

Michele Lenoci

*Si può amare la verità?**

This essay intends to defend three statements: truth can be loved; thanks to love the range of truths can be widened in extension and breadth as in intension and depth; truth gives the act of love its real value and permits to experience love in the right way. A survey of post-modern philosophical situation points out that truth and love are explained in a restricted empirical manner, influenced by naturalism. Classical philosophical tradition (Aristotle and Thomas) and contemporary thinkers like Scheler make possible to understand love as aiming at the greatest value of persons and things and truth as not only referred to knowing and reasoning, but also to the ontological realm of things themselves.

Per rispondere a questa domanda, fondamentale per l'esistenza umana e particolarmente significativa nell'attuale temperie culturale, mi proporrei di esporre e difendere le seguenti tre tesi:

- 1) solo la verità può e deve essere veramente amata;
- 2) l'amore consente di allargare l'ambito delle verità conosciute, in estensione e ampiezza, come in intensità e profondità;
- 3) la verità rettifica, verifica e rende autentico l'atto di amore, cosicché solo la verità consente di vivere autenticamente l'amore.

1. La situazione attuale

A questo scopo può essere utile premettere alcune riflessioni relativamente alla situazione attuale, quale si presenta, nell'epoca della post-modernità, sul piano culturale, prima ancora che su quello più specificamente filosofico. In una prospettiva generale, anche se non generica o imprecisa, si può dire che, riguardo all'amore e alla verità, prevalgano concezioni tendenzialmente riduttive e ristrette, vale a dire tali che delimitano l'estensione e l'intensione di questi termini ad ambiti molto più

* Relazione tenuta in occasione della presentazione della presente rivista presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano, 15 ottobre 2010.

limitati e meno rilevanti di quelli a cui essi potrebbero legittimamente estendersi, sicché la possibilità stessa di amare la verità appare paradossale o ingannevole.

Allorché ci si riferisce all'amore, infatti, esso viene in genere ridotto a pulsione istintiva, arbitraria, irrazionale e incontrollabile, mancipia di impulsi prevalentemente inconsci nell'essere umano: ne segue che esso acceca e non solo non favorisce, ma ostacola e impedisce la conoscenza del vero, la quale, invece, dovrebbe essere il più possibile oggettiva, fredda e disinteressata, in quanto priva di un interesse, qualunque esso sia. Allorché si parla di conoscenza, spesso si ha di mira quanto viene conseguito dal sapere scientifico, in cui l'oggettività presuppone la possibilità di verifica intersoggettiva, accessibile cioè, in linea di principio, a chiunque e quindi non propria di qualcuno o dipendente dalle soggettive peculiarità di qualcuno.

In secondo luogo, l'amore viene spesso associato all'altruismo e all'umanesimo, contrapposto all'egoismo e considerato nella sua valenza meramente ed esclusivamente sociologica, sicché deve essere il più possibile universale ed esteso a tutta l'umanità, vista come una specie naturale. Scheler, che su questo fenomeno sviluppa riflessioni profonde e suggestive¹, rileva come una tale concezione nasca primariamente in opposizione, quasi per risentimento, nei confronti della Divinità, del cristiano amore di Dio, per limitarsi a individuare un rapporto che si radica e ha origine esclusivamente in un uomo per terminare in un altro, generico e universale, come nel suo oggetto proprio. In tal modo, non ci si rivolgerebbe al Divino presente nell'uomo, ma solo all'uomo come appartenente alla specie umana, come portatore dell'aspetto umano, e l'amore non implicherebbe un atto spirituale e personale, indirizzato alla persona dell'altro, nella sua irripetibile unicità, ma si limiterebbe a essere un semplice sentimento, quasi una forma di contagio psichico, attento solo agli aspetti più superficiali come il piacere e il dolore fisici (importanti, ma non essenziali e profondi), e tenderebbe a spersonalizzarsi quanto più è possibile, per rifugiarsi preferibilmente in dimensioni istituzionali e anonime, quali gli enti assistenziali e di beneficenza, alla cui azione soccorrevole competerebbe di eliminare le espressioni esteriori di dolore, le quali suscitano in noi sentimenti di depressione e forme di compassione più apparente che reale. In accordo con Nietzsche, Scheler ritiene che, in questi casi, si tratta solo di un egoismo mascherato, come dimostra il fatto che tale universale filantropia, tutta protesa all'amore verso i lontani, dissimula invece l'indifferenza o l'ostilità verso i più vicini, che richiederebbero, ove fossero veramente amati, un impegno più personale e incisivo. Sempre in questa prospettiva, l'uguaglianza fra gli uomini, cui tale altruismo aspira, non consiste nel fatto che ciascuno ha valore, in quanto realizza pienamente se stesso e la propria individua vocazione, nonostante le differenze che per tanti

