

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE  
MILANO



Dottorato di ricerca in **Pedagogia** (*Education*)

Ciclo XXII

S.S.D: M-PED/01

LA PRESENZA DI DIO NELL'ESPERIENZA  
DI CRESCITA DELLA PERSONA UMANA.  
RIFLESSIONI TEORETICO-PEDAGOGICHE  
SUL PERSONALISMO DI WILLIAM ERNEST HOCKING.

Coordinatore: **Ch.ma Prof.ssa Viganò Renata Maria**

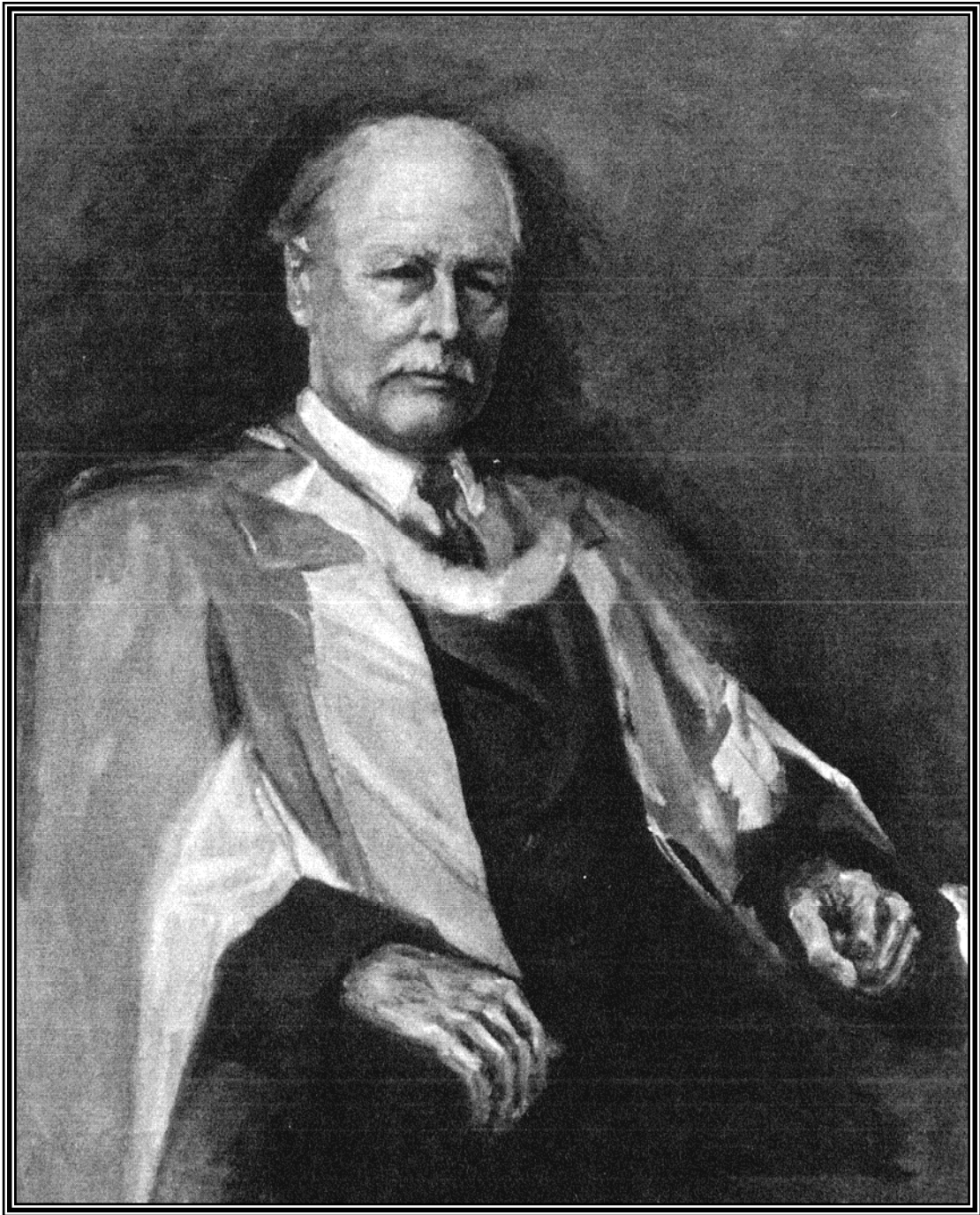
Tesi di Dottorato di **Luciano Pace**

Matricola: 3580088

Anno Accademico 2010/11

*A Enrica,  
presenza amorevole e discreta  
nel farsi della mia esistenza.*

## RITRATTO DI HOCKING



William Ernest Hocking (1873 – 1966)

# RINGRAZIAMENTI

Questa tesi è espressione di una ricerca personale ma non solitaria. Sono molte le presenze che hanno contribuito a sostenerla, correggerla e stimolarla.

Fra queste mi permetto di ringraziare in particolar modo il mio tutor prof. Luigi Pati, la dott.ssa Monica Amadini e tutti i colleghi ed amici del Centro Studi Pedagogici sulla Vita Matrimoniale e Familiare dell'Università Cattolica di Brescia.

Un grazie sincero rivolgo anche a don Armando Nolli ed all'Associazione "Cuore Amico" nonché all'attuale Direttore dell'Ufficio di Pastorale Scolastica della Diocesi di Brescia, don Daniele Saottini, per la fiducia e la stima che sempre mi hanno dimostrato, concedendomi il tempo e le risorse necessarie per dedicarmi alla stesura del lavoro.

Infine, un grazie di cuore a tutti i miei studenti del Liceo Classico Arnaldo di Brescia i quali, con le loro domande, i loro quesiti e le loro riflessioni su problematiche di tipo etico-religioso postemi durante l'ora di IRC, hanno rappresentato la radice vitale ed il terreno educativo da cui la tesi sorge ed a cui ritorna.

# INDICE

Ritratto di Hocking .....	3
Ringraziamenti.....	4
<b>Prologo.</b>	
<i>La riscoperta della metafisica come istanza epistemologica della pedagogia.</i> .....	8
1. Ipotesi della ricerca.....	9
2. Motivi della ricerca. Il declino dell'argomentare metafisico dall'illuminismo fino ad Auschwitz. ....	14
2.1 Il significato del pensare metafisico nel pensiero kantiano. ....	14
2.2 I sostenitori dell'ateismo teoretico: Feuerbach, Marx e Nietzsche.....	18
2.3 Ragioni per un recupero della metafisica dopo Auschwitz. ....	25
3. Aspetti metodologici della ricerca. ....	34
<b>Capitolo I.</b>	
<i>Vita, formazione e sviluppo del pensiero di William Ernest Hocking.</i> .....	38
1. Premessa: il posizionamento di Hocking nella filosofia del 1900.....	38
2. I primi anni della formazione (1873-1889).....	45
2.1 L'influsso del Metodismo.....	45
2.2 L'incidenza del pensiero di Herbert Spencer nella formazione filosofica di Hocking.....	49
3. La "scelta inevitabile" della filosofia durante l'università (1889-1903). ....	52
3.1 L'abbandono delle vie di Spencer e l'incontro con il pensiero di William James.....	52
3.2 L'apporto della fenomenologia Husserliana alla formazione del pensiero di Hocking.....	54
4. Gli anni dell'impegno come giovane ricercatore e il 'retrotterra' del suo pensiero (1904 – 1912). ....	57
4.1 Dall'Idealismo Assoluto all'Assoluto inteso realmente-ideale: il contributo di Royce.....	58
4.2 Dal pragmatismo positivo a quello negativo: il contributo di James.....	66
5. "The Meaning of God in Human Experience" (1912): il 'capolavoro' filosofico di Hocking e l'inizio della maturità del suo pensiero.....	72
5.1 Lo stile di scrittura di Hocking e la sua dialettica argomentativa.....	73
5.2 Descrizione sommaria del contenuto di The Meaning of God in Human experience. ....	77
5.3 "The Meaning of God in Human Esperienze" origine di tutti i successivi scritti di Hocking. ....	96
6. L'esperienza trentennale di insegnamento ad Harvard (1914 – 1943). ....	100
6.1 Rapporti intellettuali di Hocking con gli indirizzi filosofico-culturali presenti negli U.S.A. nella prima metà del 1900. ....	101
6.2 Nuclei concettuali nella produzione di un filosofo maturo.....	120
7 Il ritiro dall'insegnamento e le sue ultime pubblicazioni (1943 – 1966).....	134
7.1 Le pubblicazioni di Hocking dopo la seconda guerra mondiale.....	134
7.2 Un metafisico statunitense. ....	139

## Capitolo II.

<i>Il fondamento del pensiero di Hocking: l'idea di Dio come chiave ermeneutica della realtà concepita filosoficamente.</i> .....	141
1. La filosofia ed il suo significato come attività umana. ....	141
1. La filosofia ed il suo significato come attività umana. ....	142
1.1 Il significato del pensare filosofico secondo Hocking. ....	145
1.2 L'idea di Dio: cardine della filosofia dell'esperienza nell'esperienza. .	161
2 Il naturalismo trasfigurato (rapporto Natura – Dio): l'idea di Dio manifestatesi nell'esperienza umana come presenza “attivo-creativa-non-competitiva” dentro la Natura. ....	165
2.1 Natura insieme sistemico di fatti offerto alla scienza. ....	168
2.2 Natura come oggetto di conoscenza adeguato alla razionalità umana...	177
2.3 Natura come manifestazione della creatività di Dio. ....	186
2.4 Natura come opera di Dio aperta al pensare scientifico: un nuovo teleologismo. ....	192
3 Il realismo conoscitivo dell'Assoluto (rapporto conoscenza umana – Dio): l'idea di Dio manifestatesi come fondamento della possibilità umana di conoscere la propria e l'altrui mente. ....	199
3.1 L'essere umano come conoscitore: l'“idea” come ciò grazie a cui intuitivamente sentiamo ed intellettivamente pensiamo la realtà come un “tutto”. ....	201
3.2 L'uomo come conoscitore di Dio: l'esperienza di intuizione riflessiva dell'esistenza dell'Altra Mente. ....	224
4. L'idealismo oggettivo di Hocking interpretato come “Personalismo dell'Assoluto”. ....	251

## Capitolo III.

<i>L'immortalità dell'anima come criterio ermeneutico del personalismo e del misticismo di Hocking interpretati in ottica pedagogica.</i> .....	256
1 Premessa: il significato dell'interpretare pedagogico in rapporto al personalismo antropologico e filosofico religioso di Hocking. ....	256
1 Premessa: il significato dell'interpretare pedagogico in rapporto al personalismo antropologico e filosofico religioso di Hocking. ....	257
1.1 Antropologia, filosofia della religione e pedagogia in rapporto all'educabilità umana. ....	260
1.2 La persona umana e le sue dimensioni costitutive. ....	280
2 Il personalismo del sé integrato e ricostruito inter-soggettivamente (rapporto uomo – uomini): la persona che si realizza ridefinendo continuamente se stessa all'interno dello spazio sociale. ....	292
2.1 La persona umana che si conosce come essere individuale (persona come personalità individua). ....	292
2.2 La persona umana che si conosce come essere sociale (persona come identità relazionale). ....	339
2.3 La persona oltre stato: la possibilità dell'arte come radice della forza coesiva di una nazione. ....	354

3 Il misticismo filosofico come radice della possibilità di una “fede cattolica” (rapporto uomini – Dio): la religione come intuizione umana della meta a cui il destino della persona è ordinato.....	361
3.1 La filosofia della religione in generale: il misticismo. ....	362
3.2 La Religione cristiana. ....	391

## **Epilogo.**

<i>Per una pedagogia personalista metafisicamente fondata e democraticamente attuata. ....</i>	411
--	-----

## **Appendice.**

<i>Il personalismo di Hocking fra teologia e filosofia. Rilievi critici. ....</i>	420
1. Il Dio di Hocking: aspetti di critica filosofica e teologica.....	421
1.1 Problema metafisico: Deus sive Natura? .....	421
1.2 Problema teologico: Rivelazione universale di Dio?.....	430
2 Elementi per una dialettica interpretazione del “misticismo” di Hocking....	436
2.1 Gli studi sulla mistica nella cultura contemporanea. ....	437
2.2 Caratteri psicologici dell’esperienza mistica. ....	447
2.3 Valore di verità delle proposizioni riferite ad esperienze interpretate come mistiche. ....	452
2.4 Per una interpretazione delle personali esperienze mistiche di cui Hocking ha raccontato. ....	457

## **Bibliografia.**

<i>Le pubblicazioni di Hocking e le opere di critica filosofica su di esse. ....</i>	461
1. Bibliografia di William Ernest Hocking. ....	462
2. Bibliografia su William Ernest Hocking. ....	502

## **PROLOGO.**

LA RISCOPERTA DELLA METAFISICA COME ISTANZA  
EPISTEMOLOGICA DELLA PEDAGOGIA.

«The disorder of human world is at its root a metaphysical disorder»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, Henry Regnery Company, Chicago, 1954, p. 159.



## 1. Ipotesi della ricerca.

Siamo nel 1954, negli U.S.A. Un filosofo in pensione di nome William Ernest Hocking pubblica una monografia dal titolo *Experiment in Education. What We Can Learn from Teaching Germany*. L'opera è un'interpretazione pedagogica del significato che l'Hitlerismo, come sistema ideologico-educativo, può avere in ordine ad una rinnovata fondazione di una civiltà su base democratica. Al capitolo IV, Hocking espone la tesi fondamentale attorno a cui ruotano tutte le argomentazioni del testo. A suo giudizio l'Hitlerismo – quale sistema di pensiero che ha favorito la formazione di una coscienza civica tedesca anti-democratica in generale ed anti-semita in particolare – si generò a seguito di un “semplice” equivoco di tipo metafisico. Tale equivoco dipende da una frettolosa ed impaziente (*impatience*) interpretazione, da parte di Hitler e dei suoi, dello “scrupolo morale” (*moral scruple*) a cui l'occidente è pervenuto in seguito alla sua tradizione filosofica cristiana e kantiana: *l'universale scrupolo etico per cui l'individuo umano deve essere sempre considerato un fine in se stesso e mai un semplice mezzo ordinato ad altri scopi*. Infatti, a giudizio di Hocking, «L'Hitlerismo fu semplicemente questo: insieme a tutti gli altri dubbi un simile scrupolo Cristiano-Kantiano concernente l'umanità deve anch'esso essere subordinato alla causa di una nazione»<sup>2</sup>. Questa impaziente semplificazione è stata facilitata dal fatto che Hitler fu portato a pensare – facendo seguito soprattutto alla più immediata fra le interpretazioni del pensiero di Friedrich Nietzsche<sup>3</sup> del suo tempo –, che tale scrupolo morale non fosse davvero metafisicamente giustificabile, cioè che non fosse possibile dimostrarne criticamente l'intrinseca appartenenza alla natura umana in quanto tale. Di conseguenza, Hitler

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 34. Secondo Hocking, la semplificazione hitleriana dell'imperativo categorico kantiano è data, quindi, dal subordinare tale imperativo alle istanze di una nazione (la Germania) al fine di ri-affermare il suo potere politico sulle altre nazioni vicine dopo la disfatta della prima guerra mondiale, piuttosto che dal considerarlo un principio etico regolativo di una universale convivenza civica – democraticamente prospettata – fra gli individui di tutte le nazioni.

<sup>3</sup> **Friedrich Wilhelm Nietzsche** (Röcken, Lützen 1844 – Weimar 1900), considerato uno dei più grandi filosofi tedeschi della tardo modernità filosofica occidentale. I temi principali del suo filosofare, il quale si sviluppa per lo più in maniera aforistica, sono: il contrasto fra apollineo e dionisiaco, il rifiuto della morale tradizionale del gregge, la volontà di potenza, la teoria dell'eterno ritorno, la morte di Dio, l'avvento dell'oltre-uomo. Fra le opere principali ricordiamo: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), *Considerazioni inattuali* (1873-76), *Umano troppo umano* (1878), *Aurora* (1881), *La gaia scienza* (1882), *Così parlò Zarathustra* (1883-85), *Al di là del bene e del male* (1887), *Genealogia della morale* (1887), *Il crepuscolo degli idoli* (1888), *L'anticristo* (postumo).

fondò la sua pretesa ideologico-politica sull'affrettata conclusione per cui non sarebbe di fatto verificabile né che

«Lo scrupolo kantiano circa la persona umana come un fine in se stessa rappresenti un semplice sentimento morale piuttosto che una *necessità [ontologica]*; né che esso sia una massima relativamente utile all'ordinario modo di vivere borghese, piuttosto che *una vera domanda posta come un assoluto nel cuore della nostra civiltà*»<sup>4</sup>.

Il problema dell'Hitlerismo così formulato assume una portata davvero sostanziale non solo a livello filosofico ma anche e soprattutto a livello pedagogico. Infatti, se non è possibile provare che Hitler avesse metafisicamente torto, a rigor di termini non è possibile nemmeno dimostrare che l'educazione anti-democratica e razzista promossa dal suo regime politico Nazional-Socialista fu una colossale aberrazione politico-pedagogica da cui l'umanità è chiamata a tenersi ben lontana in futuro. In altri termini, Hocking esprime la convinzione secondo cui laddove non siano criticamente dimostrabili le istanze ontologiche su cui lo scrupolo etico cristiano-kantiano si fonda saldamente, di conseguenza non avremmo alcun vero motivo per sostenere pedagogicamente l'idea deweyana di un'educazione che miri al perseguimento di reali ed universali istanze democratiche di civilizzazione<sup>5</sup>. In verità Hocking è persuaso che la sua filosofia ideal-personalista – esposta nelle monografie precedenti ad *Experiment in Education* e che noi andremo approfondendo nel corso di questo nostro studio – possa rappresentare la prova evidente, seppur non unica e definitiva, che Hitler era metafisicamente in errore. Infatti, per Hocking «*solo un assoluto di ordine morale può mantenere la sua sostanza nell'incontro con le*

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>5</sup> L'idea di un'educazione alla democrazia è uno dei cardini della pedagogia Deweyana. Egli infatti era persuaso che «Una democrazia è qualcosa in più di una forma di governo. E' prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata», J. DEWEY, *Democrazia ed educazione* (tr. dall'inglese), La Nuova Italia, Firenze, 1995, p. 133. L'importanza dell'ideale democratico di vita associata è talmente determinante per Dewey tanto da condurlo addirittura a sostenere che «Si deve inculcare nelle menti come disposizione operante la convinzione del carattere secondario e provvisorio della sovranità nazionale rispetto all'associazione e alle relazioni più complete, più libere, più redditizie fra gli esseri umani. [...] Altrimenti il criterio democratico di educazione potrà essere applicato solo in maniera incoerente», ibidem, pp. 144-145. Ma – ci chiediamo proprio per ragioni di ordine pedagogico-educativo – *che cos'è che giustifica la (dogmatica) convinzione secondo cui l'ideale democratico sia più umanizzante dell'ideale anti-democratico? E come è possibile sforzarci di realizzarlo in maniera coerente se non possiamo dire, in sede metafisica, che è vera (e non solo opportuno) l'idea di una fratellanza universale?* Come avremo modo di apprendere, la prospettiva filosofica di Hocking suggerisce l'idea che i presupposti di un'educazione democratica come Dewey la intende non possono essere giustificati né in virtù del suo naturalismo metafisico né in forza della sua gnoseologia pragmatico-strumentalista. Per contro solo il recupero dall'istanza metafisica dell'esistenza di Dio e dalla successiva e conseguente istanza antropologica dell'immortalità dell'anima possono dar ragione di ciò che fonda davvero il valore di un'educazione finalizzata al vivere democratico.

*richieste di un assoluto potere politico»*<sup>6</sup>; ma la solidità dell'assoluto morale è a sua volta dipendente dal fatto che:

«Insieme a quell'assoluto *Io devo* c'è anche un assoluto *Tu sei*, poiché è solo in virtù di questa presenza che l'*Io devo* kantiano è salvato dall'essere un puro dovere-nel-vuoto: tutt'e due rappresentano un unico assoluto. Grazie ad essi nessun Hitlerismo può esistere; senza di essi può esistere [ancora], e non solo in Germania»<sup>7</sup>.

Come avremo modo di apprendere nel corso di questa nostra ricerca, l'idea di Dio e l'idea dell'immortalità dell'anima sono per Hocking le due idee criticamente testabili annunciateci dalla religione tramite cui è possibile fondare la reale categoricità dell'imperativo personalistico cristiano-kantiano. Esse, di conseguenza, sono le idee metafisiche su cui una pedagogia personalisticamente e democraticamente prospettata può trovare il suo solido ed universale fondamento. Ecco, dunque, l'ipotesi di lavoro intorno a cui ruoterà tutta la nostra opera di frequentazione del pensiero di Hocking: *ogni disordine nel ragionare pedagogico ha le sue radici in un disordine nel pensare metafisico. Perciò stesso, il recupero di corrette istanze metafisiche da porre a fondamento del ragionare pedagogico è necessario per interpretare l'evento educativo in tutta la sua umanizzante significatività*. Questa ipotesi di ricerca, fra l'altro, fu indicata anche da Edith Stein<sup>8</sup>, quando scrisse, nelle prime pagine della sua opera intitolata *La struttura della persona umana*, che:

«ogni azione educativa, tesa a formare l'umano, è accompagnata da una determinata concezione dell'uomo, della sua posizione nel mondo, dei suoi compiti nella vita, delle possibilità di una sua cura e formazione pratica. *La teoria della formazione umana, che indicheremo con il termine di pedagogia, è legata organicamente ad una immagine generale del mondo, cioè ad una metafisica, e l'idea di essere umano è quella parte dell'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa*. E' possibile tuttavia che qualcuno svolga un'opera educativa senza avere elaborato una metafisica e senza una compiuta concezione dell'essere umano; tuttavia vi è sempre una concezione cosmologica ed antropologica a fondamento del suo agire»<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 289.

<sup>8</sup> **Edith Stein** (Breslavia 1891 – Auschwitz 1942). Fenomenologa allieva ed assistente di Husserl a Friburgo. Cresciuta da ebrea, si convertirà al cattolicesimo dopo aver letto la *Vita* di santa Teresa d'Avila, diventando suora di clausura nel 1934. Morirà ad Auschwitz nella camera a gas. Nel 1987 viene proclamata serva di Dio dal Papa Giovanni Paolo II. I suoi studi sull'empatia e sull'antropologia pedagogica rimangono pietre miliari per la filosofia e la pedagogia del 1900. Per gli scopi della presente ricerca consigliamo la consultazione dei seguenti testi: E. STEIN, *La struttura della persona umana* (tr. dal tedesco), Città Nuova, Ro, 2000; ID, *La mistica della croce* (tr. dal tedesco), Città Nuova, Roma, 2004; ID, *Natura, persona, mistica* (tr. dal tedesco), Città Nuova, Roma, 1997.

<sup>9</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, op. cit., p. 38. Il corsivo è nostro.

Di conseguenza, continua la Stein:

«Se l'idea dell'essere umano riveste un significato decisivo per la struttura della scienza dell'educazione e dell'opera educativa, diviene urgente per la pedagogia l'esigenza di essere sicura della propria. *La pedagogia costruisce castelli in aria se non trova una risposta alla domanda "chi è l'uomo?"*. Cercare una risposta a questa domanda è il compito di una dottrina sull'uomo, di una antropologia»<sup>10</sup>.

Alla base di ogni relazione che pretende di essere educativa vi stanno dunque, implicitamente o esplicitamente, una metafisica e, di conseguenza, un'antropologia. Riteniamo – certi di non aver intrapreso una via interpretativa scorretta, seppur consci, al contempo, della non assolutezza dell'angolo di visuale interpretativo da noi eletto – che il personalismo filosofico di William Ernest Hocking abbia in sé la forza e l'originalità speculativa per porre in rilievo la correttezza dell'ipotesi secondo cui è *solo sulla base del riconoscimento delle istanze metafisiche dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima che l'educazione, come processo relazionale in cui si cerca di condurre l'umano alla sua piena umanizzazione, può essere pedagogicamente giustificata fino in fondo*<sup>11</sup>. Tuttavia, proprio per evitare il rischio che tale ipotesi possa apparire troppo “presuntuosa”, anche solo nella sua formulazione, vorremmo specificare di seguito i motivi in forza dei quali essa può essere proposta come avvio della nostra ricerca. Essi sono tutti collegabili al fatto che, come sottolinea Vanna Iori, «per la pedagogia contemporanea è molto più difficoltoso – almeno a livello di direzioni di senso – fare riferimento a fondamenti di tipo metafisico»<sup>12</sup>. A nostro giudizio, tale difficoltà si motiva in forza di due principali ipotesi ermeneutiche. La prima dipende dalla convinzione – originatasi in età illuministica e via via sviluppatasi in una parte del pensiero contemporaneo – secondo cui la metafisica rappresenta una a-critica, dogmatica e, perciò stesso, illecita modalità di utilizzo del ragionare filosofico. La seconda è collegata ad una

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 54. Il corsivo è nostro. A queste parole della Stein fanno eco queste altre di L. Laberthonniere: «L'idea che ci si fa dell'educazione e del compito dell'educatore dipende evidentemente, dall'idea che ci si fa dell'uomo e del suo destino», L. Laberthonniere, *Teoria della educazione* (tr. dal francese), La Scuola, Brescia, 1961, p. 3.

<sup>11</sup> Con ciò non intendiamo dire che per vivere una vera relazione educativa sia necessario credere in Dio e nell'immortalità dell'anima, ma solo che per dar fondate ragioni a ciò che quella relazione pretende di essere in quanto “educativa”, è necessario, in sede di riflessione pedagogica, far riferimento alle due istanze metafisiche dell'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima. In altre parole, senza porre a fondamento del ragionare pedagogico queste due istanze, l'educazione non può trovare le vere ragioni che danno peso, valore e significato a ciò che essa “intende” essere come fatto umano.

<sup>12</sup> V. IORI, *Filosofia dell'educazione*, Guerini Studio, Milano, 2000, p. 66.

interpretazione di filosofia della storia secondo cui il razionalismo metafisico non può più essere un modo di fare filosofia, men che meno dopo la tragedia dell'olocausto. Vediamo di comprendere le ragioni principali che stanno a fondamento di queste due ipotesi di discredito dell'argomentare metafisico, cercando di capire in che senso esse possano risultare significative per avviare l'accostamento alla filosofia di Hocking dall'angolo di visuale interpretativo qui da noi eletto.

## 2. Motivi della ricerca. Il declino dell'argomentare metafisico dall'illuminismo fino ad Auschwitz.

Il pensiero metafisico, così come la filosofia occidentale lo ha formulato e sviluppato dalla grecoità in avanti, si è sostanziato come tentativo di risposta razionale a due principali quesiti: “*Dio esiste?*” e “*l’anima umana è immortale?*”. Ora, seppur nella profonda diversità di approcci e di angoli di visuale tramite cui i pensatori avevano cercato di offrir risposta a questi due interrogativi, almeno fino in epoca illuministica nessun filosofo era riuscito a porre davvero in dubbio la convinzione che Dio esistesse e che l’anima umana fosse immortale. In sostanza tali convinzioni rimangono piuttosto salde nella *Weltanschauung* filosofica occidentale fino a Immanuel Kant<sup>13</sup>.

### 2.1 Il significato del pensare metafisico nel pensiero kantiano.

Con Kant e la sua filosofia critica le cose cambiano profondamente. Infatti, Kant, all’interno della sua *Critica della ragion pura* (1781)<sup>14</sup>, nega la pretesa di poter formulare proposizioni teoreticamente sintetiche a-priori in ambito metafisico. In particolare, egli sostiene l’argomentazione secondo cui i giudizi sintetici a-priori – quelli che servono a stabilire la necessità, l’universalità e la progressività del pensiero – sono correttamente formulabili solo dentro un’esperienza che è il risultato dell’intuitività sensibile spazio-temporale e dell’intellettiva categorizzazione trascendentale unite insieme dal sempre presente “*Io penso*” appercettivo. Di conseguenza, tutte le proposizioni che si pongono “fuori” da un siffatto contesto

---

<sup>13</sup> Immanuel Kant (Königsberg, 1724 – Königsberg, 1804) è stato uno dei massimi filosofi tedeschi e della filosofia occidentale. Esponente dell’illuminismo tedesco, e anticipatore – nella fase finale della sua speculazione – degli elementi fondanti della filosofia idealistica iniziata dal suo discepolo Fichte. Uno dei principali contributi del criticismo kantiano è l’aver cercato di superare il dogmatismo metafisico operando una critica della ragione che determini le condizioni ed i limiti delle capacità conoscitive dell’essere umano nell’ambito teoretico, pratico ed estetico. La sua *Critica della ragion pura*, pubblicata nel 1781, resta una pietra miliare fra le pubblicazioni filosofiche dell’occidente. In essa egli delimita la metodica del filosofare; metodica a cui egli si atterrà anche nella altre sue due principali pubblicazioni: La *Critica della ragion pratica* (1778) e La *Critica del giudizio* (1790).

<sup>14</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura* (tr. dal tedesco), Utet, Torino, 1967.

esperienziale sono teoreticamente illegittime. Le proposizioni metafisiche, quando ambiscono ad essere anche “razionalmente pure”, piuttosto che solo criticamente regolative del nostro sapere ‘*del mondo nel mondo*’, si situano fuori dall’esperienza e, perciò stesso, sono teoreticamente indimostrabili. Di conseguenza, con la prima *Critica* kantiana inizia a prendere campo nella storia del pensiero occidentale la convinzione filosofica secondo cui l’idea dell’esistenza di Dio e l’idea dell’immortalità dell’anima umana non sono teoreticamente sostenibili.

In verità, da ciò che possiamo comprendere facendo seguito all’interpretazione del pensiero kantiano proposta dal filosofo Battista Mondin<sup>15</sup>, lo scopo della critica kantiana non fu quello di negare ogni valore a queste due idee, ma solo quello di porre a nudo le pretese dogmatiche su cui esse erano fatte valere a-criticamente come certe. Infatti, secondo quanto dichiara lo stesso Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*:

«*la critica non si contrappone al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (la quale deve essere sempre dogmatica, cioè dimostrare a-priori, rigorosamente, mediante sicuri principi); ma al dogmatismo, ossia alla pretesa di procedere unicamente con una conoscenza pura fondata su concetti (filosofici), secondo principi quali la ragione ha da lungo tempo in uso, senza tuttavia rendersi conto del modo e del diritto con cui vi sia pervenuta. Il dogmatismo è dunque il procedimento dogmatico della ragion pura, senza una critica preliminare dei poteri che le sono propri*»<sup>16</sup>.

E’ dunque il dogmatismo a-critico di una ragione che pretende di scollegarsi totalmente dall’esperienza (cioè che pretende di utilizzarsi in maniera pura) che Kant pone sotto critica e non il dogmatico sforzo della ragione di essere critica anche in ambito metafisico. Questo perché, continua Kant, «*una certa metafisica c’è sempre stata e ci sarà sempre nel mondo*, ma con essa ci sarà sempre anche una dialettica della ragion pura, essendole connaturata. Il primo è più importante compito della filosofia sarà, pertanto, quello di sottrarre la metafisica ad ogni influsso dannoso, identificando le fonti dei suoi errori»<sup>17</sup>. Sottrarre la metafisica ai suoi errori non significa dichiararne l’assoluta inutilità o infondatezza. *La critica kantiana non demolisce, quindi, l’idea che si possa fare metafisica; piuttosto invita coloro che intendano fare metafisica a farlo tenendo ben salda la dogmatica consapevolezza*

---

<sup>15</sup> Cfr. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. III, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998, pp. 291-347.

<sup>16</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 55. Il corsivo è nostro.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 53. Il corsivo è nostro.

*degli strutturali limiti della nostra ragione in tali faccende.* Quello di Kant è, potremmo dire, un invito ad usare accuratamente la ragione in territorio metafisico tenendola lontana dalla superbia speculativa che spesso, dentro questo territorio, la induce in tentazione. Questo ci porta a ritenere che, come rileva il Mondin, «per Kant la metafisica è un'esigenza profondamente radicata nell'essere umano. Costui è l'essere metafisico per eccellenza. Ma fare metafisica è una cosa; un'altra cosa è approdare a delle certezze assolute nel territorio della metafisica»<sup>18</sup>.

Sulla scia delle precedenti affermazioni, si possono comprendere le ragioni per cui Kant recupererà le due profonde esigenze metafisiche dello spirito umano – l'idea dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima<sup>19</sup> – come postulati della *Critica della ragion pratica* (1788)<sup>20</sup>. Tali postulati, che possono essere applicati solo regolativamente alla conoscenza teoretica della realtà, diventano necessariamente costitutivi dell'imperativo categorico. Pertanto, rinforza lo stesso Kant, le idee della ragion pura teoretica «qui [per via pratica] diventano *immanenti e costitutive* perché sono i principi della possibilità di realizzare l'oggetto necessario della ragion pura pratica (il Sommo Bene)»<sup>21</sup>.

Ci poniamo ora una domanda: l'imperativo categorico di cui parla Kant è davvero intuibile sensibilmente e categorizzabile intellettivamente come oggetto di esperienza pratica? Se così non fosse, tutte le concettualizzazioni teoretiche intorno all'imperativo categorico e ai costitutivi postulati che ne fondano l'esistenza risulterebbero altrettanto illegittime di quelle che la ragione opera intorno alle speculazioni teoretiche pure su Dio e sull'immortalità dell'anima. Tuttavia, per Kant l'imperativo categorico è “oggetto di esperienza pratica” in senso proprio. Se è così, ci si domanda, ulteriormente, per quali ragioni non possano essere considerati oggetti di esperienza concettualizzabili teoreticamente anche Dio e l'immortalità dell'anima. La raffinata soluzione Kantiana a questo aporetico paradosso – soluzione che è

---

<sup>18</sup> B. MONDIN, *Storia della metafisica*, op. cit., p. 292. Dello stesso avviso è anche L. Mortari quando avverte che: «Se era giusto che la metafisica come sistema di pensiero tramontasse, è riduttivo, in ambito educativo, dove si decide della qualità del nostro pensare, trascurare quei problemi che sempre si ripresentano alla coscienza. “Se l'uomo si pone un problema metafisico – scriveva Enzo Paci – è perché si pone sul piano della ragione che trascende la attualità. “Metafisico” in questo senso è ciò che è valido, è ciò che permane, come autentico nel tempo e nella storia» L. MORTARI, *Aver cura della vita della mente*, Enciclopedia, La Nuova Italia, Firenze, 2002, p. 65.

<sup>19</sup> In verità Kant aggiunge anche a queste due l'idea di libertà.

<sup>20</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Utet, Torino, 1970, pp. 129-315.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 284.



coerente con il suo impianto di pensiero – è data dalla sua convinzione per cui le realtà noumeniche sono pensabili pur non potendo essere sostanzialmente conoscibili. Ciò significa, limitatamente alla nostra presente argomentazione, che *l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima devono essere pensate per motivi pratici come realtà esistenti pur riconoscendo che la nostra ragion teoretica non ha, da sola, la forza speculativa per formulare su questi due oggetti di pensiero dei veri e propri giudizi sintetici a-priori*. Tutto ciò, seppur per un verso non permette di sostenere in maniera puramente teoretica né l'esistenza di Dio né l'immortalità dell'anima, per altro verso dichiara illegittima anche la pretesa di dichiarare apoditticamente l'inesistenza di Dio e la corruttibilità dell'anima. Infatti, scrive Kant in merito al problema dello stabilire speculativamente l'esistenza di Dio:

«Le stesse ragioni che attestano l'impotenza della ragione umana quanto alla affermazione dell'esistenza di un tale Essere, risultano fornite anche di sufficiente necessità per dimostrare la inammissibilità di ogni affermazione contraria. [...] Dunque, per l'uso semplicemente speculativo della ragione, l'essere supremo resta semplice ideale, privo di ogni difetto, ossia un concetto che porta a conclusione e a coronamento l'intera conoscenza umana e la cui realtà oggettiva non è certo suscettibile di dimostrazione, ma neppure di confutazione»<sup>22</sup>.

Se dunque il teismo è teoreticamente insostenibile fino in fondo, lo stesso è necessario da dirsi anche per l'a-teismo; anche se, come abbiamo visto, Kant è convinto che, per via pratica, il teismo sia l'unica e vera posizione concettualmente corretta. In verità, Kant, proprio in forza del suo convincimento secondo cui l'essere umano è per sua stessa essenza essere 'capace di metafisica', si rifiuterà di porre sullo stesso piano il teismo e l'ateismo anche solo a livello teoretico. Emblematiche al proposito sono queste sue affermazioni contenute nelle pagine conclusive della sua prima *Critica*:

*«Possiamo ammettere un creatore del mondo, unico, saggio, onnipotente? Senza alcun dubbio; e non si tratta di un'ammissione semplicemente possibile, ma necessaria. Verremo allora ad estendere la nostra conoscenza al di là del campo dell'esperienza possibile? Assolutamente no. Ci siamo infatti limitati a presupporre qualcosa della quale non abbiamo il concetto di ciò che possa essere in se stesso (un semplice oggetto trascendentale). E' solo in relazione all'ordine sistematico e finalistico dell'universo, quale presupposto necessario dell'indagine naturale, noi abbiamo concepito quell'essere a noi sconosciuto, per una analogia con una intelligenza (con un concetto empirico);*

---

<sup>22</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 507.

cioè in vista dei fini e della perfezione, che trovano in esso fondamento, gli abbiamo attribuito quelle proprietà che, in base alle condizioni della nostra ragione, sono tali da contenere il fondamento di una tale unità sistematica. *Quell'idea è [quindi] pienamente fondata anche rispetto all'uso mondano della nostra ragione*»<sup>23</sup>.

Per Kant, quindi, l'idea di Dio – e di conseguenza quella dell'immortalità dell'anima – sono idee testabili empiricamente anche se non oggettivamente e categoricamente conoscibili mediante la ragione. Come avremo modo di apprendere nel corso della ricerca, lo scopo del ragionare metafisico di Hocking sarà appunto quello di mostrare entro quali condizioni di legittimità speculativa – ovvero entro quali limiti di umana esperienza – è possibile affermare l'esistenza di Dio e quella dell'immortalità dell'anima. Se tali condizioni di legittimità non si danno, anche la fondatezza dell'imperativo categorico dovrebbe essere considerata – proprio in virtù delle estreme conseguenze cui la speculazione kantiana può pervenire dal suo interno – solo vana ed illusoria.

## ***2.2 I sostenitori dell'ateismo teoretico: Feuerbach, Marx e Nietzsche.***

Anche se le argomentazioni kantiane non conducono a necessarie derive di tipo ateistico o anti-metafisico, dopo di lui alcuni filoni di pensiero filosofico sembrano esattamente incanalarsi verso di esse. Tralasciando di soffermarci sull'interpretazione idealistica della filosofia kantiana<sup>24</sup>, vorremmo porre velocemente in risalto le tre figure di pensatori che, sulla scia di Kant, hanno contribuito a portare a maturazione la speculazione filosofica atea. Il primo di questi è *Ludwig Feuerbach*, filosofo tedesco appartenete alla corrente della sinistra hegeliana<sup>25</sup>. Nella sua opera intitolata *Essenza del cristianesimo*<sup>26</sup> egli sostiene che:

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 541. Il corsivo è nostro.

<sup>24</sup> Ciò che ci motiva a non soffermarci sull'idealismo è il fatto che Hocking riterrà la formulazione dell'idealismo assoluto di Hegel l'emblema di una filosofia che parla di un Dio senza mostrarci dove è nella realtà il Dio di cui parla. Il Dio degli idealisti è un puro e perfetto ideale dell'intelletto ma che nulla a da dire ad una realtà in cui è introvabile.

<sup>25</sup> **Ludwig Andreas Feuerbach** (Landshut, 1804 – Rechenberg, 1872). Filosofo tedesco tra i più influenti critici della religione ed esponente della sinistra hegeliana. Due sono le sue opere principali: *L'essenza del cristianesimo* (1841) nella quale egli sostenne l'idea che “non è Dio a creare l'uomo ma l'uomo a creare Dio” proiettando in un'Essere Assoluto i suoi desideri di onnipotenza conoscitiva; *L'essenza della religione* (1845) in cui avanza la convinzione secondo cui il rapporto dell'essere umano con l'immagine di Dio che egli si crea dipende dal suo

«L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. *Tutte le qualificazioni dell'essere divino sono perciò qualificazioni dell'essere umano*»<sup>27</sup>.

Così, per Feuerbach la religione in generale – ed in particolare la religione cristiana – si riduce ad una proiezione dei desideri di infinito propri della limitata creatura umana in un essere pensato come separatamente divino. Su questa scia, egli capovolgerà l'angolo di visuale biblico esposto nel libro della *Genesi* secondo cui «Dio creò l'essere umano a Sua immagine; ad immagine di Dio lo creò»<sup>28</sup>, in questo modo: «Dapprima l'uomo [...] crea Dio secondo la propria immagine, e solo allora questo Dio a sua volta [...] torna a creare l'uomo secondo la propria immagine»<sup>29</sup>. Nel pensiero di Feuerbach, l'esercizio della razionalità teologica, che per tradizione filosofica il cattolicesimo collegava strettamente alla speculazione metafisica, va quindi interpretato solo come *un'antropologia della religione*<sup>30</sup>. In questo modo, egli conclude – diversamente da Kant – con l'idea per cui «*il cristianesimo non è più adeguato né all'uomo teoretico né all'uomo pratico: non soddisfa più lo spirito, ma nemmeno il cuore, perché il nostro cuore si interessa a cose diverse dall'eterna beatitudine celeste*»<sup>31</sup>.

---

sentimento di dipendenza nei confronti della natura. In definitiva, per Feuerbach, la teologia non è altro che un'antropologia consapevole delle sue ambizioni.

<sup>26</sup> L. FEUERBACH, *Essenza del cristianesimo* (tr. dal tedesco), La terza, Bari, 1962.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>28</sup> Gen. 1, 27.

<sup>29</sup> L. FEUERBACH, *Essenza del cristianesimo*, op. cit., p. 147

<sup>30</sup> Scrive Feuerbach ne *La filosofia dell'avvenire* (1843): «§ 1: il compito dell'età moderna fu la realizzazione e l'umanizzazione di Dio – la *trasformazione* e la *dissoluzione* della teologia nell'antropologia. § 2: la forma religiosa o pratica in cui avvenne questa umanizzazione fu il protestantesimo. E il Dio che è uomo, ossia il Dio umano è Cristo – Cristo soltanto è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che *Dio è per gli uomini*; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia, ma, essenzialmente, cristologia, cioè *antropologia religiosa*», L. FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire* (tr. dal tedesco), Laterza, Bari, 1967, p. 93.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 308. Il corsivo è nostro. Vorremmo rilevare che, paradossalmente, la riduzione della teologia ad antropologia operata da Feuerbach sarebbe filosoficamente sostenibile fino in fondo solo se si riuscisse a dimostrare metafisicamente che l'ipostatizzata proiezione del desiderio di infinito proprio dell'essere umano possa davvero essere prima o poi appagata. In realtà, pur sperimentando in noi il desiderio dell'eterno, la nostra strutturale condizione di finitudine umana ci annuncia anzitutto che il Dio che ipostatizziamo fuori di noi non esiste proprio perché ci accorgiamo ad ogni istante che noi non siamo Dio, pur aspirando ad esserlo. L'antropologia della religione, nel modo in cui Feuerbach la pensa, troverebbe la sua piena giustificazione solo se il Dio di cui egli parla esistesse davvero e potessimo farne esperienza. Per contro, il motivo per cui la metafisica classica di matrice aristotelico-tomista riusciva a far scorgere la necessità dell'esistenza di Dio risiedeva nel fatto che essa aveva il coraggio di fare i conti con la nuda, cruda e contingente realtà del mondo finto, nel quale l'essere umano, anche se crede di essere Dio, rimane, mondanamente parlando, solo polvere animata destinata a ritornare alla terra... se un Dio che è, per certi versi, totalmente altro da Lui non esiste davvero ed è capace di redimerlo dalla sua condizione di "finitudine e colpa".

Dopo Feuerbach, un'ulteriore e deciso attacco alla validità del pensiero metafisico venne propugnato dal suo discepolo *Karl Marx*<sup>32</sup>. In verità nel pensiero di Marx non troviamo un vero e proprio attacco alla metafisica. Piuttosto, l'attenzione del fondatore del comunismo filosofico-politico è rivolta alla demolizione della "religione" in quanto "falsa autocoscienza dell'uomo" e di tutto ciò che quest'ultima si porta necessariamente appresso in termini sovra-strutturali – compresa la metafisica. In polemica con la posizione del suo maestro, da lui considerata troppo astratta<sup>33</sup>, Marx sosterrà, in un famoso scorcio della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto*, la convinzione per cui:

«La religione è la consapevolezza e la coscienza dell'uomo che non ha ancora acquisito o ha di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un essere astratto, isolato dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, proprio perché essi sono un mondo capovolto. [...] la lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel mondo del quale la religione è l'amore spirituale. [...] La miseria religiosa è ad un tempo espressione della miseria reale e protesta contro di essa. La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. *Essa è l'oppio del popolo*. La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità»<sup>34</sup>.

Il comunismo di Marx si fonda necessariamente su una forma di ateismo pratico di ordine socio-politico che riesca a sgombrare il campo da qualsiasi pregiudizio

---

<sup>32</sup> **Karl Heinrich Marx** (Treviri, 1818 – Londra, 1883), filosofo, economista e rivoluzionario tedesco. Il suo pensiero filosofico-politico si fonda su un presupposto di tipo materialista per cui le sovrastrutture ideologiche (la cultura, la filosofia, la religione) dipenderebbero dalla struttura socio-economica susseguente ai modi in cui vengono gestiti i rapporti di produzione dei beni materiali. Critico dell'economia, della politica, della società e della cultura del suo tempo egli vede nella rivoluzione del proletariato la strada per giungere a quella società "senza classi" in cui ad ogni lavoratore venga garantita la possibilità di esprimere la sua cittadinanza di diritto. È considerato il fondatore e primo teorico del Socialismo scientifico, del Materialismo storico e del Materialismo dialettico. La filosofia di Marx rappresenta una delle forme di filosofia politica più influenti nella storia del Novecento. Tra le opere ricordiamo: *Critica alla filosofia hegeliana del diritto* (1843); *Manoscritti economico filosofici* (1844); *Tesi su Feuerbach* (1845) *Manifesto del partito comunista* (1848); *Il Capitale* (1867).

<sup>33</sup> Nella sua opera *Tesi su Feuerbach*, Marx afferma: «*Tesi 6*: "Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: 1. ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso in sé, ed a presupporre un individuo umano astratto - isolato; 2. l'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui naturalmente". *Tesi 7*: "Feuerbach non vede dunque che il "sentimento religioso" è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene a una forma sociale determinata"», Cfr. K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 189-190.

<sup>34</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto* (tr. dal tedesco), Editori riuniti, Roma, 1966, pp. 57-58. Il corsivo è nostro. Come avremo modo di apprendere, per Hocking il significato della religione è diametralmente opposto a quello attribuitole da Marx. In particolare: 1. se per Marx la religione è di ostacolo per far giungere gli uomini alla reale coscienza della loro dignità sociale, per Hocking la religione è il fondamento di una coscienza sociale che possa dirsi davvero collaborativa e civile; 2. laddove Marx è convinto dell'illusorio appagamento offerto dalla religione ai bisogni dell'essere umano, Hocking definirà la religione come un reale conseguimento anticipato di ciò a cui ogni essere umano anela per sua ontica essenza.

religioso. La religione, infatti, è il più evoluto degli strumenti ideologici per impedire la lotta di classe; quella lotta che, tramite la rivoluzione del proletariato, deve condurre ad una “società senza classi”. La soppressione della religione – e la conseguente imposizione di un ateismo pratico – è dunque la condizione *sine qua non* è possibile giungere ad una simile società. In una società siffatta, occupare il pensiero in speculazioni metafisiche non avrebbe più alcun senso.

Seppur su una strada filosofica completamente diversa da quella di Feuerbach e di Marx, colui che definisce i pilastri solidi su cui far poggiare la struttura dell’ateismo teoretico è il filosofo *Friedrich Nietzsche*. Alla base della struttura dell’ateismo nietzscheano ci stanno tre convinzioni l’una successiva e conseguente all’altra: a) la “morte di Dio”; b) la falsità della metafisica; c) la fine della morale.

a) La “morte di Dio” è annunciata per la prima volta dell’uomo folle della *Gaia Scienza* (1882) al quale viene fatto dichiarare:

«“Dove è andato Dio” esclamò, “voglio dirvelo! Noi lo abbiamo ucciso – voi ed io! [...] *Dio è morto! Dio rimane morto! E noi l'abbiamo ucciso!* Come ci consoliamo noi, assassini di tutti gli assassini? Ciò che il mondo ha sinora posseduto, di più santo e di più possente, s’è svenato sotto i nostri coltelli - chi dovrà lavare da noi questo sangue? Con quale mai acqua potremmo noi purificarci? Quali sacrifici espiatori, quali feste sacre propiziatrici dobbiamo noi inventare? La grandezza di questa azione non è essa, forse, troppo immane per noi? Non dobbiamo noi stessi, forse, divenire dèi, per apparire degni di essa? Non c’è stata mai un’azione più grandiosa di questa, – e tutti quelli che dopo di noi nasceranno, appariranno necessariamente, in grazia di quest’azione, a una storia superiore a tutte quelle che sono sinora esistite!”»<sup>35</sup>.

Il Dio di cui Nietzsche parla – per mezzo della voce del folle – è il Dio che faceva da solido fondamento a quel sistema di comprensione del mondo su cui la metafisica e la morale occidentale, da Platone in avanti, avevano preteso di erigersi. Con la morte di questo Dio, di conseguenza, sono poste fuori combattimento sia la metafisica che la morale.

b) La distruzione della metafisica si manifesta anzitutto nello *svuotamento di significato del concetto di verità*. Infatti, scrive Nietzsche, i metafisici:

«Si comportano tutti come se avessero scoperto e raggiunto le proprie opinioni attraverso l’autoevoluzione di una dialettica fredda, pura e divinamente serena [...] mentre essi in fondo difendono con argomenti cercati a-posteriori una tesi preconcepita, una trovata, una ispirazione, molto spesso un desiderio del cuore

---

<sup>35</sup> F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza* (tr. dal tedesco), Utet, Torino, 2002, p. 207.

astrattizzato e filtrato; sono tutti avvocati che non vogliono che lo si dica, e in realtà *sono per lo più scaltri sostenitori dei loro pregiudizi che essi chiamano verità*»<sup>36</sup>.

Morto il Dio delle speculazioni metafisiche, non ha dunque più alcun senso che la volontà umana si sprechi nel ricercare la verità imposta dogmaticamente in nome di questo Dio. La “volontà di verità” lascia dunque il posto all’unica forma di volontà degna degli uomini forti e creatori: la “volontà di potenza”. Tramite di essa, gli oltre-uomini possono “nichilizzare attivamente” il significato di altri antichi e pregiudiziali asserti metafisici. Uno fra tutti: *il concetto di immortalità dell’anima umana*. A questo proposito Nietzsche dichiara esplicitamente:

«Si deve dare il colpo di grazia anche a quell’altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ha insegnato nel modo migliore e più a lungo, *l’atomismo delle anime*. Ci sia permesso indicare con questa espressione quella credenza che concepisce l’anima come qualcosa di incorruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un *atomon*: *questa credenza dev’essere estirpata dalla scienza*»<sup>37</sup>.

c) Con il Dio sorgente di verità metafisica, non perisce solo l’idea dell’immortalità dell’anima ma viene neutralizzata anche la morale dei deboli, quella fondata su un Dio che comanda l’amore del prossimo. Infatti, «Amare l’uomo per amore di Dio – è stato questo, finora, il sentimento più nobile e più remoto che sia stato raggiunto fra gli uomini»<sup>38</sup>. Tuttavia, con la morte di Dio, gli uomini superiori saranno capaci di trans-valutare i valori morali diventando abili a disinteressarsi del prossimo in forza della loro egoistica volontà di potenza. Nietzsche avvalta con chiarezza questo suo pensiero nella seguente citazione presa da *Così parlò Zarathustra*:

«Voi creatori, voi uomini superiori! Si è gravidi solo del proprio figlio. Non lasciatevi ingannare, non lasciatevi persuadere! Chi è mai il vostro prossimo? E anche se agite “per il prossimo”, lo stesso non create per lui! [...] La virtù “per il prossimo” è soltanto la virtù della piccola gente: qui vale il “tutti uguali” e “una mano lava l’altra”: essa non ha né il diritto né la forza del vostro egoismo! [...] La vostra opera, la vostra volontà è il vostro prossimo: non lasciatevi ingannare da falsi valori»<sup>39</sup>.

La volontà di potenza (contrapposta alla volontà di verità), l’amore al proprio destino corporeo (contrapposto all’interesse per l’anima), il disinteresse verso il prossimo

---

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male* (tr. dal tedesco), Utet, Torino, 2003, p. 30. Il corsivo è nostro.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>39</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* (tr. dal tedesco), Utet, Torino, 2003, p. 676.

(contrapposto alla benevolenza) sono i pilastri di pensiero che sostengono la *metafisica atea* di Nietzsche il cui fondamento si situa nell'annuncio profetico della morte di Dio (contrapposto all'annuncio della sua necessaria esistenza). Da tale metafisica sgorga una concezione *antropologica di tipo vitalistico* secondo la quale solo gli essere umani che saranno forti del loro egoismo meriteranno di rimanere in vita<sup>40</sup>. Essi saranno i nuovi dei dell'umanità.

Dopo Nietzsche, sembra che la parte più cospicua del pensiero filosofico occidentale si convinca della assoluta illegittimità di fare metafisica, come l'antichità greca platonico-aristotelica, il medioevo cristiano e la modernità fino a Kant la intendevano<sup>41</sup>. In particolare, la definitiva esautorazione teoretica dell'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima, sulla scia interpretativa che da Kant conduce a Nietzsche, ha indirizzato molti filosofi contemporanei delle più disparate appartenenze (analitici, esistenzialisti, fenomenologi, sistemici) a screditare il significato epistemologico del concetto di verità ed il valore etico del concetto di benevolenza. Con il risultato che, ai giorni nostri, ci troviamo in una condizione di dogmatismo speculativo opposta a quella in cui si trovò a suo tempo Kant. Infatti, ci pare che il pregiudizio teoricamente dogmatico e accettato a-criticamente da tanti indirizzi filosofici della contemporaneità – e di conseguenza da molta parte della pedagogia contemporanea che a tali indirizzi si riconduce<sup>42</sup> – sia quello per cui, per

---

<sup>40</sup> Il valore speculativo dell'interpretazione da noi qui sinteticamente proposta del pensiero di Nietzsche si situa nel considerare il suo pensiero come l'espressione culminante di quel processo di annientamento del valore teoretico della metafisica classica che inizia con Kant; processo che culmina nella teorizzazione filosofica dell'ateismo. Il motivo della nostra scelta è dato dal fatto che Hocking stesso si pone su tale scia interpretativa. Come avremo modo di constatare, infatti, Hocking cercherà di re-interpretare in maniera originale il pensiero di Nietzsche proprio offrendo una inedita interpretazione dell'espressione "volontà di potenza". Di là dal presente angolo di visuale, per correttezza è opportuno notare che l'interpretazione filosofica di Nietzsche come fondatore dell'ateismo teoretico non è l'unica interpretazione possibile della sua filosofia. Fra le altre possibili interpretazioni del suo pensiero da noi conosciute, quella che ci sembra più corretta teoreticamente – ovvero quella che indaga in maniera solida i presupposti metafisici del vitalismo nietzscheano – è quella proposta da Dario Sacchi. Secondo tale angolo di visuale interpretativo, Nietzsche non sarebbe affatto il fondatore dell'ateismo, ma il ri-propositore del panteismo paganeggiante di dionisiaca origine (cfr. D. SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli, 2000)

<sup>41</sup> E tale convinzione, fra l'altro, anima non poco anche alcuni indirizzi teologici contemporanei che, in nome di una riscoperta di pensieri anche molto distanti dalla tradizione ecclesiale, avanzano la convinzione che la metafisica e la teologia naturale di San Tommaso d'Acquino non abbiano quasi più nulla da dire agli intelletti filosofici e teologici contemporanei.

<sup>42</sup> Di là dal veloce e rapido accenno da noi fatto in questa sede rispetto agli indirizzi filosofico-educativi della contemporaneità – orientato semplicemente ad indicare ciò che può essere opportuno rilevare in ordine all'introduzione dello studio della filosofia di Hocking – ci permettiamo di citare alcuni contributi preziosi per chi volesse approfondire il tema del rapporto fra il pensiero filosofico e quello pedagogico nel '900. In particolare: P. BRAIDO, *Filosofia dell'educazione*, (trad. dal tedesco), Pas-Verlag, Zurig, 1967, pp. 18-48; G. CIVES, *La Filosofia dell'educazione in Italia oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 29-126; V. IORI, *Filosofia*

essere scientificamente legittimati all'utilizzo della ragion speculativa, si rende necessario non intrattenerla affatto in argomentazioni metafisiche – men che meno limitatamente alla riflessione sull'educazione. Si assiste quindi a quella che – per dirla con un'efficace espressione coniata da Max Horkheimer<sup>43</sup> – si chiama l' "eclisse della ragione", ovvero di quella ragione che prova a cimentarsi nell'ambito dei fini e dei significati fondativi e ultimi della realtà, oltre che in quello della pura strumentalità utilitaristica<sup>44</sup>. Per certi versi, l'epistemologia pragmatico-strumentalista di John Dewey<sup>45</sup> – da cui alcuni fra i più illustri indirizzi pedagogici contemporanei italiani hanno tratto vigore<sup>46</sup> – si pone come emblematico traguardo della storia del declino dell'argomentare metafisico.

In questo panorama, l'idealismo oggettivo di Hocking – da lui formulato ad Harvard nei primi cinquant'anni del '900 in forte polemica soprattutto con la prospettiva deweyana<sup>47</sup> – rappresenta una vera e propria eccezione<sup>48</sup>. Come cercheremo di rilevare nel corso di questo nostro studio, il suo impianto metafisico

---

*dell'educazione*, op. cit., pp. 83-94; G. SERAFINI, *Questioni di filosofia dell'educazione. La ricerca italiana dal 1945 ad oggi*, Euroma Editrice Universitaria di Roma, La Goliardica, Roma 1988.

<sup>43</sup> **Max Horkheimer** (Stoccarda, 1895 – Norimberga, 1973) è stato un filosofo tedesco, esponente della *Scuola di Francoforte*. Il suo pensiero, che egli espone principalmente nei saggi "*Dialettica dell'illuminismo*" (scritto insieme al suo collega Adorno) ed "*Eclisse della ragione*" (entrambi i testi sono del 1947), si delinea come una critica globale della moderna civiltà occidentale e di quella "logica del dominio" che egli identifica come base di ogni sua manifestazione sociale, economica e culturale. In particolare la sua critica si rivolge poi nei confronti di quella ragione che, rinunciando ad interessarsi delle problematiche concernenti i fini, si è ripiegata solo su un'indagine di tipo utilitaristico-strumentale.

<sup>44</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 11-12.

<sup>45</sup> **John Dewey** (Burlington, Vermont 1859 – New York 1952). Il più noto e stimato filosofo e pedagogista statunitense del XX secolo. Viene ricordato per la sua teoria metafisica di stampo naturalista, per il suo "strumentalismo" gnoseologico e per le sue teorie sulla democrazia e l'educazione. Fra le sue opere principali si citano, *How We Think* (1910), *Democracy and Education* (1916), *Experience and Nature* (1925), *Logic: The Theory of Inquiry* (1938) e *Experience and Education* (1938). In questa sede non ci soffermiamo sullo strumentalismo deweyano visto che ad esso sarà dedicato uno spazio più cospicuo di esposizione in seguito.

<sup>46</sup> A questo riguardo ci permettiamo di segnalare in modo particolare l'impostazione di epistemologia pedagogica di G.M. BERTIN, esposta nel suo contributo "La filosofia dell'educazione oggi" in *Scuola e città*, 1960, pp. 411-414; 451-455. L'approccio di Bertin alla filosofia dell'educazione è definito *problematicista* e trova nello strumentalismo di John Dewey la sua radice epistemologica più profonda.

<sup>47</sup> In realtà, come avremo modo di approfondire nel corso della trattazione, fra Hocking e Dewey ci fu un reciproco rapporto di stima e di rispetto umano ed intellettuale, pur nella profonda diversità di vedute filosofiche. Per ora ci permettiamo di annotare che una serie di missive fra Hocking e Dewey, contenute all'interno di un apposito archivio della *Houghton Library* di Harvard a cui abbiamo potuto accedere durante la nostra ricerca, ci testimonia la profonda stima che entrambi avevano l'uno dell'altro. A sostegno di ciò che affermiamo, ecco alcune parole scritte da Dewey a Hocking in una lettera datata 7 novembre 1926: "Mio caro Hocking, ho appena ricevuto dagli editori una copia del tuo nuovo volume *Man and the State*. Per favore accetta i miei più sentiti ringraziamenti. Aggiungo inoltre che mi aspetto molto dalla lettura e dallo studio di questo testo. Con sincera amicizia, J. Dewey". Ancora, in una lettera datata esattamente un anno dopo (7 novembre 1927) Dewey scrive: "Caro Hocking nel periodo che va da ora a prima di Natale sono molto affaccendato con il lavoro, ma non posso resistere al tuo invito, e così accetto di presentare una relazione di un qualche tipo al Meeting di Chicago. Con i miei migliori auguri, con sincera amicizia, Dewey".

<sup>48</sup> Ed è forse per questo motivo che la filosofia di Hocking non è segnata sui nostri manuali di storia della filosofia.



ed antropologico di matrice idealista e personalista si porrà infatti contro-corrente rispetto alla scia di pensiero qui da noi velocemente abbozzata. Con uno sforzo teoretico solido e ben giustificato criticamente, egli cercò, dentro l'ambiente filosofico statunitense della sua epoca – in cui imperavano soprattutto l'indirizzo pragmatico-strumentalista, quello della filosofia analitica, quello delle filosofie della processualità e quello idealista-personalista – di far riscoprire ai suoi illustri colleghi l'irrinunciabilità filosofica dell'idea di verità, di benevolenza, di immortalità dell'anima e, soprattutto, di Dio. E lo fece, come dicevamo all'inizio, arrivando a concludere in *Experiment in Education*, (una delle sue ultime opere) che l'irrinunciabilità di corrette argomentazioni metafisicamente intorno a tali concetti è necessaria soprattutto per evitare errori di prospettiva in sede di riflessione pedagogico-educativa. Errori, di cui il tragico emblema impresso nel solco della storia del '900 rimane il genocidio del popolo ebraico ad opera dell'Hitlerismo.

### ***2.3 Ragioni per un recupero della metafisica dopo Auschwitz.***

Senza alcun dubbio – cosa di cui anche Hocking era convinto – Nietzsche fu un geniale interprete della mentalità culturale del suo tempo. Il suo pensiero, seppur grazie all'opera non sempre cristallina di edizione delle sue opere da parte di sua sorella, ottenne un successo enorme nel secolo scorso. Purtroppo, proprio a seguito di tale successo, il pensiero di Nietzsche fu utilizzato dall'ideologia nazional-socialista come base teorica per giustificare una visione metafisica della realtà che ha condotto la storia del '900 verso l'olocausto. Così, per una serie di contingenze storiche che chiamano in causa la libertà interpretativa ed etica di alcuni esseri umani del secolo scorso, ciò che a livello teoretico la metafisica atea di Nietzsche aveva annunciato come profezia si trasforma nella reale morte del puro Dio del razionalismo metafisico che, insieme alle sue creature, 'brucia' nei forni crematori, è 'affamato' nei bunker della fame e 'asfissiato' nelle camere a gas. Davanti a questi eventi storici si elevano leciti e tragici alcuni interrogativi: dov'era ad Auschwitz quel Dio che, secondo la metafisica, deve esistere? Perché, se esiste ed è onnipotente, non ha fermato quella sistematica ed assolutamente gratuita carneficina? E' possibile a questo punto pensare a Dio dopo Auschwitz? Possiamo pensarlo come un Dio

secondo ciò che, con questa parola, il razionalismo metafisico intendeva?<sup>49</sup>. Emblematicamente riassuntive di questi e simili interrogativi sono a nostro giudizio alcune note affermazioni di Elie Wiesel:

«- Sia benedetto il nome dell'Eterno! Ma perché, ma perché benedirLo? Tutte le mie fibre si rivoltavano. Per aver fatto bruciare migliaia di bambini nelle fosse? Per aver fatto funzionare sei crematori giorno e notte, anche di sabato e nei giorni di festa? Per aver creato nella sua grande potenza Auschwitz, Birkenau, Buna e tante altre fabbriche di morte? Come avrei potuto dirGli: "Benedetto Tu sia o Signore, Re dell'Universo, che ci hai eletto fra i popoli per venir torturati giorno e notte, per vedere i nostri padri, le nostre madri, i nostri fratelli finire al crematorio? [...] E io, il mistico di una volta, pensavo: "Sì, l'uomo è più forte, più grande di Dio. Quando fosti deluso da Adamo ed eva Tu li scacciasti dal Paradiso. Quando la generazione di noè non Ti piacque più, facesti venire il Diluvio. Quando Sodoma non trovò più Grazia ai tuoi occhi, Tu facesti piovere dal cielo fuoco e zolfo. Ma questi uomini qui, che Tu hai tradito, che Tu hai lasciato torturare, sgozzare, gassare, bruciare, che fanno? Pregano davanti a Te! Lodano il Tuo Nome!»<sup>50</sup>.

Da quello che ci è dato di intendere, la filosofia ebraica che ha seguito la Shoah sembra aver elaborato la convinzione che, se di Dio si può ancora parlare dopo Auschwitz, costui non può più essere detto onnipotente in senso metafisico<sup>51</sup>. Secondo il filosofo ebreo Hans Jonas<sup>52</sup>, dopo l'olocausto tutto ciò che si può dire di Dio diventa solamente un "balbettio":

«E tale è anche ogni risposta alla domanda di Giobbe. La mia risposta tuttavia è diametralmente opposta a quella dell'omonimo libro della Bibbia. Mentre essa si richiama alla pienezza ed alla potenza del Dio creatore, la mia si richiama alla sua rinuncia alla potenza. E, nonostante ciò – per quanto la cosa possa risultare strana – l'una e l'altra intendono lodare e glorificare Dio: la rinuncia infatti

---

<sup>49</sup> Questi interrogativi hanno dato vita, dagli anni ottanta del secolo scorso in avanti, ad un dibattito filosofico-teologico molto vivace. Alcuni "strumenti" bibliografici utili per capire la portata di tale dibattito sono i seguenti: J.B. METZ, "Al cospetto degli ebrei. La teologia cristiana dopo Auschwitz" in *Concilium*, 20, 1984, 5, pp. 50-65; J. Pawlikowski, "L'olocausto e la cristologia contemporanea", in *Concilium*, op. cit., pp. 84-96; S. BENSO, *Pensare Dio dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992; M. GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti di "teologie" dell'olocausto*, Brescia, 1998; M. DAL MASO, *Pensare Dio dopo Auschwitz? Il pensiero ebraico di fronte alla Shoah*, Padova, 2007.

<sup>50</sup> E. WIESEL, *La notte* (tr. dal francese), Giustina, Firenze, 1980, p. 69.

<sup>51</sup> Questa posizione di pensiero è sostenuta in modo precipuo dal filosofo ebreo Hans Jonas e dallo studioso italiano di giudaismo Paolo De Benedetti. Cfr. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica* (tr. dal tedesco), Il Melangolo, Genova, 2000; P.D. BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda alla storia*, Morcelliana, Brescia, 1999.

<sup>52</sup> **Hans Jonas** (Mönchengladbach, 1903 – New York, 1993), filosofo tedesco di origine ebraica. Allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann e compagno di studi di Hannah Arendt nel corso degli anni venti, si dedicò principalmente allo studio dello gnosticismo. Il percorso filosofico di Hans Jonas può essere suddiviso in tre tappe: la prima in cui studia il passato in una prospettiva di storia dello spirito che lo conduce a sostenere la radice gnostica che c'è alla base del nichilismo contemporaneo (Germania, 1920-33); la seconda in cui si proietta verso lo studio filosofico della natura, confronto continuamente la sua indagine con il metodo ed i risultati delle scienze naturali (Canada, 1949-55); la terza tappa nel quale si impegna nell'elaborazione di una filosofia pratica, alla ricerca di un'etica e di una politica adeguate alla civiltà tecnologica (Stati Uniti, 1955-93). Fra le opere più conosciute ricordiamo: *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1946), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1972), *Il principio di responsabilità* (1979).

avvenne acciochè noi potessimo essere. Anche questa, almeno così a me pare, è una risposta a Giobbe: il fatto che in lui Dio stesso soffre»<sup>53</sup>.

Ciò che è interessante rilevare in sede critica è che la filosofia di Hocking sposa a pieno questo angolo di visuale “ebraicamente metafisico” già nei primi anni del 1900. Uno dei caratteri che egli attribuisce alla sua immagine di Dio – confrontando fra loro diverse tradizioni religiose – è quello della sua “non intrusività”, della sua discrezione, per dir così. *Ciò che di Dio non si può più dire dopo Auschwitz è che egli voglia essere onnipotentemente presuntuoso*. Piuttosto egli è un Dio che, ancora una volta, anche ad Auschwitz, ha testimoniato di non voler intromettersi mai su strade dove gli esseri umani potrebbero da soli, ovvero in forza dell’esercizio del loro libero arbitrio e della loro consapevole e retta razionalità, fare a meno di addentrarsi<sup>54</sup>.

Tuttavia, di là dal fatto che si possa balbettare sull’esistenza di un Dio siffatto, la domanda cruciale in ottica di “sussurro metafisico” rimane un’altra: Dov’era questo Dio in quel tragico scorcio di storia? Perché possiamo parlare di Lui anche dopo Auschwitz? Quale umana esperienza ci autorizza a farlo? Alla luce di ciò che diventerà cristallino in seguito – attraverso l’esposizione sistematica del pensiero

---

<sup>53</sup> H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>54</sup> La questione del silenzio di Dio ad Auschwitz, sollevata da Wiesel e da altri, ha generato e genera ancora diversi problemi in ambito teologico. Come nota S. Benso nel suo volume dal titolo *Pensare dopo Auschwitz*: «Scrive Wiesel: “dov’è dunque Dio?”», ed una voce dal di dentro gli risponde: “Eccolo, è lì, appeso a quella forca”. Auschwitz non decreta la morte definitiva di Dio, come i teologi radicali sostengono. [...] Egli non è morto. Piuttosto, Egli assume su di sé la morte e ne soffre insieme con i suoi figli, senza essere dissolto nell’esperienza del dolore, ma senza diminuire la radicalità del soffrire e del suo soffrire. *Parlare di un Dio che soffre significa continuare ad aver fede nel fatto che Dio non ha abbandonato l’uomo ad un destino estraneo e misterioso; egli vive invece accanto ai poveri, ai deboli, agli oppressi. Come dice Moltmann, dopo Auschwitz “ogni altra risposta suonerebbe come bestemmia, né esiste altra risposta all’interrogativo che questo tormento solleva*. Parlare di un Dio impassibile, qui significherebbe tramutare Dio in un Demonio. Parlare di un Dio Assoluto, qui significherebbe ridurre Dio ad un nulla che annienta. Parlare di un Dio indifferente, qui significherebbe condannare gli uomini all’indifferenza», S. BENSO, *Pensare Dio dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, p. 237. Ci permettiamo di notare velocemente che è proprio per dare reale valore e significato alle tragiche istanze esistenziali che hanno condotto all’ipotesi teologica del silenzio e della sofferenza di Dio (le morti nelle camere a gas e nei crematori di Auschwitz-Birkenau), che non è metafisicamente possibile negare che Egli “debba” avere la forza di trascenderle come Assoluto impassibile, discreto seppur non indifferente a ciò che è accaduto. Se ad Auschwitz ci fu solo un Dio con-partecipe della sofferenza delle sue umane creature, vuol dire che il senso dell’esistenza dei corpi gassati ed inceneriti finisce lì: i crematori diventerebbero il paradiso di uomini inceneriti, insieme ai quali se ne è andata realmente in fumo qualsiasi idea di Dio, compresa quella di un Dio sofferente. Infatti, nessuna delle persone uccise ad Auschwitz può redimersi dal suo tragico destino di morte se Dio, proprio in virtù della sua compassionevole misericordia, non ha in Sé la forza di trascendere ontologicamente tale destino per redimerlo in una vita futura. Perciò stesso, non ci è necessario pensare che i forni crematori siano i nuovi tabernacoli eucaristici di un Dio puramente sofferente. Pensare un Dio privo di assoluta trascendenza sarebbe davvero preferire una bestemmia sia nei riguardi del vero Dio Eucaristico sia nei confronti delle vite di coloro che in quei presunti tabernacoli infuocati sono stati resi polvere dalle mani di alcuni uomini e non da quelle di Dio. Per approfondimenti sul problema teologico-metafisico della sofferenza di Dio e in Dio si veda in particolare G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia, 2005

metafisico di Hocking – non temiamo ad affermare che, durante, dentro e – osiamo dire – “grazie” alla vicenda dell’olocausto, ci sono state almeno tre persone che, in nome di un Dio della cui esistenza erano certi, non hanno avuto timore a dare la vita. Ci stiamo riferendo al teologo protestante Dietrich Bonhoeffer<sup>55</sup>, alla filosofa-mistica Edith Stein ed alla scrittrice olandese Etty Hillesum<sup>56</sup>. Vorremmo presentare di seguito alcuni scorci del loro pensiero su quel Dio di cui, da quanto apprendiamo dalle loro stesse parole, avevano fatto reale e personale esperienza proprio durante l’Olocausto<sup>57</sup>.

a) Cominciamo quindi con Bonhoeffer. Mentre era in carcere ad opera dei nazisti, egli scrisse una serie di lettere ed appunti che furono pubblicati, nel 1951, nella famosissima monografia dal titolo *Resistenza e Resa*. Dal testo emerge il suo sospetto nei confronti delle persone che si dicono troppo facilmente “religiose”. Ciò da cui egli si distanzia è il fideismo di chi, con immediata persuasione, pensa a Dio come se fosse l’oggetto di esperienza più facile da trovare. Come egli stesso afferma: «la mia diffidenza e la mia paura di fronte alla “religiosità” sono divenute qui [in carcere] ancora maggiori. Mi da sempre più da pesare che gli Israeliti non pronunciavano mai il nome di Dio. Lo capisco sempre meglio»<sup>58</sup>. Generalmente le persone molto religiose parlano di Dio come di Colui che in grado di risolvere – quale *deus ex machina* – i limiti di finitudine propri della creatura umana. Ma, continua Bonhoeffer:

«Ho forti dubbi quando sento parlare dei limiti umani (sono ancora un vero limite la morte stessa, se gli uomini ormai quasi non la temono più, e il peccato,

---

<sup>55</sup> **Dietrich Bonhoeffer** (Breslavia, 1906 – Flossenbürg, 9 aprile 1945). E’ stato un teologo luterano tedesco, protagonista della resistenza attiva al Nazismo e considerato da molti studiosi di teologia, in ambito non solo protestante, l’iniziatore di un nuovo modo di interpretare razionalmente il messaggio evangelico. Quest’opinione storica critica è sostenuta in forza dei contenuti teologici da lui esposti in una serie di lettere scritte durante il periodo della sua prigionia ed indirizzate ad amici e conoscenti; – pubblicate postume nella sua monografia dal titolo *Resistenza e resa* (1951). Bonhoeffer fu impiccato insieme ad altri congiurati nel campo di concentramento nazista di Flossenbürg all’alba del 9 aprile 1945, pochi giorni prima della fine della guerra. iniziò in cella il lavoro più fruttuoso

<sup>56</sup> **Etty (Esther) Hillesum** (Middelburg, 1914 – Auschwitz, 30 novembre 1943) è stata una scrittrice olandese. Studiosa della psicologia junghiana, le sue ricerche furono interrotte a causa dalla guerra. Le opera per la quale è conosciuta ed apprezzata all’interno della letteratura del novecento sono il suo *Diario* (1941-1943) e le sue *Lettere* (1942-1943). Etty fu una donna intelligente, brillante ed una scrittrice raffinata. Pur avendo avuto la concreta possibilità di salvarsi dallo sterminio nazista, Etty decise, forte delle sue convinzioni umane e religiose, di condividere fino in fondo la sorte del suo popolo. Il 7 settembre 1943 fu deportata nel campo di sterminio di Auschwitz e dopo poco più di due mesi di permanenza del campo fu ammazzata.

<sup>57</sup> Teniamo a chiarire che le citazioni da noi fatte e prese dal pensiero di questi autori hanno unicamente lo scopo di porre in risalto alcuni elementi di pensiero su Dio simili a quelli che ritroveremo nell’indagare la filosofia di Hocking.

<sup>58</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 145.

se gli uomini ormai non lo capiscono più?): ho sempre l'impressione che si voglia in tal modo timidamente fare spazio a Dio; io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella *bontà dell'uomo*. *Giunto ai limiti, mi pare meglio tacere, e lasciare irrisolto l'irrisolvibile*. La fede nella resurrezione non è la "soluzione" del problema della morte. L' "aldilà" di Dio non è l'aldilà delle nostre possibilità di conoscenza. La trascendenza della gnoseologia non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. *Egli è al di là in mezzo alla nostra vita*»<sup>59</sup>.

Il Dio di Bonhoeffer è un Dio non aldilà dei limiti umani, ma il Dio che si mostra come l'aldilà dentro la nostra esperienza aldiquà. Un Dio i cui contorni sono esperibili nel creato quando gli esseri umani agiscono secondo bontà e benevolenza gli uni verso gli altri.

b) Edith Stein condivide con Bonhoeffer l'assunto secondo cui il Dio che deve esistere non può essere un S-oggetto di esperienza solo per le persone che si dicono religiose, ma per gli esseri umani in quanto tali. Senza timore di contraddire la fede a cui ispirò la sua vita, la suora di clausura, cresciuta alla scuola filosofica della fenomenologia husserliana, affrema:

«Non mi è mai piaciuto pensare che la misericordia di Dio si fermi ai confini della Chiesa visibile. *Dio è la verità*. Chi cerca la verità, cerca Dio, che lo sappia oppure no!»<sup>60</sup>.

E dove mai, secondo la Stein, l'essere umano può incontrare personalmente questo Dio di cui tutti possono fare esperienza, se lo vogliono? Ecco la sua risposta:

«Nel mio essere mi incontro con un altro essere, che non è il mio, ma che è il sostegno e *il fondamento del mio essere*, di per sé senza sostegno e senza fondamento»<sup>61</sup>.

Quel Dio che esiste come Verità, lo incontro in verità in un'esperienza (di tipo mistico) in cui, scoprendo me stesso, scopro anche l'Essere Assoluto che fonda la mia possibilità di essere ciò che sono. A partire da questo sicuro fondamento, continua la Stein, posso poi giungere – se lo ritengo – a convincermi per fede che questo Assoluto che mi fonda è quel Dio eterno, creatore e misericordioso di cui il cristianesimo metafisicamente parla. «Allora – conclude la Stein – riconosco quanto sia "ragionevole" la mia fiducia nel braccio che mi sostiene, e quanto sia stolto ogni

---

<sup>59</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>60</sup> E. STEIN, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Città Nuova, Roma 2004, p. 28.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 34.

timore di cadere nel nulla, *a meno che non mi stacchi io stesso dal braccio che mi sorregge*»<sup>62</sup>. Avvertire empiricamente che Dio esiste è, nella prospettiva della Stein, una possibilità reale ma non un evento obbligato. E' infatti un potere dato da Dio alla creatura umana sia quello di non volere accorgersi della sua esistenza sia quello di non voler fidarsi della definitiva rivelazione che Egli avrebbe incarnato nella persona di Gesù il Nazareno. Soprattutto se, in questo secondo caso, il culmine della rivelazione di questo Dio è la morte del suo Figlio prediletto sulla croce. Eppure, conclude paradossalmente la Stein, quando l'anima umana

«Si rende conto che il Cristo ha effettuato la sua opera più eccelsa nell'avvilimento supremo, nell'annientamento della croce, realizzando così la riconciliazione e l'unione dell'umanità a Dio, allora si ridesta anche in lei la convinzione che *“la morte di croce subita da vivi, sia nel corpo che nello spirito, sia l'unica via che porta all'unione con Dio*»<sup>63</sup>.

c) La convinzione di fede della Stein secondo cui il Dio rivelato in Gesù Cristo – che, a suo giudizio, è la piena rivelazione del Dio che sta a fondamento dell'Esserci del creato – si rende presente nella capacità umana di sopportare e trasformare la sofferenza in opera di salvezza, è lo stesso Dio di cui ha dato testimonianza Hetty Hillesum nelle pagine del suo *Diario*. Cariche di profonda verità e saggezza umana sono, a nostro giudizio, queste sue affermazioni (soprattutto se si pensa la situazione storica in cui sono state scritte):

«La sofferenza non è al di sotto della dignità umana. Cioè: si può soffrire in modo degno o indegno dell'uomo. Voglio dire: la maggior parte degli occidentali non capisce l'arte del dolore, e così vive ossessionata da mille paure. [...] E fa poi gran differenza se in un secolo è l'Inquisizione a far soffrire gli uomini o la guerra e i pogrom in un altro? Assurdo, come dicono loro? *Il dolore ha sempre preteso il suo posto ed i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita*»<sup>64</sup>.

Cercare di trasfigurare in maniera creativa e redentrice la sua sofferenza di vita, significa per la Hillesum mantener fede alla vocazione di custodire come tesoro geloso quel pezzo di vita affidata alle sue mani; vita che ella sa essere buona e bella, di là da ciò che accade di tragico attorno a lei. Questa fede è da lei dichiarata nelle sue seguenti parole:

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 34. Il corsivo è nostro.

<sup>63</sup> Ibidem, pp. 81-82.

<sup>64</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943* (tr. dal tedesco), Adelphi Edizioni, Milano, 2009, p. 137. Il corsivo è nostro.

«Mi sembra di custodire un prezioso pezzo di vita, con tutta la responsabilità che me ne viene. Mi sento responsabile per quel grande e bel sentimento della vita che mi porto dentro, devo cercare di mantenerlo intatto in questo tempo per poterlo trasmettere ad un tempo migliore. E l'unica cosa che conta e ne sono pienamente cosciente»<sup>65</sup>.

Nessuna scappatoia dalla vita è dunque ammissibile per la Hillesum, men che meno davanti alla sofferenza. Tanto da farla addirittura giungere a dichiarare con coraggiosa inflessibilità d'animo:

«Sono pronta a tutto, a ogni luogo di questa terra nel quale Dio mi manderà, sono pronta in ogni situazione e nella morte a testimoniare che questa vita è bella e piena di significato, e che non è colpa di Dio, ma nostra, se le cose sono così come sono ora»<sup>66</sup>.

Purtroppo Etty Hillesum, facendo uso di quella che Hocking definirebbe la sua coscienza profetica, preannuncia nelle parole precedenti il destino a cui si sente chiamata e che la raggiungerà il giorno della sua morte ad Auschwitz il 30 novembre 1943. Ciò che della sua volontà di vivere ci rimane è la testimonianza verace della sua fedeltà a quel Dio di cui ella dice di aver fatto esperienza. Un Dio innocente, che non può essere incolpato da noi sue creature perché liberamente ci decidiamo ad usare male quella grande, bella e buona vita che egli ci concede. Un Dio che, tramite le peripezie di quella storia che non dipende solo dalle nostre intenzionali e volontarie azioni<sup>67</sup>, ha pensato di farci pervenire fra le mani la speranza più profonda coltivata dalla Hillesum:

«Se sopravviverò a questo tempo e se allora dirò: la vita è bella e ricca di significato, bisognerà pur credermi. *Se tutto questo dolore non allarga i nostri orizzonti e non ci rende più umani*, liberandoci dalle piccolezze e dalle cose superflue di questa vita, è stato tutto inutile»<sup>68</sup>.

Oggi, quindi, noi siamo qui a raccogliere questa sua speranza, come a dirle: “non preoccuparti Etty, il tuo sforzo non è stato inutile. C'è ancora qualcuno che non teme di annunciare la necessità di fare metafisica, cercando di ricondurre le menti contemporanee a scoprire la reale esistenza di quel Dio buono e misericordioso di cui tu hai fatto certa esperienza e di cui sei stata integerrima testimone ad Auschwitz. Un

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>67</sup> Da quanto possiamo apprendere in una breve nota introduttiva alla traduzione del *Diaro*, quest'ultimo fu fortunatamente ritrovato e passato di mano in mano fin quando nel 1981 prevenne nelle mani di J.G. Gaarlandt il quale ne curò la prima edizione in olandese presso la casa editrice De Hann.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 185.

Dio che, siamo certi, avrà saputo garantire l'immortalità all'anima che hai custodito con cura mentre eri in vita".

Il Dio di cui Etty Hillesum, Edith Stein e Dietrich Bonhoeffer parlano, seppur dentro la tragica originalità della loro esperienza di vita, è il Dio su cui Hocking non ha paura di argomentare da filosofo e da metafisico. Un Dio che deve esistere, di cui possiamo fare tutta esperienza solo come esseri umani, se siamo vigili e disponibili ad ascoltarLo; e che può salvare le nostre anime se ci sforziamo di operare liberamente nella benevolenza che Egli ci invita ad attuare. E' ad un Dio siffatto che possiamo saldamente ancorare l'imperativo categorico kantiano.

Dopo Aushwitz, quindi, è necessario provare a riparlare metafisicamente di questo vero Dio che deve esistere, proprio per evitare che gli uomini generino altri olocausti. Tuttavia, facendo tesoro della sensibilità speculativa kantiana, non se ne può più parlare pretendendo che la nostra ragione arrivi, solo con le sue forze speculative, a dire in assoluto chi Egli sia. Così, è in nome delle vite di coloro che durante l'olocausto hanno dato la vita per questo Dio reale, ma in se stesso ineffabile, che non possiamo esimerci dal tentativo di ri-annunciare profeticamente – ponendoci all'ascolto dell'impianto filosofico di Hocking – la necessità di parlare metafisicamente di Dio, pur lontani dalla dogmatica presunzione di poter dire fino in fondo Chi egli sia! E' rinunciando, quindi, al dogmatismo di troppo veloci visioni su Dio di tipo fideistico, che cercheremo di dimostrare perchè l'essere umano è in grado, con le sole forze della sua ragione e dentro la sua umana esperienza, di pervenire sia alla certezza dell'esistenza di Dio sia, di conseguenza, alla certezza dell'immortalità della sua anima.

Questo è il terreno speculativo in cui la presente ricerca prova ad offrire il suo specifico contributo critico-teoretico alla pedagogia contemporanea, nel solco della tradizione di pensiero cristiana<sup>69</sup>. In definitiva, dovrebbe essere sufficientemente chiaro come questo tentativo sia in linea con l'ipotesi di Hocking secondo cui tolto di

---

<sup>69</sup> Condividiamo il giudizio del teologo domenicano Timothy Radcliffe secondo cui «Paradossalmente, in questo momento, uno dei contributi del cristianesimo potrebbe essere *credere* nella ragione. Nonostante tutte le follie del secolo scorso, tutte le assurdità della guerra e del genocidio, crediamo che gli esseri umani siano razionali e fatti per cercare la verità. Se ne discutiamo insieme, possiamo raggiungerla. [...] Non discutiamo per vincere, ma per far sì che la verità possa vincere», T. RANDCLIFFE, *Il punto focale del cristianesimo* (tr. dall'inglese), San Paolo, Milano, 2008, p. 180.



mezzo il solido ancoraggio all'idea di un Dio che sia fonte di verità, di immortalità e di benevolenza, chi può davvero garantirci che ciò che è successo ad Auschwitz sia sbagliato, ingiusto, disumanizzante? Il fatto che – come abbiamo velocemente mostrato – anche dentro l'atroce esperienza dell'olocausto alcune persone dotte, razionali e coraggiose non abbiano smesso di testimoniare con la loro vita l'esistenza di questo Dio, è indice dell'irrinunciabile significatività assunta dalla prospettiva teoretico-pedagogica di Hocking. Prospettiva urgente da recuperare per ragioni pedagogico-educative proprio dentro una cultura del consumo e della relatività in cui parlare, da educatori e pedagogisti oltre che da filosofi e teologi, di verità, di benevolenza, di Dio alle giovani generazioni diventa sempre più difficile<sup>70</sup>. In questo senso, la comprensione della Shoah alla luce del recupero delle istanze metafisiche sopra indicate, giunge addirittura ad avere una portata che G. Vico definisce epica. Infatti, a suo dire:

«Le nostre gioventù e quelle dei nostri figli hanno incontrato troppo disincanto, disorientamento, disaffezione per tutto ciò che vale e che, in quanto tale, può conferire dignità alla cose, agli uomini agli eventi. La tematica della Shoah è, quindi, questione di recupero culturale, di ridefinizione dei fini dell'educazione, di ricomposizione concreta e nella quotidianità dell'unità delle coscienze individuali e collettive»<sup>71</sup>.

La prospettiva critica che suggeriamo con la presente ricerca è quella per cui l'ambiente culturale nel quale è possibile un vero recupero dei fini propri dell'umana educazione – quello in cui si possa ricomporre l'unità delle coscienze dentro una quotidianità piagata dalla disperazione nella ricerca della Verità e da cui si origina, di conseguenza, il dogma del relativismo – è quello in cui gli esseri umani riscoprono, l'uno a contatto benevolo e fraterno con l'altro, la miseria e la grandezza di un'umanità che, esercitando retta ragione in libertà di coscienza, si dischiude relamente alla presenza di un Dio esistente, ma che mai potrà essere totalmente “incatenato” in alcuno dei nostri raffinati ragionamenti.

---

<sup>70</sup> Le nostre argomentazioni, come già può essere risultato chiaro in questo prologo, si muoveranno cercando di far convergere e fecondare a vicenda problematiche e prospettive di senso che riguardano la teologia, la filosofia e la pedagogia. Questo in virtù del fatto che il pensiero stesso di Hocking è congeniato per far interagire gli angoli di visuale di queste tre discipline.

<sup>71</sup> G. VICO, “Introduzione”, in AA.VV., *Memoria della Shoah e coscienza della scuola*, Vita e pensiero, Milano, 1999, pp. 13-14.

### **3. Aspetti metodologici della ricerca.**

Dopo avere posto ampiamente in rilievo in motivi che stanno a fondamento della nostra ipotesi di ricerca, vorremo velocemente porre in risalto alcune accortezze metodologiche sul modo in cui nel testo si è cercato di dimostrarla.

a) La prima concerne il “come” sono sviluppate le argomentazioni a sostegno dell’ipotesi di ricerca. Il presente lavoro, infatti, si compone di tre grandi capitoli seguiti da un’appendice. Nei tre capitoli è stata nostra premura cercare di porre in risalto – a stretto e dettagliato contatto con le opere dell’autore a cui molto spesso abbiamo fatto direttamente riferimento – gli elementi interpretativi che sono orientati a dimostrare la fondatezza della nostra ipotesi di ricerca.

In particolare, nel primo capitolo abbiamo ricostruito un’ampia biografia di William Ernest Hocking che permetta di comprendere come la sua filosofia si sia sviluppata nel corso della sua vita. A questo scopo abbiamo cercato – mantenendo un’intenzionale postura argomentativa di tipo storico-critico – di porre in risalto in maniera precipua sia le esperienze di vita che stanno all’origine della sua filosofia sia gli interessi che ne sono alla base e che Hocking ha maturato a stretto contatto con l’ambiente culturale e filosofico in cui si è trovato a vivere.

Nel secondo capitolo, invece, ci siamo concentrati – adottando una logica argomentativa critico-teoretica di tipo eminentemente filosofico – sul cuore della sua filosofia: l’idea di Dio. Quest’ultima, infatti, è la chiave ermeneutica per comprendere l’impianto metafisico ed epistemologico di Hocking. Essa è l’idea che permette di dar ragione del fondamento *onto-logico* della realtà. Teniamo a precisare come in questi primi due capitoli gli elementi strettamente riferibili ad interessi speculativi di tipo pedagogico siano stati posti in rilievo soprattutto nelle note a piè di pagina sotto forma di interrogativi emergenti dalle argomentazioni filosofiche di Hocking.

Alla maggior parte di questi interrogativi abbiamo cercato di offrir risposta nel terzo capitolo<sup>72</sup>, il quale è dedicato esplicitamente a dar ragione della nostra ipotesi di ricerca secondo una logica discorsiva di tipo pedagogico-teoretico. In quest'ultimo capitolo, infatti, si trovano esposti i motivi per cui l'idea dell'immortalità dell'anima – idea che si sostanzia alla luce della metafisica e dell'epistemologia di Hocking e che è la chiave interpretativa per accedere al significato profondo della sua antropologia personalista, la quale culmina nel suo misticismo filosofico-religioso – è necessaria per dar piena giustificazione al cammino di crescita educativa della persona umana. In altri termini, Il processo di crescita della persona umana, altrimenti detto “processo di umanizzazione”, si giustifica solo in virtù di quella istanza antropologica che abbiamo definito con l'espressione “*ambizione metafisica dell'educazione*” e che è relata inequivocabilmente all'idea dell'immortalità dell'anima umana. E' proprio in virtù del riconoscimento dell'ambizione metafisica dell'educazione che sorge propriamente *l'istanza epistemologica della pedagogia* come scienza e sapienza dell'educare. Un educare che, se vuole essere davvero tale fino in fondo, non può esimersi dall'essere strutturalmente etico e religioso.

A conclusione di tutto il lavoro, abbiamo posto un breve epilogo in cui sono sintetizzate le principali acquisizioni speculative che, a nostro giudizio, l'opera di confronto con il pensiero di Hocking può donare, o come soluzione o sotto forma di ulteriori piste di ricerca, al ragionare pedagogico-teoretico contemporaneo.

Nell'appendice, infine, abbiamo immaginato di approfondire alcuni elementi specifici di critica filosofica e teologica connessi con il pensiero di Hocking e a cui nella trattazione dei tre capitoli – all'unico scopo di rimanere principalmente aderenti allo sviluppo dell'ipotesi di ricerca – abbiamo fatto solo velocemente riferimento.

---

<sup>72</sup> Notiamo che abbiamo scelto di non preoccuparci di rispondere a tutti gli interrogativi pedagogici emersi nel corso dei primi due capitoli – ma solo a quelli che erano direttamente implicati con la dimostrazione della validità della nostra ipotesi di ricerca – perché siamo persuasi che il valore di una ricerca di dottorato possa risiedere anche nel formulare interrogativi a cui si possa rispondere in ulteriori lavori di ricerca da parte di chi scrive o che possano essere da stimolo alla ricerca di altre persone. Per chiarezza espositiva, tuttavia, sarà nostra accortezza rilevare nella trattazione quali sono gli interrogativi a cui abbiamo cercato di fornire esplicita risposta nel terzo capitolo del testo.

b) La seconda accortezza metodologica concerne il “come” abbiamo complessivamente impostato il procedere argomentativo del lavoro. Due ci paiono gli elementi utili da far risaltare al riguardo.

Il primo è connesso al fatto che, attualmente, non esiste ancora alcuna traduzione in italiano delle opere di Hocking. Il che significa che tutte le citazioni riportate nel corso della trattazione del presente lavoro e riferite direttamente a testi di Hocking o a studi della critica sul suo pensiero sono il risultato di una nostra personale traduzione dall'inglese U.S.A. in italiano. Considerate le presenti circostanze, il criterio da noi adottato nel presentare le citazioni dell'autore è stato quello di offrirne delle traduzioni piuttosto letterali anche a costo, alle volte, di rendere il testo meno raffinato nella nostra lingua. Il motivo di questa scelta risponde sia ad un'esigenza di aderenza al testo originale – e, di conseguenza, al modo in cui l'autore era solito esporre ciò che pensava tramite l'atto della scrittura – sia ad un'esigenza di tipo critico. Infatti, come è noto, secondo il filosofo tedesco Friedrich Schleiermacher<sup>73</sup> possono esistere due grandi tipologie di traduzione. O quelle che tentano di avvicinare il mondo del lettore al mondo di chi scrive, o quelle che cercano di avvicinare il modo di chi scrive al mondo del lettore. La nostra scelta è, a questo proposito, mediana. Infatti abbiamo cercato di offrire delle traduzioni che possano avvicinare i lettori al pensiero di Hocking, ma lo abbiamo fatto senza mettere fra parentesi ciò che le parole di Hocking hanno risvegliato nel nostro personale orizzonte di pensiero. Questo perché, volenti o nolenti, ci sembra che l'atto del tra-durre abbia strutturalmente in sé qualcosa di entrambi gli elementi posti in risalto da Schleiermacher. Il *tra-durre* conduce inevitabilmente colui che traduce a *tra-dire* le categorie di pensiero di colui che ha tradotto, ma proprio per permettere ad esse di poter essere *tra-mandate* e diventare significative in contesti e mondi culturali diversi da quelli in cui sono sorte.

Il secondo riguarda invece, come già accennavamo, l'intreccio delle discipline che sono “in gioco” durante lo sviluppo delle argomentazioni. Infatti, il pensiero di Hocking, per come è in se stesso strutturato, prevede l'intrecciarsi

---

<sup>73</sup> **Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher** (Breslavia 1768 - ). Filosofo e studioso Tedesco appartenente alla cerchia dei pensatori che diedero origine alla Scuola romantica tedesca. Lo si ricorda per la sua interpretazione romantica della religione, per la sua opera di rilancio della filosofia platonica e per alcune idee che anticipano l'interesse nell'ambito dell'ermeneutica. Fra le opere vanno citate: i *Discorsi sulla religione* (1799), i *Monologhi* (1800) e la *Dottrina della fede* (1822).

continuo di problematiche afferenti a tre principali discipline: la teologia, la filosofia e la pedagogia. Lo sforzo da noi compiuto di continuo – e che speriamo possa risultare evidente nel corso della trattazione – è stato quello di far interagire sistemicamente i registri epistemologici specifici di ciascuna disciplina pur senza sovrapporre indebitamente le acquisizioni scientifiche che ognuna di esse ha elaborato – limitatamente ai contenuti presi in esame nella ricerca – indipendentemente. Le ragioni alla base di questo sforzo sono due. La prima è legata agli specifici interessi intellettuali di chi scrive, i quali si pongono, ancor prima dell'inizio del cammino di dottorato, 'a cavallo' fra queste tre discipline. La seconda, invece, risiede nel tentativo di provare a far emergere, dentro l'ambito degli studi pedagogici, una ritrovata sensibilità al dialogo fra la pedagogia e le due discipline con le quali essa ha, da quando si è resa una disciplina epistemologicamente autonoma, una sorta di "attrazione-repulsione". Siamo convinti infatti – e nutriamo la speranza che il nostro modo di procedere argomentativo possa lasciarlo intuire – che il dialogo con la filosofia e la teologia in un ottica di tipo metafisico possa far riscoprire alla pedagogia la sua vocazione eminentemente teoretica, senza che, con ciò stesso, essa venga di nuovo assimilata a filosofia o teologia dell'educazione.

## CAPITOLO I

VITA, FORMAZIONE E SVILUPPO DEL PENSIERO DI WILLIAM ERNEST HOCKING.

*«What kind of a philosophy one chooses depends consequently upon what kind of man one is; for a philosophical system is not a piece dead household furniture, which one can use or lay aside at pleasure, but is animated by the soul of the man who has it»<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Nota citazione di Fichte mutuata e tradotta da Hocking all'interno della sua opera *Types of Philosophy*, Charles Scribener's Sons, New York, 1959, p. 12.

## 1. Premessa: il posizionamento di Hocking nella filosofia statunitense del 1900.

William Ernest Hocking è considerato da gran parte della critica filosofica anglo-americana degli ultimi cinquant'anni uno dei più grandi filosofi Statunitensi del ventesimo secolo, accanto a John Dewey, William James<sup>2</sup>, e Josiah Royce<sup>3</sup>. Il fatto che per molto tempo il suo pensiero sia rimasto pressoché sconosciuto nel panorama della filosofia contemporanea, non significa, come bene fanno notare John Lachs e Micah Hester – i curatori di una recente antologia di alcuni suoi scritti edita nel 2004 – che esso non possa godere attualmente dello spessore intellettuale che gli è dovuto. Essi sono persuasi del fatto che «William Ernest Hocking è uno dei più importanti ed interessanti filosofi che è scomparso senza pressoché lasciare traccia. La sua eclisse è stata così integrale che è difficile per gli studenti, oltre che per gli esperti intellettuali dell'inizio del ventunesimo secolo, credere che Hocking sia stato un gigante nella prima metà del ventesimo. Pochi filosofi del suo tempo potrebbero uguagliare la sua reputazione e la sua incidenza. *Il suo influsso come pensatore fu secondo solo al più grande pragmatista americano, John Dewey.* Hocking occupò quella che è molto probabilmente la più prestigiosa cattedra di filosofia negli Stati Uniti come Professore Ordinario di Religione Naturale e Filosofia Morale ad Harvard (1920 – 1943) – prima detenuta da Josiah Royce – dopo aver offerto un inestimabile servizio a Yale (1908 – 1914). Hocking fu una figura internazionale, stimato in Europa e in Asia, e riscosse successo in paesi così diversi come la Russia e la Cina<sup>4</sup>. *La sua rilevanza si estende al di là*

---

<sup>2</sup> **William James** (New York 1842 – Chocorua, New Hampshire, 1910). Filosofo e psicologo statunitense. Fu il primo intellettuale degli U.S.A a prendere cattedra come docente di Psicologia presso l'Università di Harvard. E' ricordato, insieme con Charles Peirce, quale fondatore e massimo esponente del Pragmatismo statunitense. Parecchi dei suoi studi mostrano un fervido interesse per le tematiche riguardanti la filosofia della religione. Fra le sue opere principali segnaliamo, *The Variety of Religious Experience* (1902); *Pragmatism* (1907).

<sup>3</sup> **Josiah Royce** (Glass Valley, California 1855 – Cambridge, Massachusetts 1916). Filosofo idealista statunitense, massimo esponente dell'Idealismo Assoluto americano. Fra le sue opere principali ricordiamo: *The World and the Individual* (2 voll. 1900 – 01); *Philosophy of Loyalty* (1908); *The Problem of Christianity* (1913).

<sup>4</sup> L'evidente testimonianza dell'interesse suscitato dal pensiero di Hocking nell'ambiente culturale asiatico in generale e cinese in particolare, ci è offerta dal fatto che, come apprendiamo da Richard Gilman (curatore della bibliografia completa di Hocking) una delle sue maggiori opere, *Types of Philosophy* (1929), venne tradotta in lingua cinese nel 1932 e pubblicata a Shanghai da Shin Ying Chu con una breve prefazione iniziale dello stesso Hocking. Per l'approfondimento dei rapporti fra il pensiero di Hocking e l'ambiente culturale cinese, consigliamo la lettura del prezioso e sintetico articolo di R. CUMMING NEVILLE, "Metaphysics and World Philosophy: W. E. Hocking on Chinese Philosophy", in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2004, pp. 367-381.

delle discipline filosofiche alla teologia, alla teoria educativa, al diritto e alla scienza politica. La sua produzione si addentra in problemi sia di tipo accademico sia di tipo pratico, mostrando una chiara capacità di riflessione e profondità di significato»<sup>5</sup>.

Una delle ragioni che spingono la critica ad assegnare ad Hocking una così prestigiosa levatura intellettuale è data dalla difficoltà nell'attribuirgli un posto specifico ed univoco all'interno del panorama filosofico del suo tempo; occorrenza questa che, a nostro parere, dice dell'originalità di una visione filosofica realizzatasi grazie ad un ampio spettro di interessi intellettuali. Infatti, stando a quanto ci testimonia un altro studioso del suo pensiero, «più di alcuni altri filosofi Americani egli ha avuto successo nel sintetizzare fra loro elementi empirici e razionali all'interno della filosofia della religione. Quando egli voleva classificare la sua teoria, parlava di "realismo", "misticismo" e di "idealismo". Facendo tuttavia attenzione a chiarire che il suo "realismo" era da intendersi come "realismo dell'esperienza sociale" o "realismo sociale" ed insistendo sul fatto che "idealismo" stava per "realismo dell'Assoluto piuttosto che Assoluto idealismo". Infine sosteneva che la sua via alla filosofia è una specie di "naturalismo trasfigurato"»<sup>6</sup>.

Tutte queste preliminari considerazioni di carattere critico servono a due scopi. Anzitutto a collocare da subito, anche se in maniera molto generale, la figura

---

<sup>5</sup> AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. [xi]. Il corsivo è nostro. Della grandezza di Hocking come pensatore è decisamente persuaso anche Bruce Wilshire il quale, con un tono polemico nei confronti di quella critica filosofica che per molto tempo ha sottovalutato la sua opera, afferma che: «William Ernest Hocking è uno dei maggiori pensatori scomparso in maniera ingiustificata. Le ragioni di questa negligenza sono diverse e gettano luce sulla nostra attuale situazione: i suoi indirizzi di pensiero e le sue pubblicazioni, che si estendono dai primi anni del ventesimo secolo fino agli anni '60, sono di grande acume, complessità e varietà. [...] Se qualcuno fosse obbligato a catalogarlo con una etichetta, Hocking potrebbe essere detto un razionalista, un mistico, e un genuino servitore della civiltà. Visto che il nostro secolo, iper-specializzato e spesso cinico, ha abbandonato l'interesse per questi ruoli, non ci sorprende che un pensatore in grado di combinarli fra loro sia stato tacciato di eclettismo e gettato nel "bidone della spazzatura" (*dustbin*) della storia. In verità Hocking appare come uno di quegli antichi affascinanti pensatori che hanno la temerarietà di sentirsi responsabili sia della valutazione sia del mantenimento della "fabbrica" della civilizzazione», B. WILSHIRE, "Passion for Meaning: W.E. Hocking's Religious-Philosophical Views", in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 231. Il problema sollevato in maniera emotivamente polemica da Wilshire richiama la delicata questione del rapporto esistente fra la considerazione dell'opera di un filosofo da parte della sua critica filosofico-letteraria e la sua fortuna a livello culturale. In questo, la filosofia di Hocking appare una concreta testimonianza di come il valore di una elaborazione filosofica non dipenda necessariamente dalla quantità di studi critici che essa ha saputo generare e che, di conseguenza, ne hanno decretato la fortuna culturale.

<sup>6</sup> D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, The Christopher publishing House, Boston, U.S.A., 1968, p. 119. Hocking esporrà le sue posizioni in merito al modo in cui concepisce la sua filosofia all'interno del capito XX della sua opera principale, *The Meaning of God in Human Experience*. Il titolo del capitolo è *Our Natural Realism and Realism Absolute*. Per chi volesse accostare, invece, una sintetica e precisa interpretazione dei motivi per cui la filosofia di Hocking possa definirsi come "Naturalismo trasfigurato" propongo la lettura del saggio di J. HOWIE, "Hocking's 'Trasfigured Naturalism'", in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p.217-230.



di Hocking nel panorama del ‘mondo della filosofia statunitense’, all’interno del quale egli non fu certo personaggio di secondo rilievo. In seconda istanza per rilevare fin da subito la sua originale collocazione dentro la corrente del personalismo filosofico statunitense<sup>7</sup>. Originale, in quanto, pur essendo la sua filosofia sorta dentro la tradizione di pensiero idealista, egli ha saputo sintetizzare ed unire in essa elementi epistemologici ascrivibili a sensibilità epistemologiche molto diverse fra loro. Nella fattispecie, come notano ancora Lachs e Hester:

«Il sistema filosofico di Hocking può essere descritto come un idealismo dialettico, per certi versi simile a quello Hegeliano, che sviluppa le mutue interconnessioni fra gli individui, le comunità e il mondo nel quale essi vivono. Il suo idealismo è avvolto da elementi riconducibili al pragmatismo, all’empirismo, al *personalismo* e alla fenomenologia»<sup>8</sup>.

La sua appartenenza al Personalismo di matrice americana è confermata anche da Robinson, il quale rileva che Hocking «è generalmente indagato oggi come il maggiore rappresentante del ‘Personalismo Assolutistico’ degli Stati Uniti»<sup>9</sup>. In forza di tali presupposti interpretativi riscontrati dalla critica sulla sua opera, non ci sembra fuori luogo avanzare la proposta di uno studio approfondito e sistematico dell’idealismo e del Personalismo di William Ernest Hocking secondo le linee ipotetiche da noi tracciate nel prologo. Tale interpretazione ci auguriamo possa *suggerire alcuni spunti di riflessione all’odierno dibattito pedagogico-teoretico limitatamente al significato dell’educazione in generale e a quello dell’educazione morale e religiosa in specie*. Inoltre, auspichiamo che il confronto con il personalismo di Hocking sia proficuo per *porre in risalto le possibilità ed i limiti del ragionare teoretico-pedagogico, a cui fondamento si situa l’ambizione di poter dimostrare le ragioni per cui la relazione educativa è pensabile come evento da cui sorge e dentro cui cresce la “persona” presente in ogni “individuo” propriamente umano*<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> In ambito pedagogico l’interesse per il personalismo filosofico è dettato dal fatto che tale corrente di pensiero ha offerto e continua ad offrire notevoli spunti alla riflessione pedagogico-teoretica sull’antropologia educativa. In riferimento al problema di una adeguata collocazione di Hocking all’interno della corrente del personalismo filosofico statunitense, rimandiamo alla lettura del terzo paragrafo dell’appendice del presente lavoro. In quella sede abbiamo mostrato le ragioni per cui le intuizioni dell’idealismo di Hocking possono essere interamente comprese solo alla luce delle sue pre-comprensioni personaliste.

<sup>8</sup> AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. [xiii]. Il corsivo è nostro.

<sup>9</sup> D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, op. cit., p. 119.

<sup>10</sup> L’implicita presupposizione dell’ultima parte del periodo prevede che non ci sia sinonimia fra il concetto di “individuo” ed il concetto di “persona”. Uno degli sforzi che speriamo possa risultare chiaro nello svolgersi della ricerca sarà quello di mostrare in che senso Hocking distingue in sede filosofica questi due concetti. Per ora basti

Per ora, in linea di principio e affidandoci ad un'affermazione comunemente ritenuta vera, possiamo affermare che la parola "persona" indica ciò grazie a cui ogni individuo umano è riconosciuto nella sua inviolabile "dignità", mentre cerca di umanizzarsi dentro la sua esperienza di vita. Ed è esattamente in nome del riconoscimento di questa dignità che ci sforziamo di rapportarci ad ogni individuo *come se* egli fosse al contempo un essere unico e irripetibile, eppure riconosciuto uguale a ciascuno di noi. Applicare il concetto di "dignità personale" ad un filosofo di cui si intende studiare il pensiero significa iniziare a presentarlo individuando alcuni elementi cardine nella formazione della sua persona. Questo in virtù della squisita consapevolezza secondo la quale l'esperienza di crescita nel suo "essere persona" incide inevitabilmente ed inequivocabilmente nella strutturazione della filosofia di qualsiasi pensatore. Nel caso particolare di William Ernest Hocking, tuttavia, il riferimento all'esperienza di crescita umana non solo è opportuno e doveroso, come per ogni altro pensatore, ma assume un inedito e particolare significato. Tale significato è ben espresso in una chiara ed immediata citazione di Leroy S. Rouser<sup>11</sup>, il quale, nella prefazione al suo principale testo sulla filosofia di Hocking, annota che *«le sue più grandi intuizioni si sono sviluppate a partire dalla sua esperienza. Queste intuizioni rappresentavano qualcosa che gli egli aveva vissuto ed in cui egli credeva. Sia il contenuto sia il metodo della sua filosofia indicano che il soggetto della medesima non era il linguaggio o la logica, ma la vita stessa»*<sup>12</sup>. Sulla scia delle affermazioni di

---

quindi la consapevolezza che, nel pensiero dell'autore, tali concetti non sono totalmente assimilabili tra loro da un angolo di visuale semantico.

<sup>11</sup> LEROY S. ROUSER è senza dubbio uno dei principali critici dell'opera di Hocking. Fra le sue opere dedicate all'idealista statunitense ne ricordiamo almeno quattro. La prima è un'opera da lui edita contenente contributi di autori vari intitolata *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization. Essays in Honor of William Ernest Hocking*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1966. La seconda, invece, è una sua vera e propria monografia dal titolo *Within Human Experience. The Philosophy of William Ernest Hocking*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969. La terza è una piccola ma preziosa antologia da lui curata insieme a J. Howie, dal titolo, *The Wisdom of William Ernest Hocking*, University Press of America, Washington D.C., 1978. Infine un sintetico ma prezioso articolo intitolato "Solipsism Surmounted: W.E. Hocking's Philosophy of Community", in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., pp. 280-290.

<sup>12</sup> L.S. ROUSER, *Within Human Experience*, op. cit., p. vii, (il corsivo è nostro). Lo stesso Rouser rinforza, seppur con sfumature differenti, questa sua convinzione in quest'altro passo: «Qualche volta si suppone che i filosofi, in modo particolare gli idealisti, generino le loro idee "accapponandosi" la mente in luoghi serrati e chiusi nei quali, dopo un discreto intervallo di rapita contemplazione, l'intuizione si eleva più matura sulle vette da loro solcate. Ahimè, non è così. Essi sono più o meno delle persone come tutte le altre. Essi hanno un'infanzia, fanno vacanza e guardano la televisione. *Ciò che li distingue non è il fatto che le loro esperienze siano così straordinarie, ma che abbiano tratto da esse una così alta statura intellettuale. Ernest Hocking ne è un chiaro esempio*», ID., "The Making of a

Rouner, non ci pare inopportuno tentare di delineare una complessiva ed ampia esposizione della biografia di Hocking, cercando di mantenere sempre “desto” lo stretto intreccio di rapporti che la sua vita ha avuto con la sua filosofia e con le filosofie con cui egli è venuto a contatto. Questo ci induce a porre in rilievo il filo conduttore di tutto il presente capitolo rispetto all’economia dell’intera trattazione. Esso è così riassumibile: *la comprensione dei fondamenti del pensiero di William Ernest Hocking, e la loro conseguente e successiva interpretazione alla luce dell’ipotesi pedagogica da noi individuata nel prologo, è possibile solo muovendo dal significato che alcuni eventi cruciali nella sua esperienza di vita hanno assunto per la sua formazione umana e filosofica.*

Perciò stesso, prima di iniziare a descrivere l’evoluzione della vita e del pensiero di Hocking ci permettiamo di porre in rilievo alcune ultime premesse introduttive di tipo metodologico, che chiarificano l’impostazione complessiva che intendiamo dare all’esposizione di questo primo capitolo.

Anzitutto, è bene informare sul fatto che non esiste una vera e propria biografia di William Ernest Hocking. Gli elementi collegabili alla sua vita contenuti nella maggior parte dei testi critici sono per lo più sintetici e sporadici.

Secondariamente, rendiamo noto che non esiste in Italia una monografia integrale sulla sua opera in ambito filosofico<sup>13</sup>. Ciò significa che, di fatto, il materiale che ci accingiamo a presentare rappresenta una quasi assoluta novità all’interno del panorama culturale italiano. Queste contingenze ci inducono, di conseguenza, a optare, almeno in questa prima parte dell’esposizione, in favore di un atteggiamento di “prudenza ermeneutica”. In altre parole, la ricostruzione dello sviluppo dell’opera

---

Philosopher: Ernest Hocking’s early Years”, in AA.VV., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization*, op. cit., p. 5. Il corsivo è nostro.

<sup>13</sup> I riferimenti italiani degni di nota sul pensiero di Hocking che abbiamo avuto modo di riscontrare nel corso della ricerca sono i seguenti. Il primo è una traduzione italiana di un testo di J.H. BLAU, dal titolo *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze, 1957 (i riferimenti a Hocking sono contenuti nelle pagine 232-233). Il secondo è uno approfondimento filosofico dell’opera principale di Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, inserito in un capitolo del testo di T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, Alfa, Bologna, 1960. Il terzo è una sporadica citazione (poco più di tre pagine) contenuta all’interno di una antologia sul personalismo di A. RIGOBELLO, intitolata *Il Personalismo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1975. L’esiguità degli studi su questo autore al momento attuale in Italia è anche confermata dalla breve citazione a lui dedicata da N. Bosco nella recente *Enciclopedia Filosofica* edita da Bompiani e diretta da V. MELCHIORRE. Credo sia tuttavia interessante annotare ciò che l’autore della voce enciclopedica ivi contenuta dice del nostro filosofo. Infatti egli afferma che «*Hocking fu uno fra i più fecondi ed influenti pensatori americani*», N. BOSCO, “Hocking”, in AA.VV., *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, Vol. 6, p. 5322.

di William Ernest Hocking verrà da noi strutturata facendo interagire ed intersecare fra loro, le due opere critiche principali all'interno delle quali sono contenuti riferimenti alla sua biografia e alla sua produzione intellettuale. Ci riferiamo, nella fattispecie, al primo capitolo del testo già citato di Leroy S. Rouner intitolato *Within Human Experience*<sup>14</sup>, nonché al prezioso articolo di John Howe dal titolo "William Ernest Hocking", inserito in *American Philosopher before 1950, Dictionary of Literary Biography*<sup>15</sup>. Ciò non precluderà tuttavia la libertà di chi scrive di far dialogare questi due riferimenti bibliografici con altri contributi riferiti sia alla biografia sia alla produzione filosofica di Hocking. Perciò sarà nostra premura in questa parte dello studio mantenere un intenzionale approccio storico-critico nella conduzione del discorso. Ciò con l'intento di offrire, nello scorrere progressivo del resoconto biografico, le dirette traduzioni di alcuni fra i principali passaggi contenuti negli scritti di Hocking provando così a delineare – a diretto contatto col suo stile scritturistico – la presentazione della sua sensibilità umana e speculativa a partire dalle sue stesse parole, rapportando, infine, queste ultime a ciò che la critica ha rielaborato su di esse.

---

<sup>14</sup> La parte introduttiva di *Within Human Experience* riprende e sintetizza l'articolo già citato "The Making of a Philosopher: Ernest Hocking's Early Years". Il riferimento a questi due articoli è determinante nella ricostruzione della biografia di Hocking in ragione del fatto che, come specifica Daniel Sommer Robinson, gli studi di Rouner sono «una definitiva sorta di biografia che rimarrà sempre la risorsa primaria per un qualsiasi ulteriore approccio alla vita e alla filosofia di Hocking, in quanto Rouner spese molte ore con Hocking nella sua casa nel New Hampshire, conversando con lui e con i membri della sua famiglia, e avendo oltretutto la possibilità di accedere alla sua biblioteca privata e di raccogliere le informazioni sulla sua vita di prima mano», D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, op. cit., p. 81.

<sup>15</sup> J. HOWE, "William Ernest Hocking", in *American Philosopher before 1950. Dictionary of Literary Biography*, vol. 207, A Bruccoli Clark Layman Book. J. Howe è, insieme con Rouner, uno dei maggiori studiosi dell'opera di Hocking. Fra le altre sue opere sul pensiero dell'idealista statunitense ci permettiamo di ricordare: "W.E. Hocking Transfigured Naturalism" in *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., pp. 217-230; l'antologia già citata *The Wisdom of William Ernest Hocking*; infine uno studio in due parti intitolato "Metaphysical elements of Creativity in the Philosophy of William Ernest Hocking", in *Idealistic Studies: an International Philosophical Journal*, II, 1972, pp. 249-264; e ivi, III, 1973, pp. 52-71.

## 2. I primi anni della formazione (1873-1889).

William Ernest Hocking nasce a Cleveland, nell'Ohio, il 10 agosto del 1873, primogenito di William Francis Hocking, un medico omeopata, e Julia Carpenter Pratt. I suoi primi anni di vita li passerà a Joliet, nell'Illinois, dove nel 1889 riceverà il diploma di scuola superiore.

### 2.1 *L'influsso del Metodismo.*

L'ambiente familiare nel quale Hocking si trova a crescere è corroborato da una forte appartenenza al Metodismo. Al fine di comprendere l'influsso della fede metodista sulla personalità di Hocking, è bene aver presente almeno sinteticamente i principi base su cui si struttura tale religiosità di ambiente cristiano-puritano. Di essi ricordiamo: l'accettazione complessiva del patrimonio dottrinale cristiano, senza che questo indichi (come sempre all'interno del Protestantesimo) una obbedienza totale alla dottrina e alla teologia cristiano-cattolica; la Sacra Scrittura come unico riferimento propriamente normativo della fede del credente; la centralità dell'azione dello Spirito Santo quale ispiratore e trasformatore della vita di fede del cristiano; la certezza che il cuore della vita religiosa si situi nel rapporto di intima amicizia fra la persona che crede e Dio; la semplicità culturale, espressa nella esperienza dell'assoluta parità gerarchica fra ministri ordinati e laici; una spiccata e solerte attenzione nei confronti delle classi sociali meno privilegiate<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Il Metodismo nasce in Inghilterra nel XVIII sec., in seno alla Chiesa Anglicana, grazie all'opera di John Wesley (1703 – 1791). Il termine si rifà all'atteggiamento di fondo tenuto da ogni fedele di tale Chiesa nella vita quotidiana: l'atteggiamento "metodico" della carità e della pietà di vita. Nel 1784 il fondatore sganciò il Metodismo dalla Chiesa Anglicana dandogli un nuovo statuto teologico tramite i suoi scritti e strutturando una sorta di "oligarchia episcopale" formata da cento presbiteri di cui egli era il rappresentante. In seguito, tuttavia, si registrarono ulteriori spaccature interne alla Chiesa Metodista per ragioni di tipo politico-amministrativo. La prima Chiesa metodista americana fu la Methodist Episcopal Church, fondata nel 1784 da Thomas Coke, inviato negli Stati Uniti da Wesley come suo sovrintendente. Attualmente la Chiesa metodista rappresenta una delle espressioni religiose cristiane principali degli U.S.A. Per approfondimenti sulla teologia e sulla storia metodista consiglio le due seguenti letture: S. CARLIE, *Attualità del pensiero teologico metodista* (tr. dall'inglese), Claudiana Editrice, Torino, 1971 e ID., *Il Metodismo: sommario storico* (tr. dall'inglese), Claudiana Editrice, Torino, 1984.

L'appartenenza di Hocking alla fede metodista, seppur incida fortemente nella formazione del piccolo William, non è tale da precludere l'emergere, fin dalla fanciullezza, di alcuni tratti di una personalità creativa ed indipendente. Scrive lo Rouner al proposito:

«Già da ragazzo *era in possesso di un considerevole brio e di un fine senso dell'umorismo che occasionalmente alleggeriva il forte senso di pietà Metodista della sua famiglia.* La preghiera mattutina era un regolare rito familiare degli Hocking. Dopo la colazione ed appena prima che il dottor Hocking legasse il calesse al suo cavallo per recarsi in ufficio, tutta la famiglia si inginