

Metafisica¹ del Diritto: un contributo

(*Metaphysics of Law: a contribution*)

Francesco Cavinato*

Abstract: This paper attempts to look Francesco Gentile's concept of the Law under phenomenological point of view. Francesco Gentile (1936-2009) was full professor of Philosophy of Law at Padua University and Dean of School of Law; during his academic career, based on Roman Jurisprudentia and Christian message of Redemption, he developed a personal conception of law like "conversion the human conflict to interpersonal dispute". Then, in this paper, I want to observe this philosophical result, under biblical term "justification" connected to Levinas's ethic, and I want to aim to revalue and exploit the problem of his systematic approach like a specific theory of Law.

Con l'avvicinarsi del mese di novembre, la memoria mi rinnovava il ricordo che un altro anno, il terzo, segnava il tempo dall'assenza del prof. Francesco Gentile, ordinario sino al 2007 di Filosofia e Teoria Generale del Diritto, della nostra ex Facoltà. Quella stessa memoria, però, mi ravvivava l'intenzione di cogliere più profondamente le direttrici del pensiero gentiliano, non solo ritornandone alla fonte, bensì cercando, nella riflessione sul e del pensiero contemporaneo, qualche temporaneo ancoraggio teoretico.

Partii allora *in medias res* dal suo approccio all'esperienza giuridica,² in un'accezione dicotomica di Diritto-Ordinamento come tecnica di controllo sociale o medio di comunicazione civile, ovvero

*JD Candidate, Padua University-School of Law

¹ “Se dunque, il problema metafisico si identifica con la posizione dell'esperienza, per questa via non si raggiunge solo l'intento, sinora perseguito, di mostrare la possibilità di considerare il problema metafisico; ma se ne dimostrano la realtà e la necessità...L'oggetto dunque, in cui più evidentemente la metafisica si pone come un problema, anzi come il problema necessario, è costituito dall'esperienza” M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Padova, 1965, pag.42.

² prima fra tutte F. GENTILE, *Filosofia del Diritto - Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli Allievi*, Padova, 2007, così come “*La Filosofia del diritto nella formazione del giurista*” in *L'irrocervo-Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e teoria dello stato* in www.lirrocervo.it, poi pubblicata, come *Legalità, Giustizia, Giustificazione* per i tipi delle Edizioni Scientifiche italiane (2008), e poi recensita da Elvio Ancona in *L'Irrocervo – Rivista Elettronica Italiana di Metodologia Giuridica, Teoria del Diritto e Dottrina Generale*

tra l'antitesi delle teorie della geometria legale e della dialettica giuridica, a cui si perviene mediante il passaggio, paradigmaticamente socratico, delle aporie, e già mi resi conto del valore problematico che scaturiva dall'indagine **della e sulla** giustificazione, che apre in modo palese la situazione binomica tra essere e dover essere(predicato valutativo),ovvero tra giudizi descrittivi e giudizi di valore(di cui il dover essere, sorprendentemente, ne rappresenta il fondamentale)³. "Essere e dover essere sono le due principali categorie con cui si giudicano le cose, conoscendole in virtù della prima, valutandole e disponendosi ad agire in base alla seconda...Esse non si identificano tra loro, ma ciò non significa che non sussistano particolari relazioni. Tuttavia, oggetto di primo piano, nel mondo del diritto è il dover essere (anche se nel processo entrambe le categorie sono presenti), ma il dover essere non si manifesta solamente nella fenomenologia del diritto: esso in quanto promotivo dell'azione umana, da una parte è presente in tutti i momenti dell'esistenza quotidiana e dall'altra va oltre il Diritto stesso, entra nella Politica (nella buona politica) e giunge fino alle sfere della Filosofia.

Se infatti si procede ad analizzare il dover essere, ci si accorge che esso ha una doppia implicazione: contiene un imperativo ma contiene pure un'esigenza di giustificazione; ed è questa esigenza di giustificazione che gli è immanente, ciò che fornisce al dover essere l'impulso a tradursi progressivamente in sempre più alti livelli, nel diritto ed oltre il diritto. Il dover essere necessita di un imperativo ma non si riduce ad un imperativo, quindi: è un'espressione di valori ma questo ne è solo il *genus proximum*; la *differentia specifica*, sta nella sua essenziale giustificabilità.

Quando dunque, si dice che qualcosa deve essere nel suo senso specifico ed autentico, si formula sì un imperativo, ma si dice di più, ossia si aggiunge che esso è giustificabile, che ha una ragione, ed un perché su cui si è pronti a confrontarsi. Così il mondo dei veri imperativi è un mondo diverso da quello dell'autentico dover essere, è il mondo della contrapposizione immediata delle volontà e della forza fisica. Solo quando entra nella dimensione della giustificazione, l'imperativo prende il senso del dover essere autentico e si eleva al livello della discussione razionale".

