

La spirale del bene. Qualche questione su La generazione del bene. Gratuità e esperienza morale di Francesco Botturi

Carla Canullo

Dipartimento di Filosofia

Università di Macerata

carla.canullo@unimc.it

1. *Le poche questioni* qui proposte muovono da una condivisione di fondo sull'intento del volume¹, che fa circolare virtuosamente tra loro antropologia ed esperienza morale mirando a ritrovare “il nesso tra antropologia e morale” (XI), ponendosi al di qua della costruzione di prospettive etiche indipendenti dalla riflessione antropologica, o che addirittura intendono neutralizzarla, proponendosi come modelli che prescindono dall'esperienza antropologica e, anzi, costituendosi a prescindere da essa. I livelli di riflessione in cui questo circolare virtuoso si distendono sono molteplici e si svolgono in un'efficace *Wiederholung* di Tommaso, la cui opera è oggi troppo spesso abbandonata per facili superamenti che ne dimenticano l'attualità e la capacità di rispondere a questioni attuali. Nessun anacronismo, però, in questa ripresa dell'opera dell'Aquinate fatta dialogare con posizioni di filosofi contemporanei, e nessuna scelta di scuola s'affaccia in questo volume, ma soltanto una ripetizione teoretica rinnovante la comprensione dell'esperienza morale e di un'antropologia pensata per essere consegnata come ancora “da pensare”. Ché quando ad essere in gioco è l'uomo e non “l'antropologia” come disciplina, quando in gioco è la riflessione sull'umano, il pensato dà sempre e di nuovo *da pensare*, come un movimento a spirale.

Sia, allora, la *spirale*. Si tratta di una curva asimmetrica *aperta* generata da un punto che si arrotola intorno ad un'origine fissa, detta *polo*, aumentando (o diminuendo, secondo il verso) in modo continuo la distanza da essa. La curva spirale è perciò la traiettoria disegnata da un punto P mobile su una semiretta che ruota attorno al suo centro O. O anche, si tratta di una *curva* che si avvolge attorno a un determinato punto centrale o asse, avvicinandosi o allontanandosi progressivamente, a seconda di come si percorre la curva. Perché, tut-

¹ F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita & Pensiero, Milano 2009.

tavia, la scelta di questa figura per formulare queste poche questioni? Innanzitutto perché ricorre in almeno due luoghi del testo, alle pagine 160-161 e 273. Nel primo luogo per dire l'esperienza della libertà e il suo movimento; nel secondo, commentando von Balthasar, per parlare dell'esperienza del bene. In entrambi si tratta di *esperienza*, e d'altronde quest'ultima è annunciata nel titolo del volume e, più estesamente, messa a tema nel primo capitolo, introduttivo, dello stesso. Annunciata per dirne la sua uni-pluralità che ne impedisce la riduzione tanto allo sperimentalismo quanto all'emotivismo, in circolarità virtuosa col pensiero (cfr. 3-19).

Tornando alla spirale, che scegliamo come *Leitmotiv* di queste riflessioni, è noto che la geometria conosce diverse forme di curve a spirale – archimedeica, di Fermat, iperbolica, o quella detta “meravigliosa”, scoperta dal matematico svizzero Jakob Bernoulli che voleva la “*spira mirabilis*” sulla sua tomba, insieme alla scritta “*eadem mutata resurgo, sebbene diversa, rinasco*”. Questo “rinascere” non è un eterno ritorno ma un *intensificarsi rilasciando essere, ovvero riavvolgendosi sempre e di nuovo in altre spire*. Non è il cerchio chiuso, ma la linea aperta che si avvolge e svolge, rinascendo e ricominciando sempre nuova. Ma come ciò può essere *esperito*? Accade in modo meccanicistico o necessario/necessitante? Che la spirale sia introdotta insieme all'esperienza di libertà e di bene, esperienze generative, non spinge verso questa direzione; la spirale, infatti, apre altrove.

2. L'*esperienza di libertà*, “guadagnata nel suo libero esercizio” (125), è colta nel suo ‘essere al plurale’ in quanto “organismo dialettico di molteplici significati” (126). Questo punto è uno dei momenti dell'efficace *Wiederholung* tommasiana suddetta. O anche, della dottrina delle facoltà appresa da Tommaso (e dalla tradizione classico-scolastica), che a nostra volta ripetiamo per *ripetere* la posta in gioco di Botturi, che guarda a questa tradizione per rispondere a due vie, opposte, della riflessione del XX secolo sulla libertà: l'identificazione della libertà con il soggetto (esistenzialismo) *vs* l'esclusiva semantizzazione ontologica della stessa, la prima “che sottrae alla libertà il suo spessore ontologico”, la seconda che prescinde dalla verifica antropologica della libertà stessa (125). Invece “nella tradizione classico-scolastica – scrive Botturi – la libertà si istituisce e si regola nel gioco di facoltà (dunque facoltà intellettiva e appetitiva, *nda.*) aperte alla trascendentalità ontologica” (133-134). Ora, soltanto in

una statica delle facoltà quella intellettuale e quella appetitiva sono distinte; in una configurazione dinamica delle stesse, invece, “si evidenziano i caratteri di rilievo della *reciproca immanenza delle facoltà* e del *primato esistenziale della volontà*” (135). È in questo senso che il Nostro legge le *Quaestiones disputatae De veritate di Tommaso*, q. 22, a 12 c., dove l’Aquinata afferma l’unità delle facoltà (difesa da Botturi dalle contestazioni mosse alla dottrina delle facoltà fin dalla modernità) rimarcando il loro carattere *riflessivo* e “perciò in grado di ritornare a se stesse mentre sono in reciproco rapporto” (135). Così, “*intellectus intelligit se et voluntatem*” e “*voluntas vult se velle et intellectum intelligere*”; perciò, prosegue Botturi commentando e citando Tommaso, “ogni facoltà accoglie in sé l’altra imprimendogli il proprio carattere: “*intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi*” e la volontà, a sua volta, si porta sulle altre potenze dell’anima inclinandole “*in propriam operationem*”” (135). La posta in gioco della *Wiederholung* non è, però, in queste affermazioni ma nelle conseguenze che Botturi trae dalla dottrina tommasiana, ossia il primato della facoltà appetitiva, la volontà, primato guadagnato grazie alla *reflexio*. È infatti sulla centralità della *reflexio*, ossia “della capacità (delle facoltà) di tornare su se stesse mentre sono in reciproco rapporto” (135) che ruota tale lettura. Infatti, in queste pagine leggiamo non soltanto che “la vita delle facoltà è caratterizzata dalla loro *immanenza reciproca*” (135) ma anche che “l’unità dell’esperienza è strutturata in duplice gerarchia, quella del primato intellettuale quanto alla direzione intenzionale dell’agire e quella del primato della volontà quanto all’energia motrice di tutto l’organismo trascendentale. Come osserva ancora Tommaso, “*in reflexionem est quaedam similitudo motus circularis*”, così che ciò che in esso è inizialmente primo, diviene in fine ultimo; se perciò “*simpliciter*” l’intelletto precede la volontà, “*per reflexionem*” la volontà precede e muove l’intelletto” (136), con l’importante nota nella quale Botturi commenta il passo, nella quale scrive: “Questa relazione circolare delle potenze toglie preventivamente valore all’interpretazione intellettualistica dei rapporti tra intelletto e volontà [...] secondo cui la specificazione che la volontà riceve dall’intelletto implicherebbe una dipendenza semplicemente esecutiva della volontà”; visione che condurrebbe di nuovo ad una concezione intellettualista della volontà e, soprattutto, ad una visione “estrinsecista del rapporto intelletto/volontà”. Viceversa, “la teoria della loro reciproca immanenza riflessiva significa che la volontà, aderendo all’indicazione dell’intelligenza, non riceve una determinazione esterna, bensì determina se stessa” (136). Non solo, tuttavia, determina se stessa, ma “poiché la priorità

