

## Etica, metafisica e pedagogia. Connessioni e prospettive alla luce della fenomenologia

### Ethics, metaphysics and pedagogy. Connections and perspectives in the light of phenomenology

GIUSEPPINA D'ADDELFIO

*"Metaphysics and pedagogy" sounds as a very unusual combination: envisaging a connection between them seems today senseless or even impossible, especially after Kant and Heidegger. Actually, metaphysics is mostly understood as an abstract knowledge, far from reality, whereas pedagogy, as a practical science, is meant as something without any connection whatsoever with a theoretical attitude. The aim of this paper is to put in question this view on both metaphysics and pedagogy. The intent is pursued starting from the link that the father of metaphysics as a science, Aristotle, has founded between it and the true moral life. This perspective is then related to the Kantian thought and, above all, to some phenomenological account on this issue. Authors of reference will be Stein, Arendt and even Heidegger himself; they allow us to see that the understanding of the essence of metaphysics is inseparable from the understanding of the essence of human nature.*

**KEYWORDS:** ETHICS; FIRST PHILOSOPHY; DESIRE; PERSONHOOD; PHENOMENOLOGY

“Metafisica e pedagogia” rappresenta un binomio certamente poco usuale. Alle orecchie della maggior parte di coloro che, senza una specifica competenza nell’una o nell’altra, si trovino ad udirlo, potrebbe suonare addirittura insensato. La metafisica, infatti, viene immediatamente collegata ad un sapere che, ponendosi *oltre le cose fisiche* (appunto *metà tà physikà*), non può che risultare lontano dalla realtà: l’atteggiamento teoretico-contemplativo che la caratterizza pare non poter che essere un mero astrattismo, seguendo il quale si scade facilmente nel dogmatismo o, nella migliore delle ipotesi, in inutili esercizi del pensiero. D’altra parte, della pedagogia si intuisce subito il suo essere il sapere *dell’educazione*, un sapere quindi che verte su un oggetto concretissimo. I discorsi pedagogici, insomma, se autenticamente pedagogici, non possono essere vani esercizi di pensiero.

Ora, se anche ci volgiamo alle immagini che alcuni *specialisti* di ciascuno dei due campi di competenza possono offrirci, la sensatezza di un loro nesso non si dà a vedere facilmente. Infatti, storicamente, la metafisica è stata intesa come ricerca dell’ente *in quanto ente*, di un suo significato universale, assoluto e ultimo, di contro ad una considerazione delle singole realtà empiriche, relative

e contingenti. Così, considerare l’ente in quanto ente, ha significato sin da Aristotele, *padre della metafisica come scienza*, considerarlo da un punto di vista *più alto* di quello del fisico<sup>1</sup>. Infatti, il filosofo distingue tre tipi di sostanze: la sostanza sensibile e corruttibile, la sostanza sensibile eterna e la sostanza non sensibile ed immobile. Ora, poiché le prime due, in quanto sostanze soggette a movimento, sono oggetto del sapere del fisico, allora oggetto proprio del sapere di qualcuno che ambisca ad esser riconosciuto come *meta-fisico* non può che essere la sostanza non sensibile, immobile ed eterna. E già Platone nel *Timeo* (52 a), dal canto suo, allude ad una ricerca che si volge ad una forma di realtà ingenerata e imperitura, quindi lontana dalle nostre capacità di percepirla e di incontrarla nella nostra vita concreta.

D’altro canto, il pedagogista coltiva una scienza pratica: dall’esperienza muovono le sue considerazioni e all’esperienza poi intendono tornare, per indicare direzioni per una possibile azione educativa. È infatti uno dei guadagni specifici della pedagogia contemporanea, in seguito alla rottura epistemologica nella storia della pedagogia del ventesimo secolo, il suo potersi porre, secondo forme inedite rispetto al passato, *come scienza*

*autonoma*, distinta dalle altre scienze dell'educazione, ma soprattutto dalla filosofia<sup>2</sup>.

Il nesso tra pedagogia e metafisica sembra allora impraticabile o comunque di scarso interesse, anche considerando che, da Kant in poi, la metafisica ha smesso di essere la *regina delle scienze* smascherata nel suo vano tentativo di essere scienza del sovrasensibile. E ancora di più se si considera che, soprattutto dopo Heidegger, di essa è stata, da più parti, sancita la *fine*. Perché allora cimentarsi in una significazione del nesso in parola? Si tratta forse di un vano esercizio *metafisico*?

La risposta che intendo qui fornirne a quest'ultima domanda è negativa, nello spazio di una risignificazione della parola *metafisica*. Obiettivo più specifico di queste pagine è, infatti, provare a offrire alcuni spunti per ribaltare la prospettiva descritta nell'avvio, frequente nell'atteggiamento naturale e in un certo scientismo ad esso affine, mostrando che la connessione tra metafisica e pedagogia può avere una specifica fecondità, tanto per l'una, quanto per l'altra. Perseguirò questo intento a partire dall'origine della metafisica come scienza, ovvero da Aristotele, ponendo le sue riflessioni in relazione con alcuni passi del pensatore che è passato alla storia per aver *respinto* e *abbandonato* la metafisica, appunto Kant. Suggestirò poi alcune ulteriori prospettive e possibili piste per proseguire questa riflessione, lungo alcuni sentieri aperti al pensiero contemporaneo, e in particolare alla pedagogia, dalla fenomenologia, nella misura in cui, in essi, è possibile scorgere una ripresa della prospettiva aristotelico-kantiana sulla metafisica.

Dalla premessa di queste riflessioni, emerge innanzitutto la previa necessità di confrontarsi, se pure necessariamente in modo rapido, con il pensiero di Heidegger e con la sua critica alla metafisica. Nella lettura del più noto allievo di Husserl, infatti, essa è configurata come *onto-teo-logia*: nella storia del pensiero occidentale, essa ha così il primato della riflessione sull'ente e sull'ente sommo (il divino), rendendosi colpevole dell'oblio della differenza ontologica, tra ente ed essere, e occultando quindi l'orizzonte a partire da cui si schiudeva in origine lo spazio di domanda più proprio della filosofia<sup>3</sup>. È questa la *metafisica della presenza*, di cui la tecnica moderna con la sua volontà di potenza e di dominio, sarebbe l'estrema espressione.

Molti fenomenologi francesi, a partire da Derrida, hanno radicalizzato questa critica alla metafisica, perfino contestando dall'interno lo stesso Husserl<sup>4</sup>; così, temi come quelli dell'alterità e del dono – spesso ripresi dalla riflessione pedagogica contemporanea – sono stati pensati, in un certo senso, contro la metafisica. Basti pensare al testo più celebre di Lévinas: il binomio *Totalità e infinito*, allude ad un'insormontabile contrapposizione tra l'istanza di totalità proprio del soggetto violento della metafisica e la capacità dell'accoglienza di un'alterità infinitamente eccedente rispetto ad ogni possibile presenza e pretesa di oggettivazione. È contro la metafisica e contro l'insegnamento husserliano, che la fenomenologia francese contemporanea aspira ad essere non scienza dell'evidenza, ma *sapere dell'eccedenza*<sup>5</sup>.

Ora, giova qui innanzitutto ricordare che per Husserl, padre della fenomenologia, il padre della metafisica è sempre stato uno degli *autori* di riferimento: l'esigenza husserliana di indagare le modalità dell'intenzionalità della coscienza ha la sua prima radice negli insegnamenti di Brentano sul *De Anima* aristotelico (se pure poi in essi si ravviserà uno psicologismo da cui compiere un netto distacco). E non sembra un caso che Husserl, come poi Heidegger, certamente critici nei confronti della storia del pensiero metafisico, si ritrovino quasi obbligati a condurre le loro ricerche attraverso i concetti fondamentali della metafisica detti nella loro lingua originale (*eidōs, hylē, morphé, noēsis, noēma*, ecc.), come a volersi svincolare dalle sedimentazioni che la storia del pensiero metafisico ha depositato sulle lingue moderne, senza però poter fare a meno di una certa *postura metafisica*. Già questo primo dato ci induce a chiederci: davvero lo sguardo della metafisica è irrimediabilmente violento e totalizzante? Davvero la metafisica non può che chiudere lo spazio dell'eccedenza, il cui riconoscimento nella meraviglia è ciò da cui è cominciato – e sempre in ogni persona comincia – il filosofare come esperienza vissuta?

Se poi consideriamo l'intero percorso speculativo di Husserl, vediamo che egli parla più volte di una metafisica *ricostruita*, apriorica in senso fenomenologico<sup>6</sup>. E, nella conclusione della grande opera della maturità, le *Meditazioni Cartesiane*, leggiamo una particolare sintesi dei risultati che egli ritiene di aver raggiunto con il metodo fenomenologico:

Si tratta di risultati metafisici, se è vero che deve chiamarsi metafisica la conoscenza ultima dell'essere. Ma non si tratta per nulla della metafisica nel senso solito, di quella metafisica storicamente degenerata la quale non mostra alcuna conformità di senso con la metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*. [...] In conclusione, per non lasciare spazio ad alcun fraintendimento, vorrei rimarcare che la fenomenologia che noi abbiamo portato avanti in precedenza esclude ogni metafisica ingenua che opera con assurde "cose in sé", ma non la metafisica in quanto tale<sup>7</sup>.