Giustificazione, fondamento teleo-strutturale dello stesso "*scire per causas*", con cui Aristotele intendeva la Scienza, mi indusse allora, ad osservarla ed investigarla, per tentare di "coglierne

dello Stato n°1/2009. Per una più completa bio-bibliografia di Francesco Gentile, si veda <http://www.giuri.unipd.it/ircocervo/pers/gentile.htm>

³ si fa riferimento qui è più avanti, al testo di G. CARCATERA, *Dal Giurista al Filosofo-Livelli e Modelli della giustificazione*, 2007, Giappichelli, *passim*, ma in particolar modo al cap.I. Per un utile approfondimento si v. S. COTTA, *Giustificazione e Obbligatorietà delle norme*, Milano, 1981.

l'essenza", ossia attuando quel processo di ricerca di fondamenti sempre più saldi e larghi che ne costituiscono la realtà; e se d'accordo con Leibniz, assunsi che la teologia " è una certa specie di giurisprudenza che fu assunta universalmente; tratta infatti del diritto e delle leggi che si fanno valere nella repubblica o piuttosto nel regno di Dio sugli uomini"⁴, dovetti per forza, per riscoprirne l'autenticità, intraprendere quella direzione.

Il concetto, con riguardo al verbo (*dikaioo*, rendo o dichiaro giusto)⁵, nella teologia cristiana indica l'azione di Dio, nei riguardi dell'uomo peccatore, costituendo una parola chiave nella teologia neotestamentaria, specialmente in San Paolo. La giustizia biblica riguarda soprattutto il rapporto con Dio: se nell'A.T. giusto è colui che adempie alla Legge divina, allora Dio è giusto giudice, in cui misteriosamente si congiungono gli attributi della giustizia e della misericordia. Su questo sfondo si colloca la teologia paolina (rinvenibile soprattutto nelle lettere ai Romani e Galati), dove data la premessa del peccato universale, si afferma che il credente è **"giustificat(o)⁶ dunque per la fede...per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, mediante il quale, per la fede, abbiamo ottenuto l'accesso a questa grazia "**(Romani,5,1-2)⁷.

⁴ G. W.VON LEIBNIZ, *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, Francofurti, 1667, tradotto per i tipi della Giuffrè, Milano, 2012, Parte II, § 5.

⁵ BERNARD GILLIERON , *Lessico dei termini biblici*, editrice Elle Di Ci 1992, p.105;(gr: *dikaioosynè*) in part.v. (Lc 1,75; At 13,10; Fil 3,6; Eb 1,9; cf Gc 1,20);.

⁶ La Fede che giustifica abbraccia due tempi: 1. Credere fermamente a tutto ciò che Dio ha rivelato; 2. Vivere secondo quel che si crede, compiendo i nostri doveri quotidiani in grazia di Dio. La fede senza le opere è morta; le deve avere o nel desiderio o nella realtà. Per mezzo della fede si arriva anche a confermare la Legge, che solamente praticata non poteva giustificare l'uomo, così come Rm 3,31.

⁷ Nei salmi 5,11; 14,1-3;53,2-4; 140,4 viene ripetuto il principio secondo cui nessuno viene giustificato senza Cristo. Anche gli antichi giusti non potevano essere tali, se non per mezzo della fede in Gesù Cristo venturo. "...si è manifestata la giustizia di Dio...che si ottiene per mezzo della fede in Gesù Cristo, da tutti quelli che credono..Tutti infatti hanno peccato, sicchè tutti son privi della gloria di Dio, e son gratuitamente giustificati dalla sua grazia, mediante la redenzione che è in Gesù Cristo...(per mezzo del quale ndr), manifestare la sua giustizia nel tempo presente, in modo che si riveli giusto lui e sia giustificatore di chi ha fede in Gesù." Rm 3,21-26. Il primo frutto della giustificazione, è dunque, come dice appunto il capitolo quinto della lettera ai Romani, la pace con Dio, ossia la sicurezza del Cielo, "sicchè, come per una sola colpa – quella di Adamo- la condanna è venuta su tutti gli uomini, così per un solo atto di giustizia viene offerta a tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita" Rm 5,18, necessaria per la liberazione dalla schiavitù del peccato e dalla liberazione dalla servitù della Legge per una morte mistica; così Rm. 6 e 7.

Ma quale atteggiamento è necessario perché ed affinché l'uomo⁸ possa attendere alla grazia?

E se la grazia è l'atto con cui Dio gratuitamente⁹ rende l'uomo, Uomo, dinanzi a sé, lo "santifica" o quanto meno santifica i suoi atti¹⁰, quale forma e quale sostanza questi debbono avere?

