

Lineamenti di un sistema di filosofia trascendentale d'ispirazione boliviana

Antonio VACCA

Cultore presso l'Università degli studi di Brescia
Saggista, poeta, avvocato.
vtoni@email.it

Così si spiega perchè l'uomo, per guadagnare qualche metro nelle tenebre, deve camminare molti anni;
perchè un giorno di tenebra, vale più di mille anni di trasparenza.

Jaime Saenz, *Le tenebre*, cap. IV¹

Abstract. This essay is a coherent and consistent system of transcendental philosophy, which portrays a reality, hidden by the veils of the exterior appearance, unknowable in the inner fundamental nature, lack of any meaning, where evil and good, moral and immoral are empty words without any possible content, hollow shells. A reality where the necessity rules everything, where the man is in the same level of any other manifestation of the Being and where the human freedom is only an illusion of the reason. But as the Bolivian poet, Jaime Saenz, says: A day of Darkness is worth more than thousand years of Brightness.

Keywords: transcendental philosophy, gnoseology, intellect, feelings, reason, causality, metagnoseology, ontology, moral.

I. Il fondamento di qualsiasi esegesi filosofica della realtà, posta fuori e dentro di noi, si sostanzia necessariamente nell'analisi gnoseologica della stessa. La ricerca intorno all'essere, infatti, può giungere a un proficuo esito esclusivamente ove quest'ultimo sia comprovato alla luce della gnoseologia e solo dopo aver sviscerato la struttura delle facoltà conoscitive e aver verificato la legittimità del loro funzionamento.

A tal riguardo non si può in alcun modo prescindere da quanto 'scoperto' da Immanuel Kant. La Critica della ragione pura e i Prolegomeni a ogni futura metafisica costituiscono, infatti, l'imprescindibile supporto al

¹ Tutte le traduzioni dei poemi di Jaime Saenz sono tratte dalla raccolta di versi *Percorrere questa Distanza*, pubblicata da Crocetti Editore nel 2001.

fine di svolgere qualsivoglia analisi gnoseologica. In particolare, in tali scritti, si possono individuare due conclusioni basilari, idonee a conformare tutta la successiva analisi delle facoltà conoscitive umane. La prima consiste, in maniera apparentemente banale, nel rilevare che ogni conoscenza presuppone necessariamente la compresenza di un soggetto e di un oggetto. Questi interagiscono conformemente alla propria essenza (ossia allo stesso tempo attivamente e passivamente, come si esporrà dettagliatamente in seguito), dando vita alla rappresentazione della realtà che ci circonda e di quella che alberga dentro di noi. Ove si abbia conoscenza, sotto qualsiasi forma essa si presenti, sono sempre immancabilmente presenti e inscindibilmente uniti un soggetto che conosce e un oggetto che è conosciuto. L'errore in cui più facilmente si cade a tale riguardo e che conferma la non banalità e l'importanza primaria di tenere sempre presente questa conclusione, consiste nel considerare le due inseparabili ed interconnesse metà di ogni conoscenza come elementi non solo scindibili mediante un procedimento di astrazione della ragione, ma anche in concreto dotati di autonomia. In altri termini gli oggetti così come conosciuti avrebbero una propria realtà a prescindere dal soggetto conoscente, realtà che riposerebbe nel loro essere e che manifesterebbe la loro essenza. Le rappresentazioni sarebbero, dunque, l'essere manifestantesi nella sua essenza e conoscibile nella propria 'oggettività'.

Meno frequente, se non addirittura raro, invece, l'opposto errore di ritenere l'oggetto alla stregua di un prodotto del soggetto, per cui sarebbe quest'ultimo a generare, nello svolgersi delle proprie facoltà conoscitive, la realtà e a dare a questa sostanza e senso. In tale modo si sovverte completamente la precedente interpretazione della realtà, trasformando le rappresentazioni da oggetti manifestanti il proprio essere a prescindere da qualsiasi apporto del soggetto conoscente a mere apparenze create dal soggetto, completamente dipendenti non solo in ordine alla propria forma, ma anche nel proprio essere sostanziale da quest'ultimo.

Ora fra queste due opposte ricostruzioni, si pone la conclusione kantiana per cui ogni scissione di soggetto e oggetto in elementi idonei a porsi e a dispiegarsi autonomamente l'uno dall'altro, come concrete realtà ontologiche indipendenti, costituisce un'indebita trasposizione sul piano della realtà di un procedimento di astrazione della ragione. Ossia se la ragione è in grado di scindere nell'ambito di ogni rappresentazione, utilizzando le proprie facoltà di astrazione logica, ciò che è ascrivibile al soggetto e ciò che è invece riferibile all'oggetto, ciò non autorizza ad ammettere che tale scissione sia ammissibile sul piano dell'essere. Soggetto

e oggetto rimangono, infatti, nella conoscenza, inscindibilmente legati, formando un sinolo in cui ciascuno dei due elementi può porsi esclusivamente insieme con l'altro, perdendo invece ogni significato e valore ove considerato in via autonoma e separata.

La seconda conclusione, ampiamente illustrata nella critica della ragion pura, consiste nell'individuare le forme a priori della conoscenza, ossia le strutture formali delle nostre facoltà conoscitive che formano il reticolo formale nel cui ambito ogni realtà, esteriore e interiore, prende vita.

Nello specifico le forme a priori sono lo spazio, il tempo e la causalità. Esse precedono ogni conoscenza o, *rectius*, accompagnano indefettibilmente ogni rappresentazione della realtà, dando forma e senso agli indefiniti stimoli provenienti dall'esterno e dall'interno. Ossia la forma spaziale delle cose così come il susseguirsi delle loro modificazioni non costituiscono elementi afferenti alle cose, ma sono posti dal soggetto come condizione formale della loro rappresentabilità. In altri termini non esiste un tempo oggettivo che prescindendo dallo svolgersi diacronico delle nostre rappresentazioni e neppure esiste uno spazio oggettivo che sia dotato di una propria sostanza positiva indipendentemente dalle forme spaziali in cui ci rappresentiamo la realtà, ma esclusivamente un reticolo spazio-temporale che dà forma alle nostre conoscenze. La forma della realtà presente fuori e dentro di noi ed il suo dispiegarsi causale non sono elementi consustanziali alla realtà che afferiscono all'essere della stessa, ma sono esclusivamente l'aspetto formale della nostra conoscenza che trovano legittimità e fondamento unicamente nella conoscenza e per la conoscenza.

II. Su tali basi si può ora esaminare la conoscenza nelle due forme in cui essa si presenta, ossia come conoscenza del mondo esterno e come conoscenza della realtà interiore.

La rappresentazione del mondo esterno si forma come esito di un procedimento delle facoltà conoscitive, al contempo, attivo e passivo. Gli organi dei sensi, infatti, ricevono le informi impressioni provenienti dall'esterno e adoperando la loro naturale attitudine recettiva subiscono una modificazione del proprio stato, sia pure transitoria. A tale fase di passiva acquisizione segue uno stato di eccitazione nervosa che trasmette i dati che hanno impressionato gli organi sensoriali al cervello, il quale impiegando le forme a priori dell'intelletto origina le rappresentazioni della realtà che ci circonda.

L'intelletto, in particolare, adopera la legge a priori della causalità, che ne conforma ogni attività, e per effetto di essa risale dall'effetto,

sostanziantesi nell'impressione sensoriale, alla causa, consistente nella realtà esterna, la quale viene ad assumere una forma, mediante l'applicazione della forma a priori dello spazio, ed è collocata in una successione diacronica, per mezzo della forma a priori del tempo.

Le nostre facoltà conoscitive in tale modo rendono comprensibili i dati provenienti dall'esterno, fornendo il reticolo spazio-temporale che consente la rappresentazione della realtà e del suo svolgersi causale. Il mondo in cui viviamo è l'esito di tale complesso e articolato procedimento di apprensione ed elaborazione svolto dalle nostre facoltà conoscitive ed, in particolare, da quella funzione cerebrale che chiamiamo intelletto, che infallibilmente risale dall'effetto alla causa e che pone le condizioni formali di ogni conoscenza 'sensibile'.

