correggere le manchevolezze poc'anzi identificate nella metafisica di de Finance. Il filosofo tedesco, Hans-Georg Gadamer ci offre uno strumentario adatto per tutti e tre gli aspetti menzionati. L'ermeneutica filosofica renderà giustizia: 1. all'aspetto interpretativo (del tutto mancante nella metafisica classica); 2. a quello storico (in gran parte trascurato dal tomismo trascendentale); 3. a quello induttivo (basato su una lettura dell'Aristotele pre-scolastico).

1. *Ermeneutica fenomenologica (comprensione, movimento dialettico, domanda): un correttivo della metafisica tomista.* – Mentre i principi tomistici risultavano quasi ciechi rispetto al fatto che la filosofia, cominciando già dalla sua impostazione e dalle sue prime domande elevate, fosse fondamentalmente condizionata dal suo contesto (e così questi principi non prestavano attenzione all'aspetto interpretativo del pensiero umano), la filosofia gadameriana può essere considerata *tout court* come filosofia dell'interpretazione (ermeneutica).

Nel suo capolavoro *Wahrheit und Methode [Verità e metodo]*⁵³ (1960), Gadamer elabora un approccio filosofico alla realtà secondo cui ogni autentico conoscere va inteso come interpretazione. Sulla scia del suo maestro, Heidegger, Gadamer porta a compimento un cambiamento di senso della stessa parola «ermeneutica» (*Hermeneutik*), inserendola, una volta per tutte nella storia della filosofia⁵⁴. Possiamo individuare in questo processo due passi decisivi. In un primo momento, gli studiosi di frontiera dell'onda romantica e storicista dell'ermeneutica (Schleiermacher, Droysen, Dilthey) hanno realizzato una «svolta universalistica» dell'ermeneutica, cambiando così anche il campo semantico della stessa parola (ermeneutica)⁵⁵: a partire dall'epoca moderna, la disciplina ermeneutica non è più ristretta alla spiegazione giusta dei testi oscuri dei classici greci e latini; né si limita ad essere una disciplina ausiliare dell'esegesi biblica e giuridica con la finalità di assicurare la comprensione degli scritti sacri e del codice; né si può più iden-

⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (d'ora in poi: WM) = *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica* (1960) (d'ora in poi: VM). Gadamer ha dedicato quest'opus magnum alla natura e ai compiti dell'ermeneutica. È importante ancora al riguardo: *Il problema della conoscenza storica* (1963), in cui egli cerca di chiarire i principi gnoseologici e linguistici che stanno alla base della sua nuova ermeneutica. Infine, abbiamo ritenuto utile ancora uno scritto retrospettivo: Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 2010, pp. 457-515.

⁵⁴ Questo cambiamento ha cominciato a realizzarsi nel 1923, nel corso di Heidegger sull'Ontologia. Ermeneutica dell'effettività (cf. Martin Heidegger, *Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*, *Gesamtausgabe* 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988; *Ontologia, Ermeneutica dell'effettività*, a cura di Eugenio Mazzarella, trad. it. di Gennaro Auletta, Guida, Napoli 1998²).

⁵⁵ L'espressione è ben stabilita nella letteratura: cf. Giovanni Fornero, *Filosofia ed ermeneutica*, in Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 8, TEA, Milano 2000, pp. 3-103, qui: pp. 5-7.

tificare l'ermeneutica con una lista di regole d'interpretazione per decifrare le tradizioni orali. Dopo un'evoluzione graduale, l'ermeneutica si è estesa anche a tutto ciò che ci è consegnato dalla storia (tradizione).

«così parleremo – scrive Gadamer –, per esempio, dell'interpretazione di un avvenimento storico, o, ancora, dell'interpretazione delle espressioni spirituali, mitiche, dell'interpretazione di un comportamento, ecc. Con ciò intendiamo sempre dire che il senso del dato, offerto alla nostra interpretazione, non si svela senza mediazione, e che è necessario guardare al di là del senso immediato per poter scoprire il “vero” significato nascosto»⁵⁶.

Infine, un ulteriore passo, l'ultimo e il decisivo, è stato fatto da Heidegger e lo stesso Gadamer: è l'occasione della nascita dell'ermeneutica filosofica, attraverso la «svolta ontologica» dell'ermeneutica. Da questo momento in poi, l'interpretare e il comprendere sono divenuti una sola cosa: ciascuno di essi veniva inteso come una caratteristica particolare, vale a dire come un «modo di essere» (*Seinsart*) della stessa esistenza umana. Con le parole di Gadamer: «il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In questo senso è stato adoperato qui [in *Wahrheit und Methode*] il termine “ermeneutica”. Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo»⁵⁷.