Da quanto proposto da Gentile, è proprio nella giustificazione filosofica fondata teologicamente nella fusione di Dio come Maestro di Verità¹¹- come Suprema Autorità- come Creatore della natura

⁸ "Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni, ed avete rivestito il nuovo, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore" Col.3. 9-10; icastica è l'immagine suggerita da questo passo: per smettere di essere l'"uomo vecchio", l'"uomo", è necessario semplicemente lasciarlo, scegliere di abbandonarlo, disponendolo ad attendere la grazia, che ne permette la trasfigurazione all' "Uomo" nuovo.

⁹ La grazia "in trasparenza", è un fatto non causale, che proviene da Altro, con sue proprie modalità ed attributi umanamente percepiti nella dimensione della gratuità. La giustificazione è la grazia per eccellenza. Non si incontra la Grazia (che sarebbe Dio), bensì il prodotto di Questa. "Il dono non è come l'offesa; perché se per l'offesa di uno solo tutti son morti, a maggior ragione, la bontà di Dio ed il dono della sua grazia,...,sono stati riversati in abbondanza su tutti...poiché il giudizio parte dalla sola sua colpa e discende alla condanna di tutti; mentre il dono gratuito, parte da molte offese e risale sino alla giustificazione. Rm 5,15-16.

¹⁰ "Causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non in quanto egli è giusto, ma in quanto ci fa giusti" ossia la giustificazione non consiste in una mera non imputazione dei peccati, per benevolenza divina, ma nell'intero e vero rinnovamento del credente : così all'interno del Concilio di Trento, insiste il cap. 7 del Decreto sulla giustificazione;

¹¹ si potrebbe a tal modo, rilevare una componente del pensiero gentiliano, strutturata intimamente con quella filosofia cd. del "senso comune", così come intesa dal domenicano francese Garrigou-Lagrange nel saggio del 1909, "*Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*", declinata però nell'esperienza giuridica. Un importante progetto, come rileva Antonio Livi nella prefazione a *Filosofia del Senso Comune* infra, "vòlto ad inserirsi nei problemi gnoseologici ed epistemologici degli ultimi decenni, affrontando il tema dei fondamenti della conoscenza, non solo riguardo all'esistenza di primi principi, come fondamento formale della dialettica (già teorizzati dalla logica classica dopo Aristotele), ma soprattutto riguardo all'esistenza di prime verità come fondamento materiale del pensiero" è proprio quello della rivisitazione del sintagma "senso comune" per aprirsi ad una filosofia del senso comune, ossia "specifico oggetto dell'indagine filosofica,...-che-abbraccia tutto l'essere dell'esperienza ed il soggetto stesso, con tutti i suoi livelli di conoscenza, con tutte le dimensioni della sua coscienza, tra le quali il senso comune,..è quella universale e necessaria, ...e la cui riflessione critica...è in grado di scoprire l'esistenza di tali conoscenze primarie e di dimostrarne la funzione normativa per la ricerca della verità in ogni campo del sapere...la filosofia del senso comune è ...una logica dell'assenso che si propone anche come logica del consenso,potendo servire da fondamento epistemico per ogni discorso che intenda riguardare con assoluta coerenza la ricerca della verità, tanto nella vita ordinaria quanto nella ricerca scientifica e nel sapere per testimonianza". E' bene però precisarne i confini, in quanto l'impiego di questo

umana, attraverso gli strumenti della riflessione e della rivelazione, che Dio stesso identifica l'uomo-Giurista¹² in "sacerdote", in vero ponte-fice. Pontefice, che collega l'umano al divino, lo collega senza mediazioni e quasi partecipando ad esso. Un divino che Gentile, indica indirettamente, nell'accezione di "senso del dovere"¹³, presente in tutti ed in ciascuno, a patto di

termine, ha "dato luogo ad una nozione che –non- fosse univocamente accettata nel lessico filosofico occidentale", alimentandone accezioni da cui è necessario prendere le distanze: mi riferisco anzitutto ai "precedenti della dialettica antica tra δόξα ed ἐπιστήμη, ...riprese all'interno del razionalismo moderno; esso parte infatti dal metodo introdotto da Descartes, con l'adozione del "*doute hyperbolique*" e la conseguente svalutazione dell'evidenza empirica dell'esistenza del mondo fisico e degli altri soggetti, ...a cui si devono ...lo scetticismo humeano, <il> criticismo kantiano e <l'>idealismo hegeliano, la fenomenologia –ristretta-husserliana"; ecco allora una necessità per valorizzare l'accezione epistemica del senso comune, inteso come intuizione della realtà esistenziale e come fondazione della verità metafisica e morale, oltre fondamento logico del sapere per via di testimonianza ossia della fede religiosa. Per una lettura preliminare si v. appunto A. LIVI, in Enciclopedia Filosofica Bompiani, vol. XVI, Milano, 2006-2010, s.v. Senso Comune; per approfondire invece si v. É. GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, trad.it. di A. Livi, Roma, 2008; A. LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Roma, 2010 di cui *supra*; con attenzione al fenomeno giuridico invece F. ARZILLO, *Il fondamento del giudizio*, International Journal for Studies on Alethic Logic, n°13, Roma, 2010, così come la sua *Esperienza Giuridica e Senso Comune*; per una rivisitazione "analitica", L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza*, Torino, 2007.

¹² Dire "Uomo" significa dire "Giurista", ma dire "Giurista" non identifica **anche** l'"Uomo"! Dice Gentile infatti "...per chi (la parte) accede alla controversia giuridica, (è necessario dimostrare) il coraggio di rompere con la particolarità della propria opinione per riconoscersi nella comunanza del vero; implica il coraggio di sottrarsi alla forza di gravitazione dell'egocentrismo individuale per lasciarsi attrarre dalla forza di gravitazione del bene comune. In altri termini implica una vera e propria conversione". In *Legalità, Giustizia, Giustificazione* cit, pagg. 74-75. La funzione è l'attributo sacerdotale del Giurista, come la necessità di ricondursi all'intero è vera relazione incarnata: come il soggetto che si annulla per farsi canale in cui scorre la relazione tra le Parti; tanto più il canale si identifica nella relazione, tanto più il conflitto diventa controversia e tanto più ci si dispone alla grazia. Tanto il Giurista, quanto le Parti, hanno il loro compimento nella dimensione dell'Uomo: il giudizio porta le Parti ad identificarsi nella integralità della propria esperienza, ossia nel bene comune, ed il Giurista a contemplare il bene comune risorgere dalle "ceneri della particolarità".

¹³ Si potrebbe tentare di osservarlo in contro-luce per ritrovarvi "la costante di senso del dover essere: i concetti dell'eguaglianza, della reciprocità, della neutralità, dell'universalità, che si riassumono nell'idea di armonia..concetti presenti da Platone, agli stoici, alle scuole giusnaturalistiche, a Kant..Bene è l'armonia del molteplice-quando il dover essere pratico è comune alle categorie del giusto e del bene-della natura particolare con la natura universale e con Dio, dell'azione umana con la stessa costituzione dell'uomo, della volontà particolare che deve poter diventare universale e coordinarsi con quella degli altri...l'esigenza di armonia di cui è portatore il dover essere è un valore che appartiene all'etica, ma ...introduce questa esigenza nei livelli più concreti della politica e del diritto...-ecco che allora il processo

vivere ognuno il Proprio e di perseguirlo con costanza nella Dialettica quale inesausta ricerca, e quindi il situarsi nel “giusto mezzo” così come enunciato da Platone.

Consapevole della portata dell'ordine di questo discorso e forte degli strumenti che esso mi fornisce, volli proseguire lungo questa stessa direzione; ma non potei non notare uno spazio adombrato, ed “...onde evitare, che <lo> si possa accusare, di aver trascurato di infondere nei suoi ascoltatori un abito (*héxis*) al pensare”¹⁴, tentai di attraversarlo.

Mi avvicinai allora, con prudenza, ai margini della luce, proprio nel terreno della disposizione soggettiva all'incontro della grazia, e quasi ad un novello Virgilio, mi venne in aiuto un pensatore dell'Alterità quale fu Emmanuel Lévinas¹⁵, e particolarmente il declinare questo atteggiamento a carattere fondativo di un'etica originaria¹⁶. Contesto in cui mi immersi, fu “Totalità ed Infinito”,

di giustificazione può tradursi quale- processo di derivazione dalle premesse etiche ai principi ed alle norme giuridiche”. G. CARCATERRA, *Dal Giurista al Filosofo*, cit., pag.122-123.

¹⁴ GREGORIO DI NISSA, *De Opificio Homini* – L'uomo, trad. a cura ,Città Nuova, 1982, pag.28.

¹⁵ Emmanuel Lévinas nacque a Kaunas (Lituania) nel 1905 da una famiglia ebrea e visse la rivoluzione russa in Ucraina. Nel 1923 si trasferì in Francia a Strasburgo, dove iniziò gli studi universitari, seguendo i corsi di Blondel, che incarnava la " *luminosità dello spirito francese* ", e di Halbwachs, oltre a conoscere il fondatore dell'esistenzialismo Sartre, ma è nel soggiorno a Friburgo, nel 1928-1929 che ebbe l'opportunità di assistere alle ultime lezioni di Husserl, ed quivi conobbe Heidegger da cui rimase subito affascinato. Infatti, quello che definì l' " *apprendistato della fenomenologia* ", orienterà poi la sua ricerca personale. Dal 1930 fino alla guerra occupò diverse funzioni nella "École normale israélite di Auteuil", che forma gli insegnanti dell'Alliance Israélite Universelle. A questi contatti, si deve aggiungere il rapporto con Monsieur Chouchani, profondo conoscitore ed esegeta del Talmud, che lo influenzerà tanto da ricondurre la sua stessa esistenza ad un “giudaismo vivente”. Mobilitato nel 1939, venne fatto prigioniero e poi liberato solo nel 1945. Nell' immediato dopoguerra riprese il suo posto all' "École normale israélite", questa volta come direttore, e partecipa alle riunioni settimanali di Gabriel Marcel e al "Collège philosophique" di Jean Wahl, sotto la cui direzione prepara la tesi di Stato, pubblicata nel 1961 sotto il titolo di " *Totalité et infini* " che gli apre le porte dell'insegnamento universitario. Nel 1957 iniziò anche l'attività di lettura e commento del Talmud ai " *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* ". Nel 1964 viene chiamato all'Università di Poitiers, nel 1967 passa a Paris-Nanterre e nel 1973 alla Sorbonne. Muore nel 1995. Tra le opere fondamentali, " *Totalità ed infinito* " e " *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* ". Un'utile lettura preliminare può essere " *Dall'esistenza all'esistente* ", in cui viene posto il legame con il pensiero di Husserl e di Heidegger. Per una osservazione del fenomeno giuridico con gli “occhiali” della fenomenologia, è fondamentale A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, 1989.

¹⁶ L'Etica è un'ottica, in quanto, è soltanto dalla prospettiva morale che acquistano senso e significato i concetti fondamentali della filosofia: infatti “la morale non è un ramo della Filosofia, ma la Filosofia prima” in *Totalità ed*

Infinito, Milano, 2006, pag. 313. Sembrerebbe una posizione incoerente questa, laddove un realismo epistemologico autentico sarebbe incompatibile con una fenomenologia di stampo puramente husserliano, dove ciò che si dà è solo il concetto astratto, il “noema” ed a questo deve arrivare la filosofia attraverso quell’operazione di astrazione del dato che H. denomina “riduzione eidetica”. Tuttavia, uno degli allievi di Husserl, rileggendo la fenomenologia alla luce, proprio del contesto della “stanza della teodicea” di Gentile, ossia il mito della caverna platonico, vi vede uno “scatenamento filosofico, il liberar-si dall’autorità dell’ingenua devozione al mondo, l’evasione dalla sempre rassicurante familiarità con l’essente” in E. FINK, *L’idea fenomenologica di fondazione*, in *Studi di Fenomenologia 1930-1939*, trad. it., Roma, 2010, pag. 245-246; quindi si giungerebbe ad “una reale conoscenza della dimensione originaria da cui infine possono essere compresi tutti gli essenti del mondo, così come le ombre sulla base delle cose reali che fanno ombra. Chi filosofa fenomenologica mente, allora, non rifiuterà neanche le conoscenze che sono ottenute nel pre-fenomenologico –ossia la husserliana “pre-datità dei sostrati di giudizio”- “atteggiamento naturale”, nella costante situazione mondana della nostra vita umana, ma le riferirà relativizzandole, alla situazione originariamente limitata ed irretita da cui provengono” in E. FINK, *L’idea...*, cit.. Se comunque la “filosofia fenomenologica di Husserl vive nel *pathos* dell’autorealizzazione dello spirito che avviene nell’autoriflessione ...l’idea di fondazione della filosofia, propria della fenomenologia, è l’idea della pura e coerente autoriflessione” in E. FINK, *L’idea...*, cit. pag. 249-250, non bisogna comunque dimenticare le complesse indagini di Husserl sul giudizio, dove in *Esperienza e giudizio*, egli riconosce esplicitamente che “ogni pensiero presuppone che siano già dati degli oggetti”, ma come rileva Carmine de Martino, l’oggetto rimane un *objectum*, ossia “ridotto..come puro correlato oggettuale di maniere di coscienza” in C. DE MARTINO, *Il senso comune nella fenomenologia*, in E. AGAZZI, *Valore e limiti del senso comune*, Milano, 2004, pag. 165-190. Sarà poi Heidegger a distinguere la cosa dall’oggetto, ed è qui che ci si avvicina alla posizione levinasiana. Nelle sue Conferenze di Brema e Friburgo, rispettivamente del 1949 e 1957 (pubblicate nel 2002 per i tipi dell’Adelphi), H. arriva ad intuire il vantaggio aletico quando dice “ Qualcosa di autonomo può diventare oggetto se ce lo poniamo innanzi...Tuttavia la cosalità della cosa non riposa sul fatto che una cosa diventa oggetto di un rappresentare, né la cosalità di una cosa si lascia in genere determinare in base all’oggettualità dell’oggetto.” Per arrivare alla visione intellettuale del soggetto di carne e di sangue, quindi ad una se si vuole intuizione della possibilità di attribuzione ad altri enti la medesima condizione di individuo, così come San Tommaso “Quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus” *II Sent., dist. 29, q. 1, art. 3, ad tertium*, che ritroviamo in Lévinas, è stato necessario passare, se così si può dire, attraverso quello che riteniamo possa essere definito come un lavoro preparatorio alla trattazione dell’ «io sono» incarnato. Mi sto riferendo al saggio *Il problema dell’empatia* di Edith Stein, allieva di Husserl: “studio nel quale la filosofa avvicina la problematica del coglimento dell’altro attraverso quel «rendersi conto» che poggia su due elementi portanti: la differenza che già in questo saggio trapela tra *Körper* (corpo oggetto) e *Leib* (corpo proprio) e il tentativo di pervenire all’altro attraverso *l’Einfühlung* (empatia), situazione in cui si tratta di vivere un vissuto originario dal contenuto non originario. Si potrebbe dire che ciò che resta sotto forma di adombramento nell’elaborazione steiniana, conosce un suo ulteriore, decisivo sviluppo nella quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Edmund Husserl. Meditazione in un cui, appunto, l’ego trascendentale non può ridurre a sé ciò che si trova nella propria sfera primordiale, in quanto si tratta di un *Leib* come è lui, che può cogliere soltanto attraverso l’appaiamento. La novità che sottende questa nuova visione intellettuale è il fatto che emerge chiaramente come, per pervenire all’esperienza dell’altro, si debba passare attraverso la problematizzazione del corpo di colui che è un’unità psichica come me e che non posso ridurre a me. Lévinas sembra partire proprio da Husserl, per andare oltre Husserl stesso, per avviare e porre le fondamenta della sua visione intellettuale di un «io sono» mortale, finito, corporeo. Due ci paiono le premesse che sottendono questo iniziale sviluppo del pensiero incarnato: *in primis*, lo

