

Convergenze post-metafisiche sulla vita. J. Habermas e Anna-Teresa Tymieniecka a confronto

Prof. Dra. Daniela Verducci¹

Abstract: The advent of Post-modernity has cast us into the strange environment of an unilateral technological objectivity, hyper-pervasive and continually de-/re-constructing itself. In this environment, we still are not able to embark upon reflective journeys that might finally focus on the fundamental question, all-too-elusive to modernity, of the overall and common meaning of being and thinking. We are still subsiding to the strenuously “a-logic” thought of «existence, just as it is, without meaning and purpose», convinced as we are that it is the «most scientific of all hypotheses possible» (F. Nietzsche). But J. Habermas unmasked the “systemic” thought as terribly dangerous for humanities and indicated just phenomenology as the very living thought, the only one that at the present can safeguard and promote humanity and philosophy. In the course of her forty year work of phenomenological elaboration A.-T. Tymieniecka has done an «intuitive resowing» of the method and classical themes of phenomenology, from the point of view of life, undertaking a research of philosophia prima directed at the objective of “theorizing” the overall phenomenon of the new «fullness of the Logos in the key of Life».

Key-words: Post-modernity. Phenomenology. Logos. Life. J. Habermas. A.-T. Tymieniecka.

1. Dopo la metafisica

Da quando, con l'avvento della cosiddetta Postmodernità,² è tramontata la pretesa di far rientrare l'intero mondo nella forma di razionalità di un «soggetto» assoluto, per esprimerci in termini hegeliani,³ siamo precipitati in un batter d'occhio nell'ambiente estraneo di una oggettività tecnologica, iperpervasiva e continuamente de-/ri-costruendosi, rispetto alla quale non siamo ancora in grado di imboccare percorsi riflessivi, che ci consentano finalmente di mettere a tema la questione di fondo, già elusa dall'esito dualistico della Modernità,⁴ della ricerca di un senso complessivo e comune all'essere e al pensare⁵ ovvero alla vita e al *logos*,⁶ senso perduto e mai più riconquistato dopo l'assunzione della teoria della doppia verità da parte del volontarismo post-tomista.⁷

Siamo anche incappati nelle secche della logica paralizzante del «tutto o niente», da Husserl rappresentata nel dualismo di soggettivismo trascendentale e oggettivismo naturalistico⁸, e poiché il soggetto moderno si è rivelato così inadeguato a rispondere alla attuale domanda di senso unitario dell'esperienza, riteniamo di non avere altra alternativa che “estrofletterci” ed “alienarci” (*Entäusserung/Entfremdung*)⁹ nella dimensione del vivere bruto, cioè di un vita intesa come nulla-di-soggettività, dove pertanto le nostre stesse realizzazioni ci vengono incontro senza che riusciamo più a riconoscere nel loro essere oggettivato la “cifra” (*ciphering*)¹⁰ della soggettività umana, che le ha plasmate. Abbiamo infatti dimenticato che già i nostri antenati primitivi, almeno secondo quanto riportato da Nietzsche, quando si denominarono con la parola «uomo», che significa «colui che misura»,¹¹ vollero evidenziare quella che pareva loro la proprietà unica e migliore dell'uomo ovvero il saper istituire la mediazione del proprio comune orizzonte d'essere per tutto quanto avviene al livello della dinamica impulso-reazione, con la quale piante e animali rispondono, in modo adeguato e tipico agli stimoli dell'ambiente.¹²

In effetti dilagante risulta, ai nostri giorni, sulla vita sociale e del mondo in genere, il punto di vista “sistemico”, che J. Habermas denuncia come portatore del pericolo più incombente e più letale per l’umano e per la filosofia che ad esso dà voce.¹³

Del resto, Lyotard ci aveva avvertito: l’incredulità si è instaurata nei confronti dei grandi referenti narrativi moderni quali: la dialettica dello Spirito, l’ermeneutica del senso, l’emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza, e ad essa si accompagna ormai il disuso dello stesso dispositivo metanarrativo di legittimazione. Per questo ci troviamo «in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche *sui generis*»¹⁴ a partire da combinazioni linguistiche non necessariamente stabili, né dotate di proprietà necessariamente comunicabili; anche nel sistema sociale e delle conoscenze vige «una pragmatica delle particelle linguistiche», in grado di assemblare «reticoli di piastrine» che funzionano esclusivamente a livello del determinismo locale.¹⁵

La vita insomma si è talmente frammentata e complessificata da diventare inafferrabile per l’individuo, che la sente addirittura «liquida», per usare una felice espressione di Z. Baumann, indicante quel carattere della società contemporanea per cui «le situazioni, in cui agiscono gli uomini, si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure».¹⁶ In essa, dunque, i nuclei di esperienza significativa si vanificano rapidamente e l’azione di fissaggio delle strutture categoriali tradizionali, cognitive ed etiche, risulta inefficace.

Il sistema decisionale sociale «si sforza di gestire» tale liquidità tramite «matrici di *input/output*», utilizzando cioè una logica “economica” elementare, che implica «la commensurabilità degli elementi e la determinabilità del tutto», come quella inventata da Wassily Leontief, vincitore del Premio Nobel per l’economia nel 1973, il quale, applicando la matematica all’economia, elaborò uno dei più raffinati strumenti di previsione di cui un programmatore economico possa servirsi.

L’intero mondo, fisico e socio-culturale, viene così suddiviso in settori e può essere considerato al pari di un unico sistema metabolico, tra i cui sottosistemi avvengono scambi di *input*, ovvero di immissioni nel proprio da altri settori e di *output* cioè di fornitura ad altri settori dal proprio. La legittimazione veritativa e di giustizia degli infiniti scambi sistemici, che vengono effettuati, si riduce alla mera ottimizzazione delle prestazioni del sistema ovvero all’efficacia, da parte delle relazioni in esso attive, ad accrescerne la potenza, secondo il principio per cui tutto quello che si può fare, si deve fare.

F. Nietzsche aveva previsto l’affermarsi nell’europeo contemporaneo di una tale *Stimmung* di pensiero, che con Heidegger possiamo denominare «indolenza» (*Lässigkeit*) e che comporta: «scivolar via da noi stessi, verso ciò che accade [...] abbandonarsi [...] lasciarsi alle spalle, lasciare alle spalle se stessi».¹⁷ L’uomo del nichilismo passivo, infatti, non riflettendo (*besinnend*) più «già da gran tempo»,¹⁸ ora che è tramontata «una interpretazione» che «viveva come l’interpretazione», è totalmente preda dell’impressione che l’intera «esistenza non abbia alcun senso, che tutto sia invano (*umsonst*)» né gli riesce di pensare di mettere a frutto la sua competenza antropologica di transvalutazione (*Umwertung*) per superare la «riluttanza (*Misstrauen*)» a trovare nuovo «“senso” al male e all’esistenza (“*Sinn*” *im Übel, ja im Dasein*)».¹⁹ E’ per questa ormai consolidata carenza di riflessività che l’uomo contemporaneo si sottopone volentieri alla logica sistemica e cede a quella dinamica psicologica meramente compulsiva, che impone che posizioni estreme vengano scalzate da posizioni altrettanto estreme ma di segno opposto: essa rende ora «passione psicologicamente necessaria», dopo secoli di passione metafisica e di fede

in Dio e nell'ordine morale del mondo, «la credenza nell'assoluta immoralità della natura, nella mancanza di scopo e di senso», facendo assurgere il pensiero strenuamente a-logoico (= privo di logos) dell'«esistenza, così com'è, senza senso e scopo», al rango della «più scientifica di tutte le ipotesi possibili», in ossequio alla positiva considerazione che «se l'esistenza ne avesse uno [di fine], sarebbe già stato raggiunto».²⁰

E' dunque un esercizio difettivo e deformato della funzione di trascendenza, specie-specifica del livello umano della vita,²¹ quella che impedisce agli uomini del XX e XXI secolo di cogliere, nell'avvento del nichilismo post-moderno e post-metafisico e nel contemporaneo emergere della possibilità di usufruire di una meccanizzazione spinta fino all'automazione dei processi materiali e sociali,²² l'occasione di aprire un nuovo orizzonte di espansione per la vita umana, pur restando nell'immanenza alla vita umana stessa. Infatti, ora che la dicotomia tra “mondo vero” e “mondo apparente” è stata sfatata,²³ l'andare-oltre non sortisce più l'effetto di impoverire l'esistenza a vantaggio dell'al-di-là, perché, al contrario, la potenzia. Ciò non sfuggì a Nietzsche «primo nichilista compiuto d'Europa» che infatti affermava: «In effetti, noi filosofi e 'spiriti liberi' ci sentiamo, alla notizia che il “vecchio Dio è morto”, come sfiorati da una nuova aurora [...] finalmente le nostre navi possono riprendere il largo [...], il nostro mare, il mare aperto è di nuovo là».²⁴

2. La metabiologia sistemica

E' J. Habermas che smaschera quella debolezza di pensiero riflessivo che vogliamo far apparire come asseccamento/ cedimento a dinamiche di «nuda vita»:²⁵ egli denuncia la teoria sistemica messa a punto da N. Luhmann,²⁶ indicandola quale rinnovata «sovrastuttura della vita»,²⁷ artificiosamente imposta dalla ragione: non si tratta più della ragione soggettocentrica moderna, perché essa è stata sopraffatta e fagocitata da una ragione sistemica, più adeguata alla complessità sociale della post-modernità, in quanto ancora più funzionale alla riduzione di tale complessità.²⁸ La teoria generale della società di Luhmann, infatti, «si presenta come candidata alla successione di una filosofia congedata»: vuole ereditare concetti fondamentali e problematiche della filosofia del soggetto e nello stesso tempo sorpassarla nella capacità di risolvere i problemi, attraverso un cambio di prospettiva, che Habermas sintetizza in alcune mosse decisive.

In primo luogo, al posto del rapporto interno-esterno fra il soggetto conoscente e il mondo conoscibile, la logica sistemica fa subentrare il rapporto sistema-ambiente; di conseguenza è il mantenimento e l'ampliamento della stabilità del sistema a impegnare principalmente, laddove «per le prestazioni della coscienza del soggetto, la conoscenza del mondo e di sé hanno costituito il problema di riferimento». Ciò esige l'elaborazione di un peculiare concetto di “senso”: perciò, se nella filosofia della coscienza di Husserl il significato di un'espressione simbolica rinviava ad una più primitiva intenzione alla sua base,²⁹ Luhmann invece introduce nella teoria sistemica il riferimento di senso ad un prelinguistico «contesto di rimando di possibilità attualizzabili, riferito all'intenzionalità di esperienza e di azione». Sistemi che elaborano il senso o che lo utilizzano subentrano così a soggetti d'autocoscienza, sganciando la riflessività dalla coscienza.