Secondo l'ermeneutica filosofica, quindi, il comprendere non va inteso più come un atto «soggettivo» (*nota bene*: sulla scia di Heidegger, Gadamer intende superare la dicotomia soggetto-oggetto!), ma come la penetrazione della realtà vivente della tradizione. Nel processo della comprensione (sempre contestuale), la «familiarità» (*Vertrautheit*) del presente (ovvero, in genere, di ciò che è conosciuto) e l'«estraneità» (*Fremdheit*) del passato o del futuro (sconosciuto e insolito) si danno costantemente la mano⁵⁸. Da questo emergerà il nuovo concetto (ontologico) dell'ermeneutica, il quale, durante la sua protostoria, troppo spesso è stato dominato dall'idea di procedimento e di metodo. In senso gadameriano, in opposizione, l'ermeneutica significa un movimento perpetuo, un “andirivieni” dialettico tra familiarità ed estraneità (conosciuto e sconosciuto) che giungono a una «fusione di orizzonti»⁵⁹ fortunata nella comprensione.

⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, p. 29.

⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *Prefazione alla seconda edizione* [del WM], VM p. 8. L'aspetto interpretativo (ermeneutico) in Gadamer è onnipresente. Grazie a questo fatto, esso viene ad assumere gli stessi connotati della filosofia: filosofia ed ermeneutica si equivalgono. Scrive lo stesso Gadamer: «In questo senso radicale e universale la presa di coscienza storica [vale a dire ermeneutica] non è l'abbandono del compito eterno della filosofia, ma la via che ci è stata data, per accedere alla verità sempre ricercata» (Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, 93; sull'«aspetto universale» (*universale Aspekt*) dell'ermeneutica cf. ancora WM 449-569=VM 541-559, specie: «L'ermeneutica [...] è in questo senso un aspetto universale della filosofia, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*)»: WM 451=VM 543 – corsivo originale).

⁵⁸ «La posizione tra familiarità ed estraneità, che il contenuto della trasmissione storica ha per noi, è il medio tra l'oggettività del dato storiografico e l'appartenenza a una tradizione. *Questa medietà* [tra familiarità ed estraneità] è l'autentico luogo dell'ermeneutica» (WM 279=VM 345 – corsivo di Gadamer!).

⁵⁹ Cf. WM 289-290; 356-357; 359; 375=VM; 356-357; 432-436; 456.

È possibile rendere palese il carattere «dialettico» della conoscenza (ermeneutica), attraverso la «logica della domanda e della risposta» (*die Logik von Frage und Antwort*)⁶⁰ gadameriana. Per Gadamer, infatti, ogni conoscenza è la risposta a una domanda: «la dialettica [del sapere] si attua come domandare e rispondere, o meglio, come passaggio di ogni sapere attraverso il domandare»⁶¹. Ciò significa che il conoscere è anzitutto un interpretare, e quest'ultimo è sempre determinato da una situazione particolare da dove la domanda (sempre motivata) scaturisce. Così inteso, pur suona strano, la domanda ha il «primato» nel conoscere e non la risposta. Conosciamo la realtà dialogando con le nostre esperienze sulle cose e dialogando con noi stessi (che è il pensare): «l'arte del domandare è [...] l'arte stessa del pensare»⁶². Non c'è conoscenza senza questo movimento dialettico: *Wer denken will, muß sich fragen* – suona il robusto *verdict* di Gadamer – «Chi vuol pensare, deve interrogarsi»⁶³.

Che cosa ci ha portato, fino a questo punto, l'ermeneutica fenomenologica? Invece di essere il metodo della metafisica, la comprensione si rivela come una dialettica della domanda e della risposta inserita in una determinata situazione, da cui la domanda acquisisce il suo senso specifico. In questo modo, il metodo della metafisica viene contestualizzato – e ciò sembra essere un esito duraturo che è ormai obbligatorio prendere in considerazione nella filosofia contemporanea.

2. *Storicità e pregiudizi: correttivi dell'unilateralità del metodo trascendentale.* – Mentre la metodologia tomista-trascendentale di de Finance lasciava ben poco spazio alla storicità, la fenomenologia gadameriana mette quest'aspetto al centro della riflessione. Infatti, per Gadamer la storicità rappresenta la scoperta più originale e più importante della modernità. Scrive il filosofo:

«l'apparizione di una presa di coscienza storica è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna. La sua portata spirituale sorpassa probabilmente quella che noi riconosciamo alle realizzazioni delle scienze naturali, realizzazioni che hanno visibilmente trasformato la superficie del nostro pianeta. La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo è un privilegio (forse perfino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni precedenti»⁶⁴.

⁶⁰ Cf. WM 351-360=VM 427-437.

⁶¹ WM 345=VM 420.

⁶² WM 349=VM 424. Per Gadamer non al giudizio ma alla domanda spetta il primato della logica del parlare. Ma il primato gadameriano della domanda rispetto alla proposizione significa che la proposizione, per sua natura, non è altro che *risposta*. Non è facile, certo, trovare *la* domanda, di cui una data proposizione è effettivamente la risposta, soprattutto perché una domanda non è mai qualcosa di semplice e primo, a cui si possa arrivare solo se lo si voglia. Tuttavia, durante il lavoro ermeneutico (filosofico e anche storico) «[n]oi cerchiamo di ricostruire la domanda di cui il testo rappresenterebbe la risposta» (WM 356=VM 431). Ogni domanda è motivata e anche il suo significato non è mai dato interamente in essa, e perciò si «deve distruggere l'illusione che i problemi esistano come esistono le stelle in cielo. La riflessione sull'esperienza ermeneutica ritrasforma i problemi in domande, che sorgono e trovano il proprio senso in base alla loro motivazione» (WM 359=VM 435. Cf. la nota 85 sotto).

