

MARCO D'AVENIA · ROBERTA DE MONTICELLI
FENOMENOLOGIA DELL'ANIMA ED ETICA*

1. PRESENTAZIONE

ROBERTA DE MONTICELLI è una voce da tenere seriamente in conto nel dibattito filosofico odierno. Formatasi alla scuola della fenomenologia e in stretto contatto con la tradizione analitica, ha svolto e svolge attività d'insegnamento presso l'Università di Ginevra e da qualche anno insegna filosofia della persona presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Ha destato una notevole attenzione il suo recente volume di etica e teoria del sentire, pubblicato da Garzanti col titolo *L'ordine del cuore* e questo *forum* intende discuterne con l'Autrice alcune delle tesi fondamentali. Al fine di offrire una visione della genesi e di alcuni sviluppi di questo fortunato volume, ritengo utile far riferimento a due altre opere della stessa filosofa, non lontane nel tempo, e cioè l'antologia *La persona: apparenza e realtà* e il breve ma intenso volumetto *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*.

Si tratta certo di due testi che si prefiggono compiti diversi da quelli di un trattato, che tuttavia illuminano meglio da prospettive diverse la lettura de *L'ordine del cuore*: il primo, *La persona*, evidenzia e inquadra le fonti del pensiero di De Monticelli, in altre parole quei concetti fenomenologici essenziali di base che consentono di strutturare organicamente una teoria e un'etica del sentire; si tratta di una traduzione ragionata di testi di etica, teoria ed epistemologia dell'azione, scritti dai "fenomenologi del continente sommerso", "il territorio della persona", che comprende esponenti della prima generazione della fenomenologia, Alexander Pfänder e Max Scheler, e i loro più giovani allievi dei circoli di Göttingen e Monaco: Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger e Dietrich von Hildebrand. In questo senso, Roberta De Monticelli è una "fenomenologa dello spirito" nei suoi sensi più diversi (che oggi ascriveremmo agli scomparti diversi della vita spirituale, intellettuale, interiore, religiosa, mistica) e nelle sue manifestazioni più affascinanti.

* Avviamo in questo fascicolo la nuova sezione *Forum*, il cui obiettivo è presentare una discussione su alcune opere filosofiche recenti, con la valutazione di un recensore e la replica dell'autore. In queste pagine il dibattito sarà incentrato sui seguenti saggi di Roberta DE MONTICELLI:

- *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Collana "Saggi", Milano 2003, pp. 318;
- *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, antologia a cura di Roberta De Monticelli, Raffaello Cortina, Collana "Saggi", Milano 2000, pp. L + 256;
- *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori, Collana "Testi e pretesti", Milano 2004, pp. 208.

L'allegria della mente, invece, più che definire i contenuti, segna l'ambiente e lo stile di questo pensare, che fanno perno sul tema dell'"alleggerimento" e allo stesso tempo dell'approfondimento tipici della vita "riposata" dell'anima, così caratteristici del procedere agostiniano; ne vien fuori l'introduzione a un ambiente uno e molteplice e per questo, in tutte le sue regioni, un *pensiero in-relazione*, in primo luogo dell'anima con Dio e quindi con sé stessa, in relazione alle cose che la possono legare o liberare, concentrare o disperdere; con sé stessa nelle sue dimensioni stratificate, che possono essere destate o ricacciate nelle regioni della dissomiglianza e del male; nel rapporto ultimo e vitale con le altre persone, nella consuetudine, nella conversazione, nel rapporto di insegnamento; e ultimamente, nell'elevazione a Dio, fonte ultima e compiuta di ogni senso. In quest'ottica, a parte i numerosi e affascinanti spunti collaterali, le tre opere si reggono e si leggono facilmente insieme. Questa presentazione vuole essere analitica, facendo perno su *L'ordine del cuore*, pur nella brevità della sua prima parte e sintetica nella seconda, affrontando alcune delle possibili questioni aperte da una diseguale trilogia.

2. UNA PRIMA QUESTIONE: IL RAPPORTO TRA ETICA, VERITÀ E RELAZIONI

"Mettere ordine nel cuore della persona" è il proposito primo del trattato fenomenologico: tracciare, cioè, una topografia dei fenomeni affettivi che costituiscono profondamente l'identità personale di ciascuno e guidano le sue azioni e relazioni. Per questa via, l'Autrice mostra come *nella dimensione del sentire si svela a ciascuno il mondo dei valori*, valori delle cose e delle persone, e quindi si definisce la sfera dei doveri e si realizza il compimento di sé. In sostanza, e qui l'analisi fenomenologica diventa teoria etica, a partire dall'esperienza morale, si scopre non solo come gli affetti sono *di fatto*, ma come *devono essere* per condurre una vita felice e degna, in quanto uomini e in quanto soggetti particolari.

In una struttura affettiva che si offre secondo strati di profondità sempre maggiore, dalla sensibilità esterna all'interiorità intelligente e volitiva, i fenomeni affettivi che svelano propriamente la persona sono appunto i sentimenti. De Monticelli delinea con chiarezza la dimensione nella quale si coniugano organicamente l'intelligenza, il desiderio e la sensibilità, l'identità della persona e il suo intreccio relazionale con le altre persone: tutte le dimensioni dell'esistenza propria dell'uomo. I sentimenti sono «lo strato del sentire propriamente *diretto sulla realtà personale*» (p. 111). Sentimento è "disposizione" (che si esprime nella forma del consentire o del dissentire), rispetto a un valore che una persona realizza nella propria esistenza e, in relazione a questo valore, è matrice di comportamenti, azioni, relazioni. Per questo motivo, il sentimento positivo più profondo che fonda l'intero agire umano è l'amore, che si basa (ma non si motiva) sull'evidenza intuitiva e originaria della persona, la quale si dona totalmente come essere unico e irripetibile.

Il sentimento d'amore è luogo della scoperta della persona propria e altrui, e spazio per valutare il legame tra le persone. Nell'amore la persona si scopre nella sua individuazione peculiare, al livello ontologico della propria *haecceitas*. Da un punto di vista dinamico, l'esperienza della donazione nell'amore opera un vero e proprio sconvolgimento etico del soggetto umano, perché risveglia alle dimensioni di valore presenti nelle altre persone e si impegna a promuovere sé stessa e gli altri nella loro specifica identità che si manifesta appunto nell'ordine del cuore (l'odio è l'esatto capovolgimento dell'amore, e come tale "promuove la non-persona", mira cioè a disgregare l'altro, le relazioni e i valori, a recedere dal fiorire della propria esistenza).

Dall'amore si dipartono tutti gli altri sentimenti interpersonali positivi, che conducono in maniera sempre più raffinata alla scoperta di zone della propria peculiarità valoriale condivise o condivisibili con altri, che vanno dal legame più profondo dell'amore esclusivo al sentimento di rispetto dell'altrui persona come portatrice di una dignità che scaturisce dal suo essere per essenza un soggetto umano. La condivisione affettiva dei valori e la loro profondità è dunque la garanzia della forza e della profondità dei legami tra le persone, che sono vari e diversi quanto i possibili *éthoi* condivisi, in un quadro di etica che rispetta le peculiarità del singolo ("etica vocazionale" la chiama De Monticelli) e il pluralismo delle scelte. Si tratta, bisogna riconoscerlo, di una prospettiva assai attraente, resa ancora più vicina alla sensibilità attuale dal peculiare stile espositivo dell'Autrice, che è anche poetessa, che ama dialogare con la migliore letteratura.

Leggendo il volume, si pone ovviamente un interrogativo etico sulla verità di relazioni concepite sulla base del sentimento dell'amore, che, per esplicita dichiarazione di De Monticelli, può fondare ma non motivare (il lessico filosofico più diffuso userebbe i due termini in ordine inverso), in quanto basato sull'evidenza del particolare. La possibilità di una intuizione dell'essenza universale della persona, a fronte della molteplicità degli *éthoi*, o "identità morali", garantisce un ordine di compatibilità non relativistico tra di essi, in relazione al quale la classica virtù della *phrónesis* (per l'Autrice, "giustizia del sentire") è chiamata ad operare discernimento e correzione in rapporto a un ordine intuitivo che di per sé esige rispetto. Se l'amore è la chiave di volta dell'agire personale (per De Monticelli, lo "fonda", per il *mainstream* della filosofia lo "motiva"), il sentimento universale del *rispetto* è ciò che "motiva" (noi diremmo "fonda") le diverse attuazioni a cui l'amore dei singoli agenti dà vita, in quanto rivolto a un oggetto universale. Tuttavia, su questo punto De Monticelli indica che la via da percorrere è ancora lunga (cfr. pp. 208 e ss.). Certo è che, l'Autrice parla di massima compatibilità possibile tra *éthoi* propria di un'etica *vocazionale* e allo stesso tempo si premura di aggiungere che alcuni valori risultano evidentemente non negoziabili, pena il negare la dignità della stessa persona che si vuole promuovere. Riescono queste pagine a raggiungere il difficile equilibrio tra le due istanze, la vigorosa valorizzazione della

persona, individuo spirituale irripetibile in relazione, e la valutazione delle diverse “vocazioni”? È sufficiente il riferimento al rispetto per salvare la verità dell’etica e la moralità della convivenza sociale?

Questa la linea principale di argomentazione del volume, la cui ricca ed elegante scrittura varia tra fini indagini fenomenologiche sul sentire (nel suo darsi stratificato e nella sua dinamica, che comprende “picchi”, “passioni fredde”, inaridimenti, risvegli e recessioni), nitide considerazioni di metodo, riletture dei temi classici dell’etica e importanti finestre su questioni di grande peso esistenziale, come il tema del male e quello della felicità. E dichiaratamente si apre a nuovi, annunciati ed inevitabili ampliamenti ontologici (*Persona e individualità essenziale* è un testo annunciato in nota) e rigorizzazioni epistemologiche.

3. UNA SECONDA QUESTIONE:

IL RAPPORTO TRA FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA

Non intendiamo in questa sede affrontare il dibattito sull’interpretazione delle fonti fenomenologiche o sull’uso della terminologia di scuola, che evidentemente a molti critici ha fatto problema: lasciamo a loro il dibattito, per manifesta incompetenza di chi scrive. Per quanto riguarda i riferimenti agostiniani poi, l’Autrice indulge forse a un’eccessiva ampiezza di significato in relazione ad alcuni termini, cercando di tradurli dalla loro forte collocazione tradizionale alla complessità del linguaggio contemporaneo: anche qui, il dibattito sarebbe assai articolato ed eccederebbe propositi e competenze. Dove, sì, vorremmo soffermarci, a partire dalla prospettiva che accomuna i tre libri, è su alcune questioni, di carattere epistemologico, storico e teoretico, tra loro complementari.

Per quanto riguarda il versante *epistemologico*, si pone il problema del *rapporto tra fenomenologia e filosofia*; in alcuni casi, sembra che la fenomenologia utilizzata da De Monticelli abbia il compito di garantire la qualità e la realtà del materiale dell’esperienza; e in questo modo esigerebbe la necessità di una fondazione ontologica meta-fenomenologica, aprendo a una pluralità di dimensioni della ragione e, nel caso specifico di quella che si propone come una fenomenologia realista, condurrebbe alla ricerca del fondamento di ciò che si dà nell’esperienza dell’essere e dei valori. L’introduzione a *La persona* sembra confermare questa impressione; tuttavia, nello stesso volume (e la dicotomia sembra ripetersi anche negli altri due volumi), si propende per una fondazione fenomenologica dell’etica sostanzialmente di tipo husserliano, come intuizione delle essenze e dei valori, frutto di riduzione eidetica. Insomma, si sostiene una fenomenologia aristotelicamente come teoria della chiarificazione dell’esperienza morale che prelude a una ontologia (ovviamente un’ontologia che non deduca da sé i comportamenti morali, ma che costituisca lo sfondo e il fondamento inevitabili per qualsiasi pretesa di universalismo o di critica al relativismo); oppure una fenomenologia come intuizione fondativa dell’etica.

Dalla risposta a questa domanda dipende direttamente la soluzione del problema del relativismo.

Dal punto di vista *storico*, De Monticelli si rivolge da un lato alla tradizione che ha in Scoto il suo riferimento e ne *L'allegria della mente* intavola esplicitamente il suo dialogo con Agostino; sarebbe interessante tuttavia, anche in armonia con la logica interna delle sue fonti (Stein e von Hildebrand, soprattutto) e con i recenti lavori sulla conoscenza per connaturalità, sull'etica della prima persona e sul ripensamento trascendentale dell'aristotelismo-tomistico (ne *L'Allegria* la presenza dell'Aquinata pur discreta è determinante), chiedersi se la sua fenomenologia non possa avere maggiore sostegno, ontologico ed epistemologico, cercando un dialogo ed un assetto di coerente complementarità con la tradizione aristotelico-tomista.

Questa, infatti, in Tommaso d'Aquino non rinuncia alle istanze pertinenti proprie della ricchissima personologia di scuola agostiniana (come una certa vulgata tende a far credere): nel tomismo, l'individualità (non identica alla sostanza biologica) pare altrettanto valorizzata che in Scoto; come anche l'unità e la relazionalità della persona, come le dimensioni diverse secondo le quali si scandisce, si approfondisce o si riduce la vita dello spirito; non poco spazio si riserva inoltre all'importantissima questione del male e alla classificazione degli affetti; a quella che senz'altro è una maggiore carica esistenziale, non indifferente anche alla profondità dei contenuti raggiunti, si può affiancare un fondamento ontologicamente ed epistemologicamente più solido all'esperienza dell'intuizione dei valori e alla teoria della giustizia. In questo senso, De Monticelli, che discute con finezza della fenomenologia dell'anima, coglie agostinianamente nella molteplice auto-esperienza di essa, la certezza dei valori e la loro verità. E questa certezza si radica negli atti personali e intersoggettivi dell'amore. Forse, un'analisi complementare della struttura ontologica della persona, alla quale l'Autrice fa riferimento sempre crescente, renderebbe più saldo lo sfondo nel quale la scoperta del senso può essere, benché sempre parziale, a larghi tratti sicura. Qui ad esempio i passi si fanno più incerti e i termini talora forse si confondono; quando si parla di un fondo senza fondo, inarrivabile, dell'anima, sembra che ci si riferisca a qualcosa di ontologicamente più rilevante ed in qualche modo altro rispetto alla semplice affermazione di funzioni che precedono l'attualizzazione delle operazioni dello spirito. Come va inteso quel minimo d'umanità al quale si allude, che rimarrebbe comunque, quale che sia la disumanità dell'azione o anche la constatazione empirica dell'attività?

Recuperando questa feconda complementarità, si potrebbe giungere a una sutura nel preteso dualismo di due tradizioni di pensiero; e qui si giunge al livello dell'etica o meglio ancora *dell'onto-etica*; in questo senso il volume di De Monticelli si collocherebbe in una linea che intercetta l'evoluzione della tradizione aristotelico-tomista, che muove, a parere di chi scrive, proprio sul sentiero qui intrapreso, verso la rivalutazione positiva della *condizione intrinsecamente relazionale della persona*, ancora una volta in assonanza con le sue fonti

fenomenologiche e con l'evoluzione interna più recente dell'aristotelismo, anche sul versante delle scienze psicologiche e sociali. E sulla connessa importanza del versante affettivo, diversamente stratificato. Tuttavia, anche qui, quale forza garantisce e quale senso dà significato a certi legami piuttosto che ad altri? Ancora una volta, l'evocazione suggestiva potrebbe forse nascondere una certa incompletezza fondativa, che richiederebbe il coraggio di una ontologia che non sia solo della sostanza, con tutte le sue peculiarità individuali, ma anche *della relazione* con l'altro. Così l'ordine del cuore, felice supporto all'allegria della mente, diventa ordine dei cuori e delle menti nel riferimento ad una comune realtà, fatta di legami autentici che portano a quell'allegria delle menti, che nella filosofia classica era la beatitudine. Molto materiale fenomenologico viene offerto in questo senso dall'Autrice e un affascinante compito rimane da svolgere.

Delle opere di De Monticelli vorremmo infine sottolineare la prospettiva positiva e fiduciosa, metodologicamente impegnata nei confronti della realtà delle cose e fortemente pervasa da una ricerca della decrittazione del senso delle pratiche quotidiane: questo è proprio il compito dello spirito, che eleva l'anima proprio dall'interno della vita quotidiana; con una voce che è dialogo unico e irripetibile tra persone, conversazione su una giusta lunghezza d'onda, come avviene in modo eminente nel peculiare modo di parlare dei classici; proprio la consuetudine con i classici e con lo spirito rende la lettura delle pagine di De Monticelli così efficace ed evocativa, anche quando si rivolge a un pubblico non strettamente specializzato, a patto che ami interrogarsi seriamente sul senso del proprio agire a partire dalle esperienze più semplici e belle della vita, dall'arte, dalle relazioni umane, dalle conversazioni e dalle letture. Una interrogazione che spesso muove dalla bellezza, dallo stupore che suscita nell'uomo una pratica riuscita e una vita condotta cercando il bene nella sua integralità.

MARCO D'AVENIA

4. REPLICA DELL'AUTRICE

Vorrei in primo luogo esprimere a Marco D'Avenia la mia gratitudine per la riflessione ricca, competente, articolata e generosa che ha voluto offrire del mio volume *L'ordine del cuore*, discutendo quest'opera anche sullo sfondo, da un lato, dell'antologia fenomenologica sulla persona da me curata, e dall'altro dell'ultimo mio lavoro di carattere più saggistico, *L'allegria della mente*. Proprio questa ammirevole disponibilità ad accogliere e valutare globalmente, nelle sue diverse parti e nelle loro relazioni, il pensiero che cerco di elaborare intorno alla fenomenologia della vita personale e all'ontologia della persona, mi incoraggia a "rispondere" riprendendo dapprima alcune tesi di fondo che possono forse aiutare anche il lettore a identificare, se necessario con severità anche maggiore di quanta ne usi D'Avenia, i punti in cui le argomentazioni potrebbero non sorreggere a sufficienza le tesi.

Vorrei partire da un punto solo in apparenza minore e terminologico, quello sollevato a proposito dei termini “motivazione” e “fondazione”. La teoria fenomenologica della motivazione, categoria centrale della vita personale, è brevemente svolta ne *L'ordine del cuore* (d'ora in poi (2003)); una motivazione è la relazione che un atto o vissuto intenzionale intrattiene con un altro sulla base di determinate proprietà di quest'ultimo; l'oggetto in questione, e per estensione l'atto o vissuto corrispondente, si dice “motivo” dell'atto o vissuto motivato. Ad esempio, la bellezza del cielo d'estate, che percepisco e che suscita in me una gioia e un desiderio di goderne, motiva (mediatamente) la mia decisione di uscire a passeggio. Un motivo è sprovvisto di potere causale indipendentemente da un avallo, diretto o indiretto, della persona che ne viene motivata. Ad esempio, né il cielo azzurro né il mio desiderio di goderne sarebbero sufficienti a determinare la mia uscita senza l'assenso con il quale mi decido ad uscire. Né la percezione visiva dello spigolo del tavolo determina l'attesa della corrispondente sensazione tattile senza la presa di posizione pur implicita che distingue la percezione dalla mera sensazione e che ne fa un vissuto “posizionale”. Questo permette al fenomenologo di distinguere concettualmente un motivo da una causa (la buccia di banana ha un potere causale che determina la mia scivolata indipendentemente da qualsiasi mio avallo).

Ma, inoltre, quest'analisi ci permette di fare un'affermazione di grande generalità, senza forse perdere in precisione: dovunque la categoria di motivazione è applicabile in modo pertinente, là i nostri atti e vissuti sono in misura maggiore o minore o nulla “appropriati”, “adeguati”, “corretti”, “giusti”: insomma, soggetti alla giurisdizione della ragione, in questo senso molto ampio. Un'emozione di paura, ad esempio, può essere più o meno appropriata a seconda che sia motivata dal giusto oggetto della paura – una situazione di pericolo, o simile. D'altra parte può essere motivata senza essere effettivamente fondata (quando pareva solo che ci fosse un pericolo, ma non c'era in effetti). Quest'analisi consente di fare del concetto di motivazione una generalizzazione di quello di *giustificazione* (in questo confortati dall'uso comune, che consente di chiedere “perché?” non solo in riferimento ad asserzioni, ma anche ad altri atti, non necessariamente linguistici: vale a dire, di chieder ragione non solo di credenze, ma anche di valutazioni e di comportamenti). Ma un atto o un vissuto può essere motivato senza esserlo adeguatamente, cioè appunto senza essere fondato. In generale, un atto avrà un motivo, adeguato o inadeguato; del resto non sempre il potere causale è fornito al motivo apparente – si può avallare un motivo anche nell'oscurità di un assenso implicito, di un non opporre resistenza, eccetera. Quindi, *in generale un atto non può essere fondato se non ha un motivo adeguato.*

Ma – è questo il punto cui volevamo arrivare – ciò è vero *soltanto entro quella sfera della vita personale che possiamo chiamar appunto la sfera della motivazione* – o della ragione, in questo suo senso lato (e tuttavia preciso), che i fenomenologi – tanto Husserl quanto Scheler, per intenderci – adottano volentieri. *Ma non*

tutta la vita personale si svolge entro la sfera della motivazione. Non tutta la vita personale è in questo senso soggetta alla giurisdizione della ragione. Vale a dire, esistono atti o vissuti intenzionali – ma anche azioni e comportamenti – ai quali non è pertinente applicare la categoria di motivazione. Quel sentimento che abbiamo caratterizzato come “amore” personale (in tutte le sue forme) fornisce un esempio particolarmente noto e saliente di questo fatto. Non si ama una persona per qualche motivo, per qualche ragione. Non la si ama per nessuna delle sue qualità – anche se queste qualità possono costituire la base di richiamo per l’eventuale instaurarsi di questo sentimento (un po’ come la bellezza nel caso più ovvio). Si ama una persona “perché è lei”.

Ma come può dirsi allora “fondato” l’amore per qualcuno, se non è motivato? Questo punto solo apparentemente terminologico comporta invece un punto teorico che forse è il più delicato in (2003), ma che è indubbiamente cruciale sia per la teoria degli affetti e del loro ruolo nella costituzione della persona, sia per l’etica del sentire che su quella base si prospetta.

In effetti, la mancanza di motivazione di quel particolare sentimento è spiegata a partire dall’idea che, per quanto riguarda gli altri sentimenti personali (simpatia e antipatia, ammirazione e disprezzo, ma anche ad esempio orgoglio o fierezza e i loro contrari, ecc.) sono aspetti della persona (assiologicamente positivi o negativi) che li motivano. Fenomenologicamente, cioè, “momenti”, vale a dire appunto “parti”, aspetti parziali del suo essere (qui il riferimento è alla teoria husserliana degli interi e delle parti). La fenomenologia dell’amore che nel libro si sviluppa presenta questo sentimento come il solo modo di esperienza dell’individualità personale di qualcuno come tale: della persona stessa o dell’intero (per il fenomenologo come per Leibniz le persone *tota entitate individuantur*, sono cioè tali che tutte le loro caratteristiche sono essenziali alla loro identità individuale). In effetti, il sentimento in questione non si realizza e non si prova esistere se non in un progressivo e potenzialmente infinito approfondimento della conoscenza dell’amato che, nella misura in cui lo scopre unico (cioè nella misura in cui davvero e progressivamente ne conosce l’individualità irripetibile), in questa stessa misura se ne nutre, nonostante le eventuali qualità negative, alle quali l’amore autentico non è certamente “cieco” (al contrario, “cieca” è un’infatuazione che precisamente svanisce quando l’oggetto reale e quello immaginario si rivelano non coincidere).

L’amore è quindi “fondato” *in quanto, nella misura in cui c’è, è effettiva esperienza di realtà* (e anzi la sola adeguata esperienza dell’individualità come tale). In questo senso, possiamo aggiungere, non c’è simmetria con l’odio: il quale è un sentimento che può essere motivato, ma non è mai fondato, data la caratteristica “cecità all’individuale” che le analisi fenomenologiche proposte sembrano mettere in luce.

Questo punto – il carattere fondato ma immotivato dell’amore – rinvia dunque alle seguenti tesi:

1. La partizione della vita personale in tre dimensioni: essa si svolge in ef-

fetti in parte “al di sotto” della motivazione (è la sfera automatica, assicurata dalla base biologica), nella parte centrale entro la sfera della motivazione (la persona è agente razionale e morale), e infine, per una parte “al di sopra” della motivazione. Questa è la sfera dell’esperienza e del comportamento che sono “senza perché”, la sfera della gratuità, che nella nostra tradizione è interpretata come quella della grazia. Come la rosa di Silesio, che è “senza perché, fiorisce per fiorire”, così a) alcune delle esperienze umane si sottraggono alla giurisdizione della ragione (si tratta di un “oltre” e non di un “contro”, la sfera del paradosso va ben distinta da quella dell’assurdo); b) così pure alcuni dei comportamenti a quella giurisdizione del dovere che regola la parte universale dell’etica (ciò che non è dovuto ma surrogatorio appartiene a questa sfera); c) è quella delle esperienze che soprattutto vengono indagate nell’*Allegria della mente* (2004), e nell’ultima parte di (2003); e questa sfera è quella che più specificamente abbiamo chiamato della “spiritualità” o esperienza dello spirito. Appartiene a questa ad esempio l’esperienza religiosa. Ma non vi appartiene, invece, secondo la nostra tesi, l’esperienza morale, che si svolge, in quanto base per l’etica, prevalentemente entro la sfera della motivazione.

2. Non è in quanto fondamento della morale, dunque, che l’amore passivo e attivo è alla base della vita della persona: non certo dei suoi comportamenti in generale (che anzi si svolgono per la maggior parte nella sfera della motivazione), né in particolare di quelli moralmente compatibili, cioè, pur espressioni di *éthoi* personali, conformi a ciò che è dovuto a ciascuno in quanto individuo e radice di un *éthos*. Come ho provato a mostrare, alla base di questi comportamenti è invece il rispetto, che non è esperienza dell’individuo nella sua *haecceitas*, ma della circostanza che ce l’ha. Non è l’esperienza di te unico, ma quella dell’unicità di ognuno. Il rispetto è un sentimento, non un concetto: il sentimento dell’unicità di ognuno appunto. È necessario sottolinearlo, per mostrare tutta la distanza di questo tentativo di fondazione della conoscenza morale da quello kantiano. Il Rispetto è dovuto per Kant alla persona precisamente in quanto è ciò che vi è di universale nell’uomo – e in questa universalità, portatrice di Legge, è la dignità o Valore della persona, che merita rispetto. La nozione di persona invece sta ad indicare nella nostra teoria non quello che è universale, ma quello che è *essenzialmente individuale* in un essere umano e il “cuore” di questa individualità è l’*ethos* concreto di ciascuno, la sua scala di valori e valori incarnati, la sua identità vocazionale o morale. In ultima analisi, è scotista e non kantiana la fondazione dell’etica – seppure scotista in un senso molto particolare. Il valore della persona ha un fondamento ontologico: e questo fondamento ontologico è l’unicità di ciascuna persona, che è ciò che la fa, in quanto irripetibile esistenza e prospettiva valoriale sul mondo, *preziosa*. Scotto: *Principaliter individuum in principalissimis intentum est*. L’etica ha dunque una fondazione ontologica, se il valore delle persone come tali, indipendente dalle loro virtù e qualità (valori parziali), si riconduce alla loro unicità in linea di principio, caratteristica eminentemente ontologica. Semmai il punto

delicato è questo – sottolineato a più riprese nel libro: c'è qui un'equazione di unicità e valore. Ciò comporta che le persone siano tanto più impersonali (ontologicamente deficienti) quanto più sono capaci di male. È questa una versione della tesi agostiniana e platonica (il male come non essere), che ho chiamato tesi dell'impersonalità del male.

3. In che cosa dunque l'amore è fondamento di vita personale, se non lo è necessariamente, ma solo surrogatoriamente, di vita morale? Lo è in quanto fondamento della maturazione di una persona: e in primo luogo dell'attivazione in un essere umano dello strato propriamente personale del sentire, in secondo luogo delle successive crescite di questo strato (teoria dei picchi). Quello che la teoria mette in luce è, fra l'altro, che gli ampliamenti assiologici e quindi le vere e proprie trasformazioni della persona che l'amore opera, si svolgono per così dire ai limiti e oltre i limiti della sfera razionale. Un punto che (2004) mette sia pure implicitamente al centro dell'attenzione, più di (2003), è questo contenuto fenomenologico della tradizionale identificazione dello *Spirito* (Terza Persona della Trinità) con l'*Amore*.

Ho solo implicitamente, forse, provato a rispondere a qualcuna delle perplessità tanto garbatamente espresse da Marco D'Avenia. Vorrei concludere su un ultimo punto – il rapporto fra fenomenologia e filosofia. Ritengo caratteristico della fenomenologia rettamente intesa che la ricerca ontologica – o, che è lo stesso, essenziale – non sia separabile da quella fenomenologica, la quale non è affatto la descrizione di un'esperienza, ma di un esperito nelle sue caratteristiche essenziali. Queste caratteristiche essenziali non sono *ante rem*, ma *in re*. Questo dà alla ricerca ontologica del fenomenologo lo statuto di una vera e propria ricerca, dove si possono e si dovrebbero fare scoperte e che esige a volte la dedizione di una vita intera per portare alla luce qualcosa della profondità essenziale di un singolo dominio (o regione ontologica). Vorrei richiamare quell'equivoco denunciato da Reinach come la soggettivazione dell'*apriori*, che fa identificare l'*apriori* con il già noto, o le nozioni innate, le forme dell'intelletto ecc.

D'altra parte una ricerca della realtà essenziale, pur non potendo prescindere dall'esperienza come l'essenza, non può darsi che incarnata nel fatto – e il vedere eidetico che sulla base del vedere empirico – toglie alla ricerca ontologica qualsiasi statuto di ricerca *empirica*. Non indaga infatti che le proprietà senza le quali un tipo di cosa *non potrebbe* essere il tipo di cosa che è. È dunque una ricerca di verità necessarie, non di verità contingenti e cerca una generalità essenziale, non generalizzazioni induttive o empiriche.

Forse la perplessità sulla dimensione ontologica di cui dovrebbe ancora venire integrata la ricerca fenomenologica nasce dal trascurare l'una o l'altra delle due tesi qui ricordate. Una giustificazione delle quali porterebbe via ancora troppo spazio, oltre ad abusare della pazienza del lettore: gli segnaliamo un testo di presentazione di quest'accezione della fenomenologia, che si trova attualmente in *call for comments* (commenti benvenuti) sul sito della swif.

ROBERTA DE MONTICELLI