

## **Dall'esperienza all'essenza, per una filosofia della persona umana. Il contributo della fenomenologia realista all'antropologia**

PAOLA PREMOLI DE MARCHI\*



Determinare che cosa l'etichetta "fenomenologia" significhi, è una questione quanto mai ardua, perché questo termine ha assunto una varietà assai eterogenea di significati. D'altra parte, la fenomenologia riveste una notevole importanza nel pensiero contemporaneo, in primo luogo, perché è nata da una delle esigenze più radicate nella modernità, e cioè quella di offrire alla filosofia un metodo rigoroso, che la renda una conoscenza scientifica, ma con caratteristiche proprie rispetto alle scienze naturali e alla psicologia; in secondo luogo, perché costituisce una valida risposta alle esigenze di ricollocare l'esperienza alle origini della conoscenza filosofica, nel tentativo di superare sia le costruzioni astratte dell'idealismo, sia i riduzionismi del positivismo. A ciò si aggiunge che la fenomenologia ha dato validi contributi metodologici anche alle scienze umane, dalla psicologia alla sociologia.

Come indicato da Spiegelberg all'inizio della sua storia del movimento fenomenologico, il carattere distintivo della fenomenologia è individuabile etimologicamente, poiché consiste nell'essere «l'indagine descrittiva dei fenomeni, sia oggettivi, sia soggettivi, nella loro totale ampiezza e profondità»<sup>1</sup>. Tale affermazione è tanto generica quanto adatta allo scopo di trovare un punto di partenza comune, che lasci aperte tutte le questioni le cui risposte, divergenti, hanno dato origine alle diverse versioni di fenomenologia contemporanea, quali il problema del significato del termine "fenomeno" (indica solo una mera apparenza o il

\* Internationale Akademie für Philosophie del Principato del Liechtenstein. Indirizzo E-Mail: ppremol@libero.it

<sup>1</sup> H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, La Hague 1960, vol. I, p. 2.

manifestarsi dell'oggetto?); la questione su quale tipo di fenomeni costituiscono l'oggetto principale dell'indagine (la realtà esterna o la coscienza, la natura, l'esperienza morale, l'esperienza estetica?); e la determinazione dei caratteri essenziali del "metodo fenomenologico" (è intuizione di essenze e indagine delle leggi necessarie in esse fondate, oppure è un mettere tra parentesi l'esistenza reale per giungere alle essenze, o ancora è un'indagine intorno alla coscienza trascendentale?). In generale dunque potremmo dire che la fenomenologia si propone di essere analisi dei dati di esperienza.

La fenomenologia contemporanea sembra avere due luoghi di nascita. Il primo è l'università della Halle, dove il giovane Husserl iniziò a insegnare come *Privatdozent* nel 1887, e dove, nel decennio tra il 1890 e il 1900 elaborò quelle che vennero pubblicate come *Logische Untersuchungen*. Il secondo luogo è l'università di Monaco, dove, tra la fine del secolo scorso e i primissimi anni del novecento, in un'atmosfera culturale dominata dal positivismo e dall'interesse per le scienze umane, svolgeva l'attività accademica Theodor Lipps (1851-1914), che, tentando di fondare un tipo di psicologia che potesse costituire la base scientifica della filosofia, scelse di utilizzare il metodo fenomenologico, inteso come descrizione dei fenomeni psichici quali appaiono alla coscienza<sup>2</sup>. Contribuì così a creare intorno a sé un significativo orientamento verso questo metodo, già prima della pubblicazione delle *Ricerche Logiche*. Inoltre, il prestigio che Lipps godeva tra gli studenti fece sì che intorno a lui si raccogliesse un gruppo, che negli ultimi anni del secolo scorso formò l'"Associazione accademica di Psicologia" (*Akademisch-Psychologischer Verein*), i cui membri si riunivano settimanalmente per affrontare tematiche riguardanti i rapporti tra psicologia e filosofia. La pubblicazione delle *Ricerche Logiche* (1901), introdotte tra i membri dell'associazione da Daubert<sup>3</sup>, fu la scintilla che fece nascere il primo circolo fenomenologico, detto "di Monaco", nonché il primo gruppo di discepoli di Husserl, perché molti si trasferirono a Gottinga<sup>4</sup> per studiare con lui. Il richiamo fatto da Husserl in quest'opera, di "tornare alle cose stesse" (*zurück zu den*

<sup>2</sup> Si può notare una comunanza di interessi tra Lipps e Brentano, che fu maestro di Husserl, per il comune intento di partire dalla psicologia per dare un metodo scientifico alla filosofia, anche se Brentano intende rimanere in una prospettiva empirista, mentre Lipps sfocia nel trascendentalismo.

<sup>3</sup> Deluso dalla difesa che Lipps tentò di fare delle proprie posizioni, di fronte all'accusa rivolta allo psicologismo dalle *Ricerche Logiche*, Johannes Daubert lesse d'un fiato l'opera husserliana, e andò a discuterla con l'autore. Durante la discussione, durata dalle tre del pomeriggio alle tre di notte, Husserl esclamò alla moglie: «ecco una persona che ha letto e pienamente capito le mie *Ricerche Logiche*» (F. SCHMÜCKER, *Phänomenologie als Methode des Wesenserkenntnis (unter besonderer Berücksichtigung der Göttinger Phänomenologie)* (Diss.), München, 1956, p. i, cit. in *Husserl Chronik*, p. 72). Spiegelberg pone questa visita nel 1903, ma dalle fonti pubblicate in K. SCHUMANN, *Husserl Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, p. 72, è più fondato affermare che essa avvenne nel 1902.

<sup>4</sup> Husserl vi insegnava dal semestre invernale 1901/2.

*Sachen selbst*) costituiva una vera e propria rivoluzione copernicana negli ambienti universitari tedeschi, perché offriva gli strumenti per tornare a studiare la realtà stessa, e quindi per ridare vitalità e contenuto alla ricerca filosofica, che poteva liberarsi dell'idea che la realtà fosse solo condizione trascendentale della coscienza o proiezione di fenomeni psichici. Iniziò così il primo e più fecondo fiorire del movimento fenomenologico.

In realtà la lettura decisamente realista delle *Ricerche Logiche* compiuta dai giovani di Monaco non è l'unica possibile in quest'opera. Già tra il 1902 e il 1905 Husserl, infatti, iniziò ad orientarsi progressivamente verso il trascendentalismo, attraverso lo studio del dubbio cartesiano, e la "riduzione fenomenologica"<sup>5</sup>. Quando i giovani filosofi di Monaco giunsero a Gottinga, le sue posizioni erano già sostanzialmente diverse da quelle affermate fino a tre anni prima.

Dal 1906 l'atmosfera intellettuale del gruppo di Monaco si arricchì dell'influenza di Max Scheler, che, proveniente da Jena, iniziò la sua attività come *Privatdozent* di filosofia all'università di Monaco; ben presto entrò a far parte dell'Associazione, nella quale secondo Geiger egli «trovò il metodo che gli era congeniale»<sup>6</sup>, e diventò uno dei punti di riferimento del movimento fenomenologico.

Quando, tra il 1905 e il 1911, studenti come A. Reinach, J. Daubert, M. Geiger, A. Pfänder, T. Conrad, e in seguito von Hildebrand e E. Martius, si trasferirono a Gottinga<sup>7</sup>, si creò un secondo polo della ricerca fenomenologica. Rispetto al circolo di Monaco, essi furono più influenzati dall'interesse per le scienze fisiche e matematiche, caratteristico dell'università di Gottinga, e non difesero il legame tra filosofia e psicologia che rimase invece caratteristica costante nei discepoli di Lipps che restarono a Monaco<sup>8</sup>.

In qualche anno, mentre Husserl introduceva il concetto di intersoggettività trascendentale, Reinach, divenuto assistente del padre della fenomenologia, divenne punto di riferimento primario per il gruppo di Gottinga, insieme a Scheler, costretto da vicende personali a far lezione all'esterno dell'università. A Monaco, invece, i principali esponenti erano Pfänder e Geiger, divenuti docenti universitari, e Daubert<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> "Die Phänomenologie und Kritik der Vernunft; phänomenologische Kritik der Vernunft", cit. in *Husserl Chronik*, p. 82.

<sup>6</sup> C. GEIGER, *Zu Max Schelers Todes*, «Vossische Zeitung» del 01-06-1928.

<sup>7</sup> «La maggior parte di loro — scrive Alé-Lallemand — hanno in seguito dato significativi contributi alla fondazione di una filosofia fenomenologica, che in (gran) parte non sono ancora stati recepiti» (E. AVÉ-LALLEMANT, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, in *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, tomus X, pars I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, p. xiv).

<sup>8</sup> E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, in *Edith Steins Werke VII*, Louvain Freiburg 1965, p. 167.

<sup>9</sup> Le prime pubblicazioni che testimoniano l'attività di questi due circoli fenomenologici furono il saggio in onore del sessantesimo compleanno di Teodor Lipps a cura di Pfänder, *Münchener Philosophischen Abhandlungen*, del 1911, e lo *Jahrbuch für Philosophie und*

La pubblicazione delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (accolta dai giovani fenomenologi della società filosofica come la prova definitiva della svolta husserliana verso l'idealismo, o meglio, verso quello che Husserl stesso indicava come "idealismo trascendentale", che però intendeva differenziarsi da quello kantiano), il trasferimento di molti membri della società, lo scoppio della prima guerra mondiale — che produsse lo scioglimento della Società filosofica di Gottinga, poiché la maggior parte dei suoi membri furono arruolati, e alcuni, tra i quali Reinach, trovarono la morte — e il trasferimento di Husserl a Friburgo (1916), determinarono la rottura definitiva tra la concezione della fenomenologia dell'autore delle *Ricerche Logiche* e quella che diventerà, in contrapposizione a Husserl, la fenomenologia realista<sup>10</sup>. Negli anni venti le direzioni prese dai membri del circolo iniziarono a differenziarsi e i rapporti tra Husserl e i fenomenologi realisti, che fino ad allora si erano mantenuti all'interno di una rispettosa collaborazione, prima si trasformano in un'aperta e battagliera opposizione, poi si allentarono fino a scomparire<sup>11</sup>. Husserl si creò un nuovo cerchio di discepoli; la sua prima assistente fu Edith Stein, ma ben presto il posto del successore fu occupato da Martin Heidegger. A Monaco Pfänder, Geiger, von Hildebrand e Gallinger, cercarono di continuare la tradizione del circolo fenomenologico, ma la fine del terzo decennio del secolo segnò un'ulteriore svolta nella storia del movimento fenomenologico, segnata dalla morte di Scheler (1928), e nell'ultima pubblicazione dello *Jahrbuch*, nel 1930.

Come indicato da H. Conrad Martius<sup>12</sup>, erano ormai ben delineati i tre differenti orientamenti della fenomenologia: a) quello "trascendentale" di Husserl e di alcuni suoi discepoli, quali E. Fink e L. Landgrebe, secondo i quali solo la coscienza possiede quel carattere di assolutezza che può rendere la fenomenolo-

---

*phänomenologische Forschung*, una rivista annuale, che si proponeva di pubblicare specificamente le opere fenomenologiche dei due gruppi. Negli undici volumi pubblicati tra il 1913 e il 1930 comparvero per la prima volta opere come, solo per citare le più note, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913) e la *Logica formale e trascendentale* di Husserl (1929); il *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, (1913-16) di Scheler; *Essere e tempo* di Heidegger.

<sup>10</sup>E. STEIN, o.c., p. 174.

<sup>11</sup>A partire dal 1925 Pfänder, Hering, Conrad Martius, E. Stein, Scheler, Ingarden e M. Beck accusarono Husserl di idealismo. Husserl, d'altra parte, tacciò i suoi ex allievi di radicalismo, ascientificità e antropologismo, in particolare Scheler e Heidegger, affermando che quelli che egli chiamava gli "Pfänderiani" non erano filosofi e sostenevano una filosofia "mondana", perché, rifiutandosi di applicare la riduzione fenomenologica, non giungevano al dato della soggettività trascendentale e quindi non potevano fondare la filosofia come scienza rigorosa. Cfr. E. AVÈ-LALLEMANT, *Die Antithese Freiburg-München*, in *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975, p. 19-38; cfr. *Edmund Husserl 1859-1959*, Den Haag 1959, p. 285.

<sup>12</sup>H. CONRAD MARTIUS, *Phänomenologie und Spekulation e Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Schriften zur Philosophie*, Band III, Kösel Verlag, München 1965, pp. 370-84 e 393-402.

gia una scienza ed è quindi necessario “mettere tra parentesi” la realtà del mondo al fine di volgersi al soggetto; b) la fenomenologia *realista* dei circoli di Monaco e Gottinga, che difendono l’indipendenza dell’essere dalla coscienza e dall’esistenza della persona umana e la possibilità di indagare l’essenza della realtà stessa; e infine c) la fenomenologia *esistenzialista* di Heidegger, che cerca di ritrovare il mondo reale perso da Husserl nell’uomo, nel *Da-sein*, sostituendo all’Io come coscienza di Husserl, l’Io come esistenza<sup>13</sup>.

## 1. Reinach e il metodo della fenomenologia realista

Nelle *Ricerche Logiche* Husserl afferma che la conoscenza si fonda su una relazione intenzionale, ossia su una relazione conscia tra un soggetto e un oggetto, ma tale distinzione è precedente alla scelta tra realismo e idealismo, perché la trascendenza dell’oggetto non deve essere vista come indipendenza ontologica. La differenziazione tra fenomenologia trascendentalista e realista dipende proprio dal modo con cui questa “trascendenza” è intesa, e si riflette nel significato che viene attribuito al fenomeno: la prima intende la trascendenza dell’oggetto sul soggetto come una distinzione meramente immanente all’interno della coscienza, e quindi interpreta il fenomeno come “ciò che appare” della cosa; la seconda considera la trascendenza dell’oggetto come un’indipendenza ontologica rispetto al soggetto, e dunque intende il fenomeno come ciò che “si rivela” della cosa, ciò che permette l’accesso alla sua natura, a ciò che è in se stessa<sup>14</sup>.

Come testimoniato dalle parole di E. Conrad Martius, che lo definì «der Phänomenolog als solcher»<sup>15</sup>, il fenomenologo per eccellenza, la formulazione realista del metodo fenomenologico ha un punto di riferimento irrinunciabile in Adolf Reinach, nonostante la sua prematura scomparsa abbia bruscamente troncato la sua promettente attività filosofica<sup>16</sup>.

<sup>13</sup>Un’ulteriore e più definitiva interruzione delle attività filosofiche del movimento fenomenologico fu causata dal nazismo. Molti fenomenologi come Hildebrand, Geiger, Gallinger, Beck e Spiegelberg furono costretti ad emigrare e quelli che rimasero si videro fortemente limitate le possibilità di pubblicare. Dal pensionamento di Pfänder, nel 1935, l’Università di Monaco non ebbe più nessun rappresentante della fenomenologia. Husserl continuò l’attività di insegnamento fino agli ultimi anni di vita come emerito, ma sia la sua opera, sia quella di Scheler furono escluse dalla vita culturale tedesca. Heidegger divenne il rappresentante più famoso del movimento fenomenologico, ma il gruppo di Friburgo non costituì mai un circolo paragonabile a quelli di Monaco e Gottinga.

<sup>14</sup>D. VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?*; J. SEIFERT *Essere e Persona*, Milano 1989.

<sup>15</sup>E. CONRAD-MARTIUS, introduzione a A. REINACH, *Gesammelte Schriften*, 1921.

<sup>16</sup>I testi fondamentali per comprendere la concezione reinachiana della fenomenologia sono una conferenza da lui tenuta a Marburg nel gennaio 1914, pubblicata nei suoi *Gesammelte Schriften* col titolo di “Über Phänomenologie” (d’ora in poi, indicata con UP), e *Zur Phänomenologie des Rechts*, apparso nel primo volume dello *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (1913), e nel 1953 come volume a sé, presso l’editrice Kösel di Monaco (d’ora in poi, indicata con RP).

Secondo Reinach la fenomenologia offre alla filosofia il metodo che le è proprio, ma non è un sistema filosofico, piuttosto è un'attitudine rispetto alla realtà che consiste in uno sguardo contemplativo alle cose, differente sia dall'attitudine che guida la nostra vita quotidiana, perché priva da ogni tentazione pragmatica, sia dal metodo delle scienze naturali, perché trascende il metodo empirico, e così facendo può giungere a cogliere l'essenza delle cose e i principi stessi delle scienze. D'altra parte, come gli altri due tipi di conoscenza, anche la fenomenologia ha l'esperienza come punto di partenza<sup>17</sup>.

L'esperienza è una relazione tra un soggetto e un oggetto, nella quale qualcosa dell'oggetto, il contenuto dell'esperienza, è "dato" secondo una modalità non fisica, ma intenzionale, al soggetto. L'analisi dell'esperienza, aggiunge Reinach, include dunque sia l'analisi dell'atto attraverso il quale il contenuto è dato alla coscienza, sia l'analisi del contenuto stesso. La prima è spesso utile per comprendere il secondo, perché alla differenza tra i contenuti corrisponde una diversità tra i tipi di atti in grado di coglierli. Mentre tutti i fenomenologi concordano col fatto che la conoscenza è il darsi di un contenuto alla coscienza, solo quelli realisti affermano che questo contenuto dice qualcosa della realtà, mentre quelli trascendentalisti, applicando l'epoché, non ritengono di poter affermare nulla che trascenda il contenuto di coscienza<sup>18</sup>.

Ogni realismo presuppone una tesi ontologica, ossia che esiste una realtà indipendente dal nostro pensiero, e una tesi gnoseologica, che questa realtà è conoscibile dall'uomo. Reinach condivide entrambe queste tesi, in quanto afferma che ci sono cose al di là dell'intelletto umano, sia materiali, sia immateriali, che né possono essere prodotte da questo intelletto, né cambiano la loro realtà nel momento in cui vengono conosciute dall'uomo<sup>19</sup>, e che queste cose sono conoscibili dall'uomo. Le sue analisi, quindi, sono sempre analisi di oggetti e non solo del loro essere dati alla coscienza, perché affermando la corrispondenza tra i fenomeni e le cose, la conoscenza non solo raggiunge una fedele immagine della realtà, ma la realtà in se stessa. Questa è una nuova formulazione della teoria della conoscenza realista classica, perché riafferma l'apertura del pensiero all'essere e la nozione di verità come adeguazione *intellectus ad rem*, ma in modo nuovo, in quanto fonda l'accesso alle cose in se stesse, sulla conoscenza intuitiva delle essenze e su una nozione non trascendentalistica dell'apriori.

Un secondo caposaldo della fenomenologia realista, affermato da Reinach, consiste, infatti, nel sostenere che i fenomeni dati al soggetto non sono solo empirici<sup>20</sup>. Esistono anche dati ultimi d'esperienza, non conoscibili per deduzione, perché non possono essere ricondotti ad altro, che devono essere colti in se stessi, e possono essere colti in se stessi perché sono evidenti, intelligibili. La

<sup>17</sup>UP, p. 379.

<sup>18</sup>RP, p. 26.

<sup>19</sup>UP, pp. 397-8; RP, p. 14.

<sup>20</sup>RP, p. 22.

necessità di porre a fondamento della conoscenza dei principi evidenti e primi è già stata affermata da Aristotele, soprattutto negli *Analitici Posteriori*, perché non è possibile andare all'infinito nella dimostrazione: è necessario avere un punto di partenza non dimostrabile, ma evidente in sé<sup>21</sup>.