⁶³ WM 357=VM 433.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, tr. It. Di G. Bartolomai, Guida Editori, Napoli 1969, p. 27.

Per Gadamer, la realtà umana, vale a dire il *Dasein* o l'Esserci (in ogni sua espressione, inclusa la conoscenza), è essenzialmente segnalata dalla storia, in breve: è realtà storica. Quest'aspetto, cioè la presa di coscienza della propria storicità (anche quella ontologica del nostro essere), implica una revisione sostanziale sia della teoria classica della conoscenza sia di quella della metafisica. La conoscenza umana non può più essere concepita né come diretto rispecchiamento della realtà (secondo la cosiddetta «teoria della corrispondenza»), come volevano i realisti antichi e moderni (praticamente dai tomisti fino ai neopositivisti), né come creazione originaria dell'io (come affermavano gli idealisti), ma va intesa come *interpretazione temporale di situazioni concrete*. Al contrario con la gnoseologia e la metafisica classiche, l'ermeneutica filosofica collima con le esigenze della storicità dell'uomo, poiché un essere storico comprende se stesso e gli altri soltanto attraverso l'interpretazione. Egli fa necessariamente parte di un circolo ermeneutico della comprensione: gli vengono offerte dal passato delle tradizioni che egli riceve interpretandole e di nuovo le comunica agli altri, i quali a loro volta le fanno proprie interpretandole⁶⁵.

Un ulteriore postulato gadameriano, che scaturisce proprio da questa situazione storica del nostro conoscere, è l'affermazione secondo cui nessuna conoscenza risulta «pura», «neutra» o «impregiudicata». Il conoscere umano è sempre, per così dire, «misto»: accompagnato e condizionato da «pregiudizi» (*Vorurteile, préjudices, prejudicia*)⁶⁶. Questo postulato generale del pensiero di Gadamer, che è una delle logiche conseguenze della sua concezione dell'uomo (*Dasein*, Esserci) come essere storico, è in contrasto con l'ingenuità scolastica, che usualmente non è consapevole di questo legame della conoscenza con alcune tradizioni, prospettive, situazioni. In Gadamer, invece, sono proprio queste tradizioni, prospettive, situazioni a produrre i pregiudizi.⁶⁷

A ben guardare, Gadamer attribuisce al termine «pregiudizio» un significato che si discosta sostanzialmente da quello abituale radicatosi dopo l'Illuminismo, e questo almeno per due ragioni: una storica e una speculativa. Innanzitutto, un'analisi dettagliata della storia dei concetti dimostra come solamente nell'illuminismo il concetto di pregiudizio acquisti la connotazione negativa che oggi gli è normalmente attribuita. Nel secondo significato, ancora oggi in uso, il pregiudizio è una conoscenza errata che ci rende di parte e così ci impedisce di vedere e giudicare rettamente in talune situazioni. Nel suo senso più originale (pre-illuministico), invece, nota Gadamer, il pregiudizio non aveva questa connotazione negativa di falsità e di falsificazione, ma voleva significare semplicemente una conoscenza previa, che poteva essere sia corretta che sbagliata⁶⁸. Provando a saltare la tradizione più recente (illuministica), Gadamer tenta di tornare indietro,

⁶⁵ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, volume 3, p. 762.

⁶⁶ Cf. WM 250-269=VM 312-334.

⁶⁷ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, volume 3, p. 764.

⁶⁸ «Di per sé, pregiudizio significa solo un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi obiettivamente rilevanti. Nell'uso giuridico, pregiudizio è una decisione giudiziaria che precede il vero e proprio giudizio definitivo» (WM 255=VM 317-318). «Lo screditamento (*Diskreditierung*) del pregiudizio [è l'] opera dell'illuminismo» (WM 256=VM 319).

giungendo a questa tradizione più antica. Il programma porta alla «riabilitazione (*Rehabilitierung*)⁶⁹ di autorità e [di] tradizione» *tout court*, basate sui «pregiudizi» e messe in crisi nel mondo moderno. La seconda ragione è che nell'uso della lingua e nell'accezione comune il pregiudizio è qualcosa di contingente, qualcosa quindi che si può superare, neutralizzare. Gadamer dimostra invece che, *stricto sensu*, questo è impossibile: come si è detto, infatti, i pregiudizi fanno parte della storicità dell'uomo e perciò appartengono necessariamente alla sua esistenza, accompagnandola, senza la speranza di «superarli». Questo fatto, tuttavia, non significa che la conoscenza umana debba essere schiava dei pregiudizi. Esiste un unico modo per ottenere una certa «indipendenza» o una libertà maggiore rispetto ad essi: prenderne coscienza ed elevarli al livello della conoscenza. Neanche così potremo dominarli, ma questo in realtà non è necessario – anzi sarebbe la fine della conoscenza! Senza pregiudizi, infatti, non saremmo capaci neppure di conoscere il mondo: dal punto di vista ontologico, essi sono le condizioni di possibilità di ogni comprensione⁷⁰. Di alcuni pregiudizi, quindi, ci si deve disfare; rimane però il problema di come distinguere tra pregiudizi giusti (legittimi) e falsi (illegittimi). Sebbene l'ermeneutica fenomenologica di Gadamer non ci offra molti spunti al riguardo⁷¹, l'elaborazione di una criteriologia pratica costituisce uno dei massimi compiti dell'ermeneutica filosofica contemporanea⁷².