Tale procedimento gnoseologico è facilmente riscontrabile nelle rappresentazioni visive, le quali si pongono come la forma primaria della nostra conoscenza intellettuale. Gli organi sensoriali della vista, infatti, rimangono impressionati dall'effetto della luce sugli oggetti, sotto forma di modificazione della retina. Successivamente i dati sensoriali così raccolti vengono trasmessi attraverso il nervo ottico al cervello, il quale, risalendo dall'effetto alla causa delle modificazioni in parola, li rielabora, dando origine alle immagini degli oggetti nello spazio e al loro susseguirsi nel tempo secondo una relazione di necessità causale.

Una conferma dell'attività svolta dalle funzioni cerebrali dell'intelletto nella formazione delle rappresentazioni visive si può trarre avendo riguardo al caso della miopia. Qualora, infatti, una persona miope guardi in successione il medesimo oggetto con e senza gli occhiali correttivi, si presenteranno ai suoi occhi due diverse rappresentazioni della medesima realtà esterna, nelle quali restano presenti e immutate esclusivamente la collocazione dell'oggetto in uno spazio e lo svolgersi dei suoi stati successivi nel tempo, pur presentandosi le rappresentazioni in una specifica forma diversa, dai nebulosi contorni nella visione miope e, invece, chiara nella visione ordinaria. Ne consegue che l'elemento spazio-temporale-causale costituisce un fattore presente indipendentemente dalla specificità delle rappresentazioni, pur ove esse siano l'effetto dell'impressione causata dal medesimo oggetto, ragion per cui si può rilevare che spazio, tempo e causalità si pongono come forme afferenti all'intelletto e al suo procedimento di formazione della realtà e non come elementi propri degli oggetti della rappresentazione.

La diversità, poi, delle rappresentazioni, in caso di visione miope e di visione corretta del medesimo oggetto, può condurre a un'ulteriore

interessante considerazione. Di fatti, posto che il reticolo formale di ogni conoscenza rappresentativa è dato dalle funzioni cerebrali dell'intelletto, la diversa conformazione organica dell'organo del senso della vista determina una diversa ricezione ed apprensione della realtà esterna, la quale pur immutata in se medesima, si presenta sotto forma di rappresentazioni diverse. Dunque tra la realtà, nel suo essere, e la conoscenza della stessa si pone una duplice distanza, sostanziantesi non solo nella necessaria intermediazione delle forme a priori dello spazio, del tempo e della causalità, ma anche nella concreta capacità ricettiva degli organi dei sensi, la cui maggiore o minore impressionabilità si pone, anche essa, come fattore intermedio necessario tra l'essere del mondo esterno e noi.

Analogo procedimento gnoseologico si ha per quanto riguarda le altre tipologie di impressioni sensoriali, le quali però danno origine a rappresentazioni sostanzialmente diverse rispetto a quelle visive. Si tratta, infatti, di rappresentazioni non spaziali, in cui la realtà esterna è filtrata e formalizzata esclusivamente mediante le forme a priori del tempo e della causalità.

A titolo esemplificativo si può descrivere il procedimento sotteso al senso dell'udito. Le onde sonore esterne vengono percepite e raccolte dal padiglione auricolare (orecchio esterno), entrano nel condotto uditivo esterno dove vengono amplificate e colpiscono la membrana timpanica, che vibra. Le vibrazioni vengono convogliate agli ossicini dell'orecchio medio, i quali trasmettono gli impulsi alla chiocciola che è costituita da una delicata struttura a spirale ripiena di un fluido. Gli impulsi giunti all'orecchio interno, viaggiando lungo terminazioni nervose, raggiungono il nervo acustico che li trasporta al cervello, dove vengono riconosciuti come suoni.

Dunque le rappresentazioni sonore alla stregua di quelle visive sono originate da una modificazione degli organi sensoriali determinata dall'impressione suscitata dalla realtà esterna, in tal caso sotto forma di onde acustiche. Risalendo da tal effetto alla causa, conformemente alla legge a priori della causalità, l'intelletto dà forma alle tracce sensoriali rappresentandole in una successione diacronica di suoni, privi, però, di una consistenza spaziale, non essendo utilizzata la forma a priori dello spazio.

III. La rappresentazione della realtà interiore si sostanzia, invece, in una molteplicità variegata e multiforme di sentimenti e stati d'animo. Questi presentano dei contorni indefiniti e vaporosi, per cui il loro contenuto è difficilmente circoscrivibile in maniera univoca. Ne consegue che tale

evanescenza ha spesso indotto ad estromettere gli impulsi emozionali e gli stati passionali scaturenti dalla nostra interiorità dal novero degli oggetti della conoscenza. Non sarebbero, perciò, suscettibili di essere cristallizzati in una rappresentazione intellettuale, ma si porrebbero come un qualcosa di sostanzialmente diverso, non chiaramente definito e individuato, ma comunque non sussumibile sotto il concetto di conoscenza.

Contrariamente alla comune opinione, invece, anche i sentimenti e gli stati d'animo sono a tutti gli effetti delle rappresentazioni delle nostre facoltà conoscitive, derivanti dall'applicazione della forma a priori del tempo e dall'impiego da parte dell'intelletto della legge della causalità, pur risultando prive di consistenza spaziale. Non sono, perciò, rappresentabili in uno spazio definito nè assumono una determinata forma, ma si pongono come flussi diacronici, la cui modificazione può essere colta solo in termini di variazione della loro intensità nel tempo. In particolare tali flussi svolgentisi nel tempo sono la rappresentazione delle alterazioni che il nostro essere subisce quando è posto a contatto con la realtà, esterna e interna, e quando interagisce con questa.

La loro derivazione dalle profondità dell'essere del soggetto conoscente e la necessità di esprimere e rappresentare tali profondità mediante le forme a priori delle facoltà conoscitive originano la loro natura indeterminata e indefinita, che solo apparentemente le fa sembrare estranee alla conoscenza. Nondimeno si tratta di mere rappresentazioni aspaziali, alla stregua per esempio di quelle sonore e olfattive, pur godendo esse di uno statuto gnoseologico particolare, in quanto, nel compimento del comune procedimento conoscitivo consistente nel risalire dall'effetto alla causa, le facoltà conoscitive non procedono verso l'esterno, ma verso l'intima e recondita essenza del nostro essere.

In particolare il cervello procede applicando la legge di causalità anche ove vada a formare le rappresentazioni della realtà interiore, ossia risale dall'effetto, consistente nell'alterazione dell'essere, alla causa di questa modificazione. Questa non è, però, il fatto che apparentemente suscita lo stato d'animo, il quale può consistere o in una rappresentazione concreta o in una rappresentazione astratta o in un'altra rappresentazione interiore oppure in una loro combinazione. Esso, infatti, si pone esclusivamente quale mera occasione e non come causa o oggetto dell'alterazione dell'essere, venuto a contatto con la realtà. E', invece, proprio l'interazione tra essere e mondo che costituisce la vera ed unica causa della modificazione (dell'intima essenza dell'essere) che dà origine alle sensazioni e agli stati d'animo costituenti le rappresentazioni della realtà interiore.

Ossia la legge di causalità a priori, applicata dall'intelletto, ricerca e ritrova il fondamento eziologico dell'alterazione dell'essere nell'interazione e conseguente reazione di quest'ultimo, allorquando incontra la realtà, esteriore ed interiore.

Risaliti dall'effetto alla causa, le facoltà conoscitive applicano la forma a priori del tempo, determinando il sorgere della rappresentazione interiore, che si concretizza in un flusso emozionale, svolgendosi nel tempo e dalla intensità variabile. E' di comune esperienza il presentarsi delle emozioni e degli stati d'animo come impalpabili percezioni che pervadono tutto il nostro essere, caratterizzate da una continua variabilità nel tempo. Ognuno ha provato, guardando i fini lineamenti della donna amata o carezzandone la pelle, la spirale crescente di piacere che si diffonde, repentinamente e ondulatoriamente, in ogni parte del nostro essere.