Questi dati intelligibili vengono colti direttamente, ma attraverso una forma di esperienza non empirica, perché non sono oggetto di percezione sensibile. Essi vengono intuiti. L'intuizione delle essenze è dunque la conseguenza naturale del ritorno alle cose stesse, perché risolve quella tappa del processo conoscitivo nella quale la definizione non è più possibile e l'unico modo di cogliere come la cosa è, è guardare alla cosa in se stessa, cioè alla sua essenza.

Le essenze non sono tuttavia introdotte nella conoscenza per una ragione meramente gnoseologica, ossia l'impossibilità di procedere all'infinito con la definizione, come riduzione ad altro. Esse sono anche il fondamento ontologico della conoscenza, e quindi la fonte della corrispondenza tra realtà e contenuto di conoscenza, in virtù della loro evidenza. Inoltre, l'intuizione delle essenze non è un fine in sé, ma è funzionale alla conoscenza degli stati di fatto necessariamente radicati nell'essenza e delle leggi necessarie che regolano tali stati di fatto. Queste leggi possiedono una dignità e necessità irriducibili a qualsiasi relazione empirica, e dunque a priori, così come sintetiche a priori devono essere considerate le proposizioni che le esprimono, in quanto contengono una conoscenza universale e necessaria, ma non tautologica, perché scaturisce dalla progressiva penetrazione intuitiva dell'essenza dell'oggetto<sup>22</sup>.

Reinach mette in luce che nella storia del pensiero l'apriori spesso è stato vittima di fraintendimenti soggettivistici, a causa della difficoltà di pensare una conoscenza che non proviene dall'esperienza empirica<sup>23</sup>. La soluzione di questo autore<sup>24</sup>, fondamento essenziale dell'epistemologia della fenomenologia realista,

<sup>21</sup> RP, p. 110.

<sup>22</sup> UP, p. 384; UP, p. 395.

<sup>23</sup> L'apriori viene sempre attribuito ad una conoscenza che non proviene dall'esperienza empirica, ma lascia aperta la possibilità di quale sia allora la sua fonte. Si cerca di risolvere la questione cercando la fonte di questa conoscenza nel soggetto, come accade per l'innatismo di Platone e Socrate, nella teoria del "*consensus omnium*" e nella nozione di apriori come necessità di pensiero. Ma questa posizione viene rifiutata da Reinach sia perché contraddice il carattere oggettivo della verità, sia perché solo una necessità fondata negli stati di fatto, non solo nelle proposizioni, può essere adeguata alla conoscenza a priori. UP, p. 395. RP, n. 1, p. 16.

<sup>24</sup> Reinach ha di certo in mente la teoria kantiana dell'apriori nell'elaborare la propria, infatti utilizza la definizione kantiana di proposizioni sintetiche a priori come proposizioni che — in quanto a priori — non sono fondate nell'osservazione empirica, e nella quali — in quanto sintetiche — il concetto dell'oggetto non è già contenuto nel concetto del soggetto (RP, pp. 22s). Ciononostante, le due teorie sono radicalmente distinte, per almeno quattro aspetti: 1) Per Reinach l'apriori non è un carattere trascendentale nel soggetto conoscente, ma è fondato nelle essenze, nell'essere; 2) di conseguenza, l'apriori non è formale, ma materiale; 3) inoltre, i principi a priori non vengono introdotti come "condizione di possibilità" della conoscenza, per spiegare qualcos'altro, ma sono colti in se stessi attraverso l'intuizione; 4)

si fonda sull'affermazione che sono gli stati di fatto ad essere apriori, a causa del loro legame necessario con le essenze<sup>25</sup>.

Si delinea allora la differenza tra l'esperienza empirica e il modo con cui ci sono dati gli stati di fatto propri della conoscenza a priori: mentre la prima è basata sulla percezione sensoriale, la conoscenza a priori non dipende da alcuna percezione individuale, ma dalla visione delle essenze (*“Wesensschau”* e *“Wesenserkenntnis”*)<sup>26</sup>. I primi esponenti della fenomenologia realista, oltre a Reinach anche von Hildebrand, hanno concentrato tutta la propria attenzione a distinguere tra i due tipi di esperienza, a scapito dell'analisi del tipo di rapporto che tra questi sussiste. Forse questa è una delle cause più profonde dell'incomprensione di cui la loro epistemologia è stata vittima, soprattutto da parte dei sostenitori del realismo aristotelico-tomista<sup>27</sup>. Come vedremo, recentemente Seifert ha contribuito a colmare questa lacuna, attraverso un'analisi più completa delle forme d'esperienza. L'indipendenza affermata da Reinach, comunque, si riferisce al fatto che l'esperienza intellettuale non ha bisogno di conferma nell'esperienza empirica, o d'ulteriori esperienze sensibili per essere rinnovata; una volta che è raggiunta, resta nell'intelletto e può sempre esservi riattualizzata.

L'intuizione non è un fatto emozionale, bensì un atto intellettuale. La mente coglie gli stati di fatto a priori in una visione immediata, che si realizza nuovamente ogni volta che l'attenzione vi si dirige. Reinach nota tuttavia che l'immediatezza dell'atto con cui questi stati di fatto sono colti dall'intelletto non significa che essi siano disponibili per tutti gli uomini: essi presuppongono una mente libera da pregiudizi, quindi un processo di purificazione intellettuale, e anche una certa capacità di soffermare l'attenzione sull'essenziale, che per certi oggetti,

---

infine, Kant ha limitato l'apriori ad alcuni campi della realtà, mentre secondo Reinach, dato che ogni oggetto della conoscenza ha la propria quidditas (*“Was”*) o essenza (*“Wesen”*), con le leggi essenziali che ne conseguono, in ogni campo della realtà si dà conoscenza a priori degli oggetti dotati di necessità essenziale che vi sono presenti (UP, pp. 403s).

<sup>25</sup>UP, p. 397. Sono esempio di stati di fatto a priori quelli espressi nelle proposizioni «il compimento di obblighi assoluti e relativi è un dovere morale» (RP, p. 31); «nessun diritto e nessuna obbligazione iniziano ad esistere o si estinguono senza una ragione» (*ibidem*); «il diritto può sorgere solo nella persona cui si dirige. È apriori impossibile che una persona cui non è diretta una promessa possa acquisire una pretesa da essa» (RP, p. 59); «la retta è la linea più breve che collega due punti».

<sup>26</sup>UP, p. 395.

<sup>27</sup>Reinach, ad esempio, per spiegare il significato dell'indipendenza della conoscenza a priori dall'esperienza sensibile, introduce un esempio divenuto classico tra i fenomenologi realisti: il colore arancio sta qualitativamente tra il rosso e il giallo, e questo può essere colto sulla base di una pura analisi dell'essenza di questo colore, senza alcuna esperienza sensibile di esso. Secondo Reinach non è neppure necessaria una percezione singola del colore, perché immaginarlo è sufficiente per cogliere la sua essenza. Potremmo però obiettare che, se questo è vero per chi in passato ha avuto un'esperienza sensibile dell'arancio, una persona cieca dalla nascita non avrà mai questa esperienza intellettuale, perché non può immaginarsi il colore arancio. L'indipendenza affermata da Reinach richiede dunque qualche chiarificazione.

richiede una certa abilità, un lavoro di ricerca e di progressiva penetrazione dei dati d'esperienza. Reinach sottolinea che "il ritorno alle cose stesse" consiste in una purificazione della nostra attitudine naturale verso la realtà dai pregiudizi e dalle attitudini sbagliate, come il pragmatismo, il riduzionismo, il costruttivismo, che impediscono di guardare alle cose<sup>28</sup>. L'intuizione presuppone un contatto sempre più preciso, in cui l'oggetto viene colto in modo sempre più chiaro e distinto. Ecco perché, scrive Reinach, si parla di *metodo* fenomenologico, che consiste in un «arrivare sempre più vicino, che esclude tutte le possibilità di errore che ogni conoscenza porta con sé»<sup>29</sup>.

## 2. Dietrich von Hildebrand: dalla fenomenologia all'antropologia

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) è l'esponente della fenomenologia realista che maggiormente ha contribuito al passaggio dall'elaborazione del metodo, da lui compiuta in modo più sistematico e approfondito, anche se fedele, rispetto a Reinach, all'applicazione ai campi della filosofia più importanti per l'indagine sull'uomo, ossia l'etica, l'antropologia, e, in parte, la metafisica. Tra i suoi contributi alla formulazione del metodo fenomenologico, ricordiamo qui solo due completamente importanti alla formulazione di Reinach<sup>30</sup>.

In primo luogo, Hildebrand analizza il ruolo dell'esperienza nella conoscenza empirica e in quella a priori e, per eliminare definitivamente ogni pericolo d'innatismo o trascendentalismo, ma anche di empirismo, distingue tra due significati del termine esperienza. L'apprensione di un oggetto può orientarsi alla sua esistenza fattuale, al suo *Dasein*, e in questo caso esso si dà attraverso l'esperienza empirica, che per giungere a conclusioni dotate di qualche generalità ha bisogno della verifica puntuale e della ripetizione di esperienze simili, oppure si può orientare direttamente all'essenza (*Sosein*) di qualcosa, prescindendo dalla sua realizzazione sul piano empirico, attraverso un'esperienza puramente intellettuale, come nella comprensione di una legge matematica, o nel cogliere la positività di un valore morale.

Conformemente a quanto già messo in luce da Reinach, la conoscenza a priori, dunque, ha per fondamento questo secondo tipo d'esperienza, ma non può realizzarsi con ogni tipo di oggetto. A questo punto compare il secondo contributo che vogliamo qui ricordare, tra quelli offerti da Hildebrand all'epistemologia fenomenologica. Perché si dia conoscenza a priori è necessario che le essenze conosciute possiedano un carattere di unità e necessità non accidentale, ma

<sup>28</sup>RP, p. 124.

<sup>29</sup>UP, p. 405.

<sup>30</sup>L'epistemologia hildebrandiana viene esposta soprattutto in *What is Philosophy?*, in via di pubblicazione in italiano, nei Prolegomena di *Ethics*, e in una serie di lezioni tenute presso l'Università di Salisburgo nel 1964, e finora pubblicate solo in parte, nel sesto volume di *Aletheia*.

necessario, e in quanto tale altamente intelligibile. Un servizio di piatti e un mucchio di foglie non hanno quest'unità, mentre la persona, l'amore, l'atto della promessa, la natura della giustizia, i principi che stanno alla base di tutti gli ambiti della conoscenza umana, hanno un'essenza necessaria e intelligibile, che quindi può essere conosciuta a priori.

Per quanto riguarda dunque il rapporto tra la conoscenza essenziale e la conoscenza empirica, Hildebrand sottolinea l'indipendenza della prima dalla seconda, che viene intesa sia come non necessità della conoscenza a priori di ricevere validità dalla verifica empirica, né quando viene acquisita, né in seguito (mentre per sapere che ora è, ho bisogno di entrambe le forme di verifica empirica), sia come diversità essenziale tra gli oggetti e gli atti che caratterizzano i due tipi di esperienza. La conoscenza a priori può servire, tuttavia, come occasione, della conoscenza empirica. Per esempio, la percezione empirica di un determinato comportamento, può essere occasione per identificarlo come atto di giustizia e per cogliere qualcosa dell'essenza della giustizia. Non c'è dunque opposizione tra i due tipi di esperienza, ma anche quando si danno insieme, resta l'irriducibilità di una all'altra: l'esperienza empirica ha come punto di partenza la percezione sensoriale, mentre quella dell'essenza si fonda su un atto intellettuale, si tratta di una visione, ma puramente intuitiva.

La processualità e la possibilità d'errore, caratteri propri della conoscenza umana, non sono incompatibili col fatto che le essenze necessarie sono altamente intelligibili e autoevidenti. Mentre infatti l'uomo moderno, cercando la certezza assoluta nella conoscenza, e accorgendosi che essa gli è impossibile, in quanto è un essere finito, nega del tutto la possibilità di essere certi su alcunché, derivi esso dai sensi o dall'intelletto, la fenomenologia realista si ribella a questa sfiducia nelle capacità conoscitive umane, e riafferma la dignità superiore dell'esperienza intellettuale, e il suo ruolo come fondamento della conoscenza. L'uomo può intuire qualcosa delle essenze, senza esaurirne mai la ricchezza o giungere ad una visione omnicomprensiva, ma ciò che coglie è vero, se l'indagine è accurata e la mente purificata da pregiudizi, e sufficiente per essere posto a fondamento di ulteriori conoscenze. La distinzione tra essenze e stati di fatto fondati in esse introdotta dai fenomenologi è a questo proposito utile: la conoscenza a priori consiste nel cogliere progressivamente sempre più e sempre meglio gli stati di fatto che scaturiscono dalle essenze necessarie, e nello scorgere le leggi necessarie fondate in questi stati di fatto. Tutto ciò non solo implica un progresso nella penetrazione delle essenze, anche se l'intuizione resta sempre un atto semplice e immediato, in cui l'oggetto si dà, ma anche ammette l'uso della deduzione, e presuppone il perfezionamento delle abilità intellettuali dato dall'esercizio, dalle attitudini morali di apertura e disponibilità alla verità, dall'analisi critica delle credenze che ereditiamo dall'ambiente e dalle abitudini, perché non si trasformino in pregiudizi ingiustificati.

Hildebrand è anche più esplicito di Reinach su quali siano i fondamenti metafisici che rendono ontologicamente possibile la conoscenza a priori. Il primo, già

citato, è dato dall'esistenza di essenze necessarie e intelligibili, come nucleo dell'essere, il secondo, antropologico, consiste nella strutturale apertura del pensiero umano all'essere, che secondo Hildebrand è solo uno dei lati della spiritualità che rende l'uomo persona, e che a livello più generale viene da lui espressa come capacità di trascendimento. Essa nel suo livello più elementare consiste proprio nella capacità di possedere spiritualmente la realtà nella conoscenza, ed è anche la chiave per risolvere la questione di come l'uomo possa controllare la corrispondenza tra l'evidenza oggettiva e la propria conoscenza: se è in grado di trascendere l'immanenza della propria coscienza, quella che gli è data non è un'immagine della realtà, ma la realtà stessa, anche se in qualche suo aspetto.

Il metodo fenomeologico formulato da Reinach e Hildebrand intende dunque il "ritorno alle cose stesse" come un superamento di ogni relativismo, soggettivismo, psicologismo e trascendentalismo in funzione del ritorno alla conoscenza della realtà, non solo nella sua dimensione empirica, ma anche nella sua struttura essenziale. Si comprende così come questo metodo possa arrogare la pretesa di coincidere con quello utilizzato dai grandi pensatori della filosofia classica, perché riapre le porte alla metafisica, pur senza dimenticare l'importanza della dimensione esistenziale dell'essere.

Applicato alla persona umana, la prima affermazione essenziale fatta da Hildebrand consiste nel riconoscere allo studio antropologico due dimensioni fondamentali: quello della natura metafisica della persona come sostanza, e quello dell'essenza degli atti specificamente personali, che mettono in luce una serie di relazioni che nessun essere impersonale può realizzare. Hildebrand ha intrapreso questo doppio orientamento di indagine, con particolare attenzione alla determinazione dei caratteri che rendono la sostanza personale irriducibile a tutto ciò che è apersonale e alla descrizione fenomenologica delle relazioni proprie della persona, come esemplificazione della sua fondamentale capacità di trascendimento, che si manifesta, oltre che nella conoscenza, nella libertà e nell'affettività<sup>31</sup>.

Josef Seifert ne ha proseguito l'opera, portando a pieno compimento soprattutto la fondazione metafisica della sostanza personale, attraverso un confronto con la metafisica della sostanza di Aristotele, e applicandone le conseguenze sul piano dei diritti umani e dei problemi morali oggi più incalzanti. Prima di accennare ai risultati di questa riflessione, è tuttavia necessario tratteggiare lo sviluppo proposto da Seifert della concezione di esperienza ereditata da Reinach e Hildebrand, perché mette in luce la complessità delle fonti della conoscenza umana e il riduzionismo in cui cadono ogni empirismo e trascendentalismo.

---

<sup>31</sup>L'antropologia hildebrandiana non è contenuta in un'opera specifica, ma negli inediti, in particolare in un corso tenuto nel 1941-42 dal titolo "Philosophy of man", e, a frammenti, nelle sue opere, in particolare in *Metaphysik der Gemeinschaft*, *Ethik*, *Das Wesen der Liebe*, in *Gesammelte Werke*, rispettivamente, vol. IV, II e III.

### 3. Josef Seifert e le forme d'esperienza

La nostra fonte di lingua italiana è un articolo sulla conoscenza del bene<sup>32</sup>, nel quale Seifert, per determinare le fonti della conoscenza morale, propone un'analisi generale delle diverse forme di esperienza umana.

In primo luogo, Seifert pone la forma più nota e universalmente accettata d'esperienza, che è quella che ha per oggetto cose concrete individuali, ed è fonte di conoscenza particolare. All'interno di essa, si distinguono l'esperienza interna, mentale, di ogni dato cosciente e l'esperienza empirica, basata sulla percezione sensoriale. La prima, pur essendo un tipo d'esperienza individuale, è molto importante per la conoscenza universale della persona, perché testimonia la sua capacità razionale, di soggetto cosciente, che, come vedremo, è fonte di molti diritti umani; l'esperienza sensibile di per sé non può generare conoscenza di essenze, perché può cogliere solo oggetti materiali, tuttavia, e ciò è un interessante completamento della fenomenologia di questo tipo di esperienza, Seifert aggiunge che «l'esperienza, nel senso della percezione sensibile, riveste un ruolo decisivo non solo per conoscere la realtà materiale come tale, ma anche per divenire consapevoli di sé, come anche per ogni comprensione del mondo e per la conoscenza delle altre persone concrete, dei loro pensieri o atti, e per essere applicata ad altre conoscenze orientate ai casi concreti». Pur essendo insufficiente a cogliere la realtà intelligibile, la percezione sensibile ha dunque un ruolo insostituibile nella conoscenza umana, affinché l'uomo possa giungere a consapevolezza di sé, sviluppare le proprie capacità conoscitive, ed entrare in contatto con molte realtà, dalle quali si può procedere per raggiungere conoscenze a priori.

La memoria di fatti significativi costituisce un secondo tipo d'esperienza, che si costituisce sull'accumulo organico di ricordi. Essa è soprattutto efficace riguardo ad esperienze ricorrenti, che possono condurci a conclusioni generali sulla realtà, come l'esperienza del dolore e della morte, occorrenze di tipo biologico o fisiologico, e così via. Qui si applica il metodo induttivo, che può condurre ad una conoscenza dotata di una qualche certezza, anche se mai assoluta, ma utile nel mantenere la persona inserita nella realtà esistenziale, e per l'applicazione pratica di ciò che è conosciuto a livello intellettuale.

Si dà poi l'esperienza delle essenze, o intuizione intellettuale, di cui abbiamo diffusamente trattato in precedenza. Ci limitiamo qui a citare un passo di Seifert, nel quale si menziona il rapporto con l'esperienza empirica:

Sulla base di quest'esperienza essenziale, cogliamo essenze concrete nel mondo reale, ma anche essenze e leggi assolutamente necessarie come, per esempio, che la giustizia di una condanna esige un'indagine quanto più possibile precisa della colpa o che i colori presuppongono l'estensione. Senza aver conosciuto la colpa o

<sup>32</sup>J. SEIFERT, *La conoscenza del bene*, in V. POSSENTI (a cura di), *Annuario di filosofia 1999*, Mondadori, Milano 1999.

i colori, non possiamo comprendere questo, e tuttavia ciò che qui conosciamo e sperimentiamo è strettamente necessario. Così, in un certo senso, l'apriorismo oggettivistico e il realismo fenomenologico, che riconoscono il dato delle essenze necessarie e delle leggi essenziali, sono molto più empiristici dell'empirismo, in quanto estendono in misura considerevole il concetto e la giustificazione dell'esperienza<sup>33</sup>.

