

GIUSEPPE COLOMBO*

DESIDERIO, RAGIONE E FEDE NELLA ISPIRAZIONE
E NELLA STRUTTURA DEGLI *ELEMENTI DI FILOSOFIA*

1. *Quasi folium universi*

Nelle pagine degli *Elementi di filosofia* di Sofia Vanni Rovighi viene “legato con amore in un volume / ciò che per l’universo si squaderna” (*Par.* XXXIII, vv. 86-87): l’universo della filosofia, s’intende, così come è concepita dalla “maestra” dell’Università Cattolica, e cioè come “conoscenza pienamente valida, dimostrata, ma che ha dei limiti: un limite in alto – per dir così – al di sopra del quale c’è la Religione rivelata e un limite in basso, al di sotto del quale c’è la scienza”¹. La filosofia è quindi “metafisica”², “metafisica della trascendenza”³ e, con maggior precisione, “realismo spiritualistico”⁴. Per questo motivo la filosofia si presenta da un lato come “la scienza più universale” che ha per oggetto la totalità del reale⁵ e dall’altro “come impostazione e soluzione del problema della vita”⁶. I due momenti della filosofia, lo scientifico e il soteriologico, sono poi di fatto uniti perché “risolvere il problema del tutto significa anche risolvere il problema

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Le cit. dagli *Elementi di filosofia* sono tratte dall’ed. La Scuola, Brescia 1980. Il numero romano che segue la lettera “E” indica il volume, il numero arabo la pagina. *E I*, 15.

² *E I*, 12.

³ *E I*, 13.

⁴ *E I*, 14.

⁵ *E I*, 9.

⁶ L’espressione è presa da A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1960.

dell'uomo"; infatti "per sapere quale significato ha la vita umana bisogna vedere d'onde essa venga ed a che cosa termini". Ma, per condurre a buon fine questa impresa conoscitiva, "dobbiamo svolgere tutta la filosofia: dobbiamo risolvere il problema di Dio, dell'universo, dell'anima umana" e "della conoscenza"⁷. Così già "in principio", nell'*Introduzione* degli *Elementi*, viene espresso in modo sintetico ed inequivocabile un punto di importanza capitale sul quale tornerò più avanti: la soteriologia, etica o religiosa, è veramente efficace e adeguata all'intero antropologico soltanto nel caso in cui sia fondata sulla metafisica.

Ora basterebbe questo concetto di filosofia per comprendere come si leghi con amore in un volume un universo di sapere filosofico. Tuttavia un brevissimo sommario della struttura dei tre volumi che costituiscono gli *Elementi di filosofia* aggiunge senza dubbio nuova luce a questa affermazione. Nel primo volume vengono esaminati il concetto di filosofia e il rapporto che la filosofia intrattiene con la religione e con la scienza, la logica nelle sue principali determinazioni (concetto, proposizione argomentazione, sillogismo...) e la teoria della conoscenza, nella quale è affrontato il tema della fede. Il secondo volume è dedicato alla metafisica, si compone di dodici capitoli e in esso si spazia dalla nozione di essere, di identità e non contraddizione, di sostanza, del divenire e del primato dell'atto sulla potenza, della causa efficiente, l'esistenza di Dio (cc. VI-IX), l'essenza di Dio (c. X), Dio come persona e come creatore (c. XI: capitolo densissimo) e, infine, il bello (c. XII). Il terzo volume è suddiviso in tre parti: la prima è dedicata alla *Filosofia della natura*, la seconda alla *Psicologia filosofica*, nella quale spiccano per intensità il capitolo IV, *Volontà e libertà*, e il capitolo V, *L'uomo*, e, infine, la terza abbraccia le tematiche dell'*Etica generale*.

Gli *Elementi di filosofia*, più volte rinnovati nel corso degli anni⁸, sono dunque la *summa philosophiae* della Vanni: non un sistema teoretico chiuso, ma aperto: un porto di arrivo di meticolose indagini storiche e speculative e un porto di partenza per nuovi lavori, nuovi approfondimenti. In essi, infatti, confluiscono gli studi di filosofia medioevale (dedicati soprattutto ad Agostino, Anselmo, Bonaventura e i maestri francescani e Tommaso), quelli di filosofia moderna (Galileo, Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel, Marx e Nietzsche) e, infine, gli studi di filosofia contemporanea (Heidegger, il positivismo logico e la filosofia analitica, ma principalmente Husserl). E da essi prendono vita alcuni ulteriori approfondimenti, tra i quali i più emble-

⁷ *E I*, 11.

⁸ Vengono dapprima pubblicati presso l'ed. Cavalieri di Como e Marzorati di Milano (1941-1951) e poi presso La Scuola di Brescia a partire dal 1962: un'ed. postuma data 1996-1999.

matici, a mio avviso, sono *Il problema teologico come filosofia* (1977) e *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica* (1980), nei quali vengono nuovamente sistemati i temi e i problemi capitali, concernenti il Dio creatore e provvidente e l'uomo a sua immagine (contraffatta, a volte, in epoca moderna e contemporanea, ma pur sempre immagine).