Qual è, dunque, il secondo contributo gadameriano per «correggere» le manchevolezze del tomismo trascendentale di de Finance? È, senz'altro, quello di mettere in primo piano la *storicità* della comprensione (anche quella dello stesso essere umano) e la contingenza della situazione dalla quale essa viene condizionata (attraverso pregiudizi inevitabili) durante il processo conoscitivo, da una parte, e la riabilitazione degli stessi pregiudizi quali condizioni di possibilità del conoscere umano, dall'altra. Così viene reinterpretato e sviluppato lo stesso concetto di «verità»⁷³: la verità ermeneutica (fenomenologica) risulta un complemento necessario della verità metafisica (trascendentale) elaborata nell'ambito del tomismo di de Finance.

⁶⁹ Cf. WM 261-269=VM 325-334.

⁷⁰ «I pregiudizi come condizioni della comprensione (*Vorurteile als Bedingungen des Verstehens*)» WM 261=VM 325.

⁷¹ L'unico criterio esplicitamente ritenuto valido in *Wahrheit und Methode* è la «distanza temporale» (*Zeitenabstand/zeitlicher Abstand*) (cf. WM 282=VM 349).

⁷² Su questo punto problematico, si permetta di fare riferimento al mio saggio: Ferenc Patsch, *L'esperienza ermeneutica del "Tu". Il modello delle relazioni interpersonali in H.G. Gadamer nelle professioni di supporto*, *Gregorianum* 97, 2 (2016) pp. 361-375.

⁷³ Gadamer giustamente insiste sul fatto che esiste una verità la quale non può essere acquisita con il metodo delle scienze della natura, e tuttavia esige il nostro riconoscimento (come ad es. la verità della filosofia, quella dell'arte e della storia – per non parlare di quella della religione!). L'«impegno [di Gadamer, quindi,] è di scovare quell'esperienza della verità che supera l'ambito della ricerca scientifica dovunque si trovi e di saggiarne i titoli di legittimità. Così le scienze umane (*Geisteswissenschaften*) vengono ad allinearsi con quelle forme di esperienza che stanno al di fuori dell'area scientifica: con l'esperienza della filosofia, con l'esperienza dell'arte e con l'esperienza stessa della storia; con tutte le esperienze insomma nelle quali si annunzia una verità che non può essere verificata con gli strumenti della scienza» (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1965, 2° ed., pp. XXV-XXVI).

3. *Phronesis: l'attualizzazione della filosofia pratica aristotelica (induttivo-fenomenologica)*. – Un ultimo importante possibile supplemento, con il quale Gadamer può contribuire alla correzione della metodologia tommasiana, è la riscoperta della filosofia pratica di Aristotele. Questo significa, innanzitutto, la giusta comprensione del concetto di *phronesis* dello Stagirita.

Si deve ad Aristotele la nascita dell'etica in quanto disciplina autonoma rispetto alla metafisica. Lo Stagirita critica l'idea platonica del bene come universalità vuota e oppone ad essa il problema del bene umano, del bene che vale come tale nell'agire umano. Per limitare l'intellettualismo socratico-platonico rispetto a ciò che riguarda il problema del bene, Gadamer si serve del concetto-chiave di *phronesis*. In contrasto con l'*episteme* (ragione discorsiva, teoretica e «scientifica»), la *phronesis* è una conoscenza pratica ed etica. Da essa, certamente, non si può pretendere quell'esattezza estrema che c'è in matematica, tuttavia, e qui sta la novità gadameriana, deve essere considerata anche come una *conoscenza*⁷⁴ che ha un particolare compito. Per Gadamer, questo tipo di sapere filosofico [pratico] «dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agisce deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui»⁷⁵. Il sapere etico è, quindi, *sapere* il proprio diritto; un sapere che deve necessariamente essere *contestualizzato*.

Proprio qui viene manifestato il vero problema dell'agire morale, di cui si occupa Aristotele nell'etica. Per illuminare meglio il carattere specifico di questo tipo di sapere, Gadamer mette a fuoco un altro concetto-ausiliare: una guida dell'azione da parte del sapere si verifica anzitutto e in modo esemplare in quella che i Greci chiamano *techne*. *Techne* secondo il senso antico greco significa abilità, esprime il sapere dell'artigiano che sa come produrre una determinata cosa. Secondo l'intuizione di base gadameriana, anche il sapere morale è di questo tipo, ovvero esso è un sapere che dice come l'uomo deve foggare se stesso. Già Socrate e Platone hanno applicato il concetto della *techne* a quello dell'essere dell'uomo e, nota Gadamer, «non si può negare che così essi abbiano messo in luce qualcosa di vero»⁷⁶. Qui, si tratta di un'«autentica arte e capacità», un «vero sapere», un «sapere autentico» che contiene anche il poter applicare il sapere ai singoli compiti particolari⁷⁷.

Qual è la portata di questo concetto per l'etica metafisica di de Finance? Sebbene, come abbiamo visto sopra, il filosofo francese neotomista insista giustamente sull'importanza dell'aspetto *induttivo* nella filosofia pratica, almeno a livello fraseologico, non

⁷⁴ «[S]i tratta di una ragione (*Vernunft*) e di un sapere (*Wissen*)» (WM 295=VM 363).

⁷⁵ WM 296=VM 364.

⁷⁶ WM 298=VM 366. Malgrado le similitudini senz'altro sussistenti, è interessante notare le differenze nel rapporto tra la *phronesis* (sapere etico) e la *techne* (sapere tecnico). Per Gadamer, qualche differenza salta subito all'occhio: 1. mentre la *techne* si impara e la si può anche disimparare, il sapere morale «non si impara e non si può disimparare» (WM 300=VM 368); 2. il sapere etico (diversamente da quello tecnico) «concerne sempre la vita giusta nel suo insieme» (cioè l'uso dogmatico è impensabile!) (WM 304=VM 372); 3. «Il sapersi della deliberazione morale [...] un particolarissimo rapporto con se stesso [...] (e un trovarsi) unito all'altro» (WM 306=VM 374; 275).

⁷⁷ Cf. WM 298=VM 366.

ne riconosce tuttavia le conseguenze radicali: la dinamicità della filosofia pratica di un Aristotele (pre-scolastico), soprattutto con il suo concetto di *phronesis*, non si lascia ridurre ai semplici principi metafisici.

4. Quale spiritualità filosofica?

Dopo questo incontro-scontro con la metafisica di de Finance (resoconto metodologico in cui ci siamo serviti dell'ermeneutica gadameriana quale sua correzione), appare necessario ormai porre la domanda: "Quale tipo di *spiritualità* scaturisce dal nostro approccio filosofico?". E ancora in modo più incisivo: "Quale spiritualità sembra essere auspicabile per una teologia del XXI secolo?". Opteremo per un pensiero *ermeneuticamente* sensibilizzato che, in ultima analisi, risulterà essere anche più in sintonia con la spiritualità ignaziana, che non la metafisica neoscolastica.

A costo di qualche semplificazione, possiamo individuare tre caratteristiche principali di una tale «spiritualità filosofica» del futuro che ci sembrano particolarmente importanti al riguardo: 1. la spiritualità dell'*essere in cammino*; 2. la spiritualità della *modestia*; e, infine, 3. la spiritualità della *flessibilità* (innanzitutto quella terminologica). 4. Nell'ultimo punto formuliamo, in sintesi, la spiritualità contemplativa, filosofica, *in fieri*.

1. *La spiritualità dell'essere in cammino: verso una visione dinamica (dialettica) dell'uomo, della realtà e della volontà di Dio.* – Molti presuppongono la necessità di una metafisica, stabile e statica, per la teologia, senza la quale, questa la presunzione, tutte le opinioni diventerebbero scivolose e rivalutabili. I sostenitori di questo pensiero, gli apologhi della metafisica classica, spesso si riferiscono a Platone e alla sua «dottrina delle idee». Tale teoria serve loro come fondamento, presumibilmente indispensabile, per le «verità eterne», anche nel campo della filosofia pratica. Ma possiamo domandarci: "Il mondo platonico delle idee fu davvero così immobile come viene da loro presunto? È veramente legittimo fare riferimento a Platone in tal senso?". Per Gadamer, studioso appassionato di filosofia greca per tutta la vita, non è così. Scrive Gadamer: «l'ipotesi delle "idee" [in Platone] non era tanto una "dottrina", ma indicava piuttosto una direzione di ricerca, sviluppare e discutere le cui implicazioni è il compito della filosofia»⁷⁸. La chiave di questa interpretazione, dimostra Gadamer, è la giusta ermeneutica della dialettica platonica. Essa significa, come abbiamo già visto sopra, «l'arte di condurre un dialogo» in genere, e «l'arte di condurre un dialogo con se stesso», in particolare. Da qui emerge ciò che abbiamo già accennato precedentemente: «[...] nel senso platonico, la dialettica è l'arte del pensare»⁷⁹. Stando così le cose, viene delineata una visione più dinamica della realtà in cui l'essere umano è ben diverso da quello dell'*animal rationale* della metafisica. Chi pensa in modo dialettico, scopre di non avere una posizione statica,

⁷⁸ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 2010, pp. 457-515, qui: p. 487.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 487.

ma di essere in costante cambiamento. Nota Gadamer: «così ci si immette in un cammino. O meglio ancora esprimersi così: si è già in cammino»⁸⁰. Da questa prospettiva, certo, esistono ancora delle cose «fisse» (durevoli) come la «natura umana» oppure la «disposizione naturale dell'uomo alla filosofia». Il primo invece non viene inteso come realtà prefabbricata, ma piuttosto come qualcosa attivamente con-creato dall'esistenza stessa vivendo la sua vita; e il secondo «non [è da concepire] nel senso dell'eterna dottrina di una *philosophia perennis*, ma piuttosto riconoscendo che il nostro pensare non resta fermo a quel che qualcuno intende con questo o con quello». La conclusione di Gadamer è inevitabile: «Il pensare rimanda sempre oltre se stesso», rimanda, cioè, sì «all'Uno, all'Essere e al "Bene"», però non come grandezze immobili metafisiche, ma piuttosto come realtà che hanno la funzione di orientare e che «si presentano nell'ordine dell'anima, nella costituzione della città come in tutto l'universo»⁸¹.