La *metafisica in quanto tale* è identificata con la *filosofia prima*. È questa allora la definizione propriamente aristotelica da cui dobbiamo avviare il nostro discorso, tenendo fermo il monito husserliano a tenere distinta la metafisica in senso ingenuo e abituale, dalla metafisica in senso autentico.

La caratterizzazione aristotelica della metafisica come *filosofia prima* si lega strettamente alla ricerca sulle cause e i principi *primi* del reale. Ogni scienza – nota in effetti Aristotele nel VI libro della *Metafisica* – fa uso di ragionamenti su cause e principi; tuttavia - ed è questa precisazione che ci interessa particolarmente per cominciare a ragionare sul nesso tra metafisica, fenomenologia e pedagogia – «tutte queste scienze sono limitate un determinato settore o genere dell'ente e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non ne intorno all'ente considerato in senso assoluto e in quanto ente» (*Metaph.* 1025 b 7-10).

Si può facilmente scorgere qui la medesima istanza che ha portato Husserl a parlare di *ontologie regionali*. Va inoltre rilevato che *Filosofia prima* è anche il titolo delle lezioni husserliane del semestre invernale 1919-20, in cui sono esposti alcuni nodi centrali del metodo fenomenologico e viene in un certo senso ripresa la distinzione aristotelica tra l'argomentare filosofico da una parte e l'argomentare delle scienze e del senso comune dall'altra: mentre i secondi muovono da alcuni concetti lasciandone implicito il significato, compito proprio della filosofia è fornire «una dottrina universale delle scienze che sia il presupposto per giungere a porre in evidenza la verità nelle sue diverse angolature»<sup>8</sup>.

A tal riguardo, non è inutile porre subito in rilievo che la pedagogia generale, nello spazio epistemico della

fenomenologia, sulla base di un fecondo dialogo con le altre scienze, non può che essere concepita come ricerca dell'*ontologia del pedagogico*, ovvero di quelle strutture fondamentali dell'esperienza educativa<sup>9</sup>, di cui tanto l'atteggiamento naturale quanto le altre scienze applicate allo studio dei fenomeni educativi fanno uso, senza però esplicitarne il significato. Da questo punto di vista, è proprio della pedagogia come scienza un'istanza di *ulteriorità*, rispondendo alla quale si tratta di mettere in discussione le presupposizioni contenute nel nostro sapere, nel tentativo di indagare in profondità «ciò che "spontaneamente" già da sempre sappiamo, esplicitandolo e rendendolo evidente»<sup>10</sup>. E ciò è di particolare rilievo proprio considerando che si tratta di una scienza pratica. Su questo aspetto torneremo più avanti.

Per il momento soffermiamoci sull'elaborazione aristotelica per mettere ancor meglio in evidenza un fatto: è originariamente la domanda sull'*archè* la domanda della metafisica aristotelica. Come è stato detto, per lo Stagirita, la metafisica è essenzialmente *archeologia*<sup>11</sup>. Pertanto, sebbene il tema principale della filosofia occidentale sia diventato l'ente, e l'ontologia sembri aver occupato ogni spazio del pensare, la lettura dei testi aristotelici educa ad allargare lo sguardo verso un'ulteriorità - proprio quello che la metafisica intesa solo come metafisica della presenza impedirebbe - verso un orizzonte originario che è quello dischiuso dalla domanda sull'*archè*. Da questo punto di vista, la critica heideggeriana all'*onto-teo-logia* coglie correttamente il fatto che la domanda sull'essere dell'ente rischia di sbarrare il campo ad un domandare davvero *fondamentale*. Dobbiamo chiederoci, però, se sia davvero Aristotele il bersaglio polemico più adeguato.

Ma cosa significa, in modo più determinato, *archè* per il filosofo greco? Se apriamo il V libro della *Metafisica*, che offre un repertorio riflessivo dei significati di diversi termini, scopriamo che il primo vocabolo esaminato è proprio *archè*. Aristotele richiama, prima di tutto, il più comune significato del termine: il primo a cui una cosa può cominciare a muoversi, il principio del movimento. Aggiunge poi che si chiama 'principio' anche il punto partendo dal quale ciascuna cosa può riuscire nel modo migliore. Andando ancora più in profondità, fa poi un riferimento - per noi particolarmente interessante - all'apprendimento, che deve muovere dal punto da cui è

più facile imparare, poiché *archè* indica anche il punto di partenza per la conoscenza di una cosa: ad esempio, le premesse sono *principi* delle dimostrazioni. Viene poi aggiunto un ulteriore significato: *archè* è «ciò secondo la cui scelta si muovono le cose che si muovono e si mutano le cose che si mutano» (1013 a 9-10); come esempio di questo significato, sono citate le magistrature nelle città - come noterà Hannah Arendt, l'*archè* ha a che fare con un certo modo di esercitare il comando - ma anche le *téchnai*, ovvero le diverse forme del saper fare. In conclusione, il percorso fatto viene così raccolto:

carattere comune a tutti i significati di principio è l'essere il primo da cui una cosa è o è generata o è conosciuta; di questi principi alcuni sono interni alla cosa, altri sono invece esterni. Perciò la *phýsis* è *archè* e [lo sono] l'elemento, la *diánoia*, la *proáiresis*, la sostanza e il fine (*Metaph.*1013 a 18-23)

Come è noto, per Aristotele la natura, *phýsis*, è uno specifico principio del movimento. Un principio radicalmente diverso da essa è l'essere umano, che pure vive innanzitutto come ente naturale. La sua diversità nelle pagine appena citate si riconosce nel riferimento alla *diánoia* e alla *proáiresis*, al pensiero e alla scelta.

Ora, per Aristotele la scelta è un particolare tipo di desiderio di cui l'essere umano è capace. Se infatti è indubbio che noi proviamo varie forme di desiderio sensibile (*epithýmia*) e di impulso (*thymòs*), siamo anche gli unici viventi a poter educare il nostro desiderio, renderlo *corretto* alla luce della ragione: è questo il significato che Aristotele dà al termine *òrexis*. Esso nomina, infatti, una particolare flessione della nostra capacità desiderativa (*tò orektikon*), che dunque è per Aristotele assai articolata o, come direbbero molti allievi di Husserl, *stratificata*. D'altra parte, sin dalla prima pagina della *Metafisica*, Aristotele ci presenta come quei viventi che per natura *desiderano il sapere* (*eidénai orégontai*, 980 a 1)

È su questa considerazione dell'essere umano come *ente desiderante* - che è per natura sua propria segnato dal desiderio di sapere e che, come unico vivente capace di rendere corretto il desiderio, può rivelarsi come un nuovo *principio di movimento*, che va oltre la natura e la sensibilità - è ciò su intendo progressivamente concentrare lo sguardo.

All'interno della riflessione aristotelica, l'indagine sul movimento occupa un posto particolare. Abbiamo già detto che la fisica, indagine sulle sostanze sensibili, è filosofia seconda rispetto alla filosofia prima. Ma non si dimentichi che l'ipotesi sull'esistenza del divino, quindi su quello che considerato tradizionalmente uno degli oggetti propri della metafisica, nasce proprio dalla considerazione del movimento: come si legge nel celeberrimo dodicesimo libro della *Metafisica*, se ogni cosa che si muove è mossa da altro, ovvero se ogni cosa ha un motore, risalendo indietro nella serie delle cause, vi deve essere qualcosa che muove essendo però immobile.

C'è però anche un altro aspetto, forse meno noto, della questione del movimento in Aristotele, che non va perso di vista soprattutto nella prospettiva dell'educazione: parte dell'indagine aristotelica sul movimento è la riflessione sul movimento umano, sul movimento *propriamente* umano.

Nella prospettiva del filosofo greco, il movimento di cui l'essere umano in modo peculiare ed esclusivo - questo significa qui *propriamente* - è capace, si realizza davvero e pienamente come desiderio fattivo del bene: un bene riconosciuto come valore, e quindi come *fine* da perseguire - altro termine richiamato nel passo del V libro della *Metafisica* sopra riportato - e *scelto* nella vita pratica. La riflessione etica aristotelica è comprensibile come articolazione della sua *filosofia seconda*. Eppure essa riporta in modo peculiare, come vedremo, alla *filosofia prima*.