2. Come un Sileno

Nel *Simposio*, ad Alcibiade, che sta intessendo un elogio di Socrate, Platone mette in bocca queste parole:

Egli somiglia moltissimo a quei sileni, esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artisti raffigurano con in mano zampogne e flauti, e che poi, aperti in due, fan vedere che nell'interno contengono immagini degli Déi⁹.

Questa similitudine, a mio parere, vale anche per la Vanni e per i suoi *Elementi*. Numerose sono infatti le immagini del divino, cioè del vero e del bene-bello, che si possono trovare, non appena si apra l'involucro "datato" che ne forma la scorza più esterna. La prima prova della presenza di una divinità socratica, per così dire, è questa: senza mai abbandonare il rigore espositivo imposto dal concetto di filosofia come scienza, lo spirito e, sovente, anche la lettera degli *Elementi* non sono quelli dell'esposizione e del confronto di semplici tesi, ma del dialogo con gli altri filosofi. Abbiamo così i "maestri in libro" e i "maestri in persona"¹⁰: i primi vengono appunto raggiunti attraverso i loro scritti, mentre i secondi sono stati in rapporto immediato con lei. Tra questi ultimi, certamente in filosofia suo maestro è stato Amato Masnovo e in "politica culturale" (non solo universitaria), se così ci si può esprimere, Agostino Gemelli. A loro è stata sempre legata da vincoli di affetto, oltre che di stima. Ma, a ben vedere, ella nutre affetto, in modi diversi, anche per il "suo" Tommaso, per Agostino, per Husserl... La sua filosofia, quindi, sotto la scorza legittima e doverosa del rigore, è esercizio di amicizia, così come lo era il filosofare di Socrate e di Platone, il quale, nei suoi "dialoghi", ha messo in scena non temi e problemi, ma persone vive, morte soltanto per gli occhi di questo mondo di ombre e di ignoranza.

⁹ *Simposio*, XXXII, 215 a b; e poco oltre: "del resto, poi, ignora tutto e non sa nulla. Non è da sileno, questo suo atteggiamento? E come! Ma questa è appunto la sua veste esteriore, come nel sileno scolpito; e dentro, se lo si apre, immaginate voi, amici convitati, di quanta saggezza ribocca?"

¹⁰ Ho già impiegato questa espressione in G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Inoltre, se la Vanni dialoga “a monte” con maestri, che sono tali a vario titolo, “a valle” lei stessa si fa, con i suoi lavori di storia della filosofia e soprattutto con questi *Elementi di filosofia*, “Diotima”, cioè maestra saggia per “altri nuovi Socrate”: generazioni di studenti, divenuti in seguito, anche grazie a lei, professori di filosofia o/e sacerdoti.

La seconda prova è tratta dalla risposta che deve essere correttamente data alla domanda: perché sono stati scritti gli *Elementi di filosofia*? Già si è detto: per formare gli studenti. Ed è questa un’idea geniale, valida allora e, forse, ancora di più oggi, vista la preparazione liceale. È infatti estremamente utile un manuale di istituzioni di filosofia che, appunto, sia capace di “formare” e non semplicemente di “informare” coloro che aspirano a divenire “filosofi”.

Ma non basta, e la domanda si ripropone: dietro questo involucro, che è a fini scolastici, qual è il desiderio profondo, l’*appetitus*, per dirla con una sua espressione, che anima la Vanni? Qual è la causa finale che la muove perché – come ella asserisce e dimostra – *omne agens agit propter finem*?

Credo che la risposta vera sia quella che emerge dall’impianto teologico, anche se “razionale”, come la Vanni ci tiene a precisare: il piacere al Dio da lei tanto amato e al suo prossimo, aiutandolo a conoscere Dio per renderlo capace di amarlo. Non c’è *ratio* degli *Elementi* autenticamente fondata al di fuori di questa. Con essi, infatti, la Vanni tenta con tutte le sue forze di educare la ragione di chi non crede a vivere una vita buona, che è opera impossibile senza la conoscenza della verità, e di chi crede a sgomberare il campo dalle ombre delle proiezioni antropomorfe e egolatre per introdursi in modo corretto ai misteri della fede (*philosophia ancilla theologiae*) e così, liberamente, amare Dio nella sua vera grandezza.

Già ho detto sopra che nell’*Introduzione* degli *Elementi* la Vanni intende la filosofia come conoscenza per la vita, cioè come discorso al tempo stesso scientifico e soteriologico. Ora, questa impostazione è confermata dalle ultime pagine del terzo volume, quelle che concludono il cammino della metafisica, dell’antropologia e dell’etica. Difatti la vita buona è caratterizzata dal “primato della contemplazione sull’azione”¹¹ e ha per fine la “quiete della contemplazione [...] che non è [...] negazione di attività, ma una forma diversa e più alta di attività: *otium* nel senso più alto”¹².

Ora, poiché, secondo una “sana esigenza”, non ci si accontenta di una conoscenza qualunque, come quella “astratta” e “raziocinante” o quella “oscura di Dio che può darci la fede”¹³, allora si deve cercare “La più per-

¹¹ *E III*, 263.

¹² *E III*, 264.