In breve, la filosofia *ermeneuticamente* caratterizzata non si intende come una posizione «assoluta» e ben circoscritta (del tipo «idea chiara e distinta»), ma come un *cammino dell'esperienza*. È molto facile riconoscere la vicinanza di tale visione filosofica a quella della spiritualità ignaziana. Ignazio di Loyola – o, come a lui stesso è piaciuto definirsi, il Pellegrino – cercava incessantemente la volontà di Dio, per mezzo di un discernimento interiore.⁸² Di conseguenza, Ignazio non percepiva la «Trascendenza» come una realtà inserita in una *Weltanschauung* già determinata, assicurata e ormai chiusa, ma riconosceva invece l'importanza dell'attività interpretativa personale, sempre dinamica (dialogica, dialettica e processuale), di scoprirla e farla propria. A un tale approccio sembra essere più conforme l'ermeneutica filosofica (con la sua dialettica) che non una struttura metafisica prefissata.

2. *La spiritualità del domandare e quella della modestia: verso un'apertura nei confronti della verità dell'Altro.* – Non è sbagliato per principio attribuire alla metafisica classica l'origine dell'atteggiamento fondamentale, spesso (e forse anche tendenzialmente) arrogante, della scienza moderna e dell'era tecnologica. Se possiamo credere alla critica heideggeriana, in quest'ultima addirittura si compie la metafisica come oblio dell'essere e come volontà di potenza. Certo, si tratta di un processo progressivo non lineare, né unidirezionale. Gadamer giustamente riconosce che un grande passo è stato compiuto da Heidegger, il che consiste «nell'averci scosso da un quasi completo oblio [dell'essere], insegnandoci a domandare di nuovo»⁸³. La domanda, vecchia-nuova e recentemen-

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Cf. Ibidem.

⁸² Ignazio di Loyola offre delle «regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima»: per accogliere le *buone e respingere* le cattive, da applicare durante la prima e la seconda settimana degli esercizi spirituali (egli suggerisce quattordici regole per la prima settimana e otto per la seconda). (Cf. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. ricerca sulle fonti* (a cura di Pietro Schiavone), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, nn. 313-327.

⁸³ Nella sua *Autointerpretazione*, Gadamer rammenta un fatto risalente al tempo in cui era allievo di Heidegger: «Mi ricordo come nel 1924 Heidegger terminò la discussione di un seminario sul *De nominum analogia di Cajetanus*, con la questione: che cosa è questo, l' "essere"? Noi ci guardammo come

te riscoperta, della filosofia suona così: “Che cosa è questo, l’«essere»?”. Il merito della filosofia *ermeneutica* (post-heideggeriana) è, nota Gadamer, che oggi «anche i difensori della tradizione metafisica più tradizionale, che vogliono fare i critici di Heidegger, non sono più prigionieri di quella ovvietà con cui la comprensione dell’essere fondata sulla metafisica tradizionale valeva senza che vi fosse questione. Essi difendono piuttosto la risposta classica come una risposta, il che vuol dire che hanno riacquisito la domanda come domanda»⁸⁴. Quindi, qui è stata aperta una possibilità positiva per la filosofia contemporanea. Con quali conseguenze spirituali?

Sia per i filosofi che per i teologi della nostra epoca (figli e figlie dell’era mondiale della tecnica) è necessario imparare ad essere modesti. La filosofia ermeneutica si intende come «scuola del sospetto» (P. Ricoeur), in quanto, partendo dalla realtà concreta e fenomenale, essa mette in discussione tutto ciò che sembra essere dato per scontato (incluso i principi metafisici), dimostrando il loro essere condizionati e i loro motivi segreti⁸⁵. L’ermeneutica, come sostiene Gadamer, «[...] insiste sul fatto che non c’è un principio più elevato [...] del tenersi aperto al dialogo. Ciò significa però riconoscere sempre la ragione possibile dell’altro, anzi la superiorità del partner del dialogo»⁸⁶. La pretesa è ben alta. Possiamo darle senso ravvisando che, per poter condurre un dialogo autentico, si deve riconoscere, con un certo tipo di onestà e di apertura (atteggiamenti che si può pretendere), che l’altro può avere ragione. E questo non è poco.