¹ Si veda, tra l'altro, M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Francke Verlag, Bern und München 1972, pp. 33-147 (in particolare, pp. 96-114); tr. it. di A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 113-139.

aspetti possano sussistere, ma piuttosto individua il valore di ciascuno in una mera considerazione comparativa, per cui esso dipenderà solo dal confronto commisurante con gli altri. L'amore, insomma, non viene più rivolto alla persona come tale, propria o altrui non importa, ma all'alterità dell'altro, sicché viene vissuto come una fuga da sé, non come un movimento positivo, ma come una reazione implicitamente e sostanzialmente negativa.

In terzo luogo, poiché l'amore guarda agli uomini solo nel loro essere enti di natura, ne consegue che mirerà ad accrescere esclusivamente il benessere materiale in una dimensione quantitativa ed estensiva, cercando, come prescrive l'utilitarismo, di raggiungere il maggiore benessere per il maggior numero possibile di persone. Anche per questo aspetto, l'amore assume una curvatura assai parziale e sottolinea come primari ed esclusivi beni e dimensioni, che, pur essendo certamente rilevanti, non sono unici, né assoluti.

Parimenti, la verità viene intesa in una maniera assai limitata, con l'esclusione, non ulteriormente giustificata, di altri aspetti ben più rilevanti. Quando ci si interroga sulla verità, infatti, la si considera – nella migliore delle ipotesi – solo come predicato delle nostre conoscenze o del nostro discorso, che esprime quelle conoscenze e, quindi, essa avrebbe un valore meramente logico, gnoseologico o epistemologico, ma non sarebbe in grado di possedere anche una valenza ontologica, che competa non solo alle proposizioni che parlano delle cose, ma anche e primariamente alle cose stesse. A questa prospettiva altre, poi, se ne associano, per le quali la verità perderebbe il suo valore e, relativizzandosi, si dissolverebbe nelle molteplici conversazioni, tutte ugualmente legittime e tutte plausibili. In tal modo, la verità sarebbe anche logicamente superflua e nulla direbbe di proprio, né aggiungerebbe alcunché alla nostra conoscenza delle cose e al nostro discorso su di esse: i fatti tenderebbero a svanire sotto il caleidoscopio delle infinite interpretazioni. Infine, e ulteriormente, la pretesa di affermare la verità, sia pure in forma parziale e limitata ma sicura e fondata, avrebbe un ulteriore e grave svantaggio, in quanto implicherebbe, sul piano sociale e su quello dei rapporti interpersonali, un atteggiamento di intolleranza e di mancanza di rispetto nei confronti di quanti dissentono, contestando una particolare verità o la verità come tale. Secondo questa prospettiva, infatti, la verità non ha affatto quel valore primariamente teorico e oggettivo, che esplicitamente pretenderebbe di possedere, ma sarebbe solo il frutto di pratiche sociali, storicamente tramandate, miranti a esercitare un dominio e aventi pertanto un valore funzionale e strumentale².

A questo proposito va fatta un'osservazione: spesso queste annotazioni polemiche circa i presunti effetti totalitari, impliciti nell'ammissione di una verità o nell'aspirazione a una conoscenza vera e giustificata, poggiano su un'equivalenza tra verità, verità assoluta e verità totale e compiuta, quale, ad esempio, poteva

2 In proposito si veda fra l'altro, di G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009; ancor prima, e all'origine di tutte le riflessioni e gli approfondimenti successivi, si può leggere: Id., *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 12-28.

valere nella concezione hegeliana, al termine del processo dialettico, grazie al quale si sarebbe necessariamente pervenuti al sapere assoluto, come sapere assoluto dell'assoluto. Ora non è detto che questa equivalenza sia affermata da tutti quanti difendono il valore della verità e di una conoscenza vera, che può essere rigorosa ma parziale e limitata.