¹³ *E III*, 266.

fetta conoscenza possibile del più alto oggetto conoscibile: la conoscenza più perfetta possibile di Dio”¹⁴. L’esperienza però ci certifica che questa vita è intessuta di “inquietudine”, “ansia” e “angoscia” e di “lavoro” ed è quindi essa stessa a reclamare “una vita futura”¹⁵, che salvaguardi “l’assolutezza dei valori morali”¹⁶, proprio perché “solo il credere al Paradiso e all’Inferno salva la purezza dell’azione morale, perché ci permette di disinteressarci del risultato che l’azione morale può avere in questo mondo”, ossia ci consente di non fare dipendere la moralità dall’utile e dal successo, “sicuri” di essere così salvati da qualsiasi delusione¹⁷.

“Tu corri troppo”, obietta a se stessa la Vanni. Ella è infatti consapevole che, “prescindendo da ogni possibile dono soprannaturale”¹⁸, questa speranza si rivela impossibile, perché “la riflessione filosofica ci fa constatare l’insufficienza di tutte le mète terrene e ci lascia alle soglie di una vita ultraterrena, senza poterne determinare la natura”.

Ma il discorrere della Vanni termina nel silenzio, soltanto quando rimane ancorato allo specifico del filosofare, e non vaga nel mondo visionario del mito, così come è stato costretto a fare Platone per “descrivere la vita e il luogo delle anime nell’al di là”. Lei infatti può lasciarsi tranquillamente alle spalle il discorso puramente filosofico, perché “noi ci affideremo, come suggeriva lo stesso Platone¹⁹, ad una divina Rivelazione”²⁰.

Si può quindi affermare che il “cuore” del Sileno è costituito dall’amore di Dio e del prossimo, non conclamato con vuote parole, ma declinato nel concreto del lavoro filosofico rigoroso.

3. *La metafisica: la creazione*

Per quanto sin qui scritto, si capisce che la Vanni operi anche un recupero del *logos* filosofico e che consideri assurda la de-ellenizzazione del cristia-

¹⁴ *E III*, 265.

¹⁵ *E III*, 266-267.

¹⁶ *E III*, 268; “L’unica via per evitare i compromessi è la persuasione profonda che l’azione buona ha un risultato anche se io non lo vedo, e questa persuasione non si può avere se non si pone oltre questa vita l’attuazione piena del fine morale, che è il fine dell’uomo in quanto uomo” (*ibidem*).

¹⁷ *E III*, 269.

¹⁸ *E III*, 265.

¹⁹ La Vanni rievoca qui l’*Introduzione* del primo volume, p. 21; il rif. è a *Fedone*, trad. Valgimigli, 85 c. d, cioè a Simmia che sostiene che “il mare della vita” può essere attraversato “a proprio rischio” come su di una “zattera”, se si dispone solo della ragione, mentre lo si può varcare “più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione”.

²⁰ *E III*, 269.

nesimo. Mettiamo quindi a nudo l'aspetto teoretico-pratico del "Sileno interiore della mente", che si affianca a quello "del cuore", affettivo-desiderativo delineato sopra e che ci rivela due preziose verità: una metafisica e una etica.

Quanto alla metafisica, gli *Elementi di filosofia* costituiscono un vero e proprio cammino verso la verità di Dio. Dalle premesse logico-gnoseologiche, ampiamente discusse nel primo volume, si giunge infatti nel secondo volume a fondare i lineamenti dell'ontologia e della teologia naturali, razionali, fino ad approdare alla più grande verità: Dio è l'*Ipsum esse per se subsistens*²¹: Logos e Amore onnipotente, infinito, perfettissimo; egli è trascendente in modo assoluto e, al tempo stesso egli è il "creatore", che è presente come "causa prima totale" al mondo e all'uomo, manifestandosi così come "provvidenza". Affermazioni, queste, a prima vista "scandalose", e non solo negli anni di stesura degli *Elementi*, perché la dottrina della creazione sembra essere scomparsa non solo dal pensiero filosofico, ma anche da gran parte della catechesi e della predicazione cristiane. Al più, infatti, il racconto della creazione è interpretato come mito esistenziale o escatologico, come regressione ai sogni dell'infanzia dell'umanità, alla nostalgia del padre. Insomma, e il dibattito sull'origine e il senso della vita ne è una testimonianza, pare essere intellettualmente disonesto continuare a parlare di creazione. L'uomo maturo, sobrio ed emancipato dai pregiudizi, parla soltanto di "mutazione" e di "selezione" e alla divina provvidenza sostituisce il caso e la necessità, secondo quanto suggerisce la nuova teologia dell'evoluzione.

La Vanni però, sia negli *Elementi*, sia in molti suoi lavori di storia della filosofia, difende la teoria della creazione dal suo fraintendimento nella filosofia moderna.

In polemica con Galileo, Cartesio, Hume, Kant²² difende dagli equivoci la teoria della causalità. Infatti, l'idea di "causa prima", quando viene uniformata all'idea di causalità propria delle scienze naturali, appartiene all'ordine di grandezza del finito, è "prima" solo nella serie continua degli enti. Non è quindi assoluta e trascendente e perciò una simile causa non è Dio e non può neppure esprimere l'idea di creazione.

Ma il mondo della modernità senza creazione è un mondo senza amore provvidente e conduce, da un lato, al nichilismo, l'estremo che è al principio della modernità ma che si manifesta a pieno solo nel post-moderno, e, dall'altro, finché dura l'antropocentrismo ottimista, al dualismo, sia quando questo consegna la natura all'esattezza geometrica e l'uomo al dramma

²¹ *E II*, 160-166.