Ciò si evince chiaramente dall'itinerario presentato nel *De Motu Animalium*, opera dedicata ad indagare la causa dei movimenti. Nell'*incipit* si fa riferimento a quanto già esposto in altre opere: laddove c'è qualcosa in movimento, deve esservi un primo motore che sia immobile. Infatti, è impossibile che si dia movimento se non c'è qualcosa a cui ciò che si muove possa appoggiarsi come ad un perno. Questo accade nel cosmo, ma anche in ogni animale che possiede al suo interno qualcosa che rimanendo in quiete ne permette il movimento (mentre ciò non accade negli esseri privi di *psychè*, di anima, che sono mossi da qualcosa di esterno ad essi). L'autore fa qui l'esempio delle articolazioni. Soprattutto, però, fa riferimento al modo in cui l'anima muove il corpo. Richiamando il *De Anima*, in cui si legge che l'anima,

come motore, non può essere in movimento e richiamando «le opere di filosofia prima» nelle quali si è trattato «del primo motore e di ciò che è eternamente in movimento» (700 b 6-7), Aristotele afferma che tutti gli animali si muovono *in vista di qualcosa*, cioè proponendosi *un fine*. Lo stesso viene anche esplicitato così: a muovere l'animale sono l'intelletto e il desiderio, o meglio ciò che è *oggetto del pensiero e del desiderio* (700 b 20 ss)

Ma come si verifica questa particolare coincidenza? Tramite quella particolare struttura di ragionamento che è il sillogismo pratico, che realizza qualcosa di simile a quanto accade con gli altri sillogismi, ad esempio con quelli scientifici grazie ai quali si ragiona sulle realtà immobili; tuttavia – spiega Aristotele – mentre in questi casi, la conclusione è un oggetto speculativo (*thèdèma*), esprimibile a parole, quindi una nuova conoscenza che costituisce una modificazione tutta interna al soggetto conoscente, e non produce effetti sul mondo, nel caso del sillogismo pratico, la conclusione che deriva dalle due premesse non è un'altra proposizione, bensì un'azione, quindi un cambiamento negli stati di cose del mondo. Celebre è la presentazione di questo sillogismo nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*:

Una premessa è un'opinione universale, l'altra riguarda i casi particolari, che sono sotto il dominio della sensazione, e quando una sola cosa si genera a partire da quelle, è necessario, in un caso, che l'anima affermi la conclusione, ma, nel caso di ragionamenti poetici, che agisca subito; per esempio: se 'si deve gustare una cosa dolce' e 'questo qui, in quanto è un oggetto particolare è dolce' è necessario che, chi è capace e non è impedito, immediatamente faccia questo (*Eth. Nic.* 1147 a 25-30).

La premessa maggiore coincide con riconoscimento del fine posto come oggetto della volontà; la premessa minore, raggiunta attraverso un percorso di ricerca cui Aristotele dà nome deliberazione, verte sul particolare, alla fine riconosciuto come mezzo per raggiungere il fine; la conclusione che *immediatamente* - cioè senza ulteriore mediazione, ma in modo stringente e vincolante – ne scaturisce è la *proàiresis*, riconoscibile nel cominciare a muoversi nel mondo. La conoscenza morale diventa *subito* vissuta esperienza morale. La *proàiresis*, così, è il luogo in cui pensiero e desiderio in qualche modo si

toccano: nel *De Motu*, Aristotele parla della scelta come di qualcosa *in comune* tra i due (720 b23).

Per spiegare ancor meglio questo particolare sillogismo, possiamo fare, come fa Aristotele stesso molto frequentemente, ricorso al paragone con il mondo delle *téchnai*, e in particolare con l'operare del medico. Nel settimo libro della *Metafisica*, ad esempio, dove sono analizzati i movimenti di generazione, leggiamo:

Da *techne* sono generate quelle cose la cui forma è nell'anima dell'artefice. E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima [...]. La salute è la forma presente nell'anima del medico. Ora il sano si genera ragionando così: poiché la salute è questa data cosa, è necessario, se si vuole che si dia il sano, realizzare quest'altra cosa, per esempio un certo equilibrio e, se si vuole che si dia questo, realizzare calore. Così [il medico] sempre ragiona, fino a che non pervenga a ciò che egli stesso è capace da ultimo di fare. Il movimento poi che, a questo punto, viene effettuato dal medico, cioè il movimento che è al fine di guarire, si chiama *póiesis* [...] Nelle generazioni e nei movimenti ci sono due momenti: il primo si chiama *nóesis*, il secondo si chiama *póiesis*; la *nóesis* è quella che parte dal principio e dalla forma, mentre la *póiesis* è quella che parte dall'ultimo termine cui perviene la *nóesis*. [...] Facciamo un esempio. Per guarire, uno deve riacquistare l'equilibrio delle funzioni del corpo. Cos'è, allora, questo equilibrio? È questa determinata cosa. E questa determinata cosa si realizzerà, se verrà prodotto del calore. E cosa vuol dire produrre calore? Vuol dire quest'altra determinata cosa. Ma quest'ultima cosa, come tale, è già in suo potere. Dunque, quando la guarigione avviene ad opera della tecnica la causa efficiente e il principio da cui parte il movimento del guarire è la forma che è nell'anima. [...] Nel caso della guarigione il principio consiste nella produzione di calore; e il medico produce questo con una frizione. (*Metaph.* 1032 b 1- 26)

In questo esempio, il principio del movimento che conduce alla guarigione è il calore. Ma prima che il calore cominci ad essere generato, c'è il percorso della *noesis*, che a sua volta snoda a partire dalla *forma* della salute. Tale forma costituisce quel bene specifico su cui innanzitutto è posato lo sguardo del medico; infatti, la salute è il bene del corpo del malato ed è lo sguardo posato innanzitutto sulla forma ciò che rende medico il medico. Non si dimentichi, infatti, – e non lo dimentichino soprattutto gli educatori – che, per

Aristotele, la conformità di una realtà alla sua interna essenza, alla sua forma propria, coincide *con il suo proprio bene*.

Si può dire allora che al principio del fare del buon medico, come dell'agire tipico dell'uomo buono, vi è un itinerario che, dallo sguardo sul bene, desiderato *per se stesso* come fine, conduce alla scelta concreta mezzi (desiderabili solo *per altro*, cioè appunto per il fine). In tale chiave possono essere lette le notissime parole aristoteliche

Se vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro – infatti se si facesse così si andrebbe all'infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile – è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore. (*Eth. Nic.* 1094 a 20-22)

*Se vi è un fine...* Qualora non potessimo dar credito a questa ipotesi, se cioè non ci fosse alcun bene desiderabile *per se stesso*, perderebbe senso la nostra stessa capacità di desiderare. E non potremmo dire che ci muoviamo nel mondo davvero come esseri umani (ma sempre solo come animali che non sanno governare il loro desiderio, o come oggetti *in-animati*, cioè privi di anima). E se un tale fine non ci fosse, o gli esseri umani non fossero in grado di desiderarlo, sarebbe ancora possibile educare?

Riprendiamo quanto finora emerso. C'è una specifica apertura della ricerca metafisica che ha un singolare debito genetico con la riflessione sulla fisica: se tutto muove essendo mosso, ci dovrà essere qualcosa che muove rimanendo immobile, è il noto argomento che porta Aristotele al divino. L'approfondimento della struttura di questo argomento permette poi di vederne un altro aspetto, certamente meno considerato: che sia possibile desiderare e muoverci nel mondo davvero da esseri umani, cioè mettendo in atto la nostra differenza specifica, è un'ipotesi praticabile se accettiamo che ci sia qualcosa che ha i contorni di un bene desiderabile *per se stesso*. È l'insegnamento che viene dalla struttura aristotelica dell'*orexis* «che non ha misura in ciò che per ciascuno è conveniente, piacevole o buono, ma dà misura a tutto questo»<sup>12</sup>. Per questo – in uno modo che, come vedremo, richiama Kant – il cuore dell'*etica* finisce con il configurarsi come *affare della metafisica*<sup>13</sup>.

Da una prospettiva diversa si può dire anche che l'oggetto del desiderio è necessariamente qualcosa che *muove* rimanendo immobile proprio perché è *in sé*, e non solo *per me* o *per noi*, desiderabile. Ed è perché possiede questo carattere che *ci appare bello*; mentre non possiamo dire che perché ci appare bello, allora è desiderabile. Queste ultime sono, come è noto, le parole che Aristotele utilizza per descrivere il divino come motore immobile e come oggetto di desiderio e di amore (cfr. *Metaph.* 1072 a 22- b 4).

E questa descrizione ha un nesso specifico con il fatto che, per Aristotele, nel nostro modo di desiderare il bene, non solo facciamo vivere *la parte migliore di noi* (*Eth. Nic.* 1778 a 1) ovvero realizziamo la nostra differenza specifica, ma al contempo c'è qualcosa che ci rende *somiglianti al divino* (*ibi*, 1178 b 24-28), cioè ci permette quasi di superare noi stessi.

Aristotele scorge, infatti, una comunione piena, anche se discontinua (*Metaph.* 1072 b 15, 25), tra la nostra capacità di contemplazione, inteso come riconoscimento di qualcosa che vale *per sé*, e la vita divina. Ora, quando accade questo riconoscimento? Certamente quando il nostro pensiero si volge agli oggetti più alti e degni di onore (*Eth. Nic.*, 1177 a 15). Pertanto, la metafisica è anche teologia. Ma non solo.

Infatti, così come nel *De Motu* si parla del bene come di qualcosa di divino perché non deve il suo statuto ontologico di fine desiderabile alla relazione ad altro, analogamente nella *Fisica* gli aggettivi *buono*, *divino* e *desiderabile* si trovano riferiti alla forma: ad ogni forma che specifica una materia; ad ogni forma che svolge attualmente questa funzione, come ad ogni forma che ha la potenza di svolgerla. Quindi anche a quella forma che comincia ad essere forma di una materia nel desiderio di un buon artefice o di un uomo buono che, partire dallo sguardo sul bene scelgono i mezzi per produrre o agire qui ed ora.

