

Metafisica intenzionale verso l'alterità Agostino d'Ippona, I. Kant e W. F. Hegel: un confronto a tre

SUMMARY

The encounter with otherness is the source of wonder. A cognitive relation between an I and a you, between a subject and an object, between the self and the other, which is metaphysical, transcending, going beyond the limit, the finite, must come to deny itself to meet the 'another; the self, as St. Augustine says, must be within itself, reflect on themselves and understand the need to put a positive himself, denying, going beyond itself. In that transcend the different position of Augustine of Hippo, on the one hand, and I. Kant and G. W. F. Hegel, on the other. The latter have left little room for unveiling of reality, to absorb it in the «self». The work shows the different approach of the three thinkers of a metaphysics that intentionally before mutual otherness.

SUMARIO

El encuentro con la alteridad es la fuente de asombro. Una relación cognoscitiva entre un yo y un tú, entre un sujeto y un objeto, entre el yo y el otro, que es metafísico, trascender, ir más allá del límite, lo finito, debe llegar a negar en sí para cumplir con el 'otro; el yo, como dice San Agustín, debe estar dentro de sí mismo, de reflexionar sobre sí mismo y comprender la necesidad de poner un positivo a sí mismo, negando, ir más allá de sí mismo. En ese trascender está la diferente posición de Agustín de Hipona, por un lado, y de I. Kant y Hegel G. W. F., por el otro. Estos últimos han dejado poco espacio para el descubrimiento de la realidad, para absorber en el «yo». El trabajo muestra el enfoque diferente de los tres pensadores de una metafísica que está intencionalmente antes de la alteridad recíproca.

Ritenere che il problema del «cominciamento» sia stato «la» domanda esclusiva di G. W. F. Hegel (1770-1831) è forse un'affermazione inesatta, dato che questo è il punto di partenza della speculazione filosofica e di tutti coloro che desiderano affrontare la questione di sempre: riflettere sul proprio «essere nel mondo». Le domande nascono lì dove ci si rende conto di non vivere soli, ma di esistere *in relazione ad* altri «enti» *essenti ed esistenti*. Questo «rendersi conto» è il frutto di quella caratteristica «innata» che, insieme alla razionalità, al sentimento e al linguaggio, connota gli esseri umani: la *meraviglia*, lo stupirsi dinanzi a ciò che è «altro» da sé.

Questa ontologica e costitutiva «relatività» e non assolutezza ha *pro-vocato* l'uomo, lo ha chiamato a compiere un passo «in avanti». In relazione con l'altro l'uomo si è scoperto finito, determinato, limitato. Tuttavia, questo, in alcuni casi, più che meravigliarlo, lo ha «spaventato», in quanto ha scoperto di essere «dipendente da»; se, poi, questo altro ha assunto i connotati di un altro, non totalmente Altro - perché completamente lontano - ma semplicemente Altro, a lui trascendente, ecco che la meraviglia, tramutatasi nel timore e nella paura, lo ha portato ad eliminare questa alterità Assoluta, giungendo a pronunciare: *Dio è morto*.

Dunque, la filosofia, preceduta dal mito, nato come «rifugio» dell'uomo dalle sue paure, come spiegazione quasi «logica» del suo essere, dopo un lungo percorso che l'aveva condotta ad affermare e credere nella presenza di un Altro Assoluto, timorosa dinanzi a questa assoluta Alterità ha preferito eliminarla, ritornando in se stessa, non per trascendersi e accogliere la possibilità di Una presenza che la oltrepassa, come ci ha ampiamente mostrato Agostino d'Ippona (354-430)¹ e riscoprir-la come «sommamente Altro»², ma per rendere se stesso «assoluto», identico a sé, privando il suo essere del rapporto conoscitivo intenzionale verso l'altro.

È da prendere atto come, dopo I. Kant (1724-1804) che aveva operato una critica serrata nei confronti della metafisica,

1 Augustinus, *De vera religione* 39, 72: «Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur».

2 Augustinus, *Confessiones* 3,6,11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior Summo meo».

sostenendone la non percorribilità e fattibilità a livello speculativo; dopo Hegel, che ha equiparato la metafisica alla logica per salvare questa dal puro formalismo, si è perso il vero motivo per cui è nata la filosofia: tornare in sé, *scoprirsì intenzionalmente metafisicamente verso un'alterità*, la cui presenza certamente ci limita, ma ci fa scoprire la sua esistenza, chiedendoci di conoscerla. Privarsi della domanda sull'Essere è privarsi della domanda sull'uomo, ricorda, invece, Agostino.

1. LA MERAVIGLIA: CONNOTAZIONE DELL'UOMO DINANZI ALL'ALTERITÀ NELL'ESPERIENZA AGOSTINIANA

Caratteristica connotativa dell'essere umano, a differenza di ogni altro essere vivente, è il porre domande. L'uomo non può non esperire l'alterità dell'altro, in quel forte, tremendo stupore del suo interrogarsi sull'abisso che lo separa da lui. Il pensiero degli «inizi» è una possibile «disciplina» dell'intelligenza per arrivare su quella soglia, dove timore e tremore stanno davanti alla non differenza di chi è di fronte e dove si sperimenta la *meraviglia coscientizzata del pensare*.

È proprio la meraviglia (το θαυμάζειν) la caratteristica dell'uomo che si riconosce come pensiero, che si fa pensando. La meraviglia è andare oltre sé incontro all'altro, non possedendolo, ma lasciando che si disveli e si veli, in un gioco di luci ed ombre. La filosofia come meraviglia porta il pensiero a un continuo trascendimento, alla ricerca di un *todi ti*, che, tuttavia, non gli è dato come una eredità assicurata, ma gli si propone quale continua conquista in un cammino di avvicinamento, attraverso l'esperienza dell'errore, dello smacco, della delusione, anche col desiderio di voler interrompere l'agone con l'altro da sé.