Come è ben noto, la spiritualità gesuitica è stata sempre caratterizzata da una elevata disposizione a porre delle domande⁸⁷. Nel corso della lunga storia dell’ordine, i gesuiti hanno sempre eccelso nelle *disputationes* cercando di valutare la possibilità di verità anche nei loro avversari (spirituali e confessionali). Senza cadere nella trappola degli anacronismi (proiettando i valori attuali in un’epoca in cui le «regole del gioco» differivano essenzialmente dalle nostre), possiamo senz’altro affermare che nella tradizione spirituale di Ignazio di Loyola è stata sempre presente, e spesso coltivata, un’apertura verso la possibile verità dell’Altro (anche quello religioso). E ciò si può chiamare «spiri-

allibiti, scuotendo la testa sull’assurdità di questa domanda. Nel frattempo tutti siamo diventati di nuovo memori di questa domanda», p. 488.

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 488.

⁸⁵ «Ogni asserzione è motivata, e ciò significa che si può rivolgere, in modo sensato, a tutto ciò che vien detto, la domanda: “Perché dici questo!”. E soltanto quando il non detto viene compreso con ciò che è detto, l’enunciato diventa comprensibile. Lo vediamo soprattutto nel caso della domanda. Una domanda di cui non comprendiamo i motivi, non può neanche trovare risposta. Perché, infatti, la storia della motivazione della domanda apre, primissimamente, l’ambito dal quale può esser tratta e quindi data la sua risposta. Così in verità, nella domanda come nella risposta, si instaura un discorso infinito, nel cui ambito si trovano la parola e la risposta. Tutto ciò che si dice opera in tale ambito» (Hans-Georg Gadamer, *Uomo e linguaggio*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, pp. 115-123, qui: p. 122).

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 488.

⁸⁷ Il gesuita tedesco Willi Lambert, uno dei massimi esperti in spiritualità ignaziana nel territorio linguistico tedesco, cita la barzelletta secondo cui a un gesuita viene posta la domanda: «Per quale motivo i gesuiti rispondono a una domanda con un’altra domanda?». La risposta del gesuita è laconica: «Perché no?». Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität*, Matthias-Grünwald, Mainz 1991, p.18.

tualità della modestia» (o quella dell'umiltà), tanto auspicabile nell'era dell'incessante comunicazione planetaria.

3. *La spiritualità della flessibilità: verso una legittimazione della pluralità dell'uso del linguaggio.* – Gadamer tenta di pensare il linguaggio dal punto di vista del *dialogo*. Questa idea non è affatto sorprendente per un pensatore che si presenta come qualcuno «che era stato per tutta la vita allievo di Platone»⁸⁸. È quasi inevitabile che un tale tentativo giunga alla «superabilità di ogni fissazione [linguistica] attraverso il processo del dialogo»⁸⁹. Certo, non si tratta di negare la necessità e l'adeguatezza della fissazione terminologica rispetto all'ambito costruttivo della scienza moderna; essa è il prezzo per poter rendere disponibile il sapere per ognuno. Nell'ambito del movimento del pensiero filosofico, tuttavia, una tale pretesa diviene sospetta e altamente problematica. Il compito del filosofo (e quello del poeta, dell'artista, dei cultori delle «scienze dello spirito» = *Geisteswissenschaften*, etc.) è un altro. Per descriverlo, ancora una volta, Gadamer risale ai Greci:

«I grandi pensatori greci si conservavano la mobilità del loro linguaggio anche là dove – nell'analisi tematica – intraprendevano delle fissazioni concettuali. Ma c'è la Scolastica, antica, medievale, moderna e ancora più moderna. Essa accompagna la filosofia come la sua ombra. Perciò il rango di un pensatore si misura da quanto egli riesca a spezzare le pietrificazioni rappresentate dal linguaggio della tradizione comunemente usato»⁹⁰.

Infatti, tutti i grandi pensatori della modernità – persino un filosofo così cerimoniale come Kant (che aveva sempre in mente il linguaggio scolastico latino), trovavano il loro «proprio» linguaggio, con o senza neologismi, acquisendo nuove espressioni per i concetti tradizionali. Sotto questo profilo, anche l'importanza di padre Joseph De Finance si misura, rispetto al neotomismo (sia contemporaneo che antico), proprio dal fatto che la forza intuitiva del suo spirito riuscì a fondere, in uno stile unitario, le tradizionali espressioni artificiali e la fluidità descrittiva del suo vocabolario.

Anche qui si trova un chiaro parallelismo «meta-letterario» tra filosofia ermeneutica e spiritualità ignaziana. È interessante notare come lo stesso Ignazio di Loyola suggerisca alla persona che fa gli esercizi spirituali di cambiare lo stile linguistico al fine di trovare una strategia efficace di conversazione. Il caso viene analizzato nel contesto di un'attenta investigazione del comportamento di satana da parte di Ignazio. Il santo arriva, e ciò deve essere inteso in modo corretto, a chiedere di imitare l'atteggiamento dello spirito maligno, per giungere allo scopo positivo:

«per guadagnare qualcuno, perché cooperi al maggior servizio di Dio N.S., badiamo a usare la stessa tattica di cui il nemico [della natura umana, cioè il satana] si serve con un'anima buona: egli tutto per il male, noi tutto per il bene. Il nemico entra dalla porta dell'altro ed esce dalla propria; entra non contraddicendo le sue abitudini, anzi lodandole; familiarizza con l'anima, attirandola a buoni e santi pensieri, apportatori di tanta pace per l'anima buo-

⁸⁸ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

na; quindi a poco a poco procura di uscire dalla sua, conducendola sotto parvenza di bene a qualche errore o illusione, per sfociare sempre al male. Così noi possiamo per il bene lodare e consentire su qualche cosa particolare buona, dissimulando su altre cattive. Cattivandoci l'affetto dell'altro, miglioreremo le nostre relazioni e così, entrando dalla sua porta, usciremo dalla nostra»⁹¹.