Come si evince da quanto precede, anche in questo caso si ha una visione falsata e della verità si offre una prospettiva riduttiva, meramente utilitarista e sociologista, come aveva modo di denunciare Augusto Del Noce, in una sua puntuale analisi condotta in tempi non sospetti³. Va smarrita, pertanto, la considerazione del vero come trascendentale, come rilevante per ogni ente e decisivo anche per l'intera esistenza umana, oltre che per la conoscenza.

2. Un'alternativa possibile

Un'alternativa alla prospettiva ora delineata consente di allargare il discorso e di trovare una connessione tra amore e verità, nel senso indicato dalle tre tesi proposte all'inizio. Intenderei soprattutto fare riferimento alla lunga tradizione che, richiamandosi al pensiero greco, in particolare platonico e aristotelico, attraverso autori come Agostino, Anselmo e Tommaso (e in loro riprese contemporanee) invita a un cambiamento di prospettiva, a una *metanoia*, mentre ha come suo punto di movenza la riflessione sull'esperienza concreta di fede, resa possibile dall'annuncio salvifico del Cristianesimo. Tale mutamento vuole insieme essere un allargamento e un approfondimento, che non intende affatto negare gli aspetti positivi emersi nelle precedenti riflessioni ma ne suggerisce appunto un'integrazione, per evitare che considerazioni parziali (e, entro certi limiti, pienamente corrette) pretendano di valere come punti di vista esaustivi, capaci di escludere altre alternative possibili e plausibili.

Proprio per quanto riguarda l'amore, la prospettiva cristiana innova radicalmente rispetto alla prospettiva greca: l'amore è certamente una passione (e, infatti, Tommaso dice che "amor significatur per ignem"), ma non è solo questo; come osserva Scheler, qui si ha a che fare con un atto intrinsecamente personale e spirituale, che è espressione di sovrabbondanza e di dono gratuito, che si partecipa e strutturalmente si pone in relazione, come è attestato dal fatto che in teologia l'amore è anche il nome dello Spirito Santo, al punto che nella Trinità esso viene ipostatizzato. Mentre nel pensiero greco l'amore è una tendenza acquisitiva, che implica un movimento dal meno al più, nel cristianesimo si ha un'inversione in un tale movimento, giacché «ora non vale più l'assioma greco secondo cui l'amore sarebbe un movimento dell'inferiore verso il superiore, [...], dell'uomo verso un Dio che da parte sua è privo d'amore, del malvagio verso il migliore. Nel cristianesimo, infatti, un *amoroso atto di condiscendenza* del superiore verso l'inferiore, di Dio

3 A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, Unione Italiana per il Progresso della Cultura, Roma 1967, pp. 23-28; pp. 32-35.

verso l'uomo, del santo verso il peccatore e così via, viene ascritto all'*essenza* stessa di "chi è superiore", quindi anche di "chi è superiore in senso assoluto", ovvero di Dio»⁴. In questa prospettiva l'amore è segno di sovrabbondanza, che gratuitamente si effonde, e non di una mancanza da colmare, e un tale movimento, inizialmente divino, è partecipato all'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, che con il suo amore finito corrisponde, *pro modulo suo*, all'amore principiale e infinito di Dio, amando Dio e le creature in Dio. Esso è anche primariamente positivo e costruttivo, proprio perché non è frutto del (e non si tramuta nel) risentimento, che tende ad abbassare, ma nasce dalla dedizione fiduciosa, che mira a elevare. L'animo risentito, infatti, consapevole della propria strutturale inferiorità, finge di prediligere chi è inferiore a lui, ma, in effetti, esprime solo il suo odio verso quanto è superiore ed è fuori dalla sua portata.

L'amore implica, nell'uomo, un appetito naturale, sensibile e intellettuale, a significare la profonda unità tra la componente spirituale e la componente corporea. Esso è un movimento che non è e, insieme, è soggettivo: non lo è, in quanto non è ripiegato su se stesso, è primariamente intenzionale e, quindi, è aperto all'altro da sé, e nell'altro coglie il valore più alto, il fine che l'altro è chiamato ad attuare e in cui si realizza e fiorisce pienamente; così concepito, l'atto di amore «semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui quis vult bonum»⁵; esso vuole il bene dell'amato e comporta una connaturalità con l'amato. In tal modo, non è arbitrario o frutto di un'opzione soggettiva, che pretenda di porre o di creare i valori; anzi, all'amore compete solo di riconoscere quel bene che oggettivamente si dà, a prescindere da gusti o desideri privati. Per questo aspetto, l'amore è rivelativo e non costitutivo del bene; è intenzionale e, pertanto, aperto al dato in tutta la sua ampiezza e non limitato alla dimensione puramente empirica dell'utile materiale; esso aiuta a scoprire valori che non sono realizzati, anche se dovrebbero esserlo, perché costituirebbero ciò a cui certi enti sono destinati; se poi questi enti sono persone, l'amore, aiutando a cogliere il valore più alto cui esse devono tendere, indica anche la meta cui sono chiamate, cioè la loro vocazione. Viene così eliminato ogni rimando soggettivistico o emotivistico: volere bene a qualcuno significa volere il bene di qualcuno; ne consegue che si può anche amare se stessi, nella misura in cui si tenda a cogliere e attuare la propria vocazione, così come può accadere, benché ciò appaia paradossale, che io ami un altro più di quanto costui ami se stesso, giacché io potrei percepire quel fine e quella chiamata che egli ancora non afferra. In questa concezione, infine, scompare il pregiudizio per cui l'amore sarebbe cieco e accecante, ostacolo più che sostegno per una conoscenza obiettiva e vera.

4 M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke*, Bd. 6, Francke, Bern und München 1963, p. 88; tr. it. di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 58-59. Si veda pure la traduzione, con testo tedesco a fronte curata da L. Iannascoli, *Liebe und Erkenntnis. Amore e conoscenza*, Aracne, Roma 2010.

5 Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, I^a, 20, 1, ad 3. Si veda pure: *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, 26, 4, c.

D'altro lato, l'amore è un atto pienamente soggettivo, in quanto è espressione dell'intera persona e a esso l'intera persona coopera: l'*ordo amoris*, cui una persona si ispira, costituisce la determinazione della sua scala di valori, del suo ordine di preferenze, e rivela la meta cui essa tende: «*Chi ha l'ordo amoris di un uomo ha l'uomo stesso*». Scheler perviene a questa conclusione dopo aver osservato che il concetto di *ordo amoris* ha una valenza normativa e descrittiva: non è primariamente un insieme di norme ma costituisce la «*conoscenza dell'ordine gerarchico in cui si trovano tutti i possibili aspetti che nelle cose sono degni d'essere amati*, un ordine gerarchico strutturato appunto in base al valore intrinseco e appropriato a queste stesse cose. Tale conoscenza è il problema centrale dell'etica intera. Ma il vertice massimo raggiungibile dell'uomo sarebbe amare le cose al più possibile nel modo in cui le ama Dio e nel proprio atto d'amore esperire l'armonico incontrarsi dell'atto divino e dell'atto umano in un unico e medesimo punto del mondo dei valori». Sul piano descrittivo, «l'*ordo amoris* è infatti il mezzo per rinvenire [...] la struttura più semplice delle finalità più elementari presenti nel nucleo della persona, che agisce appunto conformemente a fini; l'*ordo amoris* diventa dunque il mezzo per scoprire la formula etica fondamentale in base alla quale il soggetto esiste e vive dal punto di vista morale»⁶. Da queste parole si arguisce come la dimensione soggettiva e quella oggettiva si richiamino e si integrino: infatti, l'attività più profonda del soggetto personale è orientata alla finalità oggettiva cui esso è chiamato; certamente, stante la libertà e la possibilità di trasgredire, le due dimensioni non necessariamente coincidono, sicché vanno distinti il momento normativo da quello descrittivo, anche se sono complementari e, in linea di principio, dovrebbero armonicamente incontrarsi.

In modo analogo, la nozione di verità può ricevere un ampliamento rispetto alle impostazioni post-moderne. A fianco della verità attribuita alla conoscenza e all'asserzione, anzi a suo fondamento, sta la verità delle cose, intesa come verità ontologica, cioè come il valore intrinseco che esse realizzano e il senso che in esse è stato immesso dal loro Creatore, sicché divengono intelligibili. Pieper, che a questo tema ha dedicato riflessioni profonde e storicamente assai documentate, scrive: «se, infatti, la verità dell'ente consiste nella sua relazionalità all'intelletto, e se, d'altra parte, il rapporto tra essere oggettivo e intelletto conoscente trova la sua più compiuta, specifica ed essenziale realizzazione nel reciproco rapporto dell'intelletto creativo alla sua opera, allora ne consegue questo: che "ogni cosa è assolutamente (*absolute*) vera in virtù della sua ordinazione all'intelletto conoscente da cui essa dipende". La verità di una realtà concreta può dunque essere affermata, nel senso più proprio del termine, nella misura in cui la forma interiore di tale realtà riproduce un archetipo che risiede in un intelletto creatore, ossia creativamente conoscente»⁷. La verità delle cose – il trascendentale *verum* – è, pertanto, riflesso

6 M. Scheler, *Ordo amoris*, in *Schriften aus dem Nachlaß I, Gesammelte Werke*, Bd. 10, Francke, Bern und München 1986, pp. 347-348; tr. it. di E. Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 50-52.

7 J. Pieper, *Verità delle cose. Un'indagine sull'antropologia del Medio Evo*, tr. it. di L. Fratini, Editrice Massimo, Milano 1981, p. 65.

di quell'amore di Dio, provvidente e buono, che si effonde, creando il mondo secondo un progetto e, nel mondo, l'uomo a sua immagine. Poiché il bene è diffusivo di sé, l'amore, che tende al bene più alto, è intrinsecamente generativo e creativo.

La verità ontologica riguarda l'essenziale, che sfugge agli occhi dei sensi e a una comprensione solo superficiale, e immette nel mondo una componente dinamica, che nell'uomo diventa storia, concepita come il tempo dato al singolo e alla comunità umana per realizzare se stessi, secondo scelte libere e responsabili, adempiendo quel progetto, cioè quella vocazione che li costituisce, a cui sono stati chiamati e a cui aspirano. E poiché tale compito è affidato alla libera iniziativa, il cammino della storia non è necessariamente un percorso di progresso ascensionale, ma può conoscere anche ostacoli, soste o involuzioni. La realizzazione, cui si è vocati, può anche venire tradita.

La verità ontologica, infine, non ha solo un carattere universale, valido per tutti gli enti e per tutti gli uomini, ma, come ben si comprende da quanto finora detto, si particolarizza, e ciò assume nell'uomo un peculiare rilievo. Anche qui non viene meno l'oggettività, né si scade nell'arbitrio delle opzioni, giacché l'oggettività implica l'universalità solo nel senso che unicamente gli aspetti universali possono essere colti dal nostro intelletto, e quindi oggettivati, e su di essi si potrà incontrare un consenso intersoggettivo. Delle dimensioni oggettive particolari e personali non ci potrà essere una comprensione intellettuale, né una conoscenza; sicché, anche per questo motivo, siamo invitati a non giudicare le singole persone, di cui non riusciamo a penetrare intellettualmente l'intimo nocciolo spirituale, che ispira le loro scelte e decisioni. Eppure quel progetto, cui ciascuno è chiamato, costituisce il senso e il valore intrinseco (non estrinseco o attribuito da altri) della propria esistenza, che solo Dio pienamente conosce e può adeguatamente giudicare; esso è una sintesi di chiamata e di libera risposta ed è un vivente dialogo, quasi ipostanzizzato, una relazione costitutiva che si sviluppa nella storia e lì decide le sue sorti.

3. Considerazioni conclusive

Da quanto finora detto si comprende perché solo la verità possa essere autenticamente oggetto d'amore, in quanto il retto amore è diretto primariamente alla verità delle cose e, in particolare, alla verità delle persone, al senso più alto e profondo che esse esprimono. L'amore stesso, che costituisce il grembo da cui germinano e da cui sono permeate conoscenza, volontà ed emozioni, consente di vedere oltre le apparenze, di trascendere il transeunte, di non farsi ingannare e condizionare dalle contingenze, per cogliere ciò che gli occhi sensibili non riescono ad afferrare. Esso ha la capacità dinamica di tendere (e di aiutare gli altri a tendere) a ciò che più e meglio valorizza le cose e realizza le persone e, mentre rivela una connaturalità con quanto è amato, assolve pure un importante compito educativo, in quanto genera e fa crescere esistenzialmente chi viene amato.

In secondo luogo, l'amore ha anche la capacità di ampliare le nostre attitudini a conoscere. A questo proposito Scheler cita un passo di Goethe: «non si acquista

conoscenza se non di ciò che si ama, e quanto più profonda e completa essa ha da essere, tanto più intenso forte e vivo deve essere l'amore, anzi la passione»⁸. Viene così rifiutata la tesi per cui l'amore accecherebbe e ostacolerebbe la conoscenza; anzi, esso soltanto rende accessibile il dato e amplia il campo del conoscibile, estendendo quindi l'ambito del vero. Trattando della concezione agostiniana, Scheler osserva come gli atti d'amore non siano semplicemente destinati ad aggiungersi a un contenuto sensitivo e percettivo autonomo, e acquisito tramite l'esclusiva attività intellettuale, ma siano «atti assolutamente *primari*, nonché *fondanti* rispetto a tutti gli altri atti mediante i quali il nostro spirito coglie in generale un "possibile" oggetto. Essi sono il comune fondamento dei giudizi, delle percezioni, delle rappresentazioni, dei ricordi, delle intenzioni di significato che si rivolgono al medesimo oggetto». Infatti, senza un interessamento per qualcosa, non può esserci una sensazione o una rappresentazione; tale interessamento orienta la nostra capacità selettiva, in modo che alcune tra le cose oggettivamente percepibili diventino effettivamente contenuto del nostro pensiero; e questo interesse è guidato dall'amore. Ma, secondo Scheler, Agostino va oltre questa concezione che potrebbe, con qualche integrazione, essere fatta risalire alla descrizione platonica dell'*eros* come via e metodo per la conoscenza. La nostra capacità percettiva e il suo accrescimento in funzione dell'incremento dell'interesse «non sono per Agostino semplicemente *attività* del soggetto conoscente che penetra in un oggetto già in sé compiuto, ma sono anche reazioni di risposta dell'*oggetto stesso*: un "darsi", "dischiudersi" e "aprirsi", ovvero un autentico *rivelarsi* da parte dell'oggetto. V'è per così dire un "domandare" dell'"amore" a cui il mondo "risponde", "schiudendo" se stesso e *giungendo solamente in tal modo alla sua piena esistenza e al suo pieno valore*. Così per Agostino la stessa realizzazione della conoscenza "naturale" del mondo, se considerata nell'ottica di ciò che la rende oggettivamente possibile, acquisisce un "carattere di rivelazione"»⁹. Si vede come amore e conoscenza siano correlati e come l'incremento del primo renda possibile un allargamento della seconda.

Infine, il riferimento alla verità consente che l'amore sia completo e integrale in tutte le sue dimensioni, soprattutto in quelle più profonde, evitando riduzioni ai soli aspetti utilitaristici, istintivi o sentimentalistici (senza, naturalmente, che l'istinto, il sentimento o l'utile abbiano ad essere negati o ignorati). Un tale amore si rivela raffinato e delicato, capace di cogliere le sottigliezze (e le ambiguità e doppiezze) dell'essere umano; ma, al pari di tutto quanto è delicato, è anche fragile. Esso, pertanto, genera la speranza che, nonostante ogni fragilità e insicurezza, il cammino verso una piena rivelazione del senso coincida con una tensione effettiva al valore più alto, secondo una modalità in cui ontologia e assiologia manifestano la loro coappartenenza. Il motto paolino "spes contra spem" trova nell'antica sapienza dei greci e nel detto di Eraclito un'anticipazione e un contrappunto: «se uno non spera, non potrà trovare l'insperabile, perché esso è difficile da trovare

8 M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, cit., p. 77; tr. it., p. 31. Il passo è ricavato da una lettera di Goethe a Jacobi del 10 maggio 1812.

9 M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, cit., pp. 95-97; tr. it., pp. 76-79.

e impervio» (Fr. 18). Chi anima, ravviva e sorregge la speranza, affinché non sia utopistica, ingannevole o velleitaria, è l'atto di un retto *ordo amoris* tendente alla verità.

Michele Lenoci
Università Cattolica del Sacro Cuore
michele.lenoci@unicatt.it

Michele Lenoci insegna Storia della filosofia contemporanea e Ontologia e metafisica presso l'Università Cattolica di Milano, dove dal 2002 è preside della facoltà di Scienze della formazione. Si è occupato, fra l'altro, del pensiero austriaco e tedesco tra Otto e Novecento, con particolare attenzione a Brentano, Meinong e alle origini della fenomenologia husserliana. Ha approfondito anche il personalismo scheleriano e le sue applicazioni, nonché i rapporti tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Si interessa anche alle tematiche ontologiche nella filosofia di indirizzo analitico. Su questi temi ha pubblicato volumi e articoli.