Non a caso, in quelle pagine del *De Motu* cui abbiamo sopra fatto riferimento, prima della descrizione del sillogismo pratico, si legge:

ciò che è bello in eterno, e ciò che è veramente e innanzitutto bene e che non è tale solo a volte e altre volte no, è troppo divino e degno di onore per essere relativo ad altro. Mentre il primo muove senza essere mosso, il

desiderio e la parte desiderativa muovono essendo mossi (700 b 32-35)

Alla luce di queste parole si può dire che allora, per Aristotele, il primo motore, l'autentico motore immobile, in ultima istanza è sempre il bene. E un tema metafisico diventa quello della *generazione del bene* ovvero di come il bene può, attraverso il desiderio umano che può riconoscerlo e ospitarlo, accadere nel mondo<sup>14</sup>.

Ancora una volta, il paragone che Aristotele istituisce con il saper fare del medico è esplicativo.

Un medico non delibera se debba guarire, né un oratore se debba persuadere, né un politico se debba stabilire un buon governo, né alcun altro delibera sul fine. Ma una volta posto il fine esaminiamo in che modo e con quali mezzi potrà essere raggiunto: e quando il fine può manifestamente essere raggiunto con più mezzi, cerchiamo di individuare con quale sarà raggiunto nella maniera più facile e bella. E se può essere raggiunto con un mezzo solo, esaminiamo in che modo potrà essere raggiunto con questo mezzo, e con quale altro mezzo si raggiungerà a sua volta il mezzo, finché non giungiamo alla *causa prima* che, nell'ordine della scoperta, è l'ultima: infatti chi delibera sembra ricercare e analizzare nel modo detto, come per costruire una figura geometrica, e l'ultimo passo nell'analisi è il *primo* nella generazione (*Eth Nic.* 1112 b 13-24).

Il primo e l'ultimo si congiungono nell'avvio dell'azione. Si può dire allora che così come, nella cosmologia aristotelica, il divino è causa finale di ogni ente, allo stesso modo nella fisica e nell'etica lo è ogni forma, che è per quella cosa *essenza e sostanza prima*, rispetto al movimento di generazione che essa regola. D'altra parte, come abbiamo visto, se la forma deve essere il *motore*, ossia il principio primo del movimento, essa deve essere pensata come *immobile*.

Riprendo il sillogismo pratico, possiamo dire che il *desiderio* di cui il soggetto agente si fa carico nella premessa maggiore, quella che "pone il fine", deve restare *irremovibile* durante l'intero corso della ricerca di quello che sarà riconosciuto come il mezzo migliore qui e ora<sup>15</sup>. Infatti il desiderio di ciò che *per se stesso* è bene è evidentemente un desiderio ben diverso da quello sensibile: esso può attuarsi solo nello spazio di uno sguardo *dis-interessato* che è capace di riconoscere il bene da perseguire come fine e i beni che permettono di

realizzarli, nella loro absolutezza, indipendentemente dalle condizioni particolari in cui pure il soggetto, che compie il sillogismo, si trova a vivere e operare.

Ciò significa che la ricerca del mezzo migliore è autentica *se si snoda in uno spazio di assoluta contemplazione*. Ovvero a partire dalla postura metafisica cui i greci davano nome *theorêin*.

Come è noto, questa attività è pensabile sul modello del guardare uno spettacolo: il termine *theoría* richiama l'esperienza greca della festa solenne, del viaggio dell'uomo greco si reca in un luogo per assistere ad una rappresentazione e, sospeso ogni altro interesse, ha dinanzi ciò presso cui può sostare per osservare. Il *theorêin* può essere allora pensato come la *vita dello spettatore*: è il sostare presso un oggetto e guardarlo solamente, senza avere alcun altro interesse<sup>16</sup>. È infatti la *scholé* – come scrive Aristotele nell'incipit della *Metafisica*, nelle famose pagine dedicate alla meraviglia – è condizione necessaria al pensiero contemplativo, perché lo distingue dal pensare invece governato dall'interesse e dal bisogno.

Quello che qui questo breve approfondimento su un termine così cruciale (e spesso così frainteso) nella storia del pensiero, ci permette di rilevare è un aspetto essenziale dell'agir bene: non è dal mezzo a disposizione, o dal bisogno e dall'utilità, che dipende la desiderabilità del fine e quindi la scelta dell'uomo buono; semmai è il suo sguardo *dis-interessato e contemplativo* sul bene che gli permette di vedere e riconoscere i mezzi come mezzi. Da questo punto di vista, dice bene Pareyson che parla di un'originaria identità di teoria e prassi, poiché «la distinzione fondamentale e più importante è sempre la scelta decisiva tra restare fedeli alla verità o tradirla, fra porgere ascolto all'essere o dimenticarlo, sia che ciò accada nel pensiero, sia che ciò accada nell'azione»<sup>17</sup>.

Ulteriore conferma di ciò si può trovare nelle parole usate da Aristotele per definire la *techne* come specifica virtù dianoetica.

Ogni *techne* ha a che fare con la generazione e con l'escogitare soluzioni e con il contemplare (*technázein kai theorêin*) in che modo può esser generata qualcosa di quelle che possono essere diverse e che possono essere e non essere, la cui *arché* non è in ciò che viene fatto, ma in chi le fa. (*Eth. Nic.* 1140 a 10-14)

Il saper fare non può essere pensato, allora, innanzitutto o, addirittura esclusivamente, come mero produrre (*technázēin*) bensì innanzitutto come *theorêin*: sa fare chi contempla la forma fino alla compiutezza in cui comincia l'effettiva produzione. Quest'ultima allora sarà segno e frutto di una competenza governata dall'interno da una postura contemplativa.

Si può dire allora che, nella premessa maggiore del sillogismo pratico, il *télos* dell'azione – *il bene della cosa*, da cui comincia il ragionare che poi mette capo al movimento effettivo – si dà a conoscere, e potremmo dire *si dà a desiderare*, nello spazio teoretico e metafisico del *nus* che coglie i principi. È solo con una postura metafisica che il bene può essere riconosciuto e accolto come autentico principio dell'azione.

Analogamente, quando Aristotele descrive la *phrónesis*, richiamando l'esperienza concreta di tanti uomini virtuosi e saggi, scrive ad esempio che Pericle e gli uomini come lui sono ritenuti *phrónimoi* giacché sono capaci di *contemplare* sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l'uomo (*ibi* 1140 b 8-10). E ancora chi possiede la virtù della magnificenza, «è capace di *contemplare* ciò che conviene e di spendere cifre con gusto» (*ibi* 1122 a 35-36). Soprattutto, per noi è interessante rilevare che, nelle battute conclusive dell'*Etica Nicomachea*, con specifico riferimento all'educazione, leggiamo:

È opinione comune che deve passare attraverso l'universale chi vuol diventare esperto e teorizzatore (*technikòs kai theoretikòs*), e lo deve conoscere per quanto è possibile; abbiamo detto che le scienze hanno per oggetto l'universale, ed è probabile che anche colui che vuole, attraverso la sua cura educativa, vuole rendere migliori gli altri, sia molti sia pochi, debba sforzarsi di diventare legislatore, se è attraverso le leggi che diventiamo buoni. Non è alla portata di chi capita educare in modo corretto chiunque e chi gli viene sottoposto, ma, se pure ciò è alla portata di qualcuno, lo è di chi sa, come avviene nel caso della medicina e in tutti i restanti casi, in cui vi è una cura educativa e saggezza (*ibi* 1180 b 7-28).

Chi vuole rendere buoni gli altri, esercitando la saggezza, deve essere capace di *theoria*, intesa come primario interesse per il bene. In tal senso, si può dire che l'educatore deve essere innanzitutto una persona di contemplazione. Un metafisico in azione.

Questo aspetto deve riflettersi anche nella struttura della pedagogia come scienza. Soprattutto la pedagogia di stile fenomenologico, che ha appreso alla scuola di Husserl a mantenere un dialogo con le altre scienze, ma a non nascondere limiti e parzialità, non si accontenta del criterio empiriologico di verifica. Mossa da una più profonda esigenza di verità e, come si diceva prima, di *ulteriorità*, è una scienza pratica che però contiene al suo interno un centrale e generativo *momento teoretico*, di sospensione di ogni interesse pratico e di ricerca del senso fondamentale dell'educare<sup>18</sup>. Da questo si comprende che, nell'essere scienza pratica della pedagogia, non è contenuta un'abrogazione, quasi una vanificazione, dell'atteggiamento metafisico, semmai può ritrovarvisi una sua ripresa e riscoperta nella prospettiva dell'azione e dell'educazione.

Per portare a sintesi quanto finora guadagnato con la nostra analisi dei testi aristotelici: la postura metafisica è quella che permette all'essere umano in quanto di realizzare il bene. Infatti, solo lo spazio originario della contemplazione di ciò che per sé è il *primo da cui*, è garanzia che ciò che sceglierò sarà valido *per sé* e non solo *per me*. Kant direbbe che solo così la regola dell'azione potrebbe valere come principio di una legislazione universale. Ovvero: farò la scelta più adeguata (o meno inadeguata) per la situazione concreta, ma senza che sia stata la situazione concreta a *dettarmi legge*.

Rimangono ancora, però, per un altro tratto del nostro riflettere, su Aristotele. Dobbiamo specificare che la postura metafisica è propriamente riconoscibile, nella prospettiva dello Stagirita, più nell'agir bene, che nel far bene. Sebbene infatti, per Aristotele, come abbiamo notato, tanto nella *technè*, quanto nella *phrónesis* ci sia un interno primato del *theorêin* al principio del movimento umano, tuttavia non va dimenticata la differenza che intercorre tra queste due disposizioni umane a intervenire sul reale.

Nonostante la struttura del percorso razionale di ricerca del mezzo migliore per conseguire *ciò in vista di cui* ha origine il movimento, rimanga la stessa, governata dallo sguardo contemplativo su un bene, tuttavia cambia l'oggetto su cui il sapere verte, ovvero la natura di questo bene. Infatti, oggetto del desiderio del *technites* è un bene



specifico che delimita un circoscritto campo di competenza (come la salute del malato per il medico o la bella statua per lo scultore) ed è sempre il bene di altro, poiché il fine della produzione è esterno alla produzione stessa. Oggetto del desiderio dell'uomo buono è, invece, «il viver bene nella sua totalità (*to eu zen holôs*)» (*ibi*, 1140 a 28); cioè il *suo* specifico bene.

Aristotele usa qui l'avverbio *holôs*, il quale, com'è noto, viene dalla parola greca *holon*, che significa “tutto”. Più precisamente, tornando al V libro della *Metafisica* (1023 b 27 ss.), leggiamo la parola greca per dire “tutto” può essere *pan* o appunto *holon*. Nel primo caso, si fa riferimento ad un *insieme*, fatto di parti la cui posizione non produce differenza, poiché si tratta di parti indistinte ed equivalenti. Quando si dice *holon*, invece, si fa riferimento ad un'unione di parti la cui posizione fa differenza: sono parti costitutivamente differenti e perciò non intercambiabili; ciò significa che deve esservi un ordine tra queste parti, come nel caso di un organismo o, appunto, della vita umana. In questo caso, il tutto è l'*intero*, realtà che si mostra nuova perché sovrabbondante rispetto alle sue parti e rispetto alla quale è possibile riconoscere una *causa* dell'unità.

Pertanto, definendo la saggezza, ci sta suggerendo che nel compiere ogni azione, siamo chiamati, tenendo lo sguardo fisso sul bene, a cogliere nella parte il rimando al tutto.

Raggiungiamo qui il tema metafisico per eccellenza: il tema della totalità. E lo raggiungiamo per una strada forse inattesa: l'attenzione aristotelica per la vita umana nella sua interezza, tale per cui è possibile parlare di qualcuno non solo, ad esempio, come *buon medico* o *buon flautista*, ma come di *una persona buona* e della sua vita tutta intera come una *vita davvero buona*. A ben guardare si tratta del tipo di attenzione, del tipo di sguardo sulla persona, che caratterizza l'autentico educatore.

Ora, proprio la saggezza perché è una conoscenza che investe la globalità della persona, richiede un'adesione piena, senza condizioni esterne, cioè senza possibili – e l'espressione non è usata a caso – *secondi fini*. Per questo, Aristotele afferma: «si dà virtù della *technè* ma non della *phrónesis*; e mentre nella *technè* è preferibile chi sbaglia volontariamente, nella *phrónesis*, come nelle virtù, ciò è peggio» (*Eth. Nic.* 1140 b 21-25).

Infatti, dire che ogni *technítes* ha un sapere specifico e parziale, significa che c'è qualcosa che rimane nella sua

persona non coperto dal sapere che lo definisce come *persona che sa*. Infatti, sebbene si possa apparire paradossale e perfino *terribile*<sup>19</sup>, è proprio quando un medico posa lo sguardo innanzitutto sulla salute, come bene che istituisce una medicina, che si apre uno spazio di distanza, una discontinuità, tra il luogo del sapere (l'anima) e il luogo in cui questo sapere si realizza (l'opera) che è proprio lo spazio nel quale è possibile *non restare fedeli* a quel bene.

Se vogliamo, seguendo la lezione aristotelica e husserliana, osservare i fenomeni con attenzione e onestà, non possiamo non ammettere che ci possa essere un medico che, proprio in quanto medico, possa mettersi a deliberare sul fine, finendo col decidere di non generare il bene, cioè la salute, bensì la malattia e di farlo con competenza. Se lo fa, certamente sta introducendo sulla scena un altro fine, *secondo* rispetto alla salute; tuttavia è proprio la sua competenza su di essa che gliene dà la possibilità. Un non medico non può scegliere di sbagliare e farlo con competenza. Detto diversamente: il *technítes* è un uomo di scienza che può anche scegliere, rimanendo comunque persona di scienza (poietica, si intende) di distogliere, prima di cominciare a muoversi effettivamente nel mondo, lo sguardo dal bene del malato e di *torcere* il suo sapere a fini diversi<sup>20</sup>. Infatti, il medico può *scegliere di sbagliare* e farlo grazie alla medicina. Se realizza un errore volontario, non riconosciamo in questo fenomeno una forma di *atechnìa*, bensì ancora una manifestazione (sia pure inquietante) di *technè*. Rimane visibile uno stato abituale legato in qualche modo, sia pure paradossalmente, alla verità: anche nell'infedeltà alla verità *technica* riconosciuta come tale, rimane un residuo legame con essa. Il medico che sceglie di sbagliare rimane pur sempre un medico.

Nell'ipotesi aristotelica della conoscenza morale, invece, non c'è spazio per questa possibilità. Proprio perché ha come oggetto quello che è bene per l'uomo nella sua totalità, non può in nessun modo dare avvio ad un errore consapevole: non c'è alcuna soluzione di continuità tra il luogo del sapere e il luogo in cui questo sapere si realizza pienamente, poiché nel movimento che comincia dal desiderio *ne va* del bene di chi si è messo in movimento, non di altro. Infatti questo propriamente significa che è solo sofistica la distinzione tra *Corisco* e *Corisco buono* (*Eth. Eud.* 1240 b 24-25).

Quando ‘ricerchiamo e calcoliamo’ a partire dalla contemplazione non di un bene specifico e parziale, ma di quella perfezione nella realizzazione (o nella non realizzazione) della quale *ne va di noi* – quindi non di un’opera, o di un aspetto parziale della nostra vita, ma della qualità morale della nostra esistenza nella sua totalità, *di tutto noi stessi* – non è pensabile scavalcare il bene del suo primato e, antepoendovi un altro fine, provocare volontariamente il male. A meno che non rinunciamo alla *phrónesis*.

Diversamente dal medico che decide di non guarire e, facendolo con competenza, è ancora medico, se come persone facciamo questa scelta circa ciò che è bene e utile per la nostra vita “come un tutto”, significa che non siamo più persone di scienza (pratica, si intende). Non siamo affatto buoni e saggi: siamo semplicemente *abili*. Ma l’abilità è una *dýnamis*, una potenza e una possibilità, pure a disposizione dell’essere umano, ben diversa dalla saggezza. L’abilità non ha alcuna parentela con la postura metafisica su cui stiamo riflettendo.

Viceversa, l’inderogabilità di ciò che la *phrónesis* permette di vedere come bene da compiere qui e ora è ciò che rende massimamente prossimi l’impegno per una vita buona e la postura metafisica.

L’universalizzabilità e l’inderogabilità della regola che governa un’azione che davvero comincia dal bene, insieme all’esigenza di considerare la vita umana nella sua totalità, ci hanno condotto, a questo punto in modo più determinato, a Kant e, precisamente, al suo desiderio di metafisica.

Se infatti all’inizio della *Critica della ragion pura*, Kant parla della metafisica come di Ecuba, regina un tempo onorata, oggi *respinta e abbandonata*<sup>21</sup>, lo fa proprio nello spazio di un inesausto desiderio di metafisica. Un *desiderio di totalità* che si manifesta come tensione continua a risalire dalle condizioni all’incondizionato. Come è noto questa *uscita* dai limiti dell’esperienza (*KrV* 19) è quanto l’empirismo - che certamente ha *svegliato* Kant *dal sonno dogmatico* e aperto lo spazio al suo itinerario - gli rende impossibile sul piano conoscitivo: la totalità rimane inconoscibile perché non vi corrisponde alcuna intuizione sensibile e non è, quindi, verificabile nell’esperienza.

Tuttavia, che la totalità non sia conoscibile in senso determinato, non significa che rimanga del tutto irrazionale e inaccessibile al pensiero. Questo è quanto accadrà con l’itinerario del positivismo, che ridurrà il sensato a ciò che empiricamente verificabile<sup>22</sup>. Da questo punto di vista, la fenomenologia costituirà una singolare riapertura dell’interrogare metafisico, proprio per il suo aver messo in evidenza come il vero sia sempre molto di più del verificabile<sup>23</sup>.

Ma torniamo a Kant. Il suo desiderio metafisico di totalità si concretizza innanzitutto nelle idee della ragione: anima, mondo e dio, che Kant aveva imparato a conoscere come oggetti della *metaphysica specialis*. Infatti, l’anima è per lui la totalità di tutta l’esperienza personale, anche al di là dell’esistenza empirica; il mondo è la totalità di tutti i fenomeni fisici, considerati nel tempo e nello spazio; il divino è la totalità di tutti i fenomeni in generale, esempio estremo della ragione che tende a considerare «la serie delle condizioni in linea ascendente come completa e data nella sua totalità»<sup>24</sup> (*KrV*, p. 311). Anima, mondo e dio sorpassano le possibilità dell’esperienza, ma si mantengono come *occasioni per il pensiero* e, soprattutto, per l’azione. Sono infatti i postulati, le ipotesi necessarie, per la ragion pura pratica.