A questa ricostruzione si potrebbe obiettare che quando si parla di alterazione dell'essere come effetto da cui le facoltà conoscitive devono risalire alla causa, consentendo in tale modo il formarsi delle rappresentazioni dell'intima essenza dell'essere, si usa una parola vuota, priva di contenuto, che non indicherebbe nulla e che, per di più, lascerebbe ipotizzare l'esistenza di un fantomatico organo sensoriale che, alla stregua di quelli afferenti i cinque sensi della rappresentazione esterna, subirebbe una modificazione da porre alla base delle rappresentazioni interiori.

Sembrerebbe quasi che, in tale modo, s'intenda surrettiziamente ridare legittimità al concetto di anima, riproponendolo quale organo dei sentimenti e degli stati d'animo. Ora premesso che la legittimità dell'utilizzo di una parola dipende esclusivamente dal contenuto che le si attribuisce specificatamente, si deve rilevare che poiché nelle rappresentazioni interiori viene in gioco l'essere del soggetto conoscente in tutta la sua interezza, l'alterazione dello stesso non si localizza in maniera specifica, ma è percepita e recepita da ogni fibra, soprattutto nervosa dell'intero corpo (p.e. i nocicettori o sensori del dolore), il quale dunque si pone nella sua integrità quale strumento recettivo e formativo delle sensazioni interiori. Ossia si può attribuire lo statuto di 'organo sensoriale' delle rappresentazioni interiori all'intera oggettivizzazione dell'essere nel nostro corpo.

Con ciò, però, non si vogliono ridurre gli stanti d'animo e in genere tutte le tipologie di rappresentazioni interiori a mere reazioni organiche nervose, ma si vuole solo rilevare che non si può individuare uno specifico organo sensoriale per tale categoria di rappresentazioni, alla stregua di quanto avviene, invece, per le rappresentazioni del mondo esterno, in

quanto tutto l'essere, oggettivato nel nostro corpo e alterato a contatto con il mondo e con la stessa realtà interiore, partecipa alla loro formazione.

Su tali basi ricostruttive, si può procedere all'analisi e classificazione degli stati d'animo e dei sentimenti, i quali pur avendo tutti indistintamente la medesima natura di rappresentazioni interiori, nondimeno variano per struttura, per intensità e per direzione. In particolare le possibili combinazioni di tali criteri originano le multiformi e varieguate espressioni emozionali che pervadono costantemente l'essere.

Il primo criterio prospettato suddivide gli stati d'animo in due categorie: gli stati fisiologici e quelli non fisiologici. I primi sono caratterizzati dal fatto che l'alterazione dell'essere si localizza in una specifica parte del corpo e si manifesta come un flusso oscillante tra il dolore e il piacere. Applicando a tale flusso il secondo criterio qualificatorio, ossia quello dell'intensità, sarà poi possibile riconoscere tutte le innumerevoli sensazioni che si possono rinvenire tra i due poli estremi del dolore intollerabile e del piacere sommo.

La seconda categoria abbraccia, invece, i più indefiniti sentimenti umani, in quanto l'alterazione dell'essere non trova, come negli stati fisiologici, una precisa localizzazione in qualche specifica parte del corpo, ma interessa indistintamente l'essere nella sua interezza.

Nondimeno tale tipologia di sentimenti e stati d'animo può essere ricondotta interamente ai contrapposti poli dell'amore e dell'odio, i quali costituiscono gli elementi catalizzatori nella formazione di tali rappresentazioni interiori. A tal riguardo si può rilevare che, a differenza di quanto avveniva in ordine alla prima categoria di stati d'animo, questi ultimi non variano solo in ragione della intensità del flusso emozionale, ma anche avendo riguardo alla direzione di quest'ultimo. Se, infatti, l'alterazione dell'essere è rivolta verso una data rappresentazione diversa dal soggetto conoscente, si ha una scala di stati che, a partire dall'odio malvagio, o odio disinteressato, passa attraverso l'odio semplice, o odio interessato, l'invidia, il disprezzo e l'antipatia fino alla mera avversione per poi procedere verso l'estremo dell'altro polo, consistente nell'amore passionale, attraverso la simpatia, la stima, la benevolenza e la partecipazione. Ove, invece, essa sia rivolta verso lo stesso soggetto percipiente si avrà uno spettro di sentimenti variabile dall'odio di se stessi fino alla mera disistima di sè per poi giungere all'opposto estremo della passione narcisistica attraverso gli stati intermedi dell'autocompiacimento e dell'orgoglio.

Il basso continuo che accompagna tutti i molteplici sentimenti così classificati è rappresentato da quello stato dell'anima, ininterrottamente

presente e mai sopito, che si muove dalla tristezza assoluta o disperazione attraverso la tristezza malinconica per giungere all'estremo opposto rappresentato dalla gioia assoluta attraverso il punto intermedio della gioia malinconica. Si tratta, in altri termini, di stati, d'intensità variabile, ma consustanziali all'intima essenza dell'essere e, dunque, sempre presenti e dispiegantesi nell'incontro dell'essere con la realtà. Insomma tale tipologia di stato d'animo è il sottofondo, mai silente, della vita che accompagna ogni altro sentimento e stato d'animo.

Interessante, inoltre, rilevare come a metà strada tra i due poli dell'amore e dell'odio si pone un sentimento molto diffuso e facilmente riscontrabile, ossia l'indifferenza o disinteresse, che rappresenta il punto di stallo degli stati non fisiologici, in quanto in esso l'intensità del flusso emozionale si annulla quasi completamente, lasciando il soggetto estraniato, dal mondo e da se stesso.

Ora, alla luce di quanto finora esposto, si può evidenziare che nonostante l'innegabile e irriducibile molteplicità degli stati d'animo e dei sentimenti, tutti gli stati passionali, fisiologici e non, possono essere ricondotti ad un bipolarismo che pone ai suoi estremi da un lato uno status positivo, esprime la soddisfazione dell'essere che percepisce il proprio svolgersi conformemente alla propria natura e dall'altro lato uno status negativo, che traduce, invece, l'insoddisfazione dell'essere che sente l'attrito della realtà che lo (co)stringe nel proprio dispiegarsi.

Si possono, dunque, concludere queste considerazioni riconoscendo che i sentimenti e gli stati d'animo sono pur sempre una tipologia di conoscenza mediata dalle forme a priori delle facoltà conoscitive ossia si tratta di rappresentazioni fenomeniche, più prossime all'essere in quanto provenienti dai suoi intimi recessi e, quindi non muto fenomeno come sono le rappresentazioni esterne, ma comunque pur sempre inidonee alla diretta apprensione e comprensione dell'essenza dell'essere.

IV. Terminata l'analisi delle rappresentazioni intuitive, si deve procedere ad esaminare quella forma di conoscenza, propria ed esclusiva dell'uomo, che è la conoscenza astratta o per concetti.

I concetti sono strutturalmente diversi dalle rappresentazioni intuitive, ma nondimeno si trovano in un rapporto di necessaria correlazione con queste, in quanto hanno il loro fondamento o, *rectius*, la loro ragione d'essere in esse. La ragione, infatti, organo che forma questa tipologia di rappresentazioni, scompone le rappresentazioni intuitive nei loro elementi strutturali e poi associa questi, circoscrivendoli in un

determinato ambito che costituisce il limine di ogni singolo concetto, a cui corrisponde l'ambito semantico della specifica parola preposta a rappresentare quel determinato concetto.