della volontà è tale sotto il profilo dinamico della mozione dell'intelligenza e delle altre potenze connesse, dal punto di vista esistenziale la volontà ha un primato indiscutibile, perché presiede alla sintesi concreta dell'intero soggetto personale" (136). E infine, la posta in gioco in questa antropologia che si legge nel legame con l'esperienza morale: "Se la libertà è qualità propria della volontà, non per questo essa è proprietà esclusiva di una facoltà ma – come rivendica l'esistenzialismo – è coestesa a tutta l'esistenza in quanto umana" (137). Un ultimo importante passaggio avvalorava ulteriormente questa lettura dove la trascendentalità delle facoltà (e il primato esistenziale o ontologico) sta a fondamento della libertà: "Se con Aristotele "l'anima è in un certo modo tutte le cose", se con Tommaso trascendentale è l'apertura intenzionale secondo la totalità intelligibile e appetibile dell'ente, allora nulla può trascendere l'orizzonte trascendentale, nulla può precedere il suo movimento intenzionale, e dunque il trascendentale per definizione non può avere una causa determinante esterna: l'intrascendibilità del trascendentale comporta che la volontà non può avere altro principio di movimento che se stessa, non può avere cioè che una causa immanente, nella forma della sua *automotivazione*. L'apertura interale dell'appetizione umana, infatti, in quanto spiritualmente riflessiva, la rende capace di *autopossesso*, cioè priva di motivazione "esteriore" che la predetermini come movente autonomo. La trascendentalità interale e riflessiva dello "spirito" è dunque il *costitutivo formale della libertà*, quale principio di iniziativa assoluta (137)."

Automotivazione e capacità di autopossesso che non sono, però, *autodeterminazione*, la quale precipita la libertà nell'autocontraddizione, irrimediabile esito del sottile autoinganno di una libertà che identifica la propria scelta con il "suo" bene; autoinganno di una libertà che, concependosi come *autodeterminazione* assoluta, ignora la propria "finitezza ontologica" (145), ché da un lato non riconosce che la scelta è soltanto un momento "storico" di una natura che è *automotivazione*, dall'altro non riconosce il condizionamento insuperabile in cui comunque si trova a sorgere. È indubbio, però, che il *discrimen* tra i vari termini posti in questione da Botturi è molto sottile. Infatti, *automotivazione e capacità di autopossesso* sono diversi ma anche prossimi ad *autodeterminazione*, e la differenza si dà nel "luogo" assegnato proprio alla scelta, nel suo poter essere intesa – almeno ci pare di poter cogliere – *prima e istituyente* o *seconda e responsiva*, ovvero *rispondente*. Ma neppure questa ci sembra essere la questione dirimente nella discussione tra *automotivazione, capacità di autopossesso e auto-*

determinazione, quanto piuttosto quella annunciata in questi termini: “Nella tradizione scolastica l’indipendenza *orizzontale* della libertà, che da null’altro è mossa che da se stessa, è fondata sulla sua mozione metafisica da parte della Libertà assoluta che non le è causa esteriore, ma ne è l’origine (metafisica, cioè trascendente che agisce nell’immanenza) che le dà di muovere se stessa, cioè d’essere libertà ovvero principio di novità e singolarità eccezionale nell’universo” (138). Tale piano *verticale* – più di ogni altra discussione – fa comprendere il motivo per cui l’autodeterminazione è autoinganno della libertà, e dunque, perché quest’ultima si differenzia da automotivazione e capacità di autopossesso, sancendo la contraddittorietà della prima e la non contraddittorietà dei secondi.

La contraddittorietà dell’autodeterminazione è tale se e nella misura in cui si fa “principio di iniziativa assoluta” (e dunque se è *prima*), o meglio, se la scelta viene intesa soltanto in questo senso. Tuttavia, la libertà in quanto scelta va, anch’essa salvata, e la si salva compiendo il passo verso la libertà come *autorealizzazione* (152 ss.) che, diversa dall’autodeterminazione perché questa è nel proprio fondo *ir-responsabile* (ché “la non dipendenza da altro e da altri comporta per definizione il non aver da rispondere ad altri da parte dell’agente” [142]), è invece responsabile, “è essenzialmente risposta” (153) – e dunque *seconda*. Scegliere, perciò, non significa soltanto autodeterminarsi ma è *potere di realizzazione/irrealizzazione di sé* (152) e “a questo livello la libertà sussiste in quanto opera in dipendenza di altro da sé, ne accoglie l’appello di convenienza e aderisce all’attrazione della soddisfazione possibile; in sintesi, in quanto è finalizzata” (152), lasciandosi attrarre da un *bene conveniente* alla libertà. Certo, scelta del bene e adesione all’attrattiva del bene non sono scindibili, debbono completarsi l’un l’altra, così che il bene mostra “d’essere la verità del potere di scelta, così come questo costituisce l’effettività della libertà di bene” (153). La convenienza del bene scelto è quanto permette di parlare della libertà come scelta non autodeterminantesi (per contraddirsi) ma “scelta di bene”, in una circolazione in cui alla scelta, al bene e alla libertà si aggiunge il desiderio, il quale “apre l’orizzonte del bene, secondo cui i possibili sono avvertiti nella loro convenienza/sconvenienza per il soggetto agente” (154). Perciò, il desiderio segna il passo e la storia della libertà, ché questa non è susseguirsi di scelte ma è l’avventura della ricerca (della libertà) di se stessa, avventura nella quale, reciprocamente, la libertà istruisce il desiderio (155). Ancora due passaggi prima di aprire qualche questione.

Una libertà così pensata non è solipsistica ma il movimento di realizzazione della libertà include anche le libertà degli altri. Variando al di fuori dell'orizzonte ontologico il tema è pareysoniano della libertà come "iniziativa iniziata", Botturi rimarca che, dimorando la libertà umana in una condizione finita, poiché "nella sua identità profonda e originaria la libertà è iniziativa", quest'ultima, "nella sua condizione storica concreta porta in sé il bisogno costante d'essere attivata [...]. L'esperienza della libertà si dà con il bisogno di un'iniziazione al suo esercizio" (157). E soprattutto: "Se è vero che la libertà possiede originariamente e indeducibilmente il proprio potere di automotivazione, altrimenti mai sorgerebbe come libertà, è anche vero che non è tutta data a se stessa fin dall'inizio, ma attende l'attivazione del suo esercizio e desidera la crescita della sua espansione realizzante, per ottenere le quali ha bisogno del rapporto *a un polo già attivo* che le partecipi in qualche misura la sua iniziativa (157, corsivo nostro)."

Questo *polo già attivo* è quanto fa parlare, a livello di libertà, di generazione: "La libertà è in relazione per generare altra libertà ed è in grado di relazionarsi in quanto è capace di generare (e di essere generata). Nel suo aspetto relazionale, infatti, la libertà è luogo di trasmissione passiva e attiva, è sempre insieme *generata* e *generativa*. Ma se le cose stanno così, allora la libertà trova la pienezza della sua identità appunto nella relazione generativa" (157), o anche in una *gratuità generativa* (cfr. 157), in una gratuita relazione che non è fine a se stessa. Inoltre, se libertà non è *la* libertà ma è un organismo vivente e dialettico, che si vive desiderando e in scelte e relazioni relazionali, tale organismo va pensato come "circolazione dialettica di forme", che ruotano "attorno all'autopossesso riflessivo e motivante la libertà fondamentale" (159). E questa circolazione ha una struttura a *spirale* che "preso avvio dalla libertà di relazione, attraverso l'autodeterminazione e l'autorealizzazione, torna a un livello superiore, alla relazione con altra libertà come spontanea naturalezza, come bene sintetico dei fini della libertà" (160). Dunque, dalla *libertà di relazione* alla *relazione di libertà*, secondo un movimento a spirale "che tracci il percorso di una libertà in crescita di realizzazione nella totalità del soggetto e della sua relazionalità", ché "la potenza autoaffermativa della libertà non può non avere l'*utopia della sua piena realizzazione*" (161). Ma, chiede concludendo Botturi, "è questa possibile (ossia la piena realizzazione della libertà, nda.) nonostante la contraddizione risorgente a ogni livello e con quale garanzia? Il bene della libertà può prescindere dalla Libertà che sia Origine, che rende conto dell'esser

data a se stessa della libertà finita, e che sia Bene, ragion d'essere del suo ideale utopico e fondamento dell'adempimento finale del desiderio della libertà? (161).”

3. Se vale la *Wiederholung* del percorso di Botturi fin qui proposta, alla domanda su quale sia il punto generativo della spirale, il suo punto-zero, si avrebbe da rispondere la Libertà. Questa, infatti, in quanto Origine rende conto della libertà finita e in quanto ideale del compimento del desiderio di libertà è Bene. È un punto generativo verticale che *risponde* al piano orizzontale che, reciprocamente, *le* risponde, e già con il Nostro si era osservato che “nella tradizione scolastica l'indipendenza *orizzontale* della libertà, che da null'altro è mossa che da se stessa, è fondata sulla sua mozione metafisica da parte della Libertà assoluta, che non le è causa esteriore, ma ne è l'origine (metafisica, cioè trascendente che agisce nell'immanenza) che le dà di muovere se stessa, cioè d'essere libertà ovvero principio di novità e singolarità eccezionale nell'universo” (138).

È legittimo chiedere, però, se la sfida che una visione della libertà intesa come *autodeterminazione* – discussa nel volume e oggi tanto attuale – sia con ciò affrontata o soltanto spostata su un piano non condiviso da chi sostiene in modo pertinace e argomentato l'opzione contraria. Nella totale condivisione della *Wiederholung* proposta, resta forse aperta una questione, riguardante la *responsabilità in quanto responsività* (in quanto aver da rispondere della libertà perché originariamente interpellata dalla *mozione* della Libertà) che non a caso introduce – nel percorso ricompiuto – al desiderio e al bene. L'autodeterminazione, si dice, è ir-responsabile ché “la non dipendenza da altro e da altri comporta per definizione il non aver da rispondere ad altri da parte dell'agente” (142); la critica – nel contesto fin qui ripetuto – è mossa ad una libertà che non accetta il fatto di essere investita da un'altra Libertà. Chi sostiene l'autodeterminazione della libertà potrebbe infatti obiettare a Botturi che, affinché la libertà sia responsabile nel piano orizzontale, non serve affatto l'apertura verticale della mozione di una Libertà che investa quella finita. Infatti, la responsabilità si darebbe lo stesso, in quanto anche l'autodeterminazione *risponde a sé*. Resterebbe intatto, cioè, il livello della responsabilità in quanto aver da rispondere della libertà, ché anche chi pensa la libertà come autodeterminazione la pensa come responsività, a sé e di sé.

La responsività *a priori* della libertà ne traccia, così, anche il darsi *a posteriori*. Ovvero, chi sostiene l'autodeterminazione della libertà non può esimersi dal pensare *a posteriori* l'investirsi responsabile della stessa, ché l'investirsi è *anche* un rispondere che, appunto scegliendo, *si investe*. O, rovesciando la questione, scegliendo la libertà risponde e *si investe* (nella scelta). L'autodeterminazione perciò non può esimersi dall'investirsi nella scelta e decisione assunta, altrimenti sarebbe una sorta di sospensione della libertà e si negherebbe come autodeterminazione. Semmai il problema diventa il fatto che non ogni forma di *investimento* è uguale all'altra, né tutte le autodeterminazioni sono autentico "investirsi in" perché la libertà come autodeterminazione sia realizzata. Se, ancora, autodeterminazione è comunque determinazione di sé a partire da sé, dunque rispondere di sé, non tutte le forme di risposta e scelta sono, però, uguali e sullo stesso piano. Alcune, che possono essere genericamente dette "positive", sono un investirsi della libertà che le permettono di continuare a realizzarsi ma altre, "negative", la limitano e restringono impedendole persino di continuare a porsi come autodeterminazione. Senza giungere ad una declinazione più precisa di queste forme, una cosa può comunque essere detta: anche la libertà di autodeterminazione, essendo libertà, ha da *rispondere* di sé *investendosi*, dove il suo investirsi ha la forma della spirale aperta piuttosto che del circolo chiuso. Questo perché l'investirsi della libertà porta comunque alla luce altro, rilascia essere, mentre l'illibertà che non si investe perché (e dunque) non risponde, riduce la spirale al punto-zero dello schiacciamento, annichilendo la libertà stessa.

Alla luce di questo carattere *responsivo* della libertà, anche quella che si pone come autodeterminazione va perciò riconosciuta come libertà il cui *avere da investirsi* non è affatto *incidentale*, il che riapre anche una questione apparentemente negata dalla libertà come autodeterminazione e che, nel testo, è indicata come "mozione metafisica". L'aversi da investire della libertà che anche come autodeterminazione ha da rispondere di sé, potrebbe essere possibile se la libertà non fosse già da sempre investita? *Non rispondere è negazione della capacità stessa di scegliere e optare, lo ribadiamo, perché non sarebbe esercizio di libertà ma vincolo concludente il suo libero eleggere e decidere.* Della libertà si può dire che ad essa *oportet respondere*, ma rispondere implica un investirsi possibile se e nella misura in cui si è messi in grado di investirsi. Dunque ogni possibilità di investirsi, anche quella che s'intende nella forma dell'autodeterminazione, è *posta* in condizione di investirsi e, in ciò, è investita. Permetterebbe, ciò, di u-

scire dalla contrapposizione *libertà/autodeterminazione/irresponsabilità - libertà investita/responsabilità*, individuando in ciò che investe la libertà finita il punto generativo della spirale di *ogni* dinamismo della libertà?

4. Il secondo luogo in cui il termine “spirale” compare è quello in cui si mette a tema l’esperienza del bene; esperienza complessiva nella quale riconoscimento e desiderio si articolano, tanto che “sembra che un *ritmo* fondamentale scandisca una sorta di *circolazione a spirale*, in cui idealmente l’esperienza stessa del bene trova il suo illimitato ampliamento. Il *desiderio* sostiene e sottende ogni momento dell’esperienza, dandole *unità*, per cui non è risolvibile in singoli episodi, e *prospettiva*, per cui non è riducibile all’orizzonte dei bisogni. Il desiderio, d’altra parte, è attivato dal beneficio del *riconoscimento*, come soddisfazione di una corrispondenza e di un’armonia sperimentate, in cui il soggetto è drammaticamente [...] ospitato, attivato e sopraelevato in una condizione in cui il desiderio è a sua volta sollecitato e orientato” (274).

Di nuovo si coglie la centralità della relazione, come già per la libertà. Commentando l’episodio evangelico dell’incontro di Gesù con il giovane ricco, Botturi scrive: “La pedagogia di Gesù si attiva così per far comprendere che l’esperienza del bene viene prima e va oltre il comandamento e ha il suo luogo nella relazione, anzi coincide con l’esperienza del beneficio della relazione, in specie del beneficio che proviene dalla relazione con l’unico Buono, con altri poveruomini e con lui stesso, Gesù (misteriosa unione dei due precedenti)” (268). Vale a dire che l’esperienza del bene è esperienza drammatizzata retoricamente nella *relazione ad altri, luogo della primaria e insostituibile esperienza del bene* (269). Dunque, la spirale del bene è quel movimento aperto e rigenerativo che nella relazione si drammatizza e svolge, intensificandosi.

Anche l’esposizione del bene, come già quella della libertà, parte da una *Wiederholung* tommasiana. Nel nono capitolo, *Bene e appetizione in Tommaso d’Aquino*, l’attualità della dottrina dell’Aquinata è riletta a partire dalla trascendentalità del bene. Lungi dal proporre un “oggettivismo agatologico”, per Tommaso il bene è sia trascendentale relazionale in rapporto alle facoltà dell’anima (“perché il vero o il buono predicato di ogni essente è precisamente il convenire della sua intelligibilità o della sua appetibilità con la capacità intellettuale o desiderativa dell’anima umana” [286]), sia relazionalità dell’ente stesso, e ciò in quanto il *bonum* “è una “*relatio rationis tantum*”, è cioè quella relazione “secondo cui ciò che non dipende [da essa] è detto essere riferito a ciò

cui è riferito, mentre al contrario la stessa relazione è una certa dipendenza”“. Ora, sebbene Botturi ricordi, all’inizio del capitolo, che “il bene, per Tommaso, è una nozione di realtà “prima” e come tale indefinibile” (285), la *quasi-definizione* del bene ontologico non è omessa: “primo et principaliter dicitur bonum *ens perfectivum* alterius per modum finis”, secondo la definizione del *De Veritate*, q.21, a.1. Dunque, il fatto che non si tratti di “oggettivismo agatologico” non implica l’indefinibilità ontologica del bene – *vs*, forse, un Bene “al di là dell’essere”, secondo la ripresa di Platone proposta da Levinas e, al suo seguito, da tanta filosofia contemporanea.

Anzi, nella medesima *Quaestio*, nell’articolo 2 (*De Veritate*, q. 21, a. 2), i caratteri dell’essere sono gli stessi del bene-fine; se, infatti, nella quasi-definizione del bene detta si annuncia l’idea del *fine*, e se al *fine* spettano i caratteri del *quiescere* e del *tendere*, *che sono anche caratteri dell’essere*, allora “ogni ente è buono “*ex hoc ipso quod esse habet*”, così come ogni realtà buona include la “*ratio entis*”“ (290). Ancora, “la bontà è relazione perfetta, nel senso più intimo per cui l’atto d’essere è tensione-a e mantenimento-di sé come perfezione. Ciò equivale ad affermare che l’*actus essendi* non è statica posizione, ma è tendenza alla propria positività e co-esione a sé, è innanzitutto autoappetizione e autoadesione (e quindi, anche appetizione di ciò che può conservarlo e perfezionarlo ulteriormente)” (291). *Quiescere* e *tendere*, si diceva, come caratteri del fine e, dunque, dell’essere e del bene, a dire che la finalità segna la dinamica stessa del bene. Tendere al fine “implica che ciò che vi tende abbia in sé “*aliquam similitudinem cum ipso*” e una “*similitudo secundum esse naturae*”“, così che “si può dire che vi è tendenza al fine quando “*forma unius est in alio incomplete, id est in potentia*”, mentre, quando la forma è “*secundum actum perfectum*”, si ha piuttosto quiescenza”. Passo che conclude così: “La *similitudo* appare così essere il *legame ontologico universale*, secondo cui si costituisce il rapporto teleologico e tendenziale” (293). Legame ontologico e primato ontologico del bene che, come Botturi non manca di sottolineare, sta nel tendere e nell’operare, primato che l’autore – con Tommaso – argomenta e *contrario*, ossia negando perché *contraddittoria* la *casualità* nella conservazione del proprio essere di ogni creatura.

L’argomento sarà avvalorato dalla sottolineatura del bene come *convenientia* e dalla discussione dell’*inclinatio*, sinonimo di *appetitus*, che permettono ancora a Botturi di rimarcare la relazionalità della concezione tommasiana del bene e il suo senso dinamico. Seguiamo un tratto evidenziato dell’*appetitus*, os-

sia il suo essere *naturalis* e *intellectivus* o *rationalis* o *voluntas*, dove il primo va inteso “in senso ontologico ampio”. Il rapporto tra questi due diversi sensi dell'*appetitus* è un rapporto di *analogia*, il che fa dire la questione antropologica del rapporto della libertà e del bene nei termini di un “radicamento ontologico della volontà nell'appetizione naturale” (302). Ma soprattutto, ritroviamo quel primato della *voluntas* che avevamo già sottolineato. Scrive Botturi: “La natura dell'appetizione umana si gioca nel rapporto della *voluntas* con la *ratio*, in quanto potenze operative “ad invicem ordinatae” [...]. Se da un lato la *ratio* conserva in senso assoluto la sua priorità, dall'altro la *voluntas* “per reflexionem afficitur prior et superior in quantum movet rationem”. La volontà, infatti, riceve in ogni caso il suo *obiectum* dalla ragione e come tale è posta in condizione di esercitare la sua appetizione; ma, a sua volta, vedendo in sé la presenza della ragione (così è da leggersi la *reflexio*) fa oggetto della sua tendenza lo stesso *bonum* della ragione, muovendola ulteriormente alla sua opera. D'altronde, se non si vuole incorrere in un circolo vizioso, bisogna presupporre una originaria attività di ragione e volontà: lo sguardo umano, al suo aprirsi, apprendendo la realtà come vera, ne desidera la bontà e, tendendo alla realtà, la apprende (304).”

Prima di porre questioni in forma di osservazioni, seguiamo le ultime battute di questa *Wiederholung*, che riguardano la concezione ontologica del bene e l'antropologia tommasiane. Riguardo alla prima, “si potrebbe dire che non esiste propriamente il “bene in sé”, ma l'“esser-buono” di tutto ciò che è” (304). Riguardo alla seconda, il discorso riprende i tratti di quanto detto. Per un verso, l'appetizione del bene si presenta alla libertà come *data*, per altro verso, mostra “la libera *intentio* quale luogo di storicizzazione della necessaria tendenza al bene ultimo”, dando da pensare la relazione del soggetto al bene come capace di aprire “lo spazio dell'attuazione storica della soggettività” (305).

5. Soltanto alcune osservazioni in forma di questione. Eravamo partiti dalla spirale rigenerativa dell'esperienza bene e dalla relazione come luogo della drammatizzazione di tale esperienza. Ma la concezione tommasiana del bene ha veramente bisogno di questa drammatizzazione relazionale o, forse, basta già la libera *intentio* al bene affinché si apra lo spazio storico di una soggettività che, giustamente, non è il diafano *cogito* che si porrà senza essere nessuno,

come efficacemente osservato da Paul Ricoeur nella prefazione di *Soi-même comme un autre?*

La posta in gioco di questa agatologia non oggettivistica ma legata alle facoltà, relazionale proprio in quanto legata all'anima, *sembra essere un'ontologia del bene* (299) la cui *chiave* è l'appetizione (299). Nella prospettiva tommasiana riletta da Botturi, la ragione di ciò è chiara, se “l'*actus essendi* non è statica posizione, ma è tendenza alla propria positività e co-esione a sé, è innanzitutto *autoappetizione* e *autoadesione*”. Ma come intendere questo prefisso “auto” già più volte incontrato a proposito della libertà? È un ritorno riflessivo all'indietro che scopre quello che già c'era? In tale senso la *reflexio* prima detta non sarebbe altro da un movimento speculare che non fa circolare diversamente i termini, che non individua né indaga la “spirale” nella quale si pongono. In che modo e che cosa dà da pensare, invece, l'*auto* dell'*autoappetizione* e dell'*autoadesione*, così come quello dell'*autoposizione* e dell'*automotivazione*? Come *ritorna* sulla questione della libertà, alla quale “l'appetizione del bene si presenta [...] come *data*”? (305).

Proviamo a rispondere seguendo la traccia del capitolo conclusivo del testo, l'undicesimo, dedicato alla *Legge morale fondamentale*, quando il problema del bene pratico è svincolato “dall'esse essenziale degli enti e quindi non è identificabile con il loro bene ontologico e il dinamismo percettivo di questo” (379). *Bene ontologico e bene morale sono, dunque, distinti*. Già nel capitolo decimo, dedicato a *Natura e cultura*, riprendendo l'idea di natura come “tendenza all'operazione secondo fine appropriato o bene”, leggiamo che “la visione ontologica della natura dell'essente, in coerenza con il suo essere dinamico, si completa con l'idea che tra essa e la sua operazione vi sia un *nesso intrinseco di convenienza o di efficienza ontologica* ovvero *di bene*. Se la natura non è struttura inerte, bensì *matrice* di operazione, allora è anche criterio di senso dell'agire: la struttura/matrice orienta l'operare verso ciò che è ontologicamente conforme ad essa. Natura, dunque, non solo come *struttura permanente* e *principio operativo*, ma anche come *tendenza all'operazione secondo fine appropriato o bene*” (313). Natura umana, dell'uomo, sarà poi la “natura razionale, essendone la ragione il principio permanente di attività secondo finalità appropriata, se per ragione si assume il logos umano che innerva come pre-disposizione trascendentale (non solo conscia) ogni suo operare, che permea o orienta già la conoscenza sensibile, che conosce in modo universalista per giudizi e concetti, che qualifica la sua appetizione (come volontà), che è capace del rapporto inter-

soggettivo di riconoscimento della libertà di altri come altri sé. In tale senso la ragione è “per eccellenza”, come principio, la natura dell’uomo e tutta l’attività umana ne è qualificata” (316).

Questa precisazione sulla natura umana si svolge, nel corso del capitolo undicesimo, nell’esperienza del bene, dove la *Wiederholung* tommasiana si declina nella spirale dell’*a posteriori* dell’esperienza e dell’*a priori* della ragione; ovvero: la legge morale fondamentale, ossia legge che declina la risposta alla domanda “come debbo vivere?”, muove, alla scuola di Tommaso, dal “vissuto operativo in quanto espressione dell’appetizione attraente e inclinante [...] e quindi rivelativa del complesso di operazione-fine-bene; in breve, al centro l’esperienza del bene” (354) ed è “esperienza dei beni fondamentali [...] nei quali la ragione è già in atto come giudizio e come discernimento qualitativo, ma non assume ancora una funzione prescrittiva” (355). Funzione che, invece, “si manifesta come predicazione di bontà *morale*” che si fonda “sull’*a priori* di un principio indeducibile, il *primo principio pratico*: “bonum faciendum et prosequendum, et male vitandum”“ (355).

Non più “il” bene, allora, ma *beni fondamentali*, conosciuti *per inclinazione*, dove quest’ultima “evidenzia il cointeressamento del soggetto per qualcosa, meglio per tipi di operazioni che convengono con il bene del soggetto come totalità, rispondendo alle attese della sua struttura antropologica” (355). La distinzione di beni sopra individuata, si articola – in virtù dell’inclinazione – in tre ordini: *tendenza* alla conservazione del proprio essere secondo il suo tipo di esistenza; *partecipazione* alla tendenza di tutti i viventi alla conservazione; infine, “è dotato di inclinazioni specifiche secondo i fini della sua razionalità, che si identificano sinteticamente, a livello pratico, con il bene superiore e ricomprensivo della vita sociale e, a livello speculativo, con il bene della verità sino al suo ultimo fondamento divino” (359). Importante la conclusione di Botturi: “Va notato il valore dell’ancoramento tommasiano delle inclinazioni alle strutture base dell’umano (esistenza, vita, razionalità), che permette di discernere l’inclinazione ai beni umani dalle tendenze psicologiche immediate e dalle loro forme culturali. Tale riferimento ha funzione di criterio di discernimento critico per cogliere nel modo più diretto possibile ciò che nelle tendenze si riferisce ai beni delle strutture umane come tali. Così, senza nulla negare alla ricchezza e complessità psicologica delle tendenze (oggetto di saperi specializzati), di queste è possibile cogliere e distinguere il livello fondativo radicato ontologicamente, in riferimento al quale solamente ha senso definire il valore morale (361).”

Non avendo seguito per intero il denso argomentare di Botturi rischiamo di confondere i diversi livelli e ambiti in cui il discorso si svolge, soprattutto senza rendere giustizia alla riflessione sulla ragione pratica e la legge pratica di cui si tratta. Questo movimento di andata e ritorno nel testo, però, ci permette di far emergere nelle diverse parti e piani del libro alcune costanti che troviamo in diversi luoghi dell'argomentazione. Nello specifico, proprio nella parte conclusiva, riemerge il tema dell'*autonomia* della libertà e, dunque, è nella *Wiederholung* di questa che cercheremo la risposta alla domanda prima formulata circa quel prefisso "auto" che ritorna in queste pagine. Ma, di nuovo, vi arriveremo seguendo la rigorosa ricostruzione di Botturi.

Si è detto che "bonum faciendum et prosequendum, et male vitandum" è il primo precetto indeducibile della ragion pratica. Mentre la prima nozione della ragione speculativa è *ens*, *bonum* è ciò che per primo è colto dalla ragion pratica (382), principi *analoghi*, che "l'uno afferma la necessità onto-logica che l'essente, in quanto è, *non può non* essere, e in quanto affermato, *non può non essere* affermato; l'altro afferma la necessità operativa che il bene, in quanto pratico, *non può non* essere fatto. [...] Il principio speculativo riafferma dialetticamente l'essente nella sua opposizione al non-essente, quello pratico ribadisce il bene in opposizione al male; quindi il principio speculativo afferma l'impossibilità onto-logica di negare l'essente in quanto essente, cioè la contraddizione della sua negazione semantica, e quello pratico l'impossibilità razionale pratica di non operare il bene, cioè la contraddizione della sua negazione pratica" (383). Perciò, "il bene è da farsi, nel senso che il bene è il criterio dell'agire razionale e se non si agisse secondo tale criterio la razionalità pratica entrerebbe in contraddizione con se stessa" (383), il che chiarisce perché il principio è indeducibile: esso è "*enunciazione autoriflessiva della ragion pratica*" (384), "*natura intima dell'obbligazione* [...] che consiste nel vincolo che la ragione riconosce in se stessa" (384) e che rende visibile "*la natura intima dell'autonomia*, cioè dell'essere la libertà legge pratica a se stessa [...] quanto all'istituzione della legalità dell'agire, quanto cioè alla sua qualità morale" (384).

Chiedevamo prima in che modo dia da pensare l'*auto* dell'*auto*appetizione e dell'*auto*adesione, così come quello dell'*auto*posizione e dell'*auto*motivazione e come ciò *ritorni* sulla questione della libertà. Nelle pp. 385 e 386 la risposta è chiara: soltanto la libertà può vincolare la libertà e avere su di sé potere legislativo. Un'*autonomia*, d'altronde, perfettamente consonante con l'assolutezza

dell'obbligazione morale, che rafforza (anziché contraddirla) in quanto "obbligazione che la ragione coglie in se stessa, per cui ne va della sua identità costitutiva e insieme del suo essere principio di senso dell'esperienza intera, ovvero dell'esperienza considerata nella prospettiva della sua unicità, unità e totalità dinamica" (385), secondo la concezione dell'esperienza che fin all'inizio del suo volume Botturi propone. Di più, "l'obbligazione morale è così condizione di senso dell'esperienza, poiché, come avevamo osservato, la prospettiva della morale si apre appunto con il relazionamento del singolo agire alla totalità dell'esperienza ed è ora chiaro che è l'obbligazione a dare senso pratico compiuto all'esperienza, in quanto legame che ne totalizza il senso in rapporto all'intero della ragion pratica in azione. Per questo l'esperienza morale è uno dei luoghi identitari dell'esistenza umana" (385).

Inoltre, "l'autoobbligazione della ragione secondo libertà a perseguire operativamente beni che non sono in suo potere e la cui ragionevolezza pratica essa non costituisce bensì riconosce, come sono i grandi ambiti di bene verso cui conducono le inclinazioni" (386), costituisce il senso più autentico in cui l'autonomia può essere intesa. Un'autonomia che Botturi difende da chi ha criticato "l'autonomia come *autolegislazione*", ossia Kierkegaard e Rosmini. All'obiezione – di questi ultimi – che sia impossibile che colui che promulga la legge e colui che le è sottomesso sia il medesimo, il Nostro risponde che la contestazione non regge perché si sta parlando "1) di una razionalità *riflessiva*, che comanda a se stessa di fare il bene/evitare il male, 2) perché è razionalità pratica, che guida un'agire a disposizione della *volontà libera*, e che perciò 3) ordina a se stessa di specificare la volontà secondo un giudizio che rispetti il valore della finalità" (385, nota); perciò "l'autonomia come *autolegislazione*" non è affermazione tautologica della libertà né coincide perfettamente con se stessa, che "se l'identità fosse perfetta, l'obiezione sarebbe insuperabile" (385) non potendo essere *secundum idem* "vincolanti e vincolati" (385).

Ci pare che queste pagine di Botturi rispondano alla questione posta circa l'autonomia della libertà e alle domande prima poste. Soprattutto, ci pare un discorso efficace laddove affronta il problema dell'autonomia della libertà senza necessariamente pensare l'autodeterminazione contraddittoria della stessa. Tale autonomia non si contraddice, tuttavia, perché *autocontraddittorio* sarebbe il non fare il bene da farsi. Dunque, a portar fuori la libertà dalla tautologia della propria autonomia è il bene, e proprio il riferimento "materiale" ai beni non deve essere abbandonato al fine di evitare la tautologia della libertà stessa (389). Ma chiediamo, di nuovo e nella condivisione di questa "autono-

mia” rimarcata anche per comporre ciò che troppo facilmente viene separato nelle etiche contemporanee (razionale e naturale, intuitivo, costruttivo ed emotivo, ecc.), un’agatologia non oggettivistica e argomentata a partire dalle facoltà guadagna veramente un piano in cui il bene sia *altro* da quanto risponde adeguatamente all’inclinazione che, reciprocamente, *rende possibile tale risposta adeguata*? Un bene, cioè, che *innesti* virtuosamente la *possibilità* e *capacità* dell’inclinazione? Ovvero: affrontando il problema della libertà, “l’indipendenza *orizzontale*” di quest’ultima è stata colta in quanto fondata, secondo un rinnovato e rinvigorito insegnamento della Scolastica, sulla sua “mozione metafisica da parte della Libertà assoluta”, il che ne amplia il piano, trafiggendo quello dell’immanenza. Piano che, invece, manca quando si parla del bene. Ma procediamo con ordine.

La Libertà assoluta – torniamo a un passo citato e commentato – non è, per la libertà, “causa esteriore, ma ne è l’origine (metafisica, cioè trascendente che agisce nell’immanenza) che le dà di muovere se stessa”. In questa Libertà è stato individuato una sorta di “punto-zero” generativo della *spirale* della libertà finita, punto che si intensifica nell’esistenza. La “seconda spirale” è quella dell’esperienza del bene, nella quale riconoscimento e desiderio si articolano, tanto che – come già rimarcato – “sembra che un *ritmo* fondamentale scandisca una sorta di *circolazione a spirale*, in cui idealmente l’esperienza stessa del bene trova il suo illimitato ampliamento”. Le due spirali sono percorse da Botturi in modo inequivocabilmente ampio nel loro movimento che le amplifica, nel ritmo della loro circolazione. Quale può essere, però, il “punto-zero” della seconda spirale? Certo, il movimento a spirale è movimento di riconoscimento e desiderio nel quale l’esperienza del bene si drammatizza, il che basterebbe ad invalidare – stando al testo – la questione che chiede quali “sia” il punto-zero sorgivo-generativo del bene stesso. Inoltre, *dopo* il “quadrilatero antropologico” (*giudizio ontologico, desiderio trascendentale, libertà e relazione di riconoscimento*) ampiamente articolato nella prima parte del volume, l’esperienza del bene occupa un ruolo guida nella domanda che approda al coglimento della legge morale fondamentale proprio *dopo* aver messo a tema il bene, l’appetizione e il rapporto tra natura e cultura, e dunque collocandosi – forse volutamente – *dopo l’innesto generativo*. Ma una circolarità “tra” (ad esempio, desiderio e riconoscimento) quale relazione che rende possibile drammatizzare l’esperienza del bene, può prescindere da ciò che costituisce l’anima e l’impulso della drammatizzazione stessa? Può veramente fare a meno non della *genera-*

zione ma dell'originaria *generatività* del bene? La risposta è affermativa se si rimane in un'agatologia non oggettivistica legata alle facoltà, ma resta insoddisfacente se si va alla *gratuità* del cuore della spirale che *innerva* la spirale perché, prima ancora *la innesta*.

Forse, nel quadro di questa agatologia, non sembrerebbe avere senso distinguere tra generazione e generatività, come abbiamo proposto. Precisiamo, però, che non si tratta di cavillare tra la scelta di due termini, né si tratta di separare generazione e generatività per una sottigliezza capziosa. Si tratta invece di vedere se sia in gioco un ordine di *causalità* nel quale è anche la spirale generativa – e in questo caso specificiamo *del bene* – oppure se quel bene esperito sia esperibile perché innanzitutto *evenenzialmente* eccedente ogni ordine di *efficienza* e *finalità*, e dunque gratuitamente *eveniente*. Alle pagine 173-174 (ma anche 208, 241-244, pagine dedicate alla famiglia, dove è evidente l'irriducibilità del legame per l'umano) leggiamo indicazioni che aprono alle nostre questioni, trattate dal punto di vista delle relazioni, ad esempio quella di dono (cfr. 175 ss.) o, appunto, quelle generative della famiglia. Dunque, la descrizione *a posteriori* della gratuità non manca. Che cosa ne è, però, dell'*innesto generativo in quanto evento di gratuità dell'essere*? Sarà questo l'interrogativo che guiderà d'ora in poi le nostre osservazioni, che muoveranno in un *contesto* ontologico. *Contesto* non estrinseco al testo, essendo quello in cui Botturi incipia le sue analisi e che, a nostra volta, vorremmo discutere. Si tratterà allora di vedere in che senso l'ontologia *proposta* risponda alla questione da noi *posta*, riguardante l'evento di gratuità.

Di tale *contesto*, va innanzitutto rimarcato che nel secondo capitolo (*Giudizio ed esperienza*) Botturi va oltre la distinzione rilevata da Heidegger in Kant circa l'uso logico e ontologico dell'essere², superando il primato della comprensione come luogo primario in cui l'essere si scopre, individuando tale luogo nel giudizio (23) e chiedendo in quale forma il giudizio sia rivelativo dell'essere (23). Ed è proprio contro la riduzione logicista kantiana (oltre che contro la nullificazione hegeliana dell'essere) che il Nostro argomenta per sostenere che cosa significhi pensare secondo giudizio (23). Tali forme del giudizio sono il *de-*

² Cfr. M. HEIDEGGER, *La tesi di Kant sull'essere* (ed.or. 1961), in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 393-427 dove il filosofo commenta la tesi kantiana secondo la quale: "Essere non è, evidentemente, un predicato reale, cioè un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Esso è meramente la posizione di una cosa, o certe determinazioni in se stesse" (I. KANT, *Critica della ragion pura*, ed. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 623).

terminante (e dunque il giudizio che Heidegger contesta, nella tesi dell'essere come posizione, a Kant), ma anche il *giudizio d'esistenza*, la cui funzione sta *non* “nell'unire o nel dividere due concetti come nel giudizio determinante, ma nell'affermare o negare l'esistenza di qualcosa”; inoltre “mentre il giudizio predicativo dice l'essere indirettamente per il tramite della congiunzione delle determinazioni, il giudizio d'esistenza afferma la composizione di una determinazione con l'attualità d'essere e in questo senso predica in modo assoluto l'essere della determinazione, cioè dice della determinazione determinandone l'accadere. Esso attesta così un'intelligibilità “al di là dell'essenza”, che non si offre per via concettuale, ma non per questo va considerata attingibile per qualche via intuitiva meta razionale o vitalistica irrazionale, bensì attraverso il giudizio d'esistenza. [...] Il giudizio, dunque, nella totalità e nell'ordine delle sue funzioni è il *luogo di manifestazione dell'essere*”(25).

Di nuovo, la *Wiederholung* di Tommaso è fulcro di questa tesi ontologica: “Per Tommaso, interprete di Aristotele, la forma verbale ‘est’ significa la composizione copulativa solo secondariamente, in modo principale, invece, ‘significa’ [...] *illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et idea significat per modum verbi*” [...] Nell'originario dire ‘che è’ è contenuta, come orizzonte aperto – sempre iniziale e insieme già totalmente comprensivo –, la manifestazione di qualunque determinazione, la quale solo a questa condizione può apparire in senso proprio come ente-essente-eveniente e non essenzialisticamente come esistenza, realtà, fatto, cosa” (26).

Potremmo citare altri passi, giungendo sempre alla medesima conclusione: nel primato del *giudizio d'esistenza* sta l'evento d'essere ed è per questo luogo manifestativo dell'essere che Botturi parla di concezione evenemenziale dell'essere. Saltando alcuni fondamentali passaggi, si giunge a quello che ci sembra il cuore della concezione evenemenziale così come è intesa in questo testo: l'essere che si manifesta come atto, “in questo stesso accadere [...] rinvia alla sua *trascendenza rispetto all'ente*” (29) e, come fondamento di realtà delle determinazioni, “non è ad esse del tutto relativo, in quanto non realizza in esse la sua identità propria e dunque le trascende”; ma “se le trascende, rinvia anche oltre la sua stessa in-determinazione trascendentale verso una pienezza sussistente – una positiva non-determinazione [...] –; che, se è *autosussistente*, è anche fondamento invisibile e ineffabile di quell'essere trascendentale in cui si dà a conoscere. L'essere, noto tramite l'atto delle sue determinazioni, si rive-

la così come ordine in-determinato e as-soluto, sciolto dell'ordine categoriale e per questo trans-finito e il-limitato. In tal modo, una volta eseguita fino in fondo l'inferenza metafisica si renderebbe manifesto che la virtualità infinita del trascendentale esprime l'attualità infinita del trascendente e che in ogni apprensione (giudicativa) dell'essere trascendentale è inclusa quella dell'essere sussistente. Il guadagno dell'essere sussistente apre uno spiraglio sul senso dell'essere, la cui assolutezza sancisce l'essenzialità di ciò che è già nella sua manifestazione: l'essere sussistente è l'assoluto dell'essere che si dà *come attualità e come evento*; in sintesi, l'essere sussistente è rivelatore del senso dell'essere *come gratuità*, al di là del necessario e del *casuale*" (30).

La gratuità, allora, è il senso dell'essere guadagnato con l'affermazione dell'*autosussistenza*. Il linguaggio non è diverso da quello rimarcato altrove a proposito della libertà e del bene, ma qui il prefisso "auto" si dà *in* un luogo fondativo rispetto agli altri, ossia *nel* luogo in cui ciò che è può essere, ossia *nell'*as-soluto per eccellenza, in-determinato. Il giudizio che lo rivela, il giudizio di esistenza, sarà allora un momento del quadrilatero antropologico (388, cui si è accennato) oppure ne è il luogo principale perché principiante, prescindendo dal quale l'affermazione dell'essere non potrebbe essere altro dall'affermazione di un giudizio determinante? Quest'ultimo corno dell'alternativa non è quello decisivo *perché* la *Wiederholung* tommasiana è compiuta per condurre oltre lo stesso, ossia oltre un giudizio per il quale l'essere "è semplicemente (e kantianamente) posizione di una cosa". Ma se la prima alternativa è quella da seguire, difficilmente il giudizio d'esistenza ci sembra essere soltanto un momento del quadrilatero antropologico e non, invece, il momento *principiale* dello stesso. In tal caso, ossia posta tale principialità, anche la libertà e il bene sarebbero subordinati al primato del senso ontologico. Come si profila, allora, il carattere evenemenziale dell'essere sussistente, il cui *senso* è la *gratuità*?

In queste pagine Botturi non parla di spirale, ma laddove leggiamo che "in ogni apprensione (giudicativa) dell'essere trascendentale è inclusa quella dell'essere sussistente" non abbiamo nuovamente una virtuosa circolarità a spirale? E in questa spirale, dove l'essere *autosussistente*, è anche fondamento invisibile e ineffabile di quell'essere trascendentale in cui si dà a conoscere, la gratuità è dell'essere in *senso* oggettivo o soggettivo? Soltanto il secondo caso è nel suo fondo evenemenziale, perché è essere che gratuitamente accade e accadendo è. Ovvero: se diciamo che la gratuità è il senso dell'essere e che tale affermazione è subordinata all'originario "dire che è" nel quale "è contenuta,

come orizzonte aperto [...], la manifestazione di qualunque determinazione, la quale solo a questa condizione può apparire in senso proprio come ente-essente-eveniente e non essenzialisticamente come esistenza, realtà, fatto, cosa” (26), ci sembra di poter evincere che la gratuità abbia comunque da esser detta *dell’essere*, e dunque in un senso del genitivo oggettivo e non soggettivo.

In questo senso si comprende la necessità di andare al di là del necessario e del casuale: del necessario, “perché il gratuito come il necessario è indeducibile”, del casuale, “ragione del proprio accadere” (30). Di più, “nell’ordine ontologico (profilato da Botturi, nda.) l’essere necessario e l’essere casuale appaiono come due versanti reali, ma succedanei e interni all’evento gratuito dell’essere che partecipa della gratuità assoluta dell’essere sussistente trascendente” (30). Se concordiamo con il primo corno della questione, il secondo apre almeno un problema, riguardante l’accezione di caso in questione. Da Aristotele conosciamo la differenza tra *automaton* e *tukhè*, tra il cieco caso (*to automaton*), inteso nel senso più ampio e generico del termine, in quanto determinazione del mondo sublunare, del mondo della contingenza, e la sorte (buona o cattiva) o la *chance* (*tukhè*); quest’ultima è caratterizzata dal fatto che contiene in sé un riferimento alle finalità pratiche dell’uomo, poiché soltanto quel vivente che si propone dei fini può vederli annientati o capovolti dalla *tukhè*. Un evento di quest’ultimo genere, che accadendo non è semplicemente *automaton* ma come la *tukhè* istituisce un nuovo *ordine* dell’essere, non renderebbe pensabile in modo *soggettivo* il genitivo del lemma gratuità *dell’essere*, rovesciando la questione dall’essere alla gratuità? Ovvero: la gratuità come *evento* istituyente che, accadendo si dà come punto-zero della spirale rigenerativa della gratuità? Che *accadendo* è *istitutore di ordine*, spostandosi anche *a priori* il compito istitutivo che, *a posteriori*, possiede la ragion pratica? La quale “non deve solo registrare nella sua “natura” voluta da Dio un ordine già formulato, ma ha come suo il compito legislativo di *ordinatio*, che, come dice il termine, è istituzione di un ordine che altrimenti non ci sarebbe” (375)?

Già a proposito di diversi sensi dell’*appetitus* si era introdotta l’*analogia*, per parlare, nella questione antropologica, del rapporto della libertà e del bene nei termini di “radicamento ontologico della volontà nell’appetizione naturale” (302). Sarebbe possibile pensare analogicamente il rapporto tra l’evenemenzialità gratuita dell’essere che istituisce ordine e la ragion pratica che pure lo istituisce, *entrambi realizzando e portando a manifestazione* a posteriori *l’a priori*? Sì che la gratuità dell’*a posteriori* sarebbe l’accadere di

un'evenemenzialità *a priori*? Quella gratuità che *a posteriori* (cfr. 349 ss.) la cultura inaugura “come cifra propria dell'umano”, dove, “*gratuito* ha il significato ontologico che ogni esistente non ha valore per la funzione che può svolgere, ma anzitutto per la sua stessa esistenza, e che l'uomo ha dignità non per le operazioni che compie e per i risultati che ottiene, ma perché è soggetto capace di relazione ai trascendentali” (come Botturi scrive commentando Wojtyła), non potrebbe essere, cioè, essere una relazione istituita dall'evenemenzialità gratuita *dell'essere* stesso? Evenemenzialità che, infine, potrebbe essere istitutrice l'esperienza stessa?

Su questo andiamo a chiudere queste poche osservazioni, rimarcando un possibile significato *evenemenziale* dell'esperienza. La spirale dell'esperienza *del bene* è già stata detta, nella circolarità virtuosa di desiderio e riconoscimento. Non potrebbe, però, darsi una spirale in cui *l'a priori* per il quale *l'a posteriori* è non si dà indipendentemente dall'*a posteriori* stesso? Certo, l'accento di questa agatologia delle facoltà è posto piuttosto sul radicamento ontologico del tendere e dell'operare all'essere, sull'*inclinatio* e la *convenientia*. Ma è soprattutto l'argomento *e contrario* della casualità che contraddirebbe una prospettiva evenemenziale così detta, che Botturi discute proprio andando all'*automaton* e alla *tukhè* prima richiamati. La differenza è proposta da Aristotele in vari passi di *Fisica*, II, testo del quale Botturi scrive: “Secondo i principi già aristotelici il caso non può essere ontologicamente primo. Il caso, infatti, non ha una sua ragione propria, ma è effetto dell'intersezione di più serie causali, per cui Aristotele afferma che “la fortuna in senso *assoluto* è causa di nulla” [*Fisica*, II, 5, 197a 14]. Il caso è, quanto a sé, senza causa propria e diretta ma, essendo effetto dell'incrocio di serie causali preesistenti, presuppone costitutivamente l'esistenza del processo causale, almeno di due processi” (296). Il caso è accadere *ut in pluribus* mentre “la regolarità richiede una causa adeguata stabile” (296) e “se ammettessimo che il ripetersi probabilistico del caso desse luogo ad una regolarità, vorrebbe solo dire che il caso probabilistico ha generato una causa stabile capace di dar luogo alla regolarità” (296).

Questo basterebbe a vanificare ogni visione evenemenziale della gratuità nel senso da noi proposto, e con ciò anche e soprattutto l'ipotesi di una gratuità del bene detta in prospettiva evenemenziale. La vanifica, però, perché il livello in cui Botturi colloca il suo discorso è l'*assoluto* dell'*autonomia* della libertà, dell'*automotivazione*, dell'*autopossesso*, dell'*autoappetizione*, dell'*autoposizione*, discorso che troviamo sia nel livello della libertà e in quello dell'*actus essendi*. Ma – di più – la deve vanificare perché la *tukhè*, che in senso

assoluto non è causa di nulla, farebbe gravare sugli *enti* un'obiezione nichilista: "Il primato del caso comporterebbe una visione nichilista dell'accadere operativo. Un universo *casualistico* esisterebbe senza la condizione operativa sufficiente della sua sopravvivenza, il che condurrebbe empiricamente alla sua estinzione; meglio, avrebbe da sempre impedito il suo stesso venire all'essere" (cfr. 296 ss.). Perché questa rapida e immediata conclusione negativa? Scrive ancora Botturi: "Ammettere che l'accadere operativo degli enti avvenga per caso [...] significherebbe che gli enti sarebbero in una condizione ontologica incapace di garantire complessivamente la loro conservazione; in radice, gli enti sarebbero, dal punto di vista operativo, contraddittori: *non* sarebbero costituiti al fine di operare *per* il loro essere, e quindi sarebbero costituiti al fine di operare anche *per* il loro non essere" (296).

Una gratuità originaria istituyente, però, non potrebbe anche essere proprio quel punto-zero originante la *spirale* di gratuità *del bene*, di un bene che l'*a posteriori* della finalità porta a manifestazione; un bene gratuito originariamente istituyente il proprio ordine, e dunque l'*a priori* della gratuità *del bene*? La finalità non sarebbe annullata, tant'è che Aristotele scrive: "La fortuna e il caso sono entrambi cause accidentali nelle cose che non possono prodursi né in senso assoluto né per lo più, ma che, comunque, possono *prodursi in vista di un fine*" (*Fisica*, II, 5, 197a 35). La gratuità *dell'essere* verrebbe ad essere collocata nell'evenemenzialità dell'essere stesso e in quest'ultima verrebbe ad essere collocata anche la gratuità *del bene*, sì che la spirale del bene non sia soltanto nella circolarità di desiderio e riconoscimento ma nella *rigenerazione* che *a posteriori* il bene fa accadere rinnovando l'accadere dell'*a priori* generativo. Che cosa impedisce di pensare una rigenerazione *a posteriori* facente sì che, di nuovo, la gratuità dell'*a posteriori* sia l'accadere di un'evenemenzialità *a priori*? Dove oltre alla circolarità dell'*a posteriori* dell'esperienza e dell'*a priori* della ragione si possa pensare ad una duplice circolarità della *gratuità della spirale del bene*? Una gratuità istituyente la capacità del bene di rispondere adeguatamente all'inclinazione?

Gratuità istituyente evenemenzialmente, istituyente un ordine che *rigenerando* non necessariamente perora la causa del nichilismo ma che invece, come una spirale rigenerativa di bene, si investe sempre e di nuovo nell'esperienza ridestandone la sua origine evenemenziale.