Così, Kant formula la sua ipotesi della conoscenza morale, intrecciata al pari di quella aristotelica ad una postura genuinamente metafisica, perché la vita morale, per entrambi i pensatori, è resa possibile dall’apertura nell’essere umano di un desiderio ben diverso da quello sensibile.

In Kant, l’ipotesi della conoscenza morale è ravvisabile laddove egli si trova a dover *spiegare fenomeni* del tutto particolari, come pressato da un’esigenza che lo ha condotto – come si legge nello scolio al secondo problema della *Critica della ragion pratica* – «all’impresa pericolosa di introdurre la libertà nella scienza»<sup>25</sup>.

Consideriamo allora più da vicino il modo in cui viene presentata questa ipotesi. Essa viene raggiunta con una sorta di esperimento mentale. «*Supponete* che qualcuno asserisca la propria inclinazione lussuriosa»: il nostro ipotetico soggetto ci si presenta innanzitutto come soggetto di desiderio sensibile; è questo ciò che lo definisce perché egli stesso riconosce l’invincibilità dell’inclinazione a godere del piacere sensibile «quando gli si presentano l’oggetto amato e l’occasione propizia»

(*KpV*, p. 67). Kant esorta quindi a immaginare di coinvolgere questo ipotetico soggetto desiderante in una progressione di supposizioni: «domandate se, qualora fosse rizzata una forca davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione»; la conclusione di Kant è rapida e immediata: «non ci vuol molto a indovinare ciò che gli risponderebbe» (*ibidem*).

In effetti, *non ci vuol molto* perché si sta chiedendo a quest'uomo solo di insistere in quella stessa modalità di relazione al mondo con la quale si è presentato: la subordinazione al governo della sensibilità, dei suoi desideri e dei suoi impulsi. Per questo, è facile immaginare che quest'uomo ammetterà senza esitazione di poter vincere la sua inclinazione al piacere sensibile – e non entrare in quella casa arrestando il movimento prima istantaneo e irriflesso verso di essa – subordinando la prima inclinazione ad un altro istinto, qual è quello di sopravvivenza. È infatti un istinto più forte quello che viene implicitamente *chiamato in causa*.

Eppure fare questa prima ipotesi non è inutile: funge quasi come esercizio preparatorio per apprestare il terreno all'ipotesi di nostro interesse: permette a quell'uomo, e a noi, di cominciare a intuire come il nostro desiderare non avviene necessariamente *a nostra insaputa*. Quand'anche rimaniamo nell'orizzonte del desiderio sensibile, possiamo in ogni caso almeno mettere un *ordine* tra i nostri desideri sensibili.

Veniamo così condotti a un esercizio immaginativo affatto diverso. Il filosofo, infatti, marca la novità della richiesta con la avversativa con cui svolge ancora il suo ragionamento:

Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto [...], se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore per la vita, crederebbe possibile vincerlo (*ibi*, pp. 63-65).

Qui l'esito non è scontato: ancora una volta un movimento trattenuto, ma per tutt'altra ragione. E proprio in tale esitazione si annuncia qualcosa di inedito ed inaspettatamente vincolante:

Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbero no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualcosa, perché conscio (*bewußt*) di doverlo fare e conosce in sé (*erkennt in sich*) la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita (*unbekannt*) (*ibi*, p. 65).

Ecco l'ipotesi di una conoscenza – che per Kant coincide con la *coscienza della legge morale* – che rimanendo interna all'essere umano (*erkennt in sich*) apre inedite possibilità per la sua azione. Anche in questo caso, la conoscenza morale diventa esperienza morale, anche solo di una possibilità che si annuncia. Il nostro soggetto che definiva se stesso primariamente in relazione alla sua inclinazione alla lussuria si scopre soggetto conoscente: e questo suo carattere sopravanza, quasi sorprendendolo, il suo carattere di animale desiderante. Più precisamente, così come lo Stagirita sottolineava la stratificazione interna della nostra facoltà desiderativa, con le sue diverse modalità, il filosofo di Königsberg distingue di una facoltà di desiderare inferiore determinata da stimoli sensibili e una facoltà di desiderare superiore, determinata dal rispetto della legge morale, grazie alla quale il soggetto diventa, mediante le proprie rappresentazioni, causa della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni.

Così nello spazio aperto dal desiderio, cioè in uno spazio di possibilità del tutto nuove rispetto a quanto già iscritto nella natura, per il soggetto si apre la conoscenza morale che gli permette di cominciare a conoscere qualcosa di intimamente suo: la sua inalienabile libertà. E ciò nel rapporto con qualcosa che lo sopravanza.

Tutto ciò significa che, se è vero che la conoscenza morale è sempre ipotetica, perché rimane affidata alla libera scelta della singola persona chiamata a realizzare il bene<sup>26</sup>, è altrettanto vero che questa conoscenza si mostra nel suo essere, in modo *sui generis*, prima e assoluta.

E' in tal senso che Kant dice che, con la legge della causalità per libertà si dà sempre un *assoluto cominciamento* (*KpV*, p. 31), richiamando anch'egli quindi l'esistenza di qualcosa che, per sua struttura, è oggetto proprio di una considerazione metafisica.

Quella che ho qui descritto come l'ipotesi aristotelico-kantiana dell'esperienza morale, evidenziandone la prossimità con l'attitudine autenticamente metafisica,

coglie una possibilità essenzialmente a disposizione dell'essere umano, su cui si sono soffermati anche autori cresciuti *alla scuola della fenomenologia*.

Tra i fenomenologi di Gottinga, infatti, l'interesse per i temi di natura etica e, in particolare per il tema della motivazione, che si ritroverà soprattutto nel secondo libro delle *Idee* di Husserl, era molto diffuso. Esempio emblematico è il testo di Edith Stein del 1922, *Contributi per una fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito*. In esso, la filosofa, trattando della motivazione tra realtà psichica e vita spirituale, scrive che, come in un procedimento deduttivo dimostrativo si procede sulla base di premesse e conseguenze, *anche per la sfera della prassi* si può evidenziare una *connessione di senso* (e questo infatti, nella riflessione dell'autrice e di altri colleghi fenomenologi di quel periodo, il significato originario del termine "motivazione"): «un sentimento "mette in movimento" una decisione della volontà e la decisione, a sua volta, un'azione»<sup>27</sup>.

Andando nel dettaglio di questa che potremmo considerare, pur con le dovute differenze, come la teoria steiniana del sillogismo pratico, possiamo osservare che l'autrice descrive un progressivo determinarsi della capacità di libertà dell'essere umano che dalla presa di posizione spontanea, dovuta alla percezione di una cosa, rispetto alla quale è sempre possibile *accettare o rifiutare*, giunge al *puro fare spirituale* – laddove "spirituale" indica, come già in Husserl, husserliano l'essenza più profonda dell'esser personale<sup>28</sup>. Questo fare spirituale motivato, distinto dalle semplici reazioni immediate e irriflesse, comincia con un *fiat*.

Prendiamo in esame ancora una volta l'avvio di un'azione, e dunque l'avvio di un semplice fare, il *fiat*, che la pone in movimento; vediamo in quel caso che appartiene necessariamente ad ogni fare autentico [...] Una spinta interna, a partire dalla quale incomincia a svolgersi. Non è necessario che si tratti di un atto particolare, anche se questo è possibile. Mettiamo il caso che mi sia proposta di comunicare a qualcuno una cosa importante, ma di farlo in un'occasione opportuna. Mi incontro con questa persona e mentre parliamo si presenta il "momento favorevole"; appena ciò mi è chiaro, mi dico interiormente "ora!", E comunico quello che mi ero proposta. Il dire: ora! Non è la ripetizione del proposito con il quale mi ero "caricata" per tutto il tempo, ma è piuttosto il *fiat*, che passa dal proposito all'azione<sup>29</sup>.

La rassomiglianza con le parole usate da Aristotele per descrivere il sillogismo pratico è evidente. Possiamo inoltre osservare che, tanto per Aristotele quanto per Stein, nella descrizione di un mettersi in movimento che ha origine nel sapere, diventa visibile che, mentre l'impulso è da intendersi come una spinta a muoversi che nasce da una vitalità del tutto naturale e quindi non scelta liberamente, in quel *fiat* è riconoscibile l'essere ormai pienamente in atto di un *tendere* che ha guadagnato un *fondamento concreto*.

Stein osserva inoltre che spesso la *forza vitale* – concetto che ella trae da T. Lipps - *passa irrefrenabilmente nel fare*. Ora, certamente tale forza fornisce in molti casi l'energia per mettersi in movimento, ma se essa è l'origine del movimento, l'essere umano resta *tutto radicato nella physis*<sup>30</sup>. Quando invece l'avvio di un'azione è nel *centro* o *nucleo* della persona – terminologia che ella trae da A. Pfänder e D. von Hildebrand - è appunto la persona a configurarsi come *luogo originario* degli accadimenti stessi.

Il movimento propriamente umano è quindi frutto del dispiegamento della dimensione *interiore* della persona. Questo centro – dice Stein ricordandoci la struttura metafisica di ogni azione propriamente umana – può diventare «autentico *primum movens*, ciò da cui, da ultimo, prende il suo avvio il movimento proprio»<sup>31</sup>.

Questa stessa prospettiva sul movimento propriamente umano e sulla sua apertura metafisica può essere riconosciuta negli scritti pedagogici. Ad esempio, nel testo del 1930 dedicato al tema della *Bildung*<sup>32</sup>, volendo indagare il significato di questa parola, l'allieva di Husserl descrive prima le possibilità di "formazione" di materie inanimate, poi di quelle animate; considera quindi in progressione – di matrice aristotelica – prima le piante, poi gli animali e, infine, l'essere umano. Ella scrive che, nel caso della formazione delle persone, la "materia" da forgiare è del tutto particolare. Infatti, le materie inanimate, come un diamante o un mattone, possono esser manipolate e assumere facilmente la forma desiderata. Ancor più le piante sono suscettibili di essere formate, come ad esempio una vite può essere legata a dei pali o fatta arrampicare su un muro; seguendo ancora Aristotele, Stein scrive che le piante hanno un *principio di vita interno*, che viene denominato *anima*, e precisamente

anima *vegetativa*. Ma gli animali ancor più delle piante sono oggetto di formazione, che in questo caso ha nome addestramento; infatti, gli animali, oltre che dell'anima vegetativa, dispongono di un'anima *sensitiva* e *cinestetica*, poiché hanno una vita psichica che permette loro di avere sensazioni e di muoversi.

Stein giunge così a mettere in evidenza il fatto che, rispetto a tutto ciò, ben più complessa è la struttura della vita umana e la sua possibile formazione. Infatti, seppure rimane possibile anche allevare e addestrare una persona, l'essere umano è soprattutto definito dall'anima intellettuale, e ancor più profondamente, dalla nostra dimensione *spirituale*. Ne segue che non tutto il materiale che può arrivare dai sensi e dall'intelletto è utile allo scopo di una formazione davvero umana. E ciò almeno per due ragioni. In primo luogo perché «ciò che i sensi e l'intelletto assumono e accumulano nella memoria, e quella che spesso viene erroneamente educazione, resta, se non viene accolta nell'intimo dell'anima, sostanza morta»<sup>33</sup>. In secondo luogo, perché tra i materiali di cui l'anima si appropria, bisogna saper riconoscere quali spettano alla superficie e quali spettano alla profondità; in altri termini «i materiali che concorrono all'educazione, provenienti all'anima dal mondo esterno, devono essere *ordinati* in essa in conformemente al posto che i corrispondenti oggetti ricoprono, e alla significatività che possiedono»<sup>34</sup>.

Intuiamo qui, e una lettura più completa degli scritti pedagogici di Edith Stein lo farebbe venire più in luce, che non sempre ciò accade: il centro della nostra anima è una dimora, ma è possibile che vi alberghino affetti disordinati e l'anima si trovi frammentata<sup>35</sup>. Viceversa:

Se l'anima si forma in tal guisa, se in esso ogni cosa è al suo posto, allora vi regna la quiete, la limpidezza, la pace, ed essa è *armonicamente formata*. Ciò non implica che allora non abbia più nulla da fare. L'inerzia e l'inoperosità sono caratteristiche della materia; lo spirito è attivo, vivifica. Allorché l'anima ha assunto in sé una grande quantità di materiale spirituale e l'ha elaborato secondo ragione, è *pronto all'azione, a muoversi*. Col nutrimento spirituale essa assume lo stimolo all'azione; si sente spinta a far sì che la propria essenza, quella che interiormente la plasma, dimostri la propria efficacia all'esterno, in atti e opere che ne diano testimonianza<sup>36</sup>.

Interessante allora che il testo pedagogico più maturo e articolato dell'autrice, *La struttura della persona umana*, si apra con queste parole:

Tutto l'agire umano è guidato da un *logos*. Esso indica da un lato un ordine oggettivo di ciò che esiste, nel quale inserito anche l'agire, dall'altro una comprensione vivente da parte dell'essere umano di quest'ordine, che lo rende capace di operare nella sua prassi maniera adesso conforme<sup>37</sup>.

Il riferimento è alla sfera dell'azione capace di conformarsi a qualcosa di oggettivo – che, dicevamo prima, come *desiderabile in sé* mentre sopravanza il soggetto, lo definisce profondamente – quindi alla sfera etica. E, dopo un paragone con il calzolaio, che per far bene il suo lavoro, deve conoscere tanto la natura delle pelli, quanto i mezzi che ha a disposizione, Stein si volge a considerare lo specifico dell'azione educativa:

Ogni azione educativa, tesa a formare l'essere umano, è accompagnata da una determinata concezione dell'uomo, della sua posizione nel mondo, dei suoi compiti nella vita, delle possibilità di una sua cura formazione pratica. La teoria della formazione umana, che indichiamo con il termine *pedagogia*, è legata organicamente ad un'immagine generale del mondo, cioè ad una *metafisica*, e l'idea di essere umano a quella parte dell'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa<sup>38</sup>.

Attraverso il riferimento all'etica, viene ribadita la *connessione organica* tra la pedagogia e la metafisica e, attraverso essa, con l'antropologia pedagogica. Qui c'è un'intuizione preziosa – che è comune a molti allievi di Husserl – una comprensione autentica della metafisica rende possibile una comprensione autentica della natura umana<sup>39</sup>. Come è noto, per Stein pedagogista, la metafisica autentica è la metafisica cristiana, che porta con sé la più piena comprensione dell'essere umano: il desiderio metafisico proprio dell'*essere finito* trova risposta solo nella relazione personale con l'*Essere eterno*.

Un ultimo aspetto merita di essere sottolineato. Stein evidenzia, anche in altre opere, che l'immagine generale del mondo e dell'essere umano che ciascuno porta con sé spesso essa è in opera ben al di là della consapevolezza

degli educatori. Da questo punto di vista, il momento teoretico che abbiamo prima individuato a cuore di ogni riflessione pedagogica, può essere pensato anche il momento in cui si rende esplicita ogni metafisica implicita.

La ripresa steiniana dell'ipotesi dell'esperienza morale fa riferimento al *potere fondante* dell'interiorità. In esso viene in gioco in modo specifico il nesso tra metafisica e immagine dell'essere umano. Stein sottolinea che si accede così ad un *potere fondante* totalmente indipendente dalla natura:

È un potere di cui diventiamo consapevoli quando siamo di fronte a un compito che è compatibile con il sentimento della debolezza che ci si manifesta quando fallisce la forza naturale volontaria. Proprio in questi casi esso emerge nella purezza, scoperto dalla coscienza di potere, che la manifestazione della forza naturale volontaria. Il proposito, che si mette in azione quando esce da se stesso, è una continua violazione della vita psichica naturale e perciò anche del corso dell'esperienza<sup>40</sup>.

Se le formulazioni steiniane dell'esperienza morale prima menzionate richiama Aristotele, quest'ultima suona forse più "kantiana". Ricorda per il riferimento alla violazione di qualcosa che sembrava deterministicamente fissato, anche gli accenti con cui un'altra allieva della fenomenologia, che è stata attenta studiosa di Kant: Hannah Arendt.

Arendt, infatti, parla della libertà umana come dell'*infinità improbabilità* che interrompe inattesa la fatalità. Individua quindi nella *natalità* la caratteristica essenziale dell'essere umano, sottolineando che il nuovo generato dall'uomo, arriva nel mondo sempre *alla stregua di un miracolo*<sup>41</sup>. Il compito educativo, in tale prospettiva, è concepito come un esercizio autentico di autorità che introduce ciascun nuovo nato nel modo affinché gli sia data «l'occasione di intraprendere qualcosa di nuovo»<sup>42</sup>. Annodando la lezione kantiana a quella aristotelica, infatti, ella riconosce che l'essere umano è l'essere mortale capace di pensare immortalità e che si rivela propriamente, nella parola e nell'azione, ovvero nella sua capacità di essere *archè*.

Agire [...] significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione<sup>43</sup>.

Queste parole andrebbero rilette in chiave pedagogica andando in avanti verso l'ultima opera arendtiana. Andrebbero studiate, infatti, insieme all'analisi della volontà offerta ne *La vita della mente*, dove richiamando Aristotele e Kant, l'autrice parla di un *ritrarsi dalle apparenze e dalle urgenze* della vita quotidiana.

Per volere, la mente deve ritrarsi dall'immediatezza del desiderio che senza riflettere senza riflessività, protende la mano per impadronirsi dell'oggetto desiderato. La volontà non ha a che fare con oggetti, ma con progetti; per esempio con la disponibilità futura di un oggetto che, nel presente può anche non desiderare. La volontà trasforma il desiderio in un'intenzione. Il giudizio, infine, [...] Presuppone un ritrarsi certo "innaturale", e deliberato dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati<sup>44</sup>.

E tali pagine andrebbero collegate con tutti quei luoghi in cui l'autrice fa riferimento alla meraviglia da cui nasce il filosofare e a quel *bios theoretikòs* come postura dello spirito riconosciuta tanto nel pensare, quanto nel volere, quanto nel giudicare.

Un simile percorso potrebbe essere molto interessante in prospettiva educativa, considerando che, sebbene Arendt abbia legato la fenomenologia alla critica alla metafisica<sup>45</sup>, o meglio ad un certo modo di intendere la metafisica, ella ha denunciato, parlando di "banalità del male" e non solo, la perdita del *bios theoretikòs* come perdita grave per l'educazione, per la formazione delle future generazioni, la sopravvivenza stessa della civiltà umana<sup>46</sup>.

Qui è riconoscibile la lezione derivante da un atteggiamento di ricerca fenomenologica a lei giunta proprio attraverso Heidegger. È interessante rilevare che proprio l'autore che è soprattutto noto per la critica nei confronti della metafisica, ha parlato, proprio confrontandosi con Kant, di un «segreto accadere della metafisica nell'Esser-Ci»<sup>47</sup> e di questo accadere come di qualcosa di *fondamentale* per l'Esser-Ci<sup>48</sup>, cioè per quegli enti particolari che noi stessi siamo.

Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente, e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti siamo inclusi nella domanda, veniamo così posti in questione<sup>49</sup>.

Heidegger ha colto acutamente che l'*interrogare metafisico* investe il destino dell'essere umano come tale, perché è il rapporto con l'incondizionato, con l'eccedenza che lo supera, ciò che lo definisce<sup>50</sup>. È in tal senso che egli fa vede come il nostro stato d'animo *fondamentale*, quello tocca il fondo del nostro essere, coincida in ultima istanza con un particolare sentirci nella nostra *finitezza* ma *situati nella totalità*: sempre sospinti oltre il nostro limite, mentre questa tendenza metafisica dice il tratto costitutivo di noi, svelando il senso più profondo del nostro desiderio, di sapere e d'essere<sup>51</sup>.

In questo nostro percorso – che più che giungere a conclusioni ha indicato diverse future piste di lavoro – la postura metafisica, l'atteggiamento teoretico di fronte al mondo e a se stessi, è apparso in modo sempre più determinato il luogo proprio di manifestazione dell'umano. Alla luce della fenomenologia, quindi esattamente nello spazio di forti obiezioni alla metafisica storicamente cristallizzata e *degenerata*, diventa evidente che proprio nell'istanza metafisica originaria è in gioco la nostra differenza specifica.

La domanda su cosa sia davvero *la metafisica in quanto tale* diventa allora la domanda su cosa sia davvero o,

meglio, su chi sia davvero, e possa essere, *la persona in quanto tale*. E questo fa un tema di interesse propriamente pedagogico.

Come scrive una fenomenologa ancora poco studiata nei suoi *Dialoghi metafisici*, non ci sarà una metafisica completa – e non potremmo aggiungere una pedagogia completa – senza un'indagine sulla *posizione dell'anima umana*, sul suo trovarsi sempre tra un necessario radicamento nella natura e il suo esser sempre spinto in qualche modo oltre sé, nella vita spirituale<sup>52</sup>. La lezione della fenomenologia, che recupera l'ipotesi aristotelico-kantiana dell'esperienza morale, può essere allora così sintetizzata: guardare alla persona umana per cercare di esplorare sempre più le possibilità della metafisica e guardare alla metafisica per cercare di esplorare sempre di più le profondità e le possibilità formative della persona umana.

GIUSEPPINA D'ADDELFIO  
*University of Palermo*

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1005 a 33-b 1 (d'ora in poi *Metaph.* nel corpo del testo). La traduzione di questo e dei successivi testi aristotelici citati è mia.

<sup>2</sup> Cfr. A. Bellingreri (a cura di), *Lezioni di pedagogia fondamentale*, ELS-La Scuola, Brescia 2017, pp. 173-174 e *passim*.

<sup>3</sup> Per approfondimenti sull'argomento: M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.

<sup>4</sup> Basti pensare a: J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl* (1966), La Scuola, Brescia 2016.

<sup>5</sup> Cfr. S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

<sup>6</sup> Cfr. Nicoletta Ghigi, *La metafisica in Edmund Husserl*, FrancoAngeli, Milano 2007.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1931), Bompiani, Milano 1960, pp. 191; 209-210.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica* (1924), Rubettino, Catanzaro 2007, p.165.

<sup>9</sup> Cfr.: V. Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, ELS-La Scuola, Brescia 2015.

<sup>10</sup> A. Bellingreri, *Lezioni di pedagogia fondamentale*, cit., p. 118.

<sup>11</sup> Cfr: G. Nicolaci, *Meta-fisica come archeologia*, in G. Nicolaci – P. Polizzi (a cura di), *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, Tilgher, Genova 2002, pp.277-287.

<sup>12</sup> G. Nicolaci, *Su Antigone. Per un'etica della filosofia* in Id., *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo 1999, p. 191.

- <sup>13</sup> Su questo si veda anche: R. Caldarone, *Etica come filosofia prima*, in Ead. (a cura di), *Il campo della metafisica*, Palermo University Press, in corso di pubblicazione.
- <sup>14</sup> Cfr. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- <sup>15</sup> G. Nicolaci, *Sulla forma della causa prima. Congettura aristotelico-kantiana*, in G. Rizzo (a cura di), *Scritti in memoria di Mario Signore*, Pensa MultiMedia, Lecce 2016, p. 168.
- <sup>16</sup> C. Natali, *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- <sup>17</sup> L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972, p. 231.
- <sup>18</sup> A. Bellingreri (a cura di), *Lezioni di pedagogia fondamentale*, cit., pp. 269-285 e *passim*. Cfr: M. Baldacci – E. Colicchi (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*, Carocci, Roma 2016.
- <sup>19</sup> Cfr. Platone, *Ipp. Mi*.
- <sup>20</sup> Cfr. Aristotele, *Eth. Eud.* 1246 a 26 ss.
- <sup>21</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), Laterza, Roma-Bari, p. 5 (d'ora in poi indicata nel corpo del testo con *KrV* e l'indicazione della pagina della traduzione italiana)
- <sup>22</sup> Cfr. E. Agazzi, *Scienze e fede. Nuove prospettive su un vecchio problema*, Massimo, Milano 1983; F. Volpi, *La metafisica rimossa*, in AAVV, *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 167-196.
- <sup>23</sup> R. De Monticelli – C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 55 e *passim*.
- <sup>24</sup> Sull'argomento: G. Chiurazzi, *Contraddizione e incompletezza. La critica kantiana di fronte alla totalità*, in M. Pirro – L. Zenobi (a cura di), *Costruzione di un concetto. Paradigmi della totalità nella cultura tedesca*, Mimesis, Milano 2014, pp. 31-44.
- <sup>25</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Roma-Bari 1997, p. 63 (d'ora in poi indicata nel corpo del testo con *KpV* e l'indicazione della pagina della traduzione italiana).
- <sup>26</sup> Kant ci ricorda che «soddisfare il comando categorico della moralità è sempre in potere di ognuno» (*KpV*, p. 81). Ciò significa che la scelta morale rimane sempre soltanto possibile, proprio in quanto il suo tessuto ontologico proprio, la sua *ratio essendi*, è la libertà.
- <sup>27</sup> E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città nuova, Roma 1996, pp. 78-79.
- <sup>28</sup> Cfr. Husserl, *Idee II*, Sez. III.
- <sup>29</sup> E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 89.
- <sup>30</sup> *Ibidem*.
- <sup>31</sup> Ead., *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1988, p. 164.
- <sup>32</sup> Ead., *Sull'idea di formazione*, in Ead., *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 21-35.
- <sup>33</sup> *Ibi*, p. 28.
- <sup>34</sup> *Ibi*, p. 29.
- <sup>35</sup> Cfr. A. Bellingreri, *Pedagogia dell'attenzione*, La Scuola, Brescia 2011.
- <sup>36</sup> E. Stein, *La vita come totalità*, cit., p. 29 (corsivi miei)
- <sup>37</sup> Ead., *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 37.
- <sup>38</sup> *Ibi*, p. 38.
- <sup>39</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in *Senso e non senso*, Il saggiatore, Milano 2016, pp. 116-119.
- <sup>40</sup> E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 250.
- <sup>41</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, p. 158.
- <sup>42</sup> Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 255.
- <sup>43</sup> Ead., *Vita activa*, cit., p. 129.
- <sup>44</sup> Ead., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 159.
- <sup>45</sup> L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in *Aut-Aut*, 239/240, 1990, pp. 83-110.
- <sup>46</sup> Cfr. G. D'Addelfio, *In altra luce. Per una pedagogia al femminile*, Mondadori, Milano 2016, pp. 161-186.
- <sup>47</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1973), Laterza, Roma-Bari 2000, p. 199.
- <sup>48</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine* (1983), Il melangolo, Genova 1992, p. 15; Segnavia, p. 66.
- <sup>49</sup>
- <sup>50</sup> V. Melchiorre, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 15.
- <sup>51</sup> R.M. Lupo, *Desiderio metafisico e natura umana fra Aristotele e Heidegger*, in V. Cuccio, A. Li Vigni (a cura di), *Della natura umana*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 87-99
- <sup>52</sup> H. Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*.