²² *E II*, 73-88.

del male inesplicabile e irrisolvibile della storia, sia quando con Marx tenta la redenzione contro la creazione.

Altro paradosso, questa volta “cristiano”, contro cui combatte la Vanni, è quello che diffama la natura in nome della grazia, privandola della sua specificità, quasi annullandola. Di fronte a questa concezione (protestante) della creazione come essenzialmente corrotta in tutto dal peccato, la Vanni oppone in tutti i suoi scritti la tesi tomistica, secondo la quale *gratia non tollit, sed perficit naturam*. Contro l’occultamento dell’idea di creazione, che oggi termina nella minaccia alla stessa identità dell’uomo, gli *Elementi* mettono in luce i limiti della razionalità scientifica, lo schema soggetto-oggetto e riscoprono il valore della razionalità metafisica, che è in grado di attingere, pur con molti limiti, il divino e l’umano, nella consapevolezza che negare Dio significa negare l’uomo. Insomma, se esiste realmente l’uomo, l’uomo che non è oggettivabile dalle “scienze” in modo preciso, allora non si può parlare di lui senza parlare di Dio, che ne è il principio e il fine.

Ora, il vertice di questa speculazione è raggiunta negli *Elementi di filosofia* nel capitolo XI del secondo volume, intitolato *Dio come persona e creatore*²³. In esso sono chiaramente esposti e difesi i seguenti caposaldi della dottrina della creazione:

1) l’assoluta libertà della creazione (Dio non crea per necessità, per emanazione, ma solo per un atto d’amore totalmente gratuito);

2) la creazione non segue a un atto di arbitrio irrazionale, ma a un atto che è insieme dell’intelletto e della volontà (contro l’occasionalismo e l’arbitrarismo musulmano e cristiano: Tommaso vs Cartesio nel cap. III dell’*Etica generale*, vol. III);

3) il mondo e l’uomo sono governati non dal caso e dalla necessità, ma dalla provvidenza di Dio;

4) la contingenza e, al tempo stesso, la consistenza ontologica delle creature (gli enti possiedono una causalità propria che è resa possibile e non annichilita dall’onnipotenza divina);

5) la concezione finalistica del reale, sulla quale è possibile fondare un’etica adeguata;

6) la dottrina del male, secondo cui il male morale dipende dalla libera volontà dell’uomo (viene superato il dilemma antico e poi moderno secondo cui o Dio è malvagio o non è possibile la creazione del mondo).

Appare perciò chiaro che la dottrina della creazione è fondamentale per comprendere quella squisitamente cristiana della redenzione. A meno infatti di ridurre la salvezza a una magia o a un esito del processo storico,

²³ *E II*, 173-199.

nel quale il Cristo partecipa a fianco dell'uomo come "fratello" (secondo i più disparati riduzionismi), soltanto colui che è il creatore è l'unico redentore e può veramente salvare l'uomo, perché è l'unico che lo possiede nell'intimo del suo essere. Tutti gli altri "salvatori" sono in ultima istanza inefficaci, perché non sono signori dell'essere: a loro sempre qualcosa sfugge, irrimediabilmente.

E qui il problema si ripropone sotto l'indisgiungibile duplice aspetto, quello teoretico e quello pratico: in antropologia, perché, senza risolvere la questione del "dove" da cui veniamo, non possiamo neppure sapere "chi siamo"; in etica, perché non possiamo rispondere correttamente alla domanda "cosa dobbiamo fare?", senza sapere da dove veniamo e dove andiamo e chi siamo.

Perciò, proprio perché il tema della creazione non è semplicemente teoretico ma anche pratico, risulta impossibile separare la questione dell'essere (metafisica, creazione) dalla questione della speranza (soteriologia). Per questo la Vanni fonda l'etica, cioè la soteriologia nei limiti della semplice ragione, sulla metafisica, dottrina della creazione con annessi e connessi, e sull'antropologia filosofica, di cui abbiamo il quadro riassuntivo nel cap. V della seconda parte del terzo volume degli *Elementi*.

4. *L'etica come azione d'amore per Dio*

Nella sua scarna trama e nel suo linguaggio asciutto, l'*Etica generale*, che occupa l'intera terza parte del terzo volume degli *Elementi di filosofia*, si presenta come la "scienza pratica"²⁴ "di ciò che si deve fare e di ciò che si deve evitare" o, meglio, "di ciò che l'uomo deve essere"²⁵. Nella preferenza accordata alla seconda definizione non è semplicemente ribadito il "primato della contemplazione sull'azione"²⁶, ma viene anche asserito il primato dell'interiorità sull'esteriorità o, più precisamente, dell'essere autentico su quello apparente del successo esteriore. Con ciò viene fin dal principio annientata ogni ipocrisia morale dell'apparire e aperta la comprensione alla totalità antropologica, dove il fare consegue ed è proporzionato all'essere. Per questi motivi la Vanni predilige la seguente definizione tomistica:

*subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem*²⁷.

²⁴ *E III*, 190-191.

²⁵ *E III*, 189.

²⁶ *E III*, 263.