L'uomo è provocato dall'alterità, che fa porre domande sul soggetto, sull'uomo che diventa presente a se stesso, riuscendo a definire i limiti, i confini del suo essere e che divenendo il suo *pro-moter*, lo fa muovere oltre sé, trascendendosi e trovando il fondamento di sé, del mondo dentro se stesso «trasceso»³. Chi

3 «Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso entrai nell'intimo del mio cuore, sotto la tua guida... vi entrai e scorsi con l'occhio dell'anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile». Agostino nelle *Confessiones* 7,10,16 ribadisce una triplice e graduale visione della realtà, che nel *De Genesi ad litteram* 12,7,16 segg e nel *Contra Adimantum* 28,2, aveva descritto:

inizia la ricerca è perché ha già trovato qualcosa e in qualche modo è già proteso verso questo «qualcosa». All'inizio si *progettato* verso il *novum* che sa esistente, ma di cui ignora la spiegazione anche prossima. Così chi cerca sa e non sa, ma è animato dal desiderio di comprendere, di intendere sempre di più. L'*in-tendere* sempre di più è quel movimento conscio che va dall'ignoranza verso la conoscenza; l'intendere è l'intermediario tra l'ignoranza e la conoscenza.

Non si potrebbe incominciare una ricerca se si fosse totalmente ignoranti di ciò che si ricerca, ma bisogna essere già innamorati di quel *quid* che si sta cercando: «*Quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest*»⁴, afferma Agostino.

Allora, la meraviglia è indice di un rapporto naturale e spontaneo tra un io, che si scopre nel momento in cui è alla ricerca di un *quid* che è fuori di sé, è straniero, e questo *quid*, che nella ricerca prende «forma», si definisce, si determina in un continuo movimento di *ri-velazione*, scoprendosi come alterità tutta da scoprire, che non vuole essere inglobata in alcun tipo di sistema che nega la libertà di entrambi i soggetti. L'alterità in questa dinamica diventa un «altro» soggetto, anche lui stupito, meravigliato, desideroso di andare oltre se stesso. Nel rapporto «io - tu» la novità sta proprio nel cambio di tendenza che non è unilaterale ma è a due sensi, *reciproca*. Chi è questa alterità che, nel rapporto con l'io meravigliato, ha dato spazio all'ignoto, al nuovo?

Sin dagli inizi della speculazione filosofica, in maniera del tutto naturale ciò che si poneva dinanzi al soggetto ricercatore svolgeva il ruolo dell'oggetto, opposto, che si pone di fronte, che il soggetto incomincia ad esperire, ad indagare, fino a farlo rientrare nel suo sistema conoscitivo come un ennesimo tassello del mosaico che l'uomo, che si stava facendo, stava creando.

Dunque il ruolo era quello di «oggetto». L'oggetto diventa e diventa l'obiettivo della ricerca. In senso etimologico la parola greca το αντιχειμενον significa ciò che sta di fronte; la

la visione corporea (*secundum oculum corporis*), la visione spirituale (*secundum spiritum quo imaginamur ea quae per corpus sentimus*) e la visione intellettuale (*secundum mentis intuitum*) che consente di cogliere l'essentia di ogni *ens*, fino all'*Ens per se subsistens*, all'*Ipsum esse subsistens*, come afferma con Tommaso d'Aquino.

⁴ Augustinus, *De Trinitate* 10,1,1.

parola latina *objectum*, da cui deriva il termine italiano, quello francese *objet*, quello inglese *object*, significa ciò che è posto, o messo, o sta di fronte. Il termine tedesco, *Gegestand*, vuol dire ancora ciò che sta di fronte, di contro. Come si vede il termine assume la connotazione di una «cosa» definita, localizzata.

La questione è: come rapportarsi a questo oggetto? Due, le possibili alternative: o il pieno possesso della *res* da parte dell'intelligenza, non lasciando il minimo spazio alla «cosa» di potersi ancora esprimere, oppure l'*adaequatio* dell'*intellectus* alla *res*, che nel suo «adeguarsi» ha permesso che la *res* si lasciasse conoscere ed indagare dall'*intellectus*.

La prima soluzione ha portato alla creazione di categorie da parte del pensiero, costruite sulla base dell'esperienza e della speculazione, che poi hanno assunto in un certo senso valore assoluto, sintetizzate in due modi di pensare: quello empirista e quello idealista, che ora facevano protendere verso la possibilità molto limitata della mente di poter raggiungere fin nel fondamento l'oggetto indagato e dunque una totale «sudditanza» nei confronti dell'oggetto, ora portavano l'ago della bilancia verso l'intelletto dichiarando che occorreva partire non dagli oggetti come in verità sono, ma dai concetti della mente. Saturente da questa posizione l'impossibilità di fare metafisica, in quanto nel primo caso ci si affidava all'esperienza e nel secondo caso all'intelletto.

La seconda proposta risolutiva risolveva il problema, superando la metafisica, poiché lasciava che l'oggetto potesse disvelarsi e dunque al soggetto non restava che attendere in un certo modo l'incontro con l'oggetto indagato.

L'oggetto è *già* presente nella domanda, ma è il *non ancora*, in quanto va sperimentato, conosciuto, indagato. Ciò non pone il fianco allo scetticismo, che aveva la certezza di non riuscire mai a raggiungere l'oggetto come in verità è, a raggiungere il vero, la verità. La spiegazione sta nel fatto che basterebbe dimostrare la contraddizione insita in questa affermazione per porre a disagio gli stessi scettici, afferma Agostino nel suo dialogo *Contra Academicos*.

Basterebbe, infatti, mostrar loro in ogni atto del pensiero, in ogni decisione della volontà, la presenza di qualche certezza, senza la quale né si avrebbe il pensiero, né si farebbe la scelta. In ogni affermazione o negazione sono implicate le leg-

gi supreme del pensiero, che insieme sono conosciute come leggi dell'essere. Le più importanti verità sono o dovrebbero essere racchiuse in questa: *la verità c'è*.

Certezza preziosa, unica, necessaria come punto di partenza; nessuno può discutere, negare, dubitare senza apprendere nello stesso tempo di essere lui che discute, nega, dubita. Il ragionamento e la dimostrazione sono altrettanto la testimonianza della presenza di questo oggetto, di questa alterità «vera», reale, esistente, perché ogni passo, che si fa in avanti con debito ordine, è illuminato dalla medesima luce che garantisce tutto, anche se stessa. Ciò che si conosce con l'intelletto, cioè ciò che si comprende, è sempre vero; non si conosce il falso. Ciò di cui si è certi, cioè ciò che si sa di sapere, non inganna.

Dunque dal confronto che nasce nella ricerca tra il soggetto che pensa e l'oggetto pensato ne scaturisce già una, o più di una, verità: l'esistenza reale effettiva del soggetto, dell'uomo e dell'oggetto, della «cosa» che provoca il pensiero con la sua esistenza accanto e non in forte opposizione con il soggetto.

2. KANT (1724-1804): LA CRITICA ALLA METAFISICA

Che cosa possiamo sapere veramente? Quali verità sono accessibili alle nostre facoltà? Il criticismo di I. Kant voleva rispondere alle difficoltà insolute circa la conoscenza, partendo da una certezza, da una verità: la presenza di condizioni e limiti invalicabili per la ragione umana nel processo di avvicinamento verso la realtà, verso la verità.

Kant, dopo un'analisi profondissima e accuratissima dei meccanismi del conoscere, all'interno della *Critica della Ragion Pura* (1781), giunse alla conclusione che la conoscenza scientifica è dotata di validità e che il fondamento su cui poggia è il soggetto conoscente, che deve essere posto al centro di ogni indagine teoretica, rovesciando, come Copernico aveva fatto in astronomia, la concezione che dava maggiori attenzioni all'oggetto conosciuto.

Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualcosa di apriori, per mezzo dei concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei pro-

blemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza : ciò si accorda meglio con la desiderata possibilità di una conoscenza a priori che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che siano dati. Qui è proprio come per la prima idea si Copernico [...]»⁵.

La conoscenza è possibile solo come sintesi di intuizioni empiriche con le categorie a priori dell'intelletto; non noi ci dobbiamo adeguare a ciò che è opposto, ma esattamente il contrario. Gli oggetti devono adattarsi alle forme pure del soggetto conoscente che dà le sue leggi alla realtà che è fenomenica (ossia come appare al soggetto), strutturata in base ai «limiti» spazio - temporali e alle categorie da cui poi si avranno i diversi atti giudicativi, le conoscenze oggettuali valide per necessità e universalità.

Ciò che si vorrebbe evidenziare, qui, è che tutta la speculazione filosofica di Kant a riguardo del rapporto tra la «possibilità» predicativa e la «realtà» oggettivamente ed assolutamente posta, si giocherebbe sulla distinzione tra *Realität* e *Wirklichkeit*. Tuttavia questa distinzione comporta anche quella tra l'essere come «copula» ed essere come «esistenza».

L'essere - esistenza di una cosa non può essere predicato di un altro possibile ente, se costituisce la stessa «realtà» posizionale di ciò che esiste; ad esempio: «Dio è», cioè esiste, significa mettere in atto un'assoluta posizione. Infatti a differenza dell'enunciato «A è B», B è da intendersi come un predicato reale che aggiunge qualcosa ad A, prescindendo che sia effettivamente esistente o no⁶. Nell'asserzione esistenziale l'essere come esistenza ha significato di un «assoluta posizione»; ma anche nell'asserzione predicativa l'essere come copula nella sua funzione di relazione non è un predicato tra gli altri, ma una semplice posizione, e in particolare una posizione di una cosa possibile in relazione al nostro intelletto.

Dunque, ciò che in verità è, l'oggetto, secondo Kant, rientra nel *Verstand*, nell'intelletto. Le verità metafisiche, tuttavia, riguardanti Dio, l'anima, la libertà, a totalità del mondo, non possono essere affrontate, perché l'intelletto, non essendo accompagnato dall'esperienza, darebbe vita solo ad illusioni, a

5 I. Kant, *La critica della Ragion pura*, Roma-Bari 1996, p. 17.

6 «Cento talleri effettivi (*wirkliche*) non contengono assolutamente nulla in più che cento talleri possibili». Cf I. Kant, *La critica...*, o. c., p. 382.

forme apparenti della verità, a conclusioni contraddittorie in cui la ragione vuole che le sue idee siano costitutive, più che regolative, a riguardo dei concetti.

Scienza: possibile; metafisica: no. Ma questa resterà sempre per l'uomo in ricerca un forte desiderio verso l'Incondizionato che sta oltre la parzialità delle idee nate dall'esperienza; anche se, affidandosi alla pretesa di scientificità delle prove esperienziali, se si vuole chiamarle così, pone un divieto per l'intelligenza di comprendere ciò che in verità è. L'uomo nel suo rapporto con la «cosa» avverte solo una modificazione interna, data dalla comprensione attuata dalle categorie, con il divieto, appunto, di giungere alla realtà nella sua realtà obiettiva

Una tale conoscenza non può estendersi alle realtà metafisiche (anima, mondo, Dio): essa non può andare oltre il *fenomeno* (= ciò che appare) per giungere al *noumeno* (= ciò che è). In tal modo la conoscenza dell'essere, la tendenza ad andare oltre, la metafisica si perde. Possiamo conoscere solo i fenomeni, ciò che dell'esperienza organizzata ci appare come percepibile e intellegibile, alla cui soglia viene supposta, in via negativa, la presenza della «cosa in sé», ignota per essenza, per noi inaccessibili.

La critica kantiana nei confronti di un pensiero metafisico, pronto a trascendere le realtà fenomeniche, consiste nel rilevare che la metafisica, in quanto razionalistica, è tautologica. È la ragione pura, che si esercita e procede solo sulla base dei suoi concetti e dei suoi principi; per questo non va oltre la possibilità e la coerenza del pensiero stesso e dunque non raggiunge la «cosa in sé» o l'essere. Per questo la metafisica viene meno; senza l'incontro con l'essere non c'è metafisica e si cade nelle illusioni.

L'unica possibilità è di una metafisica, di una scienza dell'essere in cui si elimina il presupporre dell'alterità dell'essere dal pensiero, e reciprocamente. Inoltre la critica di Kant porta all'identità (intenzionale = l'essere intenzionato dal pensiero) di pensiero ed essere, del soggetto che pensa e l'oggetto pensato.

Ma la critica kantiana ritorna proprio alla tautologia che aveva criticato, in quanto come gnoseologia, come dualità di essere e di pensiero, alterità reciproca, si risolve da sé nell'affermazione della metafisica. Posto, infatti, che l'essere è altro dal pensiero - il presupporre - dichiarando che la metafisica è im-

possibile, non si fa altro che ribadire proprio la presupposizione ; cioè dire che la metafisica è impossibile, è dire che l'essere è altro dal pensiero; se il pensiero non raggiunge l'essere, la metafisica è impossibile ; essa lo è alla fin fine, perché il pensiero non raggiunge l'essere.

Tuttavia è proprio verso l'essere in sé, verso il principio dell'incondizionato di tutti gli enti, di tutte le «cose» che pretende il pensiero umano, il cui raggiungimento costituirà la verità e la felicità. Infatti l'uomo non si accontenterà mai dei risultati parziali dati dalla conoscenza scientifica data dall'intelletto.

Inoltre, la critica Kantiana nel modo più critico e radicale esige di proseguire il pensiero trascendentale percorrendo la via di un superamento del trascendentale, che porti all'incondizionato, all'essere. Insomma, lo sviluppo concreto della filosofia trascendentale porta ad affermare che la ragione è fondata in quanto perché l'infinita apertura trascendentale all'essere.

Ciò nonostante, l'esigenza umana di andare oltre, di trascendere la realtà fenomenica non può essere soddisfatta per via teoretico - conoscitiva: l'ambito delle certezze metafisiche si schiude davanti all'uomo quando si riflette sulla sua vita morale, alla quale egli diede tanto valore nella *Critica del Giudizio* (1790).

La grandezza dell'uomo sta nel suo essere soggetto morale, vincolato al dovere; nel porsi in atteggiamento quasi di venerazione verso l'imperativo etico, scopre (postula) l'esistenza di una Dio giudice giusto, la propria libertà e la necessità dell'immortalità dell'anima.

3. HEGEL (1770-1831): LA METAFISICA COME LOGICA

Nel corso della storia del pensiero la critica alla possibilità della metafisica ha visto ancora notevoli movimenti - non si sa se progressi o regressi - e uno dei massimi artefici è stato G. W. F. Hegel.

Opponendosi al soggettivismo e ai dualismi lasciati da Kant nella dottrina della conoscenza, in cui esistevano zone d'ombra, realtà noumeniche non raggiungibili, Hegel porta avanti un processo di immanentizzazione del pensiero, radicandolo nella ragione che, superate con la dialettica le forme di opposizione

della coscienza tra soggetto e oggetto, arriva al possedere se stessa nel sapere dello spirito assoluto. La formula che era stata di Berkeley: *esse est percipi*, arriva a trasformarsi nella forma assoluta: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»⁷; questa è la formula dell'idealismo assoluto, che ha portato alla identificazione reciproca di reale e razionale, ricongiungendosi alla intuizione monistica di Parmenide.

Tra Essere, Realtà e Pensiero v'è dunque la più assoluta compenetrazione: il Pensiero non è che pensiero dell'Essere, e l'Essere non è che essere del Pensiero. Lo sviluppo della realtà non può essere che sviluppo del pensiero, processo logico, ragione in movimento. Tutto ciò che è, è ragione realizzata; e tutto ciò che è ragionevole, non può non essere realtà. Tra soggetto e oggetto c'è un movimento, una relazione reale; il pensare non è statico, è attivo e tale movimento è la dialettica tra l'essere e il sapere; anche se non c'è da farsi ingannare, in quanto quello che sembra un movimento dinamico e dialettico, diventerà una mera identificazione del pensiero con se stesso, dove l'alterità verrà messa in ombra.

Nella prefazione delle *Fenomenologia dello Spirito* (1807), vero programma dell'idealismo assoluto di Hegel, si ha la prima concettualizzazione della logica come pensare, come movimento di pensiero; per questo la logica verrà identificata con la filosofia speculativa, anzi la logica sarà la «nuova» filosofia.

Quando ci si trova di fronte allo studio del sistema hegeliano, occorre affrontare un problema fondamentale per la sua comprensione: la prova dell'assolutezza della struttura soggettiva o trascendentale della logica, nella quale tutto è stato ricongiunto. Questo sembra essere lo scoglio principale in quanto il sistema di Hegel non pretende di essere un sistema meramente formale, come può essere la metafisica, ma la sua pretesa è l'ontologia, è la pretesa di una verità ontologica.

Nel paragrafo 24 della prima parte della *Enciclopedia delle Scienze filosofiche* (1830), intitolata *Scienza della Logica*, si dice: «La Logica coincide con la metafisica, cioè con la scienza delle cose (*Dinge*) in pensieri - i quali valevano a esprimere gli aspetti

7 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, § 6 [tr. it. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, Milano 1996, p. 101].

essenziali delle cose (*die Wesenheiten der Dinge*)»⁸. Qui la pretesa ontologica: i pensieri possono esprimere le essenze delle cose. Qui è da evidenziare un problema: questa prova sembra «circolare», perché ogni passo di un argomento della prova deve presupporre l'insieme, cioè l'assoluto, preso come la totalità dei concetti, delle relazioni concettuali. È circolare nel senso che ogni concetto usato per provare il metodo usato nella logica non può essere inteso da sé, come un punto di partenza dell'argomentazione, ma soltanto in relazione con il sistema dei concetti.

Se si prende la speculazione aristotelica, che partiva da un punto ben preciso, dall'arch, possiamo dire che qui c'è un cambio di tendenza, in quanto l'intellegibilità di un concetto deriva dall'insieme dei concetti, dalla concettualità della totalità; per poter pensare un concetto, questo presuppone l'insieme dei concetti, il sistema. Un concetto riceve la sua determinazione solo nel contesto degli altri concetti e attraverso gli altri concetti.

Tutto ciò ci porta ad un'altra problematica: la giustificazione sistematica della logica e il problema del «cominciamento», che Hegel affronterà nella *Scienza della Logica* (1812) e che risolverà iniziando da due concetti per nulla irrazionali: l'essere puro e il nulla. Per superare i limiti evidenziati dalla speculazione kantiana, che è rimasta avvinghiata nell'esperienza, non riuscendo a cogliere ciò che in verità è e rinunciando così alla metafisica, Hegel ripropone il problema ponendolo in questi termini: come si incomincia una scienza dell'assoluto, quale la logica pretende di essere, senza partire dalle rappresentazioni, dalle intuizioni che il pensiero formula recuperandole dalla realtà esterna e dunque *adeguandosi* ad essa? La problematica si risolve in questa ulteriore questione: il rapporto tra le categorie finite del pensiero e la metafisica., che tratta dell'essere assoluto, infinito. Insomma occorre trovare un punto di partenza utilizzando categorie finite e contemporaneamente fare una scienza dell'assoluto.

La proposta di Hegel sta nell'*automediazione* dell'assoluto stesso nella forma dell'idea assoluta attraverso i principi del pensare (sostanzialità, causalità, reciprocità). Tuttavia questa risposta ha in sé ancora una questione: come è possibile che l'assoluto, o meglio, che l'automediazione dell'idea assoluta in

8 Ivi, § 24 [tr. it., p.139].

sé utilizzi queste categorie che provengono dal mondo? Bisogna sin da ora precisare che l'idea assoluta costituisce il principio non soltanto delle categorie logiche, ma anche delle categorie reali. Per questo la *Scienza della Logica* è divisa in due parti: logica oggettiva e soggettiva; quella oggettiva tratta delle categorie reali dell'essere e dell'essenza e quella soggettiva si occupa delle categorie del concetto. Hegel usa il termine categorie indicando allo stesso tempo oggettivamente ciò che appartiene all'essente in quanto essente (ontologia) e le determinazioni del pensare in quanto pensare.

Vista la logica come corrispondente alla metafisica, vista l'identità fra una categoria logica ed una categoria reale, o meglio, una categoria logica è la categoria reale, che implica l'identità del pensare della categoria logica con l'essere, quale lo scopo della logica?

La logica vorrebbe essere il compimento della filosofia trascendentale, ossia una elaborazione della struttura autoriflessiva fondante, che ogni sapere presuppone. Le categorie kantiane sono le condizioni a-priori della possibilità dell'esperienza del mondo; esse sono le condizioni a-priori del sapere e della verità. La scienza della logica, inoltre, pretende di essere una teoria del pensare corretto, che è capace di comprendere la verità. Vuol essere anche ontologia, cioè uno svolgimento e una spiegazione delle categorie che appartengono all'essente in quanto essente. E' anche teologia speculativa, nel senso che non è rivelata, ma che struttura una teoria di Dio da parte del mondo, un Dio immanente senza rapporto con il mondo.

Possiamo, dunque, definire il sistema di Hegel una *onto-teologia*; una struttura che deve precedere ogni essere ed ogni scienza per assicurare la corrispondenza tra essere e sapere; le strutture «ontologica» e «logica» devono essere integrate nella scienza dell'assoluto e a sua volta questa scienza dell'idea assoluta deve essere teologia, cioè una teoria della soggettività assoluta, che non può essere ridotta alla storia.

L'*onto-logica* deve essere una teoria logica di Dio immanente, di Dio stesso. In questo senso la scienza della logica vuole essere una nuova trattazione della metafisica classica e della sua logica. Tale trattazione deve essere scientifica, perché le categorie e le forme logiche verranno generate dal metodo assoluto di un principio veramente assoluto.

La novità rispetto ad Aristotele e Kant è che Hegel pensa di aver trovato un metodo per spiegare e generare le categorie da sé. Il metodo pretende di essere assoluto e non arbitrario, perché immanente al pensare puro, alla ragione pura che è l'essenza di ciò che in verità è.

Lo scopo della logica non è pensare con le categorie per indagare, ma fare metafisica pensando le categorie. Questa scienza è pensiero del pensiero.

Per Aristotele le categorie forniscono una serie di predicamenti e rispondono alla domanda «cos'è». Aristotele ha fornito il loro numero, ma ciò che a Hegel interessa non è tanto il numero quanto la loro origine, la loro deduzione. Secondo Hegel, poi, le categorie kantiane sono un mero rapporto ed egli non dà una ragione della loro deduzione.

Il passaggio dalla concezione aristotelica delle categorie e del loro uso nella predicazione, nel giudizio, a quella hegeliana sta nel fatto che nel rapporto soggetto - predicato, per Aristotele, il soggetto appare come il fondamento, ciò di cui qualcosa viene predicato e ciò in cui il predicato si trova. Allora nel concetto del soggetto si uniscono i concetti di soggetto proposizionale e di sostrato reale; il soggetto è allora la sostanza e i concetti predicati presuppongono questo soggetto come sostanza reale, ma non essendo essi delle sostanze proprie sono degli accidenti.

La critica di Hegel è che nella teoria aristotelica ci sono troppi presupposti, come la sostanza, una ontologia della sostanza. In Aristotele gli uomini pensanti devono conoscere tutte le divisioni, gli schemi concettuali per dare un senso al discorso sul mondo. Il mondo è costituito da entità, da elementi, da parti del mondo che appartengono alle diverse categorie e queste parti si possono riconoscere grazie alle divisioni di questo schema.

Dunque ancora una volta il problema di fondo per Hegel è che l'applicazione di categorie, provenienti dall'esterno della soggetto cosciente cosciente, al mondo esterno.

Proprio questa sarà la critica che Hegel muoverà a Kant accusandolo di aver operato una speculazione filosofica avente il limite nella soggettività. Infatti sin dai primi paragrafi dell'Enciclopedia egli oppone alla teoria kantiana una forte critica. Nel paragrafo 8 egli critica la teoria trascendentale delle idee della ragione, che non hanno relazione con la realtà; tuttavia per Kant

il non avere relazione con la realtà significa non avere relazione con la sintesi dell'esperienza del mondo e cioè con i concetti puri, i concetti sintetici dell'esperienza.

Per Kant le idee della ragione - libertà, spirito, Dio - non hanno relazioni con la realtà perché non sono soggetti alla sintesi dell'esperienza del mondo. La sintesi è un giudizio che viene dai concetti puri, apriori. Questi per Kant sono le categorie; inoltre quelle sono idee dialettiche, vuote. Per Hegel le idee della ragione sono oggetti (*Gegenstand*).

Ma cosa è per Hegel un oggetto? E' un contenuto da pensare, cioè ha delle determinazioni; l'oggetto presenta un contenuto infinito, che passa le forme finite della coscienza o della rappresentazione della coscienza. Kant direbbe che sorpassano la capacità della coscienza di fare della sintesi. Per Hegel tali oggetti esistono, perché manifestazione del pensare stesso.

Quale la radice di queste idee? Certamente non dal mondo, ma dal pensare stesso; è l'autodeterminazione del pensare pensando se stesso. In questo senso sono reali, perché manifestano il pensare stesso. La differenza tra Kant ed Hegel è che il primo sosterebbe che le idee della ragione hanno la loro ragione nella ragione, per il secondo la ragione, cioè lo Spirito, è in sé la causa del mondo, ci dà l'esperienza degli oggetti infiniti, quando per Kant sono al di là dell'esperienza, che si definisce secondo la capacità di sintesi e per Hegel il pensare fa la sua propria esperienza, è la causa della sintesi.

Lo Spirito - il *Nous* per Aristotele - fa esperienza, crea la spontaneità, il suo contenuto da sé, non prendendolo da fuori come un mendicante, come era per Kant.

Nel paragrafo 11 dell'*Enciclopedia* Hegel mostra il bisogno intrinseco della filosofia, che gli proviene dal bisogno dello Spirito di conoscersi, di esprimersi. La filosofia è la teoria speculativa della logica, che segue e presenta per il pensiero puro la forma, la sua struttura, cioè la struttura ideale del concetto assoluto. L'oggetto del pensiero steso è il pensiero stesso; così la filosofia soddisfa questo bisogno dello Spirito.

Nello stesso paragrafo, poi, sempre in dialogo con Kant, Hegel mostra il ruolo della contraddizione per lo svolgimento delle categorie dalla ragione per entrare nel mondo puro dell'idea, del concetto assoluto. Se per Kant la contraddizione è una

caratteristica della ragione pura, del tentativo, cioè, di determinare con il contenuto le idee della ragione, che non hanno un contenuto; e se la contraddizione, sempre per Kant, si ha perché il pensare in sé trova in contraddizione con se stesso ed è ciò che Kant chiama «antinomia» nella *Critica della Ragion Pura*; per Hegel la contraddizione dà l'impulso per continuare a pensare. Le contraddizioni sono manifestazioni di una negazione e la negazione appartiene allo spirito. La negatività, come vedremo, per Hegel è buona e creativa.

Il pensiero pensa se stesso da solo e si trova in contraddizione, nella non rigidità del pensiero e resta implicato nel suo contrario. L'oggetto, poi, inteso come dato sensibile, non è il risultato dell'autodeterminazione del puro pensiero. La contraddizione manifesta l'opposizione del pensiero in sé, la tensione tra la ragione pura e l'intelletto, tra il *Vernunft* e il *Verstand*. La contraddizione esiste quando l'intelletto si trova nel negativo di se stesso e per cogliere ciò occorre essere «muniti» di logica speculativa. Per Hegel tornare al concreto, è l'inizio del deprezzamento del logoV, perché entra nello stato dell'autocontraddizione, del sapere della sensibilità e non dell'assoluto.

Tuttavia Hegel arriva a comprendere che non basta partire dalla critica alla logica di Kant per iniziare una logica speculativa. Hegel vuole tornare alla concezione antica del logoV. Il pensiero deve negare il suo punto di partenza, cioè l'esperienza - in accordo con Aristotele -, ma il vero pensare deve negare l'esperienza per sviluppare un pensiero proprio. Il contenuto, pur mediato dall'esperienza, resta in se stesso indipendente da questa; per raggiungere una trattazione speculativa, il pensiero deve negare il punto di partenza per cominciare una logica speculativa, cioè uno svolgimento del contenuto in sé.

«[...] lo sviluppo conferisce a questo stesso contenuto la figura di emergere liberamente - nel senso del pensiero originario - soltanto in conformità alla Necessità della Cosa stessa»⁹ Nel pensare originario il pensare filosofico raggiunge la «Cosa stessa». Il termine tedesco *der Sache selbst* è il termine tecnico per il contenuto da volgersi, da svilupparsi, che poi sarà manifestato alla fine come Idea Assoluta. La caratteristica della «Cosa stessa» è la Necessità.

9 Ivi, § 12 [tr. it., p.115].

La «Cosa stessa» contiene come concetto l'idea di un cominciamento o di un incominciare ancora una volta, dopo aver negato il punto di partenza empirico, in quanto si parte con il pensare del contenuto, della «Cosa stessa» e ciò implica un cominciamento assoluto. Ma qui sorge una domanda: per poter fare il cominciamento bisogna negare il dato empirico; allora il cominciamento si può dire che è ancora assoluto o, invece, è relativo al risultato della negazione?

Lo scopo della scienza speculativa, della logica, è di cominciare con la «Cosa stessa» che implica l'automediazione del contenuto con se stesso. «L'Immediatezza propria del pensiero (a-priori), invece, è riflessa entro sé e, pertanto, mediata entro sé: essa è l'Universalità, è l'Essere - presso - sé in generale del pensiero»¹⁰. Il pensiero in se stesso, quando non c'è un altro fuori di sé, costituisce la sua mediatezza; non deve passare attraverso il mondo finito per giungere a sé, perché si trova con sé.

Ma cosa significa che il pensiero pensa se stesso?

L'Immediatezza del pensare è riflessa dentro di sé ed è Universalità (*Allgemeinheit*), è l'Essere - presso - sé (*Sein Bei - sich - sein*), è libertà. L'Universalità però non basta; ciò che conta non sono le idee universali - Dio, essere, uno -, che sono dei formalismi, che hanno dato soddisfazione al pensiero classico. Esse non bastano perché sono il frutto dell'astrazione e non dell'automediazione. La metafisica classica ha raggiunto le idee attraverso l'esperienza (negazione di un contenuto empirico) e non l'Automediazione del contenuto in se stesso. Non erano idee assolute, ma relative.

Ancora una questione: l'Universalità, cioè ciò che è pensabile, proviene solo dal pensiero o dalla autorelazione pura del pensiero in sé o proviene dalla cosa attraverso l'intuizione sensibile? Se proviene semplicemente dal pensare sembra che ci troviamo nella condizione trascendentale di Kant e cioè nella separazione radicale tra la conoscenza e il mondo, la cosa in sé. Hegel non vuole né una risposta trascendentale, né la risposta della metafisica classica.

Una cosa è solo pensabile grazie all'autorelazione del pensiero in sé ma è anche pensabile attraverso un'intuizione. «Il

10 Ivi, § 12 [tr. it., p. 117].

risultato del riflettere è un prodotto del pensiero. [...] Per arrivare a cogliere quello che è il vero nelle cose, non basta la semplice attenzione, ma è necessaria la nostra attività soggettiva che trasforma ciò che è dato immediatamente»¹¹. Per Hegel la pratica della riflessione come rielaborazione della cosa nella forma pensabile del concetto comincia con l'intelletto. La natura deve avere in sé un ordine, una forma pensabile e dà per questo una forma universale; certo non è la forma universale del concetto perché questa viene data dal pensiero stesso.

La pretesa della logica, nei confronti di Kant e della vecchia metafisica, è di poter pensare le forme pure del pensiero senza pensare a qualcosa fuori di sé, come prodotto del pensiero che pensa se stesso, come momenti del pensiero. Nella seconda aggiunta del paragrafo 24 il pensiero che pensa se stesso, l'io penso, diviene identico all'altro, all'oggetto che manifesta l'io che pensa se stesso, ma è anche il risultato dell'impotenza della natura di non poter presentare le forme logiche nella loro purezza. La natura e lo spirito nelle sfere naturali presentano l'io penso puro della ragione, l'autodeterminazione dal punto di vista del soggetto; la mediazione dell'altro implica un momento della differenza, dell'alterità.

Come fondare la differenza concettualmente come momento logico del pensare se stesso? E' forse la differenza solo manifestazione della finitudine dell'alterità della natura? O la differenza deve essere concepita come momento logico del pensiero puro?

Ma cosa significa *differenza*? Per Hegel è una relazione e come tale deve essere pensata dalla ragione che pensa se stessa, cioè la differenza è un momento pensato di una relazione della ragione stessa. La differenza sembrerebbe esser un momento, un aspetto dell'identità della ragione, della sua relazione con se stessa. In effetti non si può pensarla come un momento della ragione poiché la differenza è tale perché è diversa dalla ragione.

Inoltre nella terza aggiunta al paragrafo 24 dell'*Enciclopedia* chiaramente Hegel afferma che la conoscenza dipende tutta dalla forma e questa è un aspetto del pensiero, una sua determinazione; la forma è il modo di come ci si rivolge alla realtà.

11 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, § 22 - aggiunta n. 2, ed. it. a cura di V. Verra, p. 160.

«Il modo più perfetto di conoscere è quello che si ha nella forma pura del pensiero. L'uomo si comporta qui in modo assolutamente libero»¹². Per Hegel la forma è quella del pensiero dello spirito, della coscienza, che costituisce la condizione della possibilità per conoscere la realtà e questa è la coscienza speculativa della filosofia hegeliana. Hegel ci dà nella *Scienza della Logica* il criterio della ricerca della forma.

La logica è una critica del pensiero finito, cioè di un pensiero che non ha saputo mai trovare o utilizzare la forma più perfetta per raggiungere il vero, il reale, ciò che in verità è. Per questa deficienza del pensiero il criterio per una corretta critica deve nascere all'interno del pensiero stesso, di qui la necessità della logica.

Hegel ha affermato che la considerazione della verità è necessariamente legata al problema della verità e delle determinazioni del pensiero, cioè legato al problema della verità, della forma del pensiero. Nella seconda aggiunta del paragrafo 24 egli afferma che il problema è distinguere le forme infinite da quelle finite, poiché quelle finite non sono in grado di conoscere e raggiungere il vero. Dunque il criterio di verità è il criterio della filosofia stessa nel corso del suo sviluppo storico verso il raggiungimento del vero.

Il problema è arrivare a distinguere le forme finite da quelle infinite. Si potrebbe dire che formalmente finito indica tutto ciò che è, viene determinato da un altro, limitato, e tale limitazione è posta dallo stesso intelletto, dal *Verstand*; infinito sarebbe ciò che viene pensato dalla ragione, cioè che non ha un'altra determinazione che se stesso. Allora il criterio per ottenere tale distinzione è il vero accordo tra una determinazione di pensiero e la forma eterna del concetto che quel pensiero cerca di pensare.

La prova che la filosofia può pensare la forma di ciò che in verità è, consiste nel mostrare che «ogni altra forma del conoscere è una forma finita»¹³. Quando Hegel si riferisce allo scetticismo, ha presente il Parmenide di Platone, dove viene mostrato che pensare un concetto ci conduce al suo contrario. Infatti in base allo scetticismo tutte le forme finite contengono una

12 Ivi, § 24 aggiunta n. 3, p. 168.

13 Ibidem.

contraddizione in sé. Come si può provare che, se esistesse una forma infinita del pensiero, questa sia anche la forma del vero in sé, dell'assoluto?

Successivamente Hegel afferma che tutte le forme del pensiero finito (il *Verstand*) si presenteranno nel corso dello sviluppo logico secondo la formale necessità di pensare la forma finita dell'intelletto. Come può la logica, lo sviluppo delle forme del pensiero trattare tanto le forme finite quanto quelle infinite? Esistono forse entrambe contemporaneamente nel pensiero nella scienza della logica e sulla stessa realtà?

Come possiamo distinguere forme finite ed infinite? La finitudine implica separazione profonda tra soggetto e oggetto, dove soggetto è atto di pensare e l'oggetto è l'essere pensato. Questa separazione finita costituisce la negatività e del mondo finito e del modo di pensare il mondo finito. Come entra questa negatività nella logica intesa come pensiero puro, della forma pura e assoluta della ragione, se la radice della negatività è la separazione finita, la limitazione, l'opposizione fra soggetto e oggetto? Questa separazione tra soggetto e oggetto sarebbe la causa o il bisogno o la necessità del movimento intrinseco al pensiero del conoscere, o sarebbe l'elevazione del contenuto del pensiero. Se il movimento è tra l'intelletto finito e la ragione speculativa, il movimento sarebbe movimento di un modo inadeguato, finito, di pensare il contenuto verso un modo adeguato infinito, speculativo, della ragione di pensare il contenuto; sarebbe un movimento esistenziale, in noi per poter far entrare la speculazione logica di Hegel.

Cosa è il *finito*? «Finito, da un punto di vista formale significa ciò che ha un fine, quello che è, ma smette di essere là dove è connesso con il suo altro e, quindi, ne viene limitato. Il finito consiste dunque nella relazione al suo altro, che ne è la negazione e si presenta come il suo limite»¹⁴. L'altro nella personale essenza dell'altro da sé come essere finito. Il finito non esiste da solo ma in relazione con un altro che ne è la sua negazione; per il pensiero finito un limite è una negazione; per l'intelletto un limite vuol dire negazione, che non ha nulla a che vedere con l'essenza di un oggetto. L'intelletto tiene la negazione al di là dell'essenza di un oggetto (la negazione non ha l'essenza di un oggetto).

14 Ivi, § 28 aggiunta, p. 176.

Questo modo di pensare indica che l'intelletto, la ragione pura non può pensare di determinare in sé l'oggetto come veramente è, perché l'oggetto come veramente è possiede in sé la negazione.

Cos'è l'*infinito*? Cioè: quale è un oggetto infinito? Il vero assoluto infinito è il pensiero che pensa se stesso come insieme della realtà. «Il pensiero per sua essenza è in sé infinito»¹⁵, ciò vuol dire che questa forma di pensare il pensare non è adeguata all'essenza del pensiero stesso; c'è una opposizione, una contraddizione tra l'essenza del pensiero e questa forma finita di espressione. Questo è il problema più complicato per la filosofia, in quanto sembra che ci sia una contraddizione fra il nostro modo di pensare un pensiero e l'essenza del pensiero. In questo sembra che ci conduca verso una posizione scettica, di non raggiungimento di ciò che in verità è; e questa era la conclusione a cui era arrivato anche Kant, in quanto, poiché limitati, ci manca una intuizione intellettuale degli oggetti come sono in realtà.

Ma il pensiero è presso se stesso, si rapporta a se stesso ed ha se stesso come oggetto. In quanto ho un pensiero come oggetto sono presso me stesso. L'Io, il pensiero, è quindi infinito, poiché nel pensiero si rapporta ad un oggetto che è esso stesso. Oggetto in generale è un altro, un negativo rispetto a me. Se il pensiero pensa se stesso, ha un oggetto che è al tempo stesso non è tale, cioè un oggetto superato, ideale (*ideell*). Il pensiero come tale, nella sua purezza, non ha quindi nessuna limitazione¹⁶.

Hegel afferma che il pensiero è infinito. Qui sta cambiando il concetto di oggetto all'interno della storia della filosofia; sta facendo una critica a Kant e sembra dire che così come siamo non è possibile determinare un oggetto in quanto gli oggetti come veramente sono, sono i pensieri che noi determiniamo attraverso il nostro pensare.

Che direbbe Kant? Quando il pensiero pensa se stesso, sta pensando un'idea della ragione e questo per Kant implica un'antinomia, una contraddizione. Hegel direbbe che è vero che ci sono delle contraddizioni nel pensiero puro che pensa se stesso, ma perché fermarsi là, perché non continuare a negare la

15 Ibidem.

16 Ibidem.

negazione della contraddizione? Qui è chiara la fiducia di Hegel che sembra affermare la possibilità da parte del pensiero puro di pensare gli oggetti come veramente sono, ma ciò significa che per Hegel gli oggetti sono concetti.

Al contrario, per Kant, non sarebbe possibile avere una determinazione ideale degli oggetti, cioè Dio, anima, mondo. Kant, cioè, pensa in questo modo come la vecchia metafisica per la quale il compito della filosofia speculativa sia di pensare un'idea attraverso questo modo: pensare l'idea o il pensare Dio come *pensare a*. Hegel sarebbe d'accordo dicendo che non possiamo pensare ciò che veramente è attraverso un giudizio giudicando, pensando che il rapporto soggetto - predicato sia l'oggetto di Dio, anima, mondo.

L'oggetto finito per Hegel non è l'oggetto in sé, ma è superato e dunque ideale; l'oggetto è dato nel pensiero ed è identificato con l'io penso, cioè il pensiero che si rapporta a se stesso.

CONCLUSIONE

Il sapere è sì «com - prendere», ma soprattutto «in - tendere».

«Con» e «in»: esiste un secondo termine? È l'alterità, la differenza reale, effettiva, concreta, fuori dell'uomo e non un con e in se stessi. È proprio quella differenza che Kant ha visto come qualcosa di inaccessibile, di non raggiungibile e che Hegel ha costituito come momento dell'io penso che pensa se stesso dialetticamente.

Comprendere e intendere non devono essere riferiti in maniera assoluta verso l'io, soggetto, unico autore del proprio pensare, ma verso un oggetto reale, effettivo, che è lì pronto per essere colto nella sua essenzialità, nella sua verità, senza dover applicare delle categorie precostituite per la sua comprensione. L'alterità deve essere lasciata essere; la meraviglia sta nel non possedere l'altro, ma lasciare che venga incontro con la sua diversità.

Dunque un rapporto conoscitivo metafisico, che trascenda, che vada oltre il limite, la finitezza, negando se stessi per incontrare l'altro; un rapporto in cui l'io, rientrando in sé, *ri - flettendo* su di sé, possa *com - prendere* il dover porre positivamente se stesso, negandosi, transcendendosi.

Tuttavia il rapporto conoscitivo è sicuramente reciproco, nel senso che ci si trova di fronte ad un «interesse», ad una «intenzionalità» reciproca. Il rapporto conoscitivo si traduce in un «tendere verso», non univoco bensì reciproco, cose o uomini. Non è, infatti, solo il soggetto ad avere una intenzionalità; a sua volta anche l'oggetto intenzionato ha una intenzionalità verso il soggetto.

Tra soggetto interessato, intenzionato e oggetto d'interesse vi è un rapporto di «importazione reciproca» o per semplificare: *un ricevere e un dare*. Il soggetto *dà*, è intenzionato verso, perché si è scoperto interpellato da, dunque riceve dall'oggetto quasi un invito a dare nella *gratuità*.

In pensatori come Kant o Hegel, a differenza di Agostino, ciò che è mancato è stato soprattutto un concetto da loro dimenticato, quasi che cercassero una risposta non sapendo però quale fosse la domanda: la *gratuità*. Questa, poi, è strettamente legata all'*amore*, che diviene la chiave per dar vita finalmente a una vera metafisica, che vada oltre la misera finitezza dell'essere umano e il cui criterio fondante la relazione con l'altro è la sua *ri - velazione*. L'invito è a uscire dalla mera identità con se stessi e lasciare spazio alla *differenza ontologica*.

Stefania MISCIOSCIA

Dott. en Filosofía y Licenciada en Patrística
Prof.ssa de Filosofía - Catanzaro