ove Lévinas contesta l'“imperialismo del medesimo” nella storia dell'Occidente, limitando la filosofia ad ontologia, quindi chiudendola in una sorta di autoreferenzialismo perpetuo. Da qui si traggono concetti chiave per proseguire nel discorso: “medesimezza” ed “alterità”, ossia modi per cui si danno rapporti tra soggetto ed oggetto; solo nell' “alterità” il soggetto si apre, ossia solo così il suo fine non è più un oggetto che già possiede, anzi non è più nemmeno un oggetto in senso proprio, ma si rivolge ad un “Infinito” verso cui si mette in ascolto.

Nella “medesimezza” invece il soggetto, trova nella relazione l'occasione per ridurre a se stesso l'altro da sé (il “prossimo”, come lo definisce Lévinas, che per definizione è irriducibile appunto a sé). Esso è considerato un limite da superare e nella “medesimezza” si tenta di superarlo leggendolo attraverso i propri tratti, proprio per vederlo come una “totalità” finita di tratti e non come Infinito. Ma questa, dice Lévinas, è la radice di ogni violenza, la violenza per eccellenza, in quanto il prossimo semplicemente scompare per venire sostituito da una sorta di simulacro a comodo uso di sé medesimi; non v'è, quindi, nella “medesimezza” un superamento dell'alterità del prossimo ma solo una di esso dimenticanza.

Di conseguenza, se nell'“alterità” il darsi del soggetto, ha nell'esteriorità il suo primo fine, non si configura un'ontologia ma necessariamente un'etica, se per ontologia s'intende, lo svelamento¹⁷

studio fondamentale della sensazione che prende avvio dalle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* di Husserl. la necessità di restituire al soggetto la propria storicità, il fatto che sia indispensabile andare oltre la sfera totalitaria e a-storica dell'ego trascendentale, ove il suo essere finito e il suo permanere nel timore costante della morte non potrebbero mai essere colti. Lévinas, andando al di là dell'ego trascendentale e a-storico della quinta meditazione cartesiana e al di là del *Dasein* disincarnato di *Essere e tempo* e della comprensione del corpo nei meri termini di essere-nel-mondo contenuta nei Seminari di Zollikon, guadagna una visione intellettuale che supera quella di Husserl e di Heidegger. Pensare come pensiero incarnato implica il darsi di un «io sono» che si fa garante-con-la-propria-vita-per-l'altro attraverso la fecondità – categoria che da biologica si fa ontologica –, in vista della salvezza”. Per maggiori approfondimenti si v. F. NODARI, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Lévinas*, Tesi di dottorato in filosofia teoretica, Università degli Studi di Trieste, 2011.