²⁷ *In libris Ethicorum Aristotelis*, lib. I, lectio 1^o, n. 3, in *E III*, 190.

In questa definizione occorre marcare, come fa la Vanni, il fatto che *operatio* significa qualsiasi attività umana (l'*agere* e il *facere*, l'azione intransitiva e quella transitiva) e la posizione del fine come causa finale orientante l'intero atto morale. Ma occorre anche aggiungere due osservazioni: la prima concerne il termine *voluntarie*, che sta a indicare la pregnante questione della libertà dell'agire umano, sulla quale tornerò più avanti; la seconda mira a specificare la polisemia del termine *propter*, termine che significa al tempo stesso la causa finale come senso, significato, meta e misura dell'azione umana, tale quindi da costituire in certo modo la causa formale dell'atto (la forma che è propria dell'atto anticipa la forma-bontà che è propria del fine) e, in certo modo, come causa efficiente, perché l'agente agisce in quanto obbedisce all'azione che il fine esercita su di lui²⁸: con il che il fine non è semplicemente il termine estrinseco dell'azione e dell'uomo, ma è, e si palesa, come il Dio creatore al quale, in ultima istanza, l'uomo obbedisce, se vuole essere buono. Ora, per sostenere questa visione dell'etica, che brucia fin dal suo sorgere ogni empirismo, utilitarismo, positivismo e intuizionismo, la Vanni in primo luogo deve sviluppare una metafisica adeguata del principio di finalità in campo morale. Ciò che conta non è il dovere per il dovere, lo sforzo autoreferenziale del soggetto (vs Kant e ogni forma di stoicismo), ma il "desiderio del fine", del "fine di diritto"²⁹, s'intende, quindi del fine conosciuto e scelto, esercitando anche un rifiuto cosciente e libero (e chissà quanto costoso) dei fini di fatto, tanto che la norma oggettiva di moralità risulta essere la "conformità al fine"³⁰ e la legge si manifesta come autenticamente morale soltanto quando è "via al fine"³¹. In secondo luogo, poi, deve presupporre un'antropologia filosofica adeguata, che tenga conto, da un lato, della concretezza "carnale" dell'uomo e, dall'altro, della sua "potenza attiva" di fronte all'essere e perciò, in modo particolare, del ruolo dell'intelletto-ragione e della volontà libera: alla prima facoltà spetta il lavoro faticoso della conoscenza del fine, del soggetto umano agente, della legge morale naturale, delle sue declinazioni e applicazioni...; alla seconda il riconoscimento e l'adesione (positivi o negativi) al fine e alla legge morale.

Su questa duplice base, metafisica ed etica, la legge morale naturale appare inscritta nella natura di ogni uomo, perché essa ha il proprio "fondamento" nella "*lex aeterna*", cioè nel "piano divino del mondo esistente nella mente divina"³². La "regola suprema della moralità" è dunque "tra-

²⁸ *E III*, 201-202.

²⁹ *E III*, 202-203.

³⁰ *E III*, 207.

³¹ *E III*, 213.

³² *E III*, 214.

scendente”³³, ma non consiste in un “libero decreto divino” (come in Cartesio):

La legge eterna non dipende dalla libertà divina se non perché la creazione del mondo è libera; ma, posta la volontà divina di creare un mondo così fatto, è posta anche necessariamente (di necessità ipotetica) una legge eterna così determinata. La conformità di un atto ad una legge positiva (che vale in quanto è posta dalla volontà di qualcuno), sia divina, sia (*a fortiori*) umana, non può essere criterio primo, fondamentale, di moralità, perché è un criterio estrinseco, ed ogni criterio estrinseco suppone un criterio intrinseco. La conformità ad una legge positiva è criterio estrinseco, perché non modifica, non tocca la natura dell’azione; l’azione in sé resta quella che è, ci sia o non ci sia una legge positiva a proibirla o a comandarla. Non si può dire invece che sia criterio estrinseco la *lex aeterna*, poiché la *lex aeterna* è quella che ha presieduto – per dir così – alla creazione stessa di colui che opera, è il modello della natura stessa dell’agente³⁴.

La bellezza e la verità di queste proposizioni stanno principalmente nel fatto che esse danno ragione del “perché”, del motivo ultimo per il quale si deve compiere un atto per realizzare una vita buona e, quindi, per condurre a perfezione la natura umana. Non solo è vinto l’arbitrio del comando, sia esso divino o umano, ma è anche raggiunta la trasparenza dell’agire: obbedisco alla legge (eteronomia), poiché da un lato ritrovo in me l’esemplare della legge come costitutivo della mia natura (autonomia), tanto che andrei contro me stesso se non obbedissi alla legge, sfigurando la mia natura, e dall’altro al fine, a Dio come mia perfezione (finalismo), del quale la mia natura in certo modo partecipa: sua conformità alla sua idea creatrice.

Ora, quanto al ruolo della ragione, esso consiste nel faticoso lavoro di conoscenza della legge morale e delle modalità della sua applicazione. Così la legge e la coscienza possono essere definite oggettive e soggettive: oggettive, perché si riferiscono alla conoscenza di ciò che deve essere; soggettive, perché è il soggetto umano che conosce. Infatti la “legge morale” e la “coscienza” non sono “due criteri di moralità” giustapposti o addirittura opposti, ma sono “il medesimo criterio”: “l’ordine al fine” che “si manifesta prima più genericamente e via via più determinatamente”. Perciò non si può intendere la coscienza come “criterio soggettivo della moralità”, come se fosse un “sentimento” o una “misteriosa voce”, mentre la legge sarebbe un “criterio oggettivo”, una “legge positiva promulgata esteriormente”. Quindi, proprio perché la coscienza può essere “soggetta ad errore”, non vi è contraddizione tra “oggettivismo etico” e “varia-

³³ *E III*, 215.

³⁴ *E III*, 216-217.

bilità” ed “evoluzioni” o involuzioni delle “concezioni morali”³⁵. E così anche la coscienza viene sottratta al nichilismo dell’arbitrio soggettivistico dell’autoctisi.

A questo punto al ruolo esercitato dalla ragione si affianca quello della volontà libera: non è infatti sufficiente conoscere in modo più o meno adeguato la legge, la via al fine, ma è necessario volerla, farla propria. La Vanni dedica al tema della libertà di scelta (libero arbitrio o libero giudizio) alcune pagine molto profonde che concludono nell’asserzione dell’“indeterminazione della volontà” da parte di qualsiasi causa. In ultima istanza l’uomo vuole perché vuole. Con le parole di Garrigou Lagrange ella afferma che

L’acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté à la sollicitation impuissante d’un bien fini.

La libertà è quindi dovuta alla

amplitude infinie de notre volonté et à son indifférence dominatrice à l’égard de tout bien fini³⁶.

Anche in questa affermazione sta la grandezza dell’etica proposta dalla Vanni: l’atto libero rivela un uomo padrone di se stesso, che scegliendo dimostra la sua più intima capacità di creazione, la quale non dipende da doti naturali particolari non possedute da tutti gli uomini, ma da quella potenza propria di ogni natura umana: la capacità di aderire o non aderire al bene.

Ora, la Vanni ammette di non avere “nessuna paura a impostare francamente l’etica sulla teologia naturale”, di “professare un’etica teologica”³⁷. Ma, se così è, Dio è per l’uomo una verità ontologica prima che morale e, di conseguenza, l’uomo non viene dal nulla e non vaga verso il nulla, ma viene dall’essere e va verso l’essere e, inoltre, in questo essere che è Dio trova insieme la propria perfezione e la propria felicità: la beatitudine³⁸.

Di più: nelle pagine degli *Elementi* vi è, a mio avviso, una vera e propria liberazione dal legalismo. Infatti, non solo l’uomo “deve” fare il bene perseguendo il fine ultimo per realizzarsi, non solo vi è una responsabilità personale di fronte al creatore, sulla quale si fondano merito e colpa, non

³⁵ *E III*, 224.

³⁶ *E III*, 150.

³⁷ *E III*, 210.

³⁸ *E III*, 204-205.

solo viene bandita ogni autogiustificazione (tribunali della storia o della coscienza privata), ma soprattutto e fundamentalmente viene affermato che, quando si compie il bene, lo si compie perché “lo si vuole compiere”: detto altrimenti, si compie il bene per amore del bene (non c’è amore senza libertà). Amare il bene significa amare il fine, cioè amare Dio: e lo si ama più di se stessi, perché è unitariamente il Bene e il nostro bene.

L’etica degli *Elementi* porta così alla luce un “altro Sileno interiore”, perché non è innanzitutto un’etica del dovere e delle virtù, ma un’etica dell’amore del fine. La vita buona si fa mantenendo salda la relazione con l’amato: andando verso l’amato, per amore dell’amato, l’amante si fa forte, cioè acquista virtù, e si realizza; non cerca prima il proprio bene e poi quello dell’amato, ma, al contrario, cercando l’amato fa anche il proprio bene.

Ora, anche se la Vanni non usa questo termine, sono però certo che la sua “*etica teologica*” sia un’“*etica dell’amore di Dio*”. E a lei bene si applicano le parole di Fichte:

Il tuo amore è la tua vita³⁹.

In conclusione, la Vanni ci insegna che possiamo essere veramente creativi e servire la terra e il prossimo solo in unità con Dio, il creatore del mondo e nostro fine. Anzi, con maggiore profondità, ci insegna a non anteporre nulla all’amore di Dio: qui sta il principio per non disprezzare e distruggere l’uomo e il mondo con lui, ma per fare loro raggiungere il vero fine completo e beatificante, perché, come si è visto, ogni amore presuppone una contemplazione dell’oggetto desiderato, e senza contemplazione il cuore inaridisce.

5. *Come un Cigno*

Come ricordato in apertura, secondo la Vanni “la filosofia è una conoscenza pienamente valida”, ma che ha “un limite in alto”, oltre il quale vi è “la religione rivelata”, e “un limite in basso, al di sotto del quale c’è la *scienza*”⁴⁰.

Ancora una volta mi sovviene Socrate che, ormai in carcere in attesa dell’esecuzione della condanna, dopo essere stato più volte visitato in sogno dal Dio che gli imponeva di “fare musica”, finalmente, preso da uno “scrupolo”, pur convinto che la sua filosofia già fosse “musica altissima”,

³⁹ FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, lez. I.

⁴⁰ *E I*, 16.

si decide a fare musica per davvero, a comporre, suonare e cantare un “inno al Dio”⁴¹. Lascia così l’antica ricerca filosofica del Dio e inizia con lui un nuovo rapporto: un dialogo – e lo dico senza esitazione – che si fa nel canto “preghiera”: preghiera di espiazione (lo “scrupolo”), preghiera di invocazione, preghiera di lode e di adorazione di fronte a un Dio il cui volto egli non ha mai visto e non vede, ma che sa fermissimamente che esiste, che non è come gli altri dèi, lui “ateo” nei loro confronti, lui che va coscientemente a morire per quel Dio non conosciuto che è “logos”, cioè verità, bello e bene.

Come Socrate, così la Vanni, proprio in quanto “filosofa”, assume la veste di *Cigno profeta*⁴² del Dio e insegna all’uomo, che se ne sta nell’“infima lacuna de l’universo”⁴³, la modestia intellettuale e lo invita ad avere il coraggio di andare oltre i limiti della filosofia.

Tuttavia, e la differenza è profonda, mentre Socrate innalza un inno che è preghiera, la Vanni, senza distinguere tra la “religione naturale” e quella “soprannaturale”, astrae dagli “atteggiamenti morali e sentimentali” e si concentra unicamente sulla “parte intellettuale, dottrinale, dogmatica della religione”⁴⁴. Perciò “il fatto religioso” le appare come un “insieme di convinzioni” analoghe a quelle della “scienza”, della “filosofia” e dell’“arte”. Ed allora, così intese, “filosofia e religione hanno un medesimo oggetto, un identico problema: quello della vita”, ossia hanno in comune “il fine”, “il significato”, e “i mezzi per conseguirlo”. Pertanto si distinguono unicamente per il “modo di risolverlo”: “la filosofia cerca di risolverlo con la ragione, la religione, così come esiste storicamente, con la fede”. Però quelli di filosofia e religione non sono “due processi paralleli”, perché

Io non ho nessun motivo di abbandonare la mia ragione finché essa mi serve, di affidarmi a Qualcuno quando vedo io la strada. Accetterò la Rivelazione solo per quelle verità che sono superiori alla forza della mia intelligenza, alle quali la mia ragione non arriva⁴⁵.

Ma la “spinta ad accettare la rivelazione” si fa sentire non al termine ma nel bel mezzo del cammino filosofico, proprio a causa della “stessa difficoltà di risolvere adeguatamente il problema filosofico”⁴⁶. Così con Masnovo può scrivere:

⁴¹ *Fedone*, IV, 60 c d e, 61 a b.

⁴² *Fedone*, XXXV, 84 b-e, 85 a-d. Mi permetto di rinviare alla mia raccolta di due drammi *C'erano oggi i Magi* e *Perché è giorno*, Edizioni Fede e cultura, Verona 2006. Nel secondo, *Perché è giorno*, il lettore può trovare un’interpretazione di Socrate portata al limite.

⁴³ *Par.* XXXIII, vv. 22-23.

⁴⁴ *E I*, 16.

⁴⁵ *E I*, 18.

⁴⁶ *E I*, 20.

Impostare e risolvere il problema della vita è il destino della filosofia: e, durante il tentativo della soluzione, sentire umilmente a un dato momento, dopo una marcia eroica di conquista in conquista, l'impotenza tragica di raggiungere l'ultima indispensabile conquista e il bisogno di stendere la mano, se mai alcuno la stringa e ne conduca al porto per sentieri che non sono più quelli della speculazione razionale [...]. La spinta alla stretta di mano avviene nel nome di titoli filosofici, anzi nel nome di tutta la filosofia; ma la stretta effettiva e legittima avverrà nel nome di titoli extrafilosofici, essendo essa in funzione dell'impotenza della filosofia⁴⁷.

Fin qui la Vanni. Il suo indubbio merito è quello di porre dei limiti alla filosofia e in genere alla ragione e di aprire il desiderio di conoscenza e di salvezza al vasto campo della religione e della fede. Ma nel suo discorso vi sono anche alcune contraddizioni che segnalo brevemente. In primo luogo, quanto al concetto di religione si possono muovere due osservazioni. La prima: in esso viene inserita anche la "religione naturale", salvo poi dichiararla inesistente: "una ipotetica religione naturale, una religione che si fondasse solo su quello che possono dire le capacità conoscitive umane, con le loro pure forze naturali, non si distinguerebbe dalla filosofia"⁴⁸. La seconda: il deliberato riduzionismo del fatto religioso a semplice contenuto di conoscenza misconosce e frantuma il carattere di totalità esperienziale affettivo-conoscitivo-pratico della religione e non differenzia anche sotto questo aspetto il suo contenuto sapienziale da quello degli altri saperi⁴⁹. In secondo luogo, quanto alla questione della identità di oggetto, il "fine" e il "significato" della vita, e di problema, i "mezzi per conseguirlo", da un lato, e della diversità del "modo di risolverlo", dall'altro, occorre marcare il fatto che la contrapposizione di "ragione" e "fede" porta con sé ineluttabilmente, come la stessa Vanni è costretta ad ammettere, anche una differenza di oggetto. Infatti scrive:

la fede è l'accettazione di qualche cosa che io non vedo e che mi è attestato da un altro, è l'accettazione di una rivelazione⁵⁰.