Sulla scia del loro maestro, Ignazio di Loyola, i gesuiti coltivavano, e coltivano ancora oggi, l'arte del dialogo, adattandosi instancabilmente al linguaggio e alla «strategia» del loro interlocutore (che normalmente non è «il diavolo» stesso!), nella speranza, con questa *flessibilità* e con questo zelo per le anime, di riuscire a portare più frutto in carità.

4. *Facit: verso una filosofia contemplativa.* – Sulla base di quanto detto sopra, riteniamo provate le due tesi: (1.) occorre un innesto ermeneutico sul tronco del tomismo trascendentale; e (2.) esiste qualche somiglianza tra la spiritualità filosofico-ermeneutica e quella ignaziana. Ricapitolando, abbiamo optato per un tipo di tomismo trascendentale, *ermeneuticamente* caratterizzato⁹². Ciò significa una sensibilizzazione delle strutture ontologico-linguistiche per rispettare di più la polivalenza ontologica della realtà in generale e la natura interpretativa del conoscere umano in particolare. La «spiritualità» di una filosofia di questo tipo (fecondata dal pensiero fenomenologico-interpretativo, da una parte, e conforme alla spiritualità ignaziana, dall'altra) viene espressa in modo fortunato in un breve brano di Heidegger, tratto dalla *Lettera sull'umanesimo* [Über den Humanismus] (1947). Secondo le parole celebri del pensatore della Foresta Nera, l'uomo non può essere arbitro dell'essere né il suo padrone, bensì il suo umile servo, il suo custode, il suo fedele pastore:

«Ma l'uomo non è il padrone dell'essere. Egli è il pastore dell'essere [Hirt des Seins]. In questo "meno" l'uomo non ci perde, bensì ci guadagna, mentre perviene alla verità dell'essere. Egli guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste in questo: nell'essere chiamato dall'essere stesso alla custodia della sua verità [...]. L'uomo è nella sua essenza storica quell'essente il cui essere consiste come *existere*, in questo: nell'abitare in prossimità dell'essere. L'uomo è il vicino di casa [Nachbar] dell'essere»⁹³.

Nel mondo attuale, la filosofia, e non di meno la teologia, deve lasciarsi alle spalle qualche atteggiamento, una volta abituale ma ormai divenuto obsoleto (ad es. la dominanza imperiale, l'arroganza autosufficiente e presuntuosa e la volontà di potenza), dando luogo a un approccio più contemplativo e pacifico nei confronti dell'Alterità e dell'Altro (ad es. quello culturale e, anche, quello religioso). Invece di un «saper meglio» e di un «capir meglio», a volte dobbiamo accontentarci di un semplice «capir diversamente»⁹⁴,

⁹¹ Ignazio di Loyola, *Epistolae et instructiones*, I, 180; Id., *Esercizi*, p. 407 (327, nota 3).

⁹² Con l'espressione fortunata di Thomas Sheehan: «tomismo *ermeneuticamente* trascendentale» (hermeneutical *transcendental Thomism*) – corsivi suoi (cf. Thomas Sheehan, *Metaphysics and Bivalence: on Karl Rahner's Geist in Welt*, *The Modern Schoolman* 63 [1985/86], pp. 21-43, qui: p. 22).

⁹³ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, p. 29.

⁹⁴ «È sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente* (Es genügt zu sagen, daß man anders versteht wenn man überhaupt versteht)» (Hans-Georg Gadamer, WM 280=VM 346 – corsivi originali).

riconoscendo ancora che solo quest'ultimo approccio è riconciliabile con l'eredità spirituale di Ignazio di Loyola, mentre la «spiritualità» della metafisica mostra un'intrinseca tendenza alla violenza⁹⁵.

Con ogni probabilità, la ricchezza sbalorditiva del tomismo trascendentale di padre Joseph de Finance, con le dovute correzioni, rimarrà ancora a lungo una fonte inesauribile del pensiero filosofico cattolico del futuro. Egli è uno dei giganti (insieme ad Etienne Gilson, Jacques e Raissa Maritain etc.) sulle spalle dei quali dobbiamo salire – per poter vedere più lontano di loro.

⁹⁵ Sul rimprovero postmoderno (ad es. da parte di Jacques Derrida, di Gianni Vattimo e di Odo Marquard, etc.), spesso rivolto contro la metafisica (e non senza fondamenti!), che sia un rapporto intrinseco tra essa e la violenza cf. ad es. Paolo Bettineschi, *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano 2008.