Habermas coglie in ciò l'avvento dell' «inversione empirica dell'impostazione filosofico-trascendentale», nel senso che la relazione sistema-ambiente viene ancora pensata secondo il modello di un mondo costituito dalla coscienza trascendentale, perché anche «il sistema mentre si separa dal suo ambiente, lo costituisce come orizzonte di senso universale». A differenza della coscienza trascendentale però, che è

forma unitaria, armonizzatrice di soggetti empirici, i sistemi elaboratori di senso si presentano solo al plurale, in quanto le svariate relazioni sistema-ambiente «sorgono e si mantengono sotto le contingenti condizioni marginali di un ambiente ipercomplesso» e addirittura vanificano agli occhi del teorico del sistema la distinzione tra trascendentale ed empirico.³⁰

La concettualità ontologica della tradizione occidentale, essere-pensiero-verità, viene così radicalmente revisionata, perchè inserita in un «quadro di riferimento non-ontologico»: la stessa ricerca di teoria dei sistemi, infatti, si concepisce come sottosistema con ambiente proprio, dei sistemi della scienza e della società. Così se la metafisica esprimeva il pensiero che si interroga sulla fisica, ora ad essa è subentrata una «metabiologia» ovvero «un pensiero che parte dal per sé della vita organica e ritorna dietro a questa», intesa quale «fenomeno fondamentale, descritto ciberneticamente, dell'autoaffermazione di sistemi relativi a se stessi di fronte ad un ambiente ultracomplesso».³¹

3. Il mondo-della-vita come fondamento comunicativo

Habermas avverte fortemente la minaccia di «questo naturalismo che opera all'altezza dell'interpretazione filosofica» e che, mentre prende le mosse dal fenomeno dell'autopoiesi della vita, scoperto dai neurofisiologi cileni U. Maturana e F. Varela e rispondente all'esigenza acutamente sentita nel campo della biologia, di sottrarre l'individuo alla subordinazione alla specie, alla società o all'umanità,³² giunge al contrario all'esito dell'estraneazione dell'ambiente/ mondo-della-vita in una metabiologia più alienante della stessa ontologia tradizionale. Per questo Habermas, si volge ad approfondire in senso formal-pragmatico la nozione husserliana di *Lebenswelt*, alla ricerca di una modalità filosofica post-metafisica, che non ricada nella metafisica del soggetto ma neppure incorra nel naturalismo sistemico a-filosofico.

A dire il vero, J. Habermas ha confessato di aver guardato con un certo sospetto, in un primo momento, «il fatto che i fenomenologi non siano ancora giunti al loro 'postismo'», a differenza dei postanalitici, dei poststrutturalisti o dei postmarxisti.³³ Egli si attendeva infatti, pure per la fenomenologia, che da tempo aveva trovato i suoi storici, le sue rappresentazioni-standard, i suoi documenti fondativi, il destino di una hegeliana «figura dello spirito» (*Gestalt des Geistes*),³⁴ la quale «non appena viene riconosciuta nella sua inconfondibilità e le viene attribuito un appellativo, in quello stesso momento è già posta a distanza e condannata al declino».³⁵ Invece, nonostante che in un primo momento gli fosse sembrato di scorgere che la fenomenologia stessa, dopo l'ultima spinta produttiva datale in Francia da Sartre e Merleau-Ponty, si stesse avviando «in un certo qual modo» a dileguarsi, sfilacciandosi tra un'antropologizzazione di superficie e un'ontologizzazione di profondità, Habermas si è trovato a dover constatare che la fenomenologia non si è affatto ridotta alla mera «storia dei suoi effetti» (*Wirkungsgeschichte*), anzi, mostra tuttora, «una certa attualità esistenzialistica».³⁶ Infatti, osserva Habermas, mentre da un lato, l'orientamento ontologico della fenomenologia scopre che «la coscienza trascendentale deve concretizzarsi nella prassi del mondo della vita, ottenendo linfa vitale dalla sua stessa incarnazione storica», dall'altro lato, l'indirizzo antropologico di essa assume, «come ulteriori mezzi verso la sua concretizzazione, [...] il corpo-vissuto (*Leib*), l'azione e il linguaggio», avendo ormai acquisito l'evidenza del fatto che «le nostre attività cognitive sono radicate nella prassi delle relazioni prescientifiche con cose e persone».³⁷

E' certo davvero singolare che sia proprio Habermas ad indicarci la «viva vita» (*Erlebnis*) come cifra della teoresi fenomenologica e motivo della sua

sopravvivenza post-metafisica! Egli procede infatti da quegli stessi circoli di pensiero critico della società che, negli anni Cinquanta del Novecento, con György Lukacs, avevano stigmatizzato l'irrazionalità della fenomenologia husserliana, proprio quale occulta filosofia della vita.³⁸ Il suo percorso di pensiero l'ha invece poi condotto ad assumere la critica post-moderna al logocentrismo nella prospettiva positiva della individuazione e valorizzazione di presupposti universali della comunicazione e dell'argomentazione, che siano effettivi e permettano il conseguimento reale del consenso fra soggetti, capaci di parlare e di agire, in forza del darsi previo, di un vivo *Verständigungshandeln* o «agire d'intesa»,³⁹ con funzione di «quasi-trascendentale».⁴⁰ In tale impostazione di pragmatica universale che, connettendo linguaggio e socializzazione, riporta l'autoreferenzialità teoretica del *logos* ad una base performativa, Habermas si è imbattuto nel «mondo della vita» (*Lebenswelt*), quale indispensabile «potenziale semantico» o «orizzonte di senso», per la costituzione e il costruttivo interscambio di società, cultura e personalità.⁴¹ Anzi, ora sono proprio le biografie individuali e le forme di vita intersoggettivamente condivise a rappresentare, per Habermas, quella «fonte naturale» di problematizzazione globale dello «sfondo di mondo a noi più familiare», alla quale «le domande filosofiche fondamentali devono il loro riferimento all'intero e il loro carattere integrativo e conclusivo».⁴² Nel mondo della vivente e vissuta vita umana, individuale e condivisa, dunque, si radica, infine, per Habermas, la possibilità che il filosofare stesso mantenga, nell'età post-metafisica, la titolarità della sua funzione teoretica di «mediazione interpretativa fra il sapere degli esperti e la prassi quotidiana bisognosa di orientamento» ovvero di «promozione illuminante dei processi di autocomprensione globale di un mondo della vita che deve essere, nel contempo, preservato dalla estraniamento causata dalla penetrazione di elementi oggettivanti, moralizzanti e estetizzanti, propri delle culture degli esperti».⁴³

Per questo la modalità fenomenologica di filosofare, che sorge dalla dimensione del «vissuto» (*Erlebnis*), o meglio di ««ciò che si vive»»,⁴⁴ e se ne alimenta, per la sua intrinseca valenza intersoggettiva e universalistica, sa ancora sprigionare, anche agli occhi di Habermas, quella vitalità teoretica, a base esistenziale piuttosto che puramente speculativa, che contraddistingueva i circoli fenomenologici della prima e seconda cerchia husserliana rispettivamente di Gottinga e di Friburgo,⁴⁵ a loro volta articolantesi in relazioni più strette, come quella che legò Husserl a E. Fink⁴⁶ o la Stein a H. Conrad-Martius⁴⁷ e a R. Ingarden. Del resto, l'impiantarsi della fenomenologia su un *humus* di comunanza e intesa teoretica vive, era intrinseco alla condotta filosofica di Husserl e alla sua profonda convinzione della «limitatezza dell'essere umano», la cui «ricerca, qualsiasi tipo di ricerca, non può dare frutti se condotta in solitudine».⁴⁸ Infatti, «questo pensatore che sembrerebbe, e per certi versi è, un solitario, in realtà è ben presto circondato da un folto gruppo di discepoli ai quali comunica la passione per la ricerca e la via metodologica per raggiungerla, desiderando anzi con-dividere, nel senso di ripartire fra loro il vasto campo del sapere per poi ricostruire l'unità attraverso i risultati raggiunti».⁴⁹ La stessa Edith Stein, da Breslavia, dove frequentava i corsi di psicologia sperimentale dei professori W. Stern e R. Hönlwald, dopo che quest'ultimo le aveva messo in mano il secondo volume delle *Ricerche logiche*, si era trasferita a Gottinga nel 1913, con l'unico scopo di poter seguire le lezioni di Husserl e praticare sotto la sua guida diretta il nuovo metodo, che finalmente poteva considerare autenticamente metodo filosofico.⁵⁰

4. La fenomenologia della vita

Di una simile modalità filosofica, basata sullo scambio teoretico non meramente speculativo, ma «vissuto», cioè intersoggettivamente ricco e volto alla

continua rivitalizzazione del piano delle idee, in virtù del sempre rinnovato innesto di esso su un pensiero attuale e vivo, è portatore il pensiero di Anna-Teresa Tymieniecka.

Nel corso della sua quarantennale opera di elaborazione fenomenologica, confluita nei 4 volumi della serie *Logos and Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ha infatti operato la «riseminazione intuitiva»⁵¹ del metodo e dei temi classici della fenomenologia, dal punto di vista della vita. Dando originale corso al lascito husserliano, che spingeva a ritrovare lo spirito autentico della filosofia in un rinnovato rapporto della fenomenologia con il mondo-della-vita e con la teleologia insita nella sua storia e ponendosi alla sequela di Husserl, «filosofo principiante» (*Anfänger der Philosophie*)⁵² che, scettico sulla condizione culturale presente, sempre più aveva voluto attingere al campo di forze da cui la stessa filosofia aveva preso avvio, Anna-Teresa Tymieniecka accetta il compito di proseguire «the grand design of the phenomenological “reconstruction” of philosophy».⁵³ In questa prospettiva, anche il riferimento ad Husserl si carica di rinnovata vitalità perché la Tymieniecka si connette all'ultimo Husserl, facendo “rivivere” (*nacherleben*) in sé le intenzioni teoretiche di lui, come intenzioni da cui prendere le mosse e da portare avanti in una prosecuzione teoretica con respiro organico. E' così che, nei fatti oltre che riflessivamente, la coscienza e la ragione, ridotte dalla modernità razionalistica e non del tutto reintegrate nella loro pienezza dallo scavo fenomenologico fino a quel momento effettuato, si sono potute ritrovare immesse nel più vasto ambito della fenomenologia della vita, costituito da «the universe of human existence within the unity-of-everything-there-is-alive», dove si pone, in termini rinnovati, la questione metafisica dell' «origin of forms of this involvement, that is, of life itself».⁵⁴

Nel confronto con i risultati aggiornati delle scienze umane, specie psichiatriche, e della natura, oltre che con la «spontaneità formante» (*bildende Spontanität*), che si sviluppa nelle tipiche formazioni elementari della fantasia collettiva, al di fuori del sistema della costituzione, la Tymieniecka rileva che la coscienza possiede una peculiare modalità di «essere-corpo» (*Verleibung*), che si manifesta nell'esperienza del «conscio-corporeo» (*das Leiblich-bewusste*). Per il tramite del «conscio-corporeo», la coscienza si scopre in contatto con l'intera «compagine della natura» (*Naturgefüge*), dove ora può anche inoltrarsi, senza incontrare impedimenti, avendo riacquisito che la dimensione naturale precede e sostiene la sua attività costituente, insieme de-assolutizzandola e ponendola in intima relazione con il mondo-della-vita.⁵⁵

L'assolutezza della dimensione trascendentale costituente si radica, dunque, nella visione della Tymieniecka, in un più «inner workings as the locus whence *eidos* and fact simultaneously spring». Pertanto, «not constitutive intentionality but the constructive advance of life which carries it may alone reveal to us the first principles of all things».⁵⁶

Sporgendosi in avanti, a partire dalla piattaforma dei risultati fenomenologici consolidati, la Tymieniecka punta la sua attenzione sul «breaking point of intentionality», sulla linea che marca il confine tra il ruolo di conferitore-di-significato dell'intelletto e la zona del “pre-predicativo”, il cui significato elude «the mind's tentacles»: qui emerge il concreto individuo umano vivente come «the vortex distributing and measuring the significant roles».⁵⁷ L'intima spontaneità dell'uomo con le virtualità creative, che si esprimono nel corso della «man's self-individualization in existence», si rivela, infatti, l'unica capacità in grado di dare fondamento allo schiudersi di «a horizon of “possible worlds”», quale era invece restato precluso alla coscienza autoconfinantesi entro un mondo intenzionalmente predeterminato. La fenomenologia assume così la funzione di «universal praxeology of knowledge».⁵⁸

Nella misura in cui ha operato la ricontestualizzazione della «human creative condition within the unity-of-everything-is-alive», Anna-Teresa Tymieniecka si avvale nuovamente dell'*Erlebnis* come risorsa per la *philosophia prima*. Infatti, la coscienza è ora in grado di rilevare il fatto sorprendente per cui, quando la vita, con il suo costruttivismo naturale, raggiunge il livello della «human condition», si apre anche all'irruzione della *Imaginatio Creatrix*.

Negli atti umani creativi, più che nei «cognitive processes of the human mind», giunge a manifestazione la «inward givenness of the life progress common to all living beings as such» e appare anche la logica, che la sostiene: una logica espansiva ed evolutiva, di autoindividualizzazione della vita, che si riproduce autopoieticamente nel costruttivismo pre-umano, mentre produce-creativamente-essere nell'ontopoiesi del livello umano di essa.⁵⁹

Anna-Teresa Tymieniecka intraprende a questo punto una rielaborazione metafisica radicale, adeguata alle istanze che sorgono dal declino del paradigma teoretico moderno. Infatti, la ricerca filosofica del principio di tutte le cose, che la fenomenologia della vita ha riavviato, investe ora il campo dell'essere non più soltanto nella sua generica e statica interalità, che abbraccia tutto-ciò-che-è, ma anche e soprattutto nel suo continuo divenire e procedere concreto, per incessante auto-articolazione: rispondere all'esigenza antica di “salvare i fenomeni”⁶⁰ significa, perciò, accettare di intraprendere una ricerca di *philosophia prima* volta all'obiettivo di “teorizzare” il fenomeno complessivo della nuova «fullness of the Logos in the key of Life». Quello che ci si è spalancato davanti è infatti un sentiero di ricerca teoretica che non credevamo che ci fosse, sul quale invece possiamo inoltrarci avventurosamente, rinnovando l'istanza illuministico-kantiana del “sapere aude!”. A condurci scorgiamo ora un *logos* unitario che anima lo sfero parmenideo⁶¹ e lo stesso Spirito assoluto hegeliano e che, autoindividualizzandosi per ontopoiesi, mostra di saper connettere intrinsecamente i fenomeni, via via emergenti, dall'inorganico, all'organico, all'umano, tessendo una rete «metaontopoietica» di innumerevoli passaggi metamorfici di trascendenza, che lo aprono in direzione del divino, nuovamente sorto alla vista, secondo la prospettiva di *philosophia perennis*, già delineata da G. W. Leibniz, allorchè, per venire razionalmente a capo della verità delle proposizioni di fatto introdusse il principio della ragion sufficiente, il quale, pur istaurando una dinamica fondazionale tendente all'infinito, consentiva di costruire una solida scala veritativa d'essere⁶² per sempre meglio adeguare la pienezza del *logos* della vita.⁶³

Recebido para publicação em 16-11-10; aceito em 21-12-10

¹ Daniela Verducci è professore associato di Filosofia Morale presso l'Università di Macerata. Tra le sue più recenti pubblicazioni, si segnalano i volumi: *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro* (2003) e *Pensare la vita. Contributi fenomenologici* (2003); i saggi: *Anna-Teresa Tymieniecka. La trama vivente dell'essere* (2001) e *La gerarchia dei saperi antropologici. Filosofia e psicologia in Max Scheler* (2005). Ha curato il volume: *Disseminazioni fenomenologiche. A partire dalla fenomenologia della vita* (2007).

² La riflessione sulle caratteristiche fondamentali del mondo contemporaneo è stata inaugurata dal pensatore francese J. F. LYOTARD (1925-1998), divenuto celebre in tutto il mondo per aver esposto, nel suo studio, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979; tr. it. Di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, le linee guida dell'epoca attuale. Per una ricognizione complessiva sul fenomeno cfr.: G. CHIURAZZI, *Il Post-moderno*, Mondadori, Milano 2002.

³ Cfr.: G. F. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Collana testo a fronte, Rusconi, Milano 1995, Prefazione: «tutto dipende dal concepire e dall'esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto» (pp. 64-65). Tit. orig.: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Bausepien und R. Heede, Meiner, Hamburg, 1980, Bd. 9, «Vorrede».

⁴ Cfr.: H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 20-25. Tit. orig.: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig 1994.

⁵ Cfr.: G. BONTADINI, *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno. I. Berkeley, Leibniz, Hume, Kant*, La Scuola, Brescia 1952.

⁶ Cfr.: A.-T. TYMIENIECKA che ha dedicato alla serie intitolata *Logos and Life* ben 4 volumi:

⁷ Per questa rapida conclusione ci appoggiamo all'ermeneutica storico-filosofica inaugurata da W. WINDELBAND in *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Mohr, 1892. Da essa si diparte infatti l'attenzione ai nessi che intercorrono tra il volontarismo teologico tardo-medioevale, seppure già in Abelardo incipiente, e il nuovo spirito moderno, caratterizzato dall'affermarsi del paradigma dell'*homo faber* in contrapposizione a quello dell'*homo sapiens*, come documentato in M. Scheler, *Beiträge über die Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Scheler und M. Frings, Francke Verlag, Bern und München, B. I, p. 27, nota 2. Cfr.: D. VÉRDUCCI, *Scheler-Duns Scoto. Volontarismo e interpretazioni del moderno*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma, PAA-Edizioni Antonianum, 1995, vol. II, pp. 1127-1144. ID., *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Roma, Carocci, 2003, pp. 105-125. Inoltre: S. NATOLI, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale*, in *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, in: *Husserliana*, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1972, pp. 90-93, in cui si sviluppa il cruciale § 11, intitolato: «Il dualismo quale motivo dell'inafferrabilità dei problemi della ragione, quale premessa della specializzazione delle scienze e quale base della psicologia naturalistica». Cfr. anche: F. CAMBI, *Dalla crisi del soggetto all'io-multiplo, debole, aperto, flessibile/minimo come persona*, in: F. CAMBI (a cura di), *Soggetto e persona. Statuto formativo e modelli attuali*, Roma, Carocci, 2007, p. 17.

⁹ I termini sono tratti da K. MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Erg. 1, pp. 511-520. Con essi Marx descrive quanto accade al lavoratore nell'assetto capitalistico dei rapporti di produzione. Qui a causa dell'interporsi del morto capitale risulta impedito il buon esito della fase dell'appropriazione da parte del lavoratore del prodotto del suo lavoro: per questo, la vita che egli ha prestato all'oggetto gli compare dinanzi in modo ostile ed estraneo.

¹⁰ Cfr.: A.-T. TYMIENIECKA, *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason*, «Logos and Life Series», Book IV, «Analecta Husserliana» LXX, 2000: «in our phenomenology of the creative function, this function differentiates itself resolutely from the cognitive function – albeit while continuing naturally to employ it vicariously – and proceeds to cipher the real with a set of creative intuitions, insights, intimations, etc. [...] while ciphering its works, the mind naturally delves into the workings of life progress, which are themselves the ciphering of the Logos of life. It is then through the ciphering of the logos itself [...] that the creative function reveals the logos in its own manifestations» (pp. 18-19).

¹¹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, in: *Opere complete* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2001, «Il viandante e la sua ombra», § 21, p. 147. Tit. orig.: *Menschliches, Allzumenschliches II*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, W. De Gruyter, Berlin-New York, IV₃, 1967, «Der Wanderer und sein Schatten».

¹² Cfr.: M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in: *Gesammelte Werke*, cit., B. VIII, p. 228. Tr. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, FrancoAngeli, Milano 1997, pp. 136-137.

¹³ Il riferimento è all'ermeneutica sociale che consegue dalla "teoria dei sistemi sociali" di Niklas Luhmann, ormai ampiamente diffusa ed applicata in molti ambiti: dalla fisica quantistica alla chimica, dalla biologia all'economia, dalla neurologia alla filosofia. Così L. URBANI ULIVI, *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010. Inoltre: P. MELLA, *Dai sistemi di pensiero al pensiero sistemico. Per capire i sistemi e pensare con i sistemi*, (Associazione Italiana di Analisi Dinamica dei Sistemi), Franco Angeli, Milano 1997. J. HABERMAS denuncia il pericolo sistemico in: *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 26-27. Tit. orig.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.

¹⁴ LYOTARD, *La condizione post-moderna*, cit., p. 6.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Z. BAUMANN, *Liquid life*, Polity Press, Cambridge 2005. Tr. it. di B. Cupellaro, *Vita liquida*, Laterza 2006, p. vii.

¹⁷ Cfr.: A. CAPUTO, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 177. I passaggi heideggeriani sono tratti da M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, hrsg. von F. V. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 29/30, pp. 177-180.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Treves, riv. da P. Kobau, Bompiani, Milano 1999, Prefazione, § 2, p. 3. Tit. orig.: *Der Wille zur Macht. Versuche einer Umwertung aller Werthe*, hrsg. von O. Weiss, Kröner, Stuttgart 1911, Bb. XV-XVI.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, § 4. Tit. orig.: *Der europäische Nihilismus*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., VIII, 1974. Lo stesso § 4 compare in: *La volontà di potenza*, cit., al § 55 di p. 35.

²⁰ NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo*, cit., § 6.

²¹ Tale affermazione è supportata dai risultati dell'antropologia filosofica contemporanea anzitutto di M. SCHELER, per il quale l'uomo «è il gesto della 'trascendenza' stessa» (*Sull'idea dell'uomo*, tr. it. di R. Padellaro in: *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Armando, Roma 1997, p. 67; tit. orig.: *Zur Idee des Menschen*, in: *Gesammelte Werke*, cit., B. III), ma anche di H. Plessner e A. Gehlen, dei naturalisti L. Bolk e A. Portmann, oltre che di J. G. Herder.

²² E' Max Scheler a segnalare la «sorprendente correlazione» che si rivela tra autonomia e libertà della persona e causalità formale e meccanicistica e che conduce alla formulazione del principio etico per cui: «tutti i valori positivi realizzabili per loro natura da forze extrapersonali e extraspirituali devono essere posti in atto. Ovvero, più brevemente: ciò che può essere meccanicizzato deve venire meccanicizzato», in: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, cit., B. II, p. 496. Tr. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 517-518.

²³ «Il mondo vero lo abbiamo eliminato: quale mondo è rimasto? Quello apparente forse?...Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!», cit. da: F. NIETZSCHE, «Come il mondo vero finì per diventare favola», in: *Crepuscolo degli idoli o come si filosofa con il martello*, tr. it. di M.

Ulivieri, Newton Compton, Milano 1993, p. 135; tit. orig.: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammen philosophiert*, in *Werke.Kritische Gesamtausgabe*, cit., VI₃, 1969, pp. 74-75.

²⁴ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it di F. Ricci, Newton Compton, Milano 1996, § 343, pp. 195-196; tit. orig.: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke.Kritische Gesamtausgabe*, cit., V₂, 1973.

²⁵ G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 11.

²⁶ Cfr.: N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Tr. it. di A. Febbrajo, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 2001.

²⁷ Cfr.: J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; tr. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma 1987, p. 371

²⁸ Ivi, pp. 366-367.

²⁹ Ivi, p. 367.

³⁰ Ivi, p. 368.

³¹ Ivi, p. 370.

³² Cfr.: H. R. MATURANA – F. VARELA, *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente*, in: *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985, pp. 120-121. Tit. orig.: *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Reidel, Dordrecht 1980.

³³ HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 7.

³⁴ Cfr.: HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit.: «A ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello Spirito fenomenico in generale» (pp. 1059-1061).

³⁵ HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 8.

³⁶ Ivi, pp. 9-10.

³⁷ Ivi, pp. 11-12.

³⁸ Cfr.: G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin 1953; tr. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974. Husserl è preso di mira da Lukács solo indirettamente, in quanto «le tendenze irrazionalistiche presenti fin da principio nel suo metodo filosofico, diventano realmente esplicite solo per opera di Scheler e particolarmente di Heidegger», ivi, p. 12.

³⁹ Accanto alla consueta resa di *Verständigungshandeln* con «agire orientato all'intesa», modulata sulla mera analogia con *Zwecktätigkeit* come «attività orientata allo scopo», abbiamo voluto introdurre la traduzione di *Verständigungshandeln* con «agire d'intesa», per evidenziare che il *Verständigungshandeln*/agire d'intesa, a differenza della *Zwecktätigkeit*/attività orientata allo scopo, si qualifica per il suo immediato radicarsi nella pro-razionalità del mondo della vita interumana e perciò rappresenta l'imprescindibile condizione reale di possibilità di ogni altra forma di agire strategico, strumentale, o comunque calcolato, volto a conseguire il consenso. Questo ci pare di poter evincere da HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., cap. 4, § 1: «Parlare versus agire», pp. 60-65 e § 2: «Agire comunicativo versus agire strategico», pp. 65-69.

⁴⁰ Con questo attributo, J. HABERMAS qualifica l'argomentazione giustificativa del suo principio d'universalizzazione in *Etica del discorso*, tr. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari-Roma, 1985, p. 103. Tit. orig.: *Moral Bewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

⁴¹ Cfr.: M. Calloni, *Introduzione all'edizione italiana di: HABERMAS, Il pensiero post-metafisico*, cit., p. vii.

⁴² HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 20-21.

⁴³ Ivi, p. 22.

⁴⁴ A. Ales Bello fa osservare che il termine *Erlebnis*, che «traduciamo ormai convenzionalmente con "vissuto" – ma sarebbe meglio usare l'espressione "ciò che si vive"», ha in Husserl un significato specifico e del tutto diverso da quello che assume p. es. in Dilthey. Per quest'ultimo infatti «l'*erleben* è da intendersi come la vita», dell'io psichico-corporeo, che è capace perciò anche di *nacherleben*/rivivere; mentre per Husserl gli *Erlebnisse* sono «gli atti caratteristici dell'interiorità dell'essere umano», gli «elementi strutturali e costitutivi della coscienza». Essi comprendono non solo la dimensione corporea e psichica, ma anche quella spirituale, con cui «si apre una diversa configurazione dell'attività culturale umana, quella che d'altra parte anche Dilthey stava cercando», senza riuscire a trovarla. Cfr.: A. ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 23-24.

⁴⁵ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, pp. 28-30.

⁴⁶ Eugen Fink fu l'unico allievo ad essere indicato da Husserl come il «co-pensatore» da cui «dipende il futuro della fenomenologia». Cfr. la lettera a Gustav Albrecht del 7 ottobre 1934, in: E. HUSSERL, *Briefwechsel*, vol. IX, «Familienbriefe», a cura di K. Schuhmann in collaborazione con E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1993, p. 105.

⁴⁷ H. Conrad Martius fu legata ad Edith Stein da un legame di grande amicizia: ebbe un ruolo nella conversione della Stein, sia per la sua personale testimonianza di fede sia perchè fu proprio nella biblioteca della sua casa che la Stein lesse la vita di Santa Teresa D'Avila, da cui le derivò «la spinta decisiva per la conversione al cattolicesimo» (cfr.: A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998, p. 18). Anche dal punto di vista dell'esito metafisico della ricerca della Stein, si può notare l'influenza della Conrad-Martius, del resto «esplicitamente dichiarata nella Prefazione di *Essere finito e Essere Eterno* da E. Stein» (cfr.: A. ALES BELLO, *Edith Stein. Patrona d'Europa*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 45).

⁴⁸ ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 9.

⁴⁹ Ivi, p. 14.

⁵⁰ Come documentato da Madre TERESIA RENATA de SPIRITU SANCTO in: *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelin*, Glock und Lutz, Nurnberg 1952, p. 24. Cfr. inoltre: E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, in: *Gesamtausgabe* 1, Herder, Freiburg 2002; tr. it. di B. Venturi, F. Jodice, M. D'Àmbra, *Dalla vita di una famiglia ebrea*, ODC-Città Nuova, Roma 2007. ID., *Was ist Phänomenologie?*, in «Wissenschaft/Volksbildung Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfläzischen Landes Zeitung», 5, 15 maggio 1924, ripubblicato in «Theologie und Philosophie», 66 (1991), pp. 570-573; tr. it. a cura di A. Ales Bello, *Che cos'è la Fenomenologia*, in: E. STEIN, *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, p. 57.

⁵¹ Così D. VERDÚCCI, *La questione dello sviluppo in prospettiva onto-poietica*, in: «Etica ed Economia»-Semestrale di Nemetria, I (2007), p. 48; inoltre: ID., *The development of the vital seed of*

intentionality. From Husserl and E. Fink to A.-T. Tymieniecka's onto-poiesis of life, in: «Analecta Husserliana», CV (2010), p. 33.

⁵² Cfr.: E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-1924). I. Kritische Ideengeschichte*, in: *Husserliana*, hrsg. Von R. Boehm, Bd. VII, Nijhoff, Den Haag 1956, p. 5; tr. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 27.

⁵³ Cfr.: A.-T. TYMIENIECKA, *The Phenomenology of Man and of the Human Condition – The Human Individual, Nature, and the Possible Worlds*, «Analecta Husserliana» XIV, 1983, p. xi.

⁵⁴ A.-T. TYMIENIECKA, *Die Phänomenologische Selbstbesinnung*, in «Analecta Husserliana» I, 1971, pp. 4, 6.

⁵⁵ Ivi, pp. 2-3.

⁵⁶ A.-T. TYMIENIECKA, *Tractatus Brevis. First Principles of the Metaphysics of Life Charting the Human Condition: Man's Creative Act and the Origin of Rationalities*, in «Analecta Husserliana» XXI, 1986, p. 3.

⁵⁷ A.-T. TYMIENIECKA, *Body, Consciousness and Method*, in «Analecta Husserliana» I, 1971.

⁵⁸ A.-T. TYMIENIECKA, *The Human Being in Action. The Irriducible Element in Man*, Part II, «Analecta Husserliana» VII, 1978; *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. The Irriducible Element in Man*, Part III, «Analecta Husserliana» IX, 1979.

⁵⁹ A.-T. TYMIENIECKA, *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason*, «Logos and Life Series», Book IV, «Analecta Husserliana» LXX, 2000, pp. 4-5.

⁶⁰ E' Semplicio ad attribuire a Platone il merito di aver sollevato l'esigenza di «salvare i fenomeni» astronomici, esortando gli astronomi a spiegare le complesse traiettorie irregolari dei pianeti attraverso combinazioni di movimenti circolari, semplici, uniformi e ordinati. Cfr. SIMPLICIUS, *In Aristotelis De coelo commentaria*, ed. I. L. Heiberg, Berolini, Reimer, 1894, pp. 492, 31-493, 4. A suo parere, va ad Eudosso il merito di aver dato per primo una soluzione adeguata alla questione dei moti planetari, attraverso l'apparato delle sfere omocentriche. Ben due opere di contemporanei, inoltre, hanno assunto come loro titolo l'espressione «salvare i fenomeni»: quella di P. DUHEM, *Sozein ta phainomena: essai sur la notion de theorie physique de Platon a Galilee* (1908), Paris, Vrin, 2003; tr. it. di F. Bottin, *Salvare i fenomeni: saggio sulla nozione di teoria fisica da Platone a Galileo*, Roma, Borla, 1986 e l'articolo di G. BONTADINI, *Sozein ta phainomena*, «Rivista di filosofia neoscolastica», V (1964), pp. 439-469, in cui l'autore risponde all'invito di E. SEVERINO a *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», II (1964), pp. 137-165.

⁶¹ Cfr.: Parmenide, *Sulla natura*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Collana «Testi a fronte», Milano 2001, in cui l'essere è descritto come: «massa di ben rotonda sfera» (Fr. 8, 43, p. 53).

⁶² La locuzione dà il titolo alla monumentale opera in 10 volumi, *De perenni philosophia* (1540), di Agostino Steuco (1497-1548), vescovo di Kisamos (Creta) e Prefetto della Biblioteca Vaticana nel 1535, sotto Paolo III. La formula *perennis philosophia* divenne però celebre per opera del filosofo tedesco G. W. Leibniz. Costui si applicò, a scopo insieme teoretico, diplomatico ed ecumenico, a mettere a fuoco quanto di buono c'era nelle varie tradizioni, nella convinzione che, poichè «la vérité est plus répandue qu'on ne pense [...] En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamante de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*», in: C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmann, Berlin 1875-1890, III, pp. 624-625. L'originalità del filosofo di Lipsia risiede tanto nel pensare l'unità sostanziale della filosofia oltre le tendenze e gli sviluppi del tempo quanto nel rivendicare «la peculiarità della filosofia e della religione, ma anche della scienza, per una strada esattamente opposta ad una divisione di campi», cfr.: V. Mathieu, *Leibniz e la filosofia perenne*, in: E. Berti (a cura di), *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV Convegno di Studi Umbri, Perugia 1967, p. 106. Leibniz ha inteso, infatti, la *sapientia* che si dischiude nella *perennis philosophia* «come sintesi di 'riposo' e 'appetizione teoretica', come punto di arrivo etico e punto di partenza metafisico, cioè come riflesso soggettivo-monadico del panlogismo divino-universale. Anche il processo di acquisizione della saggezza si svolge analogamente alla perennità della ricerca filosofica: mai data una volta per tutte ma sempre in cammino verso il meta-fisico», cfr.: R. Cristin, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 94-95. In ciò Leibniz ha anticipato motivi della filosofia ermeneutica di H. G. Gadamer in: *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 747-779, 893-965. Cfr.: A. Poli, *L'eredità di Agostino Steuco. Il concetto di «Perennis Philosophia»*, in: «La nottola di Minerva», Rivista bimestrale del Centro Culturale Leone XIII, 3 (2005), versione on-line. In ambito cattolico con l'espressione *philosophia perennis* ci si riferisce alla filosofia scolastica e al tomismo in particolare, ritenuti portatori di una sedimentazione storica del filosofare più completa della sola filosofia moderna, in quanto comprensivi anche delle problematiche teoretiche e pratiche affrontate in rapporto alla Rivelazione cristiana. E. Stein osserva che essa, però, «dal di fuori venne considerata come un fatto privato delle facoltà teologiche, dei seminari ecclesiastici e dei collegi religiosi»; infatti, «appariva come un rigido sistema concettuale, che come un'eredità morta veniva tramandata di generazione in generazione», in: *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1999⁴, p. 41. La Stein auspicava, tuttavia, che si restaurasse il corso vitale di un'autentica *philosophia perennis*, in cui si potesse rinnovare il contatto con lo spirito del passato e «avvalorare il fatto che c'è qualcosa, al di sopra del tempo e al di là delle barriere degli uomini e delle scuole, comune a tutti quelli che lealmente cercano la verità»; da parte sua intendeva, anzi, contribuire «un poco a risvegliare il coraggio di formulare attualmente un pensiero filosofico e teologico così vitale» come quello dei nostri predecessori medioevali, ivi, pp. 32-33.

⁶³ A.-T. TYMIENIECKA, *The case of God in the new Enlightenment*, «The Fullness of the Logos in the Key of Life Series», Book I, «Analecta Husserliana» C, 2009.