Nella fede, dunque, io conosco 1) un altro e 2) la sua parola, entrambi inconoscibili con la ragione. Perciò, implicitamente la stessa Vanni conferma

⁴⁷ *E I*, 20-21; rinvia a A. MASNOVO, *Filosofia cristiana*, in *S. Agostino e S. Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1942, p. 101.

⁴⁸ *E I*, 17.

⁴⁹ Cfr. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, che riproduce la trad. it. apparsa la prima volta nel 1926 presso Zanichelli, Bologna. M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi* (1950), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1968, p. 97; Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1975, *L'oggetto della religione*, pp. 7 ss.

⁵⁰ *E I*, 17.

che il metodo (il modo di risolvere il problema della vita) è sempre movimento di un contenuto (la risposta alla domanda “cosa è la vita?”), ma allora non è vero che filosofia e religione hanno il medesimo oggetto e non è vero che si differenziano solo per “l’origine soggettiva, psicologica”⁵¹. Anzi, se l’oggetto di conoscenza è essenzialmente diverso (il Dio senza volto di Socrate e il Dio fatto uomo del cristiano, o altro Dio che si è manifestato secondo altre religioni), allora anche i “mezzi” per la soluzione del “problema” della vita sono radicalmente diversi: non più la conoscenza che si fa gnosi (pneumatologica o scientifico-tecnologica), ma l’intervento onnipotente del Dio. Perché è vero che “conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”⁵², ma queste parole di Gesù non vanno intese riduttivamente nel senso del sapere soggettivo umano, ma in quello oggettivo, ossia del “Tu” che è *Logos* e Amore e che interviene a salvare l’uomo: “Io sono la via, la verità e la vita”⁵³.

La Vanni identifica poi l’itinerario spirituale di Agostino con quello di “ogni uomo che cerchi sinceramente di risolvere il problema della vita”⁵⁴. Ma in proposito osservo che non accade così per gli intellettuali nati “in casa cristiana”. Tommaso infatti procede dall’esperienza di fede alla costituzione di due forme di saperi che per lui sono entrambi scientifici: la teologia e la filosofia, che ha una sua essenza e un suo statuto, ma che è ancillare alla teologia. Né poi si può seriamente asserire che tutti “i semplici”⁵⁵ siano giunti e giungano alla religione grazie a un travaglio filosofico.

Il modo con il quale la Vanni concepisce la filosofia e il passaggio da essa alla religione è diverso da quello di Tommaso. Questi procede “dal centro alla periferia”, la Vanni procede invece in modo simile al platonismo lungo una “semiretta”. La sua filosofia (almeno nelle intenzioni) fa astrazione da ogni esperienza di fede, si autocostruisce a partire da un “punto zero”, che possiamo chiamare desiderio o senso religioso, e procede sem-

⁵¹ *E I*, 11: rinvia a M. SCHELER, *Von Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist Verlag, Berlin 1933, p. 335: “se essenzialmente diversa è l’origine soggettiva, psicologica, della filosofia e della religione, i loro oggetti sono strettamente connessi, poiché quel reale, quell’essere, che sta a fondamento di ogni altro decide in ultima istanza della salvezza di ogni altra realtà, ivi compreso l’uomo”.

⁵² Gv, 8, 32.

⁵³ Gv, 14, 6.

⁵⁴ *E I*, 20.

⁵⁵ In Lc 10, 18 ai settantadue che tornano dalla missione pieni di gioia Gesù dice: “Io vedevo satana cadere dal cielo come la folgore”. E prosegue al v. 21: “In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: ‘Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto’”.

pre animata da questo desiderio fino all'incontro quasi obbligato con un sapere superiore a quello della filosofia. Ciò è dovuto al limite del suo concetto di fede: l'atto e il contenuto della fede concernono sempre e solo il sapere⁵⁶. Non entra in gioco la fede come "stato di fede", cioè come esperienza originaria naturale di ogni uomo, che si sostanzia nella relazione affettiva, conoscitiva e pratica di padre-madre e figlio, e, analogamente, come esperienza di grazia (totale gratuità) del Dio che si rivela e che si comunica nel Cristo all'uomo. Ma tutto ciò merita una discussione ben più ampia e ben più profonda di quella che qui è possibile⁵⁷.

Insomma, sotto il profilo del rapporto religione-filosofia, per il cristianesimo sarebbe meglio dire fede-filosofia, la Vanni somiglia ancora una volta a Socrate: come un Cigno è profeta, ma per entrare e vivere nella nuova Terra occorre compiere un passo oltre la Vanni. Restano fermi e stabili i meriti da me sopra esposti: anzi, è proprio a partire da questi che mi permetto di "riprendere" gli *Elementi* di filosofia per portarli a nuova vita.

⁵⁶ Anche nel par. 5 del capitolo sesto, *L'evidenza estrinseca e la fede* (E I, 191-194), si occupa sempre e solo del modo con cui si realizza il sapere di fede dal punto di vista "psicologico".

⁵⁷ Rinvio al mio *Agire religioso e fede*, in F. BOTTURI (a cura di), *Prospettiva dell'azione e figure del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 235-257.