Mentre le forme precedenti d'esperienza conducono a conoscenze che per la maggior parte possiedono solo un alto livello di plausibilità, l'esperienza intellettuale permette di raggiungere la certezza e l'evidenza in senso stretto. Questo, grazie all'incomparabile intelligibilità degli oggetti.

Certo, anche l'esperienza nei primi due significati contiene conoscenze indubitabili su fatti della vita dell'io e su oggetti percepiti; nonostante l'elemento di fede nel mondo naturale, che implica un trascendere le evidenze empiriche, e un fidarsi dei sensi, anche la conoscenza doxastica data dai sensi comprende molti momenti evidenti. L'esperienza nel senso della conoscenza generale induttiva può spesso raggiungere qualcosa di simile all'evidenza in senso ampio, l'evidenza del senso comune, anche se, come afferma Bonaventura, le conoscenze sulle leggi empiriche del mondo non possono mai possedere un'evidenza apodittica e infallibilmente certa<sup>34</sup>.

All'interno dell'esperienza essenziale, Seifert riconosce un tipo specifico d'esperienza, che è quella che ha per oggetto i valori. In quanto non riguardano solo la sfera ontologica, ma richiedono alla persona di entrare nella dimensione assiologica, di ciò che è dotato d'importanza e di senso, l'esperienza essenziale assume qui connotazioni proprie, peraltro già messe in luce da von Hildebrand, che ha studiato accuratamente la cooperazione tra le facoltà intellettuali, volitionali e affettive nella percezione dei valori<sup>35</sup>. Caratteristica della fenomenologia realista è di accogliere l'attenzione alla sfera affettiva, propria dei primi fenomenologi, e in particolare di Scheler, ma di ancorarla alla dimensione intellettuale della persona. La presenza dell'intenzionalità, intesa come presa di posizione cosciente di fronte ad un oggetto, propria di molte esperienze affettive, come la gioia per una bella notizia, o la commozione per una musica toccante, permette all'affettività, o almeno ad alcune sue manifestazioni, di entrare nella sfera delle esperienze spirituali della persona. La conseguenza antropologica più importante di questo è la possibilità di interpretare l'amore in modo più completo e profondo, ossia come risposta della persona ai valori dell'altro, compresa la sua individualità irripetibile, fondata su uno "sguardo reciproco" che è insieme intellettuale, libero e

<sup>33</sup> *Ibidem*, terza parte.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. soprattutto *Sittlichkeit und Ethische Werterkenntnis*, Halle 1922, e *Ethik*, cit.

affettivo. La fenomenologia realista può così spiegare il ruolo dell'amore come vertice della vita morale della persona, e insieme come suprema forma d'auto-realizzazione della persona che, attuando in pienezza la propria capacità di trascendimento, trova se stessa nel donare se stessa<sup>36</sup>.

Non potendoci inoltrare nella vastità dei campi che la fenomenologia realista ha indagato in riferimento alla persona, scegliamo di presentare brevemente i contributi offerti riguardo alla fondazione filosofica dei diritti umani.

#### 4. Josef Seifert: metafisica della persona e fenomenologia dei diritti umani

La questione dei diritti umani ci sembra la più adatta ad offrire una sintesi delle acquisizioni più recenti dell'antropologia elaborata dalla fenomenologia realista, perché ne presuppone i fondamenti metafisici, e insieme li porta alla luce come nucleo essenziale dell'esperienza che l'uomo ha della propria dignità personale. Tra gli scritti di Seifert più utili a presentare i tratti fondamentali della sua filosofia della persona, nel duplice aspetto di fondazione metafisica della sostanza personale, e di fenomenologia dei valori che fondano i diritti umani, ne scegliamo due in lingua italiana, ossia *Essere e Persona*, ponderoso volume pubblicato nel 1989, e la relazione tenuta ad un convegno di docenti universitari, nel giugno 1998, dal titolo: "Per una filosofia della persona"<sup>37</sup>.

La persona è un fenomeno originario (*Urphänomen*, secondo l'espressione di Goethe), non solo dal punto di vista gnoseologico, perché è indefinibile attraverso altre cose, ma anche ontologicamente, perché non è possibile che possa emer-

<sup>36</sup>A questo proposito, vedi soprattutto D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, in *Gesammelte Werke*, III, Regensburg 1971.

<sup>37</sup>In via di pubblicazione tra gli atti del convegno "Umano non umano", Castello di Urio (Como, Italia), 5-7 giugno 1998. Su questo tema, dello stesso autore, cfr. anche *Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens: Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral*, in *Essener Gespräche zur Thema Staat und Kirche* 22 (Aschendorff 1988); *Zur Verteidigung der Würde der Frau. Feminismus und die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft: Philosophische und christliche Aspekte*, in *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie*, H 2-3, 1989; *Philosophische Grundlagen der Menschenrechte. Zur Verteidigung des Menschen*, «Prima Philosophia», V. 5 (4) (1992), pp. 339-370; *Zu den Menschenrechten und Pflichten der Jugendlichen. Philosophische Reflexionen über die universale Erklärung der Rechte und Pflichten der Jugendlichen*, con un sommario in italiano e in inglese, «Medicine, Mind and Adolescence», 10 (1995), pp. 187-211; *Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte*, in B. ZIEMSKE (hrsg. von), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag*, München 1997, pp. 165-185; *Zur Erkenntnis der Menschenrechte und ihrer axiologischen und anthropologischen Grundlagen*, in J. SEIFERT (hrsg. von), *Wie erkennt man Naturrecht?*, Heidelberg 1998, pp. 65-106; *Los Fundamentos filosóficos de los Derechos humanos*, in *Teología y Sacerdocio. En la situación actual*, Centro de Cultura Teológica, Madrid 1991.

gere, essere causata, da qualcosa di impersonale. Essa inoltre è anche un mistero, perché quanto più si conosce, tanto più se ne scopre la dimensione di insondabilità, ma nello stesso tempo è possibile studiarla filosoficamente e cogliere qualche aspetto della sua essenza.

La filosofia è arrivata a cogliere come tratti specifici della persona la razionalità, che non si esprime solo come conoscenza, ma anche come anima della volontà e della libertà; la libertà, che si manifesta come autodeterminazione, come essere causa dei propri atti; l'affettività, che soprattutto la fenomenologia contemporanea ha riabilitato tra le sfere spirituali della persona, almeno per quanto riguarda quelle dimensioni affettive che possiedono l'intenzionalità, e che ad esempio fanno essenzialmente parte della gioia, dello sdegno, dell'amore. Inoltre, la persona è relazionale, in grado di entrare in rapporto con l'essere, col mondo, con l'Assoluto.

Seifert cerca dunque di indagare quali caratteri metafisici debbano essere posti alla base di queste dimensioni essenziali della persona.

In primo luogo, la persona è *sostanza*. Come molti autori contemporanei hanno messo in luce, essa è anche essenzialmente relazionale, ma solo ciò che è sostanza può essere fondamento di relazioni. Che sia sostanza significa che esiste in se stessa, e non può essere considerata come accidente della società, dello spirito del mondo o della materia; che è "soggetto", ipostasi, e non può neppure essere considerata solo come momento o espressione di Dio. Nessun atto di conoscenza o di libertà è possibile senza un soggetto che lo ponga. Anzi, in quanto è capace di porre questi atti, la sostanza personale deve essere considerata come qualitativamente e incommensurabilmente superiore rispetto a tutto ciò che è impersonale.

La persona è anche *individuo* in modo peculiare ed eminente. Non è, infatti, solo un pezzo di materia, come le cose inanimate, ma neppure semplicemente un esemplare di una specie, come gli animali, né è individuo nel senso di un essere a-relazionale, ma in quanto è un essere unico e irripetibile.

Seifert sviluppa anche la riflessione hildebrandiana sulla *capacità di trascendimento*, che ha importanti conseguenze in campo etico. La persona è capace di possedere se stessa, realizzare se stessa e donare se stessa. L'affermazione kantiana, che la persona non può mai essere usata solo come mezzo, ha qui la sua radice metafisica<sup>38</sup>. Qui si innesta anche la critica rivolta dai fenomenologi reali-

---

<sup>38</sup>I. KANT, *Fondazione per una metafisica dei costumi*, Milano 1986, p. 124. «Ora, io dico: l'uomo, e ogni essere razionale in generale, esiste come scopo in se stesso, e non solo come mezzo perché sia usato da questa o quella volontà» (citato da Seifert in *La conoscenza del bene*, in V. POSSENTI (a cura di), *Bene, male, libertà. Annuario di filosofia 1999*, Mondadori, Milano 1999). Su questo punto la scuola fenomenologica trova importanti punti di incontro con la scuola polacca sviluppatasi intorno al pensiero di Karol Wojtyła, che sviluppa la riflessione etica a partire dal principio personalistico, enunciato in *Persona e Atto*, secondo il quale persona *affermanda propter seipsam*, e «la persona possiede un essere tale che l'autentica e piena relazione con essa è l'amore», essa è degna di amore.

sti a quella che viene vista come una tendenza teleologica dell'etica aristotelico-tomista, ossia alla lettura del dinamismo morale come tendenza primaria all'autorealizzazione, al perfezionamento di sé, alla ricerca della felicità. Secondo Hildebrand e Seifert, questa posizione rischia di far passare in secondo piano le componenti, essenziali, di auto-donazione e risposta al valore per la sua importanza intrinseca, che sono imprescindibili perché gli atti umani siano moralmente buoni, e che sole rendono ragione della dignità della persona.

Sulla base dei presupposti metafisici che abbiamo brevemente delineato, Seifert parte dalla definizione di Alberto Magno, secondo la quale «la persona è un essere distinto dagli altri attraverso la dignità», per indicare le fonti dei diritti umani, che sono quattro, e danno origine ciascuna a un diverso tipo di diritti.

In primo luogo la *sostanzialità*, della quale abbiamo già parlato, come fondamento degli atti, irriducibile a questi. Dal concepimento alla morte, l'uomo possiede questa dignità, anche se la capacità di atti ragionevoli resta a livello potenziale e la coscienza non è attualizzata. Qui dunque si fondano il diritto alla vita, al rispetto dell'incolumità corporea, al nutrimento, e molti altri.

La *vita cosciente* della persona costituisce la seconda fonte della sua dignità e dei diritti corrispondenti, come il diritto alla verità, all'educazione, a contrarre liberamente matrimonio.

La terza fonte della dignità della persona si identifica con la sua *dignità morale*. In quanto è libera, può acquisire dignità scegliendo il bene, o distruggerla compiendo il male. La santità è in questo senso la dignità suprema della persona, perché coincide con la massima forma di dignità che essa può conquistare attraverso l'esercizio della propria libertà. Diritti come quelli alla libertà di movimento, alla buona fama, ad educare i propri figli, sono vincolati a questa dignità morale, e possono essere tolti alla persona se essa non ne è moralmente degna.

Infine, esiste una fonte della dignità personale che scaturisce dai *talenti* e dai *doni* che la singola persona possiede. Questi doni possono essere naturali, come il talento artistico, che ad esempio dà origine ad un certo diritto a ricevere aiuto dalla società per svilupparlo, oppure possono derivare da particolari incarichi o ruoli che sono conferiti dallo stato o dalla società (una carica pubblica), oppure ricevuti da Dio (una vocazione religiosa, o anche la grazia).

All'interno di questa quarta fonte viene spesso inserita la dignità che la persona acquista per il fatto di essere accolta e amata dalla famiglia o dalla società. Spesso questa forma di dignità viene assolutizzata a unica radice della dignità personale, fino al punto di negare statuto di persona a chi non la possiede. Il quadro presentato da Seifert mostra come tale interpretazione sia riduttiva e inadeguata, perché ignora le fonti della dignità della persona che non le derivano dalla sua collocazione sociale, ma dal suo statuto metafisico e morale.

La considerazione di tutto quanto detto sulla persona, sulle sue dimensioni essenziali e sulle fonti della sua dignità, permette di comprendere un'ulteriore importante affermazione metafisica, approfondita da Seifert in *Essere e Persona* e posta alla base della sua dimostrazione dell'esistenza di Dio: la persona è per-

fezione pura, ossia un carattere dell'essere, buono in senso assoluto, e che è assolutamente meglio possedere, che non possedere. Molte altre delle perfezioni pure, come la vita, la sapienza, la potenza, la giustizia, la beatitudine, presuppongono la persona, cosicché si comprendono le parole di Anselmo, che ha scritto che «è necessario che la natura più perfetta sia vivente, sapiente, onnipotente, vera, giusta, beata, felice, eterna e tutte le altre perfezioni che in modo simile sono meglio del non possedere tutte queste perfezioni»<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>Citato da Seifert in *Per una filosofia della persona*. Cfr. anche J. SEIFERT, *Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica*, «De Homine, Dialogo di Filosofia», 11 (1994), pp. 57-75.