In altri termini le facoltà conoscitive scompongono le rappresentazioni intuitive, della realtà esterna e di quella interiore, nelle loro parti costitutive, per poter pensare queste separatamente, ciascuna per sé, come le diverse proprietà o relazioni delle cose e dei sentimenti rappresentati dall'intelletto. In questo processo però le rappresentazioni perdono necessariamente il loro carattere intuitivo, in quanto ciascuna proprietà in tal modo isolata si può ben pensare per se sola, ma non perciò si può anche intuire di per se sola. Afferma, a tal riguardo, Schopenhauer che "il concetto è un pensar meno di quel che viene intuito". Dunque tali rappresentazioni, frutto del descritto procedimento di disgregazione e astrazione da parte della ragione, hanno perduto ogni intuitività, ragion per cui sfuggirebbero del tutto alla coscienza se non fossero fissate e trattenute materialmente con segni arbitrari, le parole, preposte ad abbracciare nella loro sfera semantica il contenuto di ciascun concetto ad esse riferito.

Una conferma di quanto ora affermato si ha nell'etimologia della parola concetto, derivante, infatti, dall'espressione latina "cum capio", che significa raccolgo, metto insieme; derivazione questa che evidenzia il collegamento esistente tra i concetti e quella facoltà innata che hanno gli esseri umani di raccogliere e sintetizzare gli innumerevoli stimoli provenienti dalla percezione della realtà esterna ed intima e, quindi, dall'esperienza, esteriore e interiore, ed utilizzarli per crearsi una propria rappresentazione astratta della realtà stessa.

Nondimeno la ragione non si limita a formare i concetti, ma è preposta a elaborare gli stessi, collegandoli e dividendoli, secondo le proprie leggi, dando vita in tale modo a quelle interrelazioni concettuali che si chiamano giudizi. Questi sono, infatti, l'esito del pensare in senso stretto che non consiste nella semplice presenza di concetti astratti nella coscienza, bensì nel collegare o dividere due o più di essi oppure i conseguenti aggregati secondo le regole della logica.

Sui giudizi, così formati, opera, poi, il principio di ragione, sotto forma di *principium rationis sufficientis cognoscendi*, il quale impone che un giudizio, allorché deve esprimere una conoscenza, deve avere una ragione sufficiente e che solo ove ricorra ciò, esso possa ricevere il predicato di *vero*.

La verità in parola è, dunque, il rapporto di un giudizio con qualcosa di diverso da esso, che si pone come la sua ragione.

Ora le forme di *verità* condensate nel principio di ragione sufficiente del conoscere sono molteplici. La prima si sostanzia nella *verità logica* che si verifica quando un giudizio ha come ragione un altro giudizio. In particolare, la fondazione di un giudizio con un altro sorge sempre da un confronto, il che può avvenire o immediatamente nel semplice rovesciamento o contrapposizione di esso, o invece, con l'addurre un terzo giudizio, dove allora dal rapporto reciproco degli ultimi due risulta la verità del giudizio da fondare.

Abbiamo, poi, la *verità empirica o materiale* che si ha allorché il giudizio trova il proprio diretto fondamento nell'esperienza, ossia sono una o più rappresentazioni intuitive o lo svolgersi delle medesime a costituire la ragione di un dato giudizio che trova la propria verità, quindi, nel diretto ed immediato rapporto con esse.

La *verità metalogica*, invece, si sostanzia nella fondazione di un giudizio sulle mere condizioni formali del pensare, intrinseche alla ragione e rappresentate dal principio di identità (un soggetto è uguale alla somma dei suoi predicati), dal principio di non contraddizione (non si può al contempo attribuire e negare un predicato ad un soggetto) e dal principio del terzo escluso (a ciascun soggetto ogni predicato è o da attribuire o da negare).

Si pone, infine, la *verità trascendentale* la quale consiste nel fondare un giudizio sulle forme a priori della conoscenza intuitiva, consistenti nel tempo, nello spazio e nella legge di causalità. Ora i giudizi attributari di tale forma di verità gnoseologica rispecchiano l'infallibilità delle condizioni formali di ogni conoscenza e vengo a costituire principalmente il contenuto della scienza matematica (ove è applicata la forma a priori del tempo) e della scienza della geometria, sia nella sua versione euclidea sia nelle versioni non euclidee (ove è impiegata la forma a priori dello spazio).

Si deve conclusivamente rilevare che ogni considerazione o utilizzo dei concetti e delle rappresentazioni astratte e dei correlati giudizi che intenda attribuire a essi una capacità o una intrinseca attitudine che trascenda le loro ragioni, così come sopra enucleate, risulta non solo priva di significato gnoseologico, ma porta inevitabilmente a spezzare il legame intercorrente tra i concetti ed i loro simboli, le parole, trasformando queste ultime in dei gusci vuoti, privi di ogni contenuto e significato.

V. Prima di procedere nell'analisi dell'ontologia e in funzione del coerente svolgimento di essa, è necessario esaminare distintamente il concetto di causa, il cui significato richiede una chiara e puntuale enunciazione, in

quanto sotto di esso sono spesso stati sussunti contenuti disparati, talora contraddittori o incommensurabili.

In particolare la causa può essere scissa in due distinti e non commistionabili concetti: nel primo è circoscritta la causalità a priori dell'intelletto, la quale costituisce una delle condizioni formali della conoscenza intuitiva. Tale forma di causalità, come già ampiamente spiegato nel secondo paragrafo, si estrinseca nel procedimento gnoseologico mediante il quale l'intelletto risale dall'effetto, che si presenta come una modificazione dell'apparato sensoriale, esterno o interno, alla correlata causa, sostanziantesi negli oggetti del mondo esterno, quanto alle rappresentazioni empiriche, e nell'interazione dell'essere con la realtà, costituente il dato sostanziale dei sentimenti e degli stati d'animo, quanto alle rappresentazioni interiori.

In tale accezione, la causalità opera in modo infallibile, in quanto essa è posta esclusivamente come strumento formale regolativo del funzionamento dell'intelletto. Ossia anche laddove, attraverso una successiva ponderazione svolta dalla ragione, ci si accorga che il nesso di causalità così come prospettato dall'intelletto sia in realtà illusorio e solo apparente, nondimeno esso continuerà a presentarsi invariato e a produrre la medesima rappresentazione intuitiva, immancabilmente. Un esempio renderà facilmente comprensibile quanto affermato. Quando guardiamo un bicchiere pieno di acqua in cui sia immerso per metà della propria lunghezza un bastoncino, il nostro intelletto applica la forma a priori della causalità risalendo dall'alterazione della retina, trasmessa dal nervo ottico al cervello, all'oggetto che la produce e contestualmente, impiegando le forme dello spazio e del tempo, forma una rappresentazione del bicchiere colmo d'acqua e del bastoncino parzialmente immersovi, che apparirà, nella rappresentazione intuitiva, spezzato nel punto in cui lo stesso fuoriesce dalla sostanza liquida.

Ora se estraiamo il bastoncino dall'acqua, ci accorgiamo che lo stesso forma un unico cilindro oblungo e che non è spezzato in alcun punto della sua lunghezza. Dunque riimmergiamo il bastoncino nel bicchiere e nuovamente lo stesso si presenterà diviso in due frammenti. Ora la ragione ci conferma che il bastoncino rimane sempre unico e indiviso, ma nondimeno il nostro intelletto formerà sempre e invariabilmente una rappresentazione divisa del bastone immerso nell'acqua. Dunque l'intelletto, anche ove posto dalla ragione di fronte all'illusorietà della rappresentazione formata applicando la propria forma a priori della causalità, tuttavia non potrà modificare il proprio procedimento formale di

apprensione e rappresentazione della realtà e seguirà a fornire la medesima rappresentazione, risalendo sempre e comunque rigorosamente e rigidamente dall'effetto alla causa.

Il secondo concetto di causa, invece, contiene la causalità a posteriori della ragione. Questa non opera, dunque, a priori ossia non si pone come condizione formale della conoscibilità della realtà, ma, invece, è il frutto dell'estensione, da parte della ragione, della regola formale, intrinseca all'intelletto, della necessaria derivazione dell'effetto dalla causa, a tutte le relazioni intercorrenti tra le rappresentazioni intuitive o, *rectius*, a tutte le successioni diacroniche delle stesse. Ossia il reticolo causale, che all'unisono con quello spazio-temporale consente alle facoltà conoscitive di pervenire alla conoscenza della realtà, viene esteso dalla ragione fino ad abbracciare tutte le rappresentazioni, esteriore ed interiori, e lo svolgersi dei relativi rapporti.

Tuttavia mentre la legge di causalità, che presiede le funzioni dell'intelletto, opera, a causa della natura meramente formale, con rigore e puntualità immancabili, l'eziologia della ragione è, invece, soggetta a tutti gli errori in cui può incorrere qualsiasi procedimento di ricostruzione meramente logica. In altri termini la ragione, quando va a ricercare cause ed effetti nella realtà, non è in grado di risalire per sua intrinseca costituzione dall'effetto alla causa, come fa l'intelletto, ma deve invece procedere a confrontare, a rapportare, a separare, a contestualizzare e così via tutte le rappresentazioni della realtà e le possibili relazioni reciproche delle stesse, per giungere solo alla fine a spiegare specificatamente il necessario svolgimento diacronico della realtà in termini di causa e effetto e catene causali. Da ciò le incertezze e i dubbi che avvolgono ogni ricerca causale da parte delle scienze naturali, le quali restano, dunque, sottoposte a tutti i limiti intrinseci a qualsiasi procedimento e indagine della ragione. Limiti a cui si aggiunge il fatto che la legge di causalità è una regola formale che implica rigorosamente che ogni mutamento sia correlato secondo un vincolo di necessità con un altro che lo abbia preceduto ossia che ogni mutamento abbia la sua causa in un altro, ad esso precedente, ragion per cui le catene causali che costituiscono la realtà si presentano necessariamente infinite, non potendosi concepire un effetto senza causa. Ne consegue che ogni ricerca di cause nelle scienze naturali porta inevitabilmente sempre più indietro nella concatenazione eziologica, senza però mai poter giungere a un approdo definitivo in cui acquietare l'ansia di trovare un fondamento che sia al contempo primo e ultimo.

Non bisogna, pertanto, mai confondere i suesposti concetti di causa, perchè è proprio la loro illegittima sovrapposizione e commistione che crea confusione e dubbi in ordine alla *a priori* della legge di causalità e, in generale, in ordine a qualsiasi ragionamento che si basi sulla causalità, in quanto così si cerca laddove non si può trovare o si attribuiscono alla realtà qualità che non gli pertengono, se non quali mere rappresentazioni dell'intelletto.

Occorre, infine, rilevare che alla parola causa è spesso attribuito anche un altro significato. Essa designerebbe l'essenza dell'essere in sè (quello che Kant definisce il noumeno), quale elemento causativo del mondo fenomenico. Tale accezione del concetto di causa non può, però, che essere respinta, giacché considera il rapporto tra l'essere e il suo modo di porsi al soggetto conoscente come un vincolo eziologico, per cui dal primo deriverebbe il secondo. Contrariamente, invece, non esiste alcun rapporto causale tra essere numerico ed essere fenomenico, per usare una terminologia kantiana. Questi, infatti, si pongono sincronicamente e non in una successione causale e costituiscono esclusivamente il medesimo essere, nel primo caso nella propria unità atemporale e aspatiale priva di causa e nel secondo caso frantumato dalle forme delle facoltà conoscitive. Ma di ciò si tratterà ampiamente nei paragrafi successivi.

VI. Alla fine del precedente paragrafo si è prospettata la distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno, ossia tra la realtà considerata per se stessa e nella propria essenza e la sua rappresentazione da parte del soggetto conoscente mediante le forme a priori del tempo, dello spazio e della causalità.

Ora l'ontologia si deve occupare esclusivamente della prima, in quanto il suo oggetto è l'essere nella sua più intima essenza ed il suo scopo è quello di indagare la natura ed il fondamento dell'essere senza alcuna mediazione o filtro. Ma, come dimostra la millenaria incertezza e contraddittorietà degli esiti a cui ha condotto tale ricerca, si tratta di un'impresa impossibile. L'essere è inconoscibile nella sua essenza, resta muto dinanzi a noi e dentro di noi, un mistero avvolto in fitte tenebre. Ciò in quanto

qualunque fiaccola noi accendiamo, e qualunque spazio essa possa anche illuminare, sempre il nostro orizzonte resterà limitato da notte profonda, poichè l'ultima soluzione del mistero del mondo dovrebbe necessariamente parlare solo delle cose in sè, non più dei

fenomeni. Ma proprio soltanto a questi si adattano tutte le nostre forme di conoscenza, che hanno senso e significato, infatti, solo rispetto al fenomeno: le cose in sè e le loro possibili relazioni non si lasciano comprendere con quelle forme.²

Perciò l'effettiva, positiva soluzione del mistero del mondo deve essere qualche cosa che l'intelletto umano è completamente incapace di concepire e di pensare.

Abituati a pensare a una cosa: tutto è oscuro / Il vero, il reale, l'essere e l'essenza, è uno e oscuro. / Così l'oscurità è la legge del mondo; (Jaime Saenz, *Percorrere questa distanza*, cap. X)

L'unica via percorribile verso l'essere in sè è, allora, la metagnoseologia o, *rectius*, la gnoseologia *per via negationis*, che non espone delle conoscenze, ma si limita esclusivamente a enucleare in negativo l'essenza dell'essere, scorgendone il tralucere oltre la realtà fenomenica.

Nell'oscurità profonda del mondo deve darsi la sapienza; nei regni ermetici dell'anima; / nelle vicinanze del fuoco e nel fuoco stesso, in cui lo stesso fuoco congiunto all'aria è divorato dall'oscurità. / Ed è perchè nessuno ha idea dell'abisso, e perchè nessuno a conosciuto l'abisso nè ha sentito l'odore dell'abisso, / che non si può parlare di sapienza tra gli uomini, tra i vivi. / Finchè vivrà, l'uomo non potrà comprendere il mondo; l'uomo ignora che finchè non smetterà di vivere non sarà saggio. / Ha infondate paure di tutto quel che confina con ciò che è saggio; in quanto non può comprendere, già diffida / non comprende altra cosa che non sia il vivere./.../ E io dico che si dovrebbe cercare di essere morti. / Costi quel che costi prima di morire. Si dovrebbe fare tutto il possibile per essere morti. (Jaime Saenz, *Percorrere questa distanza*, cap. X)

Lo sforzo di 'morire' durante la vita, l'anelito per una 'morte prematura' rappresenta, al contempo, la tensione di superare l'apparenza fenomenica della realtà e il tentativo di squarciare l'oscurità profonda del mondo e giungere alla vera sapienza, alla conoscenza dell'essere.

² Arthur Schopenhauer, 1986. *Supplementi al <Mondo>* (Roma-Bari: Laterza editori), cap. XVII, 191.

Nondimeno tale via conduce alla sapienza solo approssimativamente, in quanto per percorrerla è necessario comunque avvalersi degli strumenti, di indagine ed espressivi, della rappresentazione fenomenica, intuitiva e astratta, adoperando dunque immagini per descrivere ciò che non si può ridurre ad una rappresentazione intuitiva spaziale e temporale o impiegando concetti per spiegare il contenuto e l'essenza di un qualcosa di sostanzialmente incommensurabile rispetto a qualsiasi rappresentazione astratta o costruito concettuale.

La metagnoseologia dell'essere può essere suddivisa in tre parti corrispondenti alle tre forme a priori della conoscenza:

- Se il tempo non ha una consistenza e una realtà oggettiva che prescindano dalla conoscenza di un soggetto, ma è posto, invece, proprio dal soggetto conoscente come forma della rappresentazione fenomenica, allora non può essere riferito all'essere in sé e considerato come una sua intrinseca qualità che ne possa descrivere l'essenza. Ne consegue che l'essere è sostanzialmente atemporale; non, però, nel senso che spesso gli viene attribuito di entità eterna. Infatti l'eternità è, comunque, un concetto che presuppone e, quindi, implica necessariamente il tempo, designando una successione senza fine di presenti, *a parte ante* e *a parte post*, ossia è un concetto che trova la propria ragion d'essere e il proprio fondamento nella necessaria presenza di un tempo che scorre senza fine nel futuro e che si immerge infinitamente nel passato. Contrariamente l'essere in sé è posto fuori dal tempo, è estraneo a qualsiasi presente, passato e futuro, è fissato in un'indescrivibile e inconcepibile immobilità, senza principio nè fine. E' un involucro per l'immobilità, che avvolge il movimento del circolo che si ripete nel mondo fenomenico.
- Se lo spazio è una forma a priori delle facoltà conoscitive e costituisce, per tale ragione, un filtro necessario tra il soggetto conoscente e la realtà, esso non rappresenta una qualità intrinseca delle cose e, perciò, non è riferibile all'essere in sé. Dunque quest'ultimo è aspaziale, ma ciò non vuol dire riconoscere all'essere un'estensione infinita che abbracci tutto oppure, al contrario, un'estensione puntiforme, nulla. In tale modo, infatti, pur in mancanza di una forma specifica, si rimarrebbe all'interno del concetto di spazio e si attribuirebbero all'essere delle qualità fenomeniche, che non gli sono in nessun caso riferibili e riconoscibili. L'essere, invece, è estraneo a qualsiasi concezione e

riferimento spaziale, ossia si pone fuori da qualsiasi coordinata riferibile a un'estensione o a una posizione. E' un'oscurità immota, tenebra priva di consistenza e perciò capace di pervadere e annullare ogni spazio.

il segreto delle tenebre si trova nell'immobilità del movimento, nella mancanza di spazio,/ perchè nella stessa misura in cui la vastità cresce, lo spazio decresce. (Jaime Saenz, *Le tenebre*, cap. IV)

- Se la causalità è una forma della rappresentazione fenomenica, posta dal soggetto conoscente, essa non è riferibile all'essere in sè, ragion per cui quest'ultimo deve essere riconosciuto come privo di una causa. E' fondamentale, però, sottolineare che tale mancanza di una causa non deve essere intesa nel senso che l'essere è una entità che è *causa sui*, in quanto così ci troveremmo ancora invischiati nella logica della successione necessaria causa-effetto, la quale, invece, può essere legittimamente adoperata solo per descrivere la realtà fenomenica e il suo necessario svolgersi. Si cadrebbe, inoltre, nel frequente e ben noto errore di voler cercare una causa prima del mondo, che si porrebbe inevitabilmente come un effetto senza causa, in evidente contraddizione con la necessaria e immancabile correlazione che lega qualsiasi effetto a una causa e, dunque, qualsiasi causa a un effetto. L'essere invece è posto fuori da ogni catena causale e, conseguentemente, è incompatibile con qualsiasi agire e con qualsiasi modificazione, ponendosi in uno stato di immobilità e indifferenza immutabile. Il che induce a concludere anche per una completa estraneità dell'essere rispetto a qualsiasi teleologia.

L'altro lato della notte è una notte senza notte, senza terra, senza case, senza stanze, senza mobili, senza gente,/ non c'è assolutamente nulla nell'altro lato della notte,/ è un mondo senza mondo affatto e per impossessarsene sarà necessario non poterlo raggiungere. (Jaime Saenz, *La notte*, cap. I)

La metagnoseologia cerca, dunque, pur nei limiti ad essa con-naturati, di condurre al di là delle forme del fenomeno, di modo da fare intravedere l'essenza dell'essere nella sua inconcepibile nudità:

La fonte della sapienza, questo rappresentano i morti;/... / Perché nulla così oscuro come l'oscurità dei morti./ Nulla così vero, nulla così umanamente umano come la carne dei morti./ Nessun odore così oscuro come l'odore dei morti; nessuna contemplazione come la contemplazione dei morti./ Nessun silenzio come il silenzio dei morti; nessun altro silenzio si lascia ascoltare in silenzio./ Nulla come l'immobilità; nulla come la forza espressiva che emana dai morti./ Per questo gli uomini amanti delle tenebre, scrutando lo stare dei morti trovano il cammino sicuro./ *Nell'odore e nella forma, nel peso, nella densità. Nel tatto e nell'udito – l'oggetto non si guarda./ Ciò che si guarda è il guardare che si sta guardando; è così il guardare dei morti, che consiste nel non guardare./ E' buio./ E proprio per questo non si guarda, nè si tocca, nè si odora, nè si ascolta - nel buio.* (Jaime Saenz, *Le tenebre*, cap. VI)

VII. Alla luce di quella che abbiamo denominato metagnoseologia, si può, infine, procedere ad esaminare l'importante questione della morale.

Questa si presenta, sempre e necessariamente, come deontologia, in quanto il suo contenuto si sostanzia immancabilmente nella ricerca in ordine a come l'uomo deve o, *rectius*, dovrebbe agire. A seconda, poi, della prospettiva teleologica che si pone a fondamento dell'agire morale, si possono distinguere varie tipologie di etica.

Si ha una morale eudemonistica, se il fine dell'agire morale è posto nel conseguimento della felicità da parte dell'uomo. Va, però, sottolineato che, in tale contesto, si possono prospettare molteplici, variegata e anche potenzialmente contrapposte morali, a seconda del significato che si attribuisca al concetto di felicità. Si tratta, infatti, di un concetto, il cui ambito semantico può essere riempito con i più disparati contenuti.

Abbiamo, poi, la morale etica o della *ἀρετή*, che pone come suo fine la salda capacità di un uomo di agire in maniera virtuosa e così raggiungere il bene. Nuovamente, però, come per la precedente costruzione morale, l'assetto teleologico etico si fonda su di un concetto estraparametricamente elastico, il cui contenuto è stato riempito nel tempo e può ancora essere riempito con i significati più diversi. Basti, a titolo esemplificativo, rilevare che nella tradizione filosofica classica si consideravano virtù, la giustizia, il coraggio, la temperanza, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità e la temperanza, mentre nella cultura cattolica si distinguono quattro virtù cardinali (Prudenza; Giustizia; Fortezza; Temperanza), tra le quali spicca la prudenza, intesa come capacità di discernere il vero bene, e tre virtù teologali, la fede, la speranza e la carità.

Si ha, invece, una morale utilitaristica, allorquando il fine dell'agire dell'uomo in conformità ai precetti morali viene posto nell'utilità e nel benessere del soggetto agente, da intendersi alla stregua del soddisfacimento dei suoi propri interessi. Ma si tratta ancora di concetti così generici da non riuscire a dare alcuna certezza in ordine al contenuto sostanziale da riconoscere all'etica, ragion per cui si rischia di perdersi in un relativismo incapace di fornire alcuna direzione all'agire umano.

E' stata, inoltre, prospettata anche una morale di tipo meramente legalitario, il cui massimo rappresentante è Kant, che pone come fine ultimo dell'agire morale il rispetto della legge morale per se stessa. Si tratta, però, di una morale che trova il proprio limite strutturale proprio nel suo formalismo, espresso nella massima, il dovere per il dovere, in quanto non riesce a trovare alcunchè che sia in grado di fornire, in maniera coerente e fondata, un contenuto a questa forma.

Ciò che, comunque, si può constatare è che alla morale, sotto qualunque forma teleologica si presenti, è connaturata una valutazione deontologica di natura assiologica. Questa costituisce, infatti, l'unico strumento atto a distinguere un'azione morale da una immorale e, quindi, idoneo a individuare come l'uomo debba agire per conformare la propria azione all'etica e raggiungere il fine prefissato.

Pertanto, in ogni forma di morale, l'agire umano è fatto oggetto di un giudizio di valore, il quale può essere effettuato sia prima dell'azione, ove si voglia stabilire come l'uomo debba operare per apporre al proprio fare il sigillo della moralità, sia successivamente al suo compimento, allorquando, invece, si voglia valutare lo svolgersi dei fatti nella loro nuda oggettività, stabilendo come l'uomo avrebbe dovuto comportarsi al fine di conformare il proprio agire alla morale e se ciò sia avvenuto o meno in concreto.

In entrambi i casi, il procedimento valutativo in parola presuppone necessariamente l'individuazione di un criterio che indichi la direzione che l'azione umana debba prendere affinché sia morale o meno ossia che rilevi e identifichi l'essenza morale dell'agire. Questo criterio deve avere un valore universale, ossia occorre che sia valido per tutti gli esseri umani e deve essere sempre e infallibilmente in grado di distinguere tra ciò che si deve fare e ciò che, invece, non si deve fare. Conseguentemente esso non si può rinvenire nella mera realtà fenomenica, disgregata per effetto del *principium individuationis*, ma deve essere ricercato esclusivamente nell'essenza noumenica dell'essere. Ovverosia solo l'integrale e sostanziale chiarimento intorno alla natura interiore delle cose può fare luce sull'intima essenza

dell'essere e così fondare un giudizio morale, che sia idoneo a qualificare *funditus* ciò che è morale. Ogni fondazione fenomenica dell'etica è, al contrario, impossibile o, *rectius*, si presenta come un vano e vaporoso tentativo, incapace di individuare una morale che non sia relativa, parziale e instabile.

Afferma Schopenhauer

il fondamento etico deve avere un appiglio e un sostegno in qualche metafisica, cioè in una data spiegazione del mondo e dell'esistenza in genere; infatti, l'estremo e vero chiarimento intorno alla natura interiore delle cose nel loro complesso deve necessariamente essere strettamente collegato con quello circa l'importanza etica delle azioni umane, quando non si voglia che sia una tesi meramente astratta, sospesa in aria, senza alcun appiglio alla realtà.³

Nondimeno si è visto, nel precedente paragrafo, che l'essere è muto per noi e la sua essenza è irraggiungibile e indeterminabile positivamente. Ne consegue, di necessità, che è impossibile distinguere un'azione morale da un'azione immorale, ossia determinare come l'uomo debba agire affinché il suo operato possa essere considerato morale.

L'agire umano, difatti, come ogni altra realtà fenomenica, resta in uno stato di profondo e inesplicabile silenzio di fronte all'uomo. E' inaccessibile nella sua essenza più profonda, rendendo perciò impossibile fondare qualsiasi deontologia. Non è concepibile per l'uomo distinguere il bene dal male, il morale dall'immorale e, quindi, determinare un'etica che lo possa guidare nel proprio agire. E' condannato a percorrere la sua breve esistenza circondato dalle tenebre più fitte, che, porose, assorbono ogni luce, impedendogli di orientarsi nel suo cammino. Può fare finta di avere trovato una verità morale che lo guidi e che debba guidare tutti gli altri esseri umani e così percorrere con sguardo serio e preoccupato e con un'aria di importanza il suo cammino, ma non si tratta che di una pantomima da baraccone, tanto più deleteria quanto più non ne viene compresa l'illusorietà ed evanescenza.

Si fanno penserosi quando leggono i giornali, sospirano con moderazione, tossiscono con sufficienza e di quando in quando si ammalano, con la distinzione prescritta dalla norma;/e c'è da vedere che tono si danno quando salgono in aereo./l'aria solenne

³ Arthur Schopenhauer, 1991. *Il fondamento della morale* (Roma-Bari: Laterza editori), p. 107.

che assumono quando parlano di tecnologia, il linguaggio severo quando parlano di morale./l'eleganza e la disinvoltura con cui si soffiano il naso, quella lieve flessione del capo, quella simpatia, quel non so che con cui sorridono,/.../e la spiritualità della posa; la sconcertante sottigliezza con cui discutono di arte e psicologia;/il giudizio saggio e la competenza in materia di dolore umano, e con che angoscia emettono il verdetto/ c'è da vedere la grandezza sovrana dello sguardo con cui sono soliti perdonare gli errori dei miseri mortali;/ la consumata tecnica con cui masticano e ingollano le mille vitamine per mantenersi prosperi e salvaguardare la salute;/ l'eleganza con cui vanno a consultare lo psichiatra e intanto guardano l'orologio e si fanno nervosi – un po' nervosi, non troppo, con aristocratico rictus e nobiltà della fronte;/c'è da vedere il vigore con cui si muovono nel mondo e l'importanza che si attribuiscono nella vita;/la portata trascendentale di ogni loro gesto, le eroiche posture, il timbro di ferocia che imprimono alla voce,/la tremenda audacia delle loro determinazioni quando muoiono di fifa, la strizza al culo quando gelano di spavento,/e le esclamazioni con cui invocano aiuto, perchè credono minacciate da qualche fantasma le loro preziose esistenze,/e le pose da galletto con cui pretendono di occultare il terrore che li domina... (Jaime Saenz, *Percorrere questa distanza*, cap. V)

L'inconoscibilità dell'essenza dell'essere sarebbe già sufficiente a escludere ogni possibilità della morale. Nondimeno sembra utile esaminare la questione anche sotto un altro profilo, quello della libertà dell'agire umano.

Ogni deontologia, infatti, postula necessariamente la sussistenza della libertà dell'uomo e, conseguentemente, la sua responsabilità (morale) per ogni azione. Difatti essa, stabilendo come l'uomo dovrebbe agire per conformare il suo comportamento all'etica, presenta a questo un'alternativa tra due possibili modalità di agire, quello morale e quello immorale. Prospettare quest'alternativa, però, ha senso unicamente ed esclusivamente se si riconosce all'uomo la libertà e, quindi, la facoltà di scegliere autonomamente l'uno o l'altro agire, assumendo così su di sé la responsabilità (morale) delle proprie azioni. Il libero arbitrio è, allora, il presupposto indefettibile di qualsivoglia morale.

Ora il concetto di libertà umana, depurato da ogni detrito teologico, si sostanzia nella possibilità concessa all'uomo, in una determinata

situazione, ossia sulla base di uno specifico sostrato motivazionale a lui posto dalla realtà esterna e dalla sua realtà interiore, di scegliere indifferentemente una delle azioni possibili piuttosto di un'altra.

Tale indifferenza in ordine alla scelta da compiere nel determinare il proprio agire costituisce l'essenza della libertà umana e dà sostanza al relativo concetto, ma rende, al contempo, impossibile o, *rectius*, determina l'inconcepibilità di una tale libertà. In tal modo, infatti, l'agire libero si sostanzerebbe in un effetto senza causa, in quanto l'azione 'scelta' troverebbe nel sostrato motivazionale e materiale una mera occasione, ma poi verrebbe compiuta indipendentemente da esso e a prescindere dai relativi condizionamenti, sulla base di una fantomatica libertà decisionale umana, facoltà questa dagli incerti e vaporosi contorni. Tuttavia, come ampiamente dimostrato in precedenza, la legge di causalità non ammette salti e regna sovrana nella realtà fenomenica, a cui appartiene anche l'agire umano, così come da noi conosciuto, e ne costituisce l'immancabile basso continuo, ragion per cui in presenza di una determinata situazione ossia di un dato sostrato motivazionale, il conseguente agire umano si pone inevitabilmente come effetto di questo, ovvero come necessariamente derivante da questo. Non esiste per l'uomo un'immaginaria possibilità di scegliere alternativamente tra due azioni possibili, in quanto se in astratto la ragione è in grado di individuare due possibilità di agire per l'uomo in una specifica situazione, ciò non toglie che in concreto quell'uomo agirà infallibilmente in un modo, ossia la sua azione sarà l'effetto immancabile della base causale presente.

Viene meno, per questa ragione, la possibilità di configurare una qualsiasi forma di responsabilità (morale) dell'uomo ed è, allo stesso tempo, elisa la stessa concepibilità di una deontologia, in quanto se l'agire umano è vincolato alla stretta necessità posta dalla legge di causalità, non resta alcuno spazio per imputare all'uomo la moralità o l'immoralità del suo operato, la cui essenza risulta, peraltro, un mistero insolubile per l'uomo, in quanto avvolto dalle tenebre dell'essere noumenico.

Nondimeno tale conclusione sembra stridere con il più profondo sentire umano ed essere inconciliabile con l'insopprimibile sentimento di libertà che pervade intimamente ogni azione e che ci fa percepire, in ogni nostro agire, il libero e autonomo dispiegarsi dell'essenza del nostro essere.

Tale sentimento di libertà può essere spiegato proprio come espressione dell'essenza noumenica che alberga nell'essere di ogni uomo, essenza questa che, in quanto sottratta alla legge della causalità e a tutte le limitazioni derivanti dalla frammentazione conseguente all'applicazione del

principium individuationis, è libera e svincolata da qualsiasi causa e vincolo di necessità.

Tale libertà, però, traspare in ciascuna singola individualità e in ciascun singolo fenomeno e nel suo agire, solo in termini indefiniti, occultata dal velo posto dalle leggi fenomeniche, ragion per cui si determina il suesposto conflitto tra il vincolo di necessità causale che avvolge ogni azione umana e il sentimento di libertà ed autonomia che permea il nostro operare.

Si può, dunque, affermare, con riguardo all'agire umano, che nonostante questo vago sentimento di libertà, intimamente percepito da ogni essere umano, non esiste alcuna *libertà umana*, ma esclusivamente il libero (in quanto non causale) dispiegarsi dell'essere, che si manifesta nella necessità che avvinghia in modo ferreo tutti i fenomeni.

Allora l'agire dell'uomo è libero e suscettibile di valutazione morale così come può ritenersi libero e suscettibile di valutazione morale il cadere di una pietra spinta al suolo dalla forza di gravità o il disgregarsi del cibo nello stomaco per effetto degli acidi ivi presenti. La pietra così come gli alimenti disgreganti dalla funzione digestiva, ove fossero dotati di facoltà conoscitive, infatti, penserebbero rispettivamente di cadere al suolo e di scomporsi nelle varie sostanze nutritive in virtù di una propria libera scelta, qualificabile in termini di moralità o immoralità, alla stregua di quanto ritiene l'uomo con riguardo al proprio agire.

Come si spiegano, allora, l'egoismo, la cattiveria, la meschinità, la bassezza, la malvagità, la perfidia, la crudeltà, la falsità, imperanti nel genere umano, ossia quello che è genericamente chiamato male? E' perché questo suscita ripugnanza e avversione in chiunque abbia un minimo di sensibilità? E come si spiegano la comprensione, l'indulgenza, la bontà, l'altruismo, la compassione, la partecipazione disinteressata all'altrui essere, ossia quello che genericamente è chiamato bene ed è così difficilmente riscontrabile nel genere umano? E' per quale ragione esso suscita sentimenti di commozione e di approvazione?

In realtà tutte queste tipologie di comportamento non sono che manifestazioni ed espressioni del dispiegarsi dell'essere, conformemente alla sua propria natura. L'errore sta nel volere compiere una valutazione assiologica in termini di male e di bene, senza comprendere che, in entrambi i casi, si tratta di necessarie espressioni dell'essere, il quale quando uccide, quando stupra, quando tortura, quando arreca dolore è lo stesso di quando soccorre il prossimo in difficoltà, di quando allevia l'altrui sofferenza, di quando arreca benefici o di quando resta indifferente a tutto

a parte il proprio personale interesse, ossia a ciò che gli appare come il proprio utile ed il proprio benessere. Sempre e immancabilmente in ogni agire e in ogni mutamento ciò che si manifesta è l'essere nella sua interezza, in quanto esso, nella sua essenza, non conosce frammentazioni né è scisso nella molteplicità fenomenica.

Per dare una rappresentazione, sia pure approssimativa, di ciò, si può descrivere il dispiegamento dell'essere in termini di 'egoismo universale', da non intendere, però, in una accezione negativa. Ossia ogni manifestazione dell'essere agisce sempre egoisticamente, ovvero nel 'proprio interesse', in quanto immancabilmente dispiega se stesso esprimendo e soddisfacendo la propria natura. E ciò avviene sia quando non può comprendere, perché privo di facoltà conoscitive, la relatività del *principium individuationis*, che sembra separare il suo essere da tutto il resto della realtà, sia quando pur dotato di ragione non riesce a penetrare tale verità, e così si pone nelle sue azioni e nel suo fare in contrapposizione a tutto ciò che gli sembra estraneo. Sia, invece, quando, illuminato dalla conoscenza che la frammentazione dell'essere è solo apparenza, derivante dai limiti delle facoltà conoscitive, opera in armonia con la realtà posta fuori da lui, la quale, comunque, rappresenta, ancora e sempre, il 'suo' interesse, in quanto ad esso consustanziale. In ogni caso l'egoismo, ossia il perseguimento del proprio interesse, limitato alla propria singola apparente individualità o esteso alla generalità dell'essere, è il fondamento che informa ogni avvenimento della realtà.

Tale ricostruzione teorica consente anche di spiegare i sentimenti suscitati nell'uomo dalle manifestazioni del bene e del male. Ove, infatti, l'egoismo ontologico è ignaro dell'unità dell'essere, esso esprime la propria essenza come "male", il quale viene percepito negativamente, in quanto si pone in contrasto con l'unità dell'essere che permea intimamente ogni realtà. Contrariamente allorquando l'egoismo ontologico assume consapevolezza dell'apparenza della disgregazione fenomenica, allora esso esprime la propria essenza come *bene*, il quale viene avvertito positivamente, in quanto si pone in armonia con l'unità essenziale dell'essere.

Ciò che in ogni caso si esprime nello svolgersi dell'essere nel mondo è l'egoismo universale ontologico che pervade l'intera realtà e a cui non si può mai sfuggire.

VIII. Una realtà avvolta per sempre nei veli dell'apparenza, inconoscibile nella sua intima essenza, priva di qualsiasi significato, causale e teleologico, in cui bene e male, morale e immorale sono vuote parole senza alcun

possibile contenuto, gusci vuoti da riempire a proprio piacimento, in cui la ferrea necessità governa ogni cosa, in cui l'uomo è collocato sullo stesso piano di qualsiasi altra manifestazione dell'unità dell'essere, suscita spiacevoli sensazioni e avversione. Ma la verità non chiede di essere abbellita con orpelli, ma solo di essere esposta nella sua nudità.

Che fare, allora, per l'uomo? Non gli resta che recitare la propria parte nella tragicommedia della vita e, dissolte le facoltà conoscitive umane, malauguratamente concessegli, tornare a perdersi nelle tenebre, dispiegantesi nella loro inarrestabile e invariabile immobilità.

Ogni anima si scioglie con le acque torrenziali nell'anima universale.
/.../ I grandi malesseri provocati dalle ombre, le visioni malinconiche emerse dalla notte,/ tutto ciò che è orripilante, tutto ciò che è atroce, ciò che non ha nome, ciò che non ha perchè,/bisogna sopportarlo, non si sa perchè./Se non hai da mangiare che immondizia, non dire nulla./Se l'immondizia ti fa male, non dire nulla./ Se ti amputano i piedi, se ti bruciano le mani, se la lingua imputridisce, se ti spacchi la schiena, se ti spezzi l'anima, non dire nulla./Se ti avvelenano non dire nulla, se ti usciranno le budella dalla bocca e ti si rizzeranno i peli; anche se annegheranno i tuoi occhi nel sangue, non dire nulla./Vivere è difficile; cosa difficile non dire nulla. (Jaime Saenz, *Percorrere questa distanza*, cap. IV)