¹⁷ Così come inteso con ἀλήθεια, ossia primariamente “Vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che dice le cose come non sono” v. Crat.385b e “Negare quello che è ed affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero” v. Meth.IV,7,1011b,26 segg. Ancor di più, mi riferisco all'interpretazione che ne diede Heidegger, ripresa e rafforzata dal contributo di Amedeo G. Conte; efficacemente in tal senso, riporta Paolo Moro “E' questo il tipo di verità che si svela sottraendosi e che il greco antico designa col termine alétheia, il cui significato etimologico non allude solo ad uno svelamento, ossia ad un non nascondimento (*alpha privativum*), ma anche ad una condizione di illatenza, ossia ad una maggiore accentuazione del nascondimento (*alpha intensivum*)” intuiva dal filosofo pavese, che rafforza la validità della sintesi tra verità *de dicto* e verità *de re* nella Verità *tout court*; ed ancora “Questo aspetto originario e dinamico del vero che non è soltanto svelamento, ma è anche ri-velazione, **cioè uno svelarsi che vela**, ...indica l'attività del Principio che, nel pensiero greco arcaico è sintesi di

dei meccanismi che sovrintendono alla realtà, mentre per etica il semplice incontro con un'alterità totale che non restituisce alcuna forma di riconoscimento particolare. Per Lévinas, “la filosofia non è un'ego-logia, volta a ridurre l'esistente ad un tautologico gioco del medesimo, bensì un'eterologia impegnata a fare del rapporto con l'Altro la struttura stessa della realtà”.¹⁸ Nell'Etica, come filosofia che approda all'Altro, si fa uso dell'idea di infinito, che agisce attivamente in essa, idea che “implica un'eccedenza del contenuto rispetto al contenente e che perciò non può essere generata dal nostro spirito”, e ricevuta “in concomitanza con l'esperienza dell'Altro”, vissuta sotto forma di Desiderio perpetuamente insoddisfatto, concettualmente distinto dal Bisogno che invece può essere colmato¹⁹.

Proprio nel Desiderio levinasiano, identificai quella “autentica disposizione soggettiva” che mi aveva condotto a lasciare temporaneamente Gentile, ma forte di questo strumento, ci ritornai, notando come per il Filosofo padovano, l'idea di Infinito identificherebbe sì la Grazia, ma non la dimensione del Desiderio che ne è l'entità riflessa in “controluce” e forse addirittura l'essenza²⁰:

manifestarsi ed occultarsi...la comunicazione della verità [risiede pertanto] nell'enigmatica tensione tra visibile ed invisibile, tra manifestazione e nascondimento. Con una metafora significativamente allusiva, interpretando il pensiero greco non a caso con un'immagine traslata, Heidegger definisce questa zona di ascoso rischiararsi della verità con il termine *Lichtung*, che indica la <<radura>>, ossia lo spazio che si dirada nella foresta dal fitto degli alberi (Waldlichtung): sicché l'apertura dinamica della verità originaria è << presenza che si nasconde>>, <<riparare che nascondendosi si preserva>>”. Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, trad. it., Napoli, 1980, pag. 179; P. MORO, *Figure retoriche e scrittura forense* e A.G. CONTE, *Tres vidit. Verità apofantica, verità eidologica, verità idiologica*, entrambi in F. CAVALLA, *Retorica Processo Verità*, Milano, 2007, rispettivamente alle pagg. 159-183 e 298-316; la citazione di P. Moro si trova alle pagg.182-183. Una fondamentale lettura, proprio sulla ri-scoperta della portata semantica della “verità”, risiede in F. CAVALLA, *La Verità dimenticata: attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, 1996.

¹⁸ “L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo ed Altro. Questa è la sua struttura ultima. E' società e quindi tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo” in *Totalità ed Infinito*, cit., pag. 277

¹⁹ L'idea di Infinito, orizzonte della metafisica, “non proviene dal nostro fondo *a priori*, ma è ricevuta in concomitanza con l'esperienza dell'Altro e rappresenta un prodigio tale da provocare uno sconvolgimento – Desiderio- all'interno dell'io: ...Desiderio, [che] esprime ...la traiettoria di un soggetto che, anziché rimanere egoisticamente chiuso all'interno della sfera dei propri appetiti e dei propri appagamenti, muove verso l'Altro...non nasce da una necessità egoistica, ma dallo slancio altruistico di un essere che, di per sé, non manca di nulla...ed è destinato a rimanere insoddisfatto ed a nutrirsi della propria insoddisfazione” in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol.VIII, Milano, 2010, pag. 383; “la metafisica desidera l'Altro al di là delle soddisfazioni” in *Totalità ed Infinito*, cit. pag. 32.

²⁰ O forse ne era una semplice presupposizione.

che restituisce pur per mezzo della teoresi, l'umanità dell'uomo²¹. Gentile pur non riducendo la disposizione soggettiva, a ciò che Lévinas intendeva per bisogno, cioè “ un'indigenza del soggetto, che appetisce interessatamente qualcosa che gli manca e che, una volta ottenuto gli procura soddisfazione”²², ché ricondurrebbe ad una nuova forma di geometria legale, non riuscirebbe comunque ad aprire del tutto il discorso a quella eterologia levinasiana, ossia, pur aprendosi all'Altro, non eliminerebbe quel substrato di “auto-nomia”, la cui assenza aprirebbe ad un'etica dell'Infinito. L'apertura al Desiderio, chiama in causa l'Infinito, cioè ciò che accade in seguito alle scelte etiche dei singoli, ciò che è atteso, curato e perfino amato, in una dimensione di presenza quasi escatologica, in grado di rinvigorire la vita civile nel suo darsi concreto anziché solo nei suoi presupposti, mentre nella dialettica gentiliana, l'attenzione rischierebbe di rimanere in un precario equilibrio, tra una condizione di partenza negativa (ossia una deriva totalitaristica della geometria legale), ed un'utopia di approdo, quasi consistente in una panteistica ideologia.

Tuttavia, per rendere “compatibile” l'intero sistema, anche laddove venisse osservato e “operato” con l'ottica fenomenologica, l'impostazione mediana mi apparirebbe preferibile: ossia assumere che Gentile avesse comunque pensato che esistesse un “Bisogno del Desiderio”, ossia una sorta di continuità tra stato di bisogno e pratica della Dialettica quale **modalità** per aprirsi all'Altro.

L'aspetto più proprio di quella zona d'ombra di cui ho fatto menzione all'inizio della mia analisi, si svela qui: il sostegno per non scadere nell'una o nell'altra deriva, mi sembra essere proprio quel Desiderio di cui finora si è tanto parlato. Certo il professor Gentile era chiaramente consapevole della necessità di una apertura all'infinito, ma pare che non la si colga nella sua forza dirompente senza considerare come essa si generi nell'evento del suo darsi piuttosto che in un ordine cosmologico che si realizzi per “precipitazione”.

E' proprio in sede di applicazione infatti, che si ricava la problematicità dell'idea di disposizione soggettiva; essa infatti ha natura spiccatamente **pratica**, da cui non risulterebbe inficiata la validità **teoretica** di una riflessione sull'ordinamento delle relazioni intersoggettive quale appunto quella gentiliana, laddove non ne venisse captata la presenza.

²¹ Diversamente Gentile laddove “la consapevolezza della condizione umana, della condizione cioè di un essere che non è un bruto né una divinità, partecipando tuttavia di questa e quella natura” in *Ordinamento Giuridico tra Virtualità e Realtà*, cit. pag. 65.

²² V. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol.VIII ,cit, pag. 382.

E' infatti nel riconoscimento di questa problematicità, con valore tanto maggiore, quanto più difficile ne sia il rinvenimento, che si può ottenere una vera e propria Etica²³ e non una semplice Ontologia del diritto fine a sé stessa, tesa a dirimere un incontro-scontro tra due individui che ambiscono a “tradurre il conflitto in controversia” solo per mezzo della Grazia.

Riassumendo quindi, una relazione quella inter-individuale, la più comune e naturale che, aperta alla Grazia “gentiliana”, prospetterebbe significative dinamiche inusitate: attraverso Lévinas, infatti, si evidenzerebbe come questo incontro-evento, sia uno sconvolgimento capace di far tendere le parti, non solo verso una mediazione (che presuppone l'azione conformativa e l'ideale regolativo del senso del dovere), bensì all'incontro con l'Altro, al vero Volto dell'Individuo, oltre la relazione tra individui ed all'interno di questa tra soggetti; ciò comporta una sorta di “riflusso” ontologico: non saranno più le istanze particolari dei soggetti a determinare le relazioni tra essi; se ciascuno nell'altro cercherà l'Altro, la relazione non sarà più sentita come l'occasione di scandalo da gestire con cautela ma come luogo eminente di costruzione, espressione e riconoscimento, come costituente vitale e necessario di una vita partecipativa e consapevole, insomma quel “coltivare la giustizia ed impartire la conoscenza del buono e dell'equo”²⁴ quale espressione di quell'Infinito che per Lévinas, grazie in questo caso al substrato gentiliano, accende l'Uomo al più alto Desiderio o – se non mi inganno- ad un'autentica e non fittizia Filosofia.

²³ V. nota 16 *supra*

²⁴ Justiniani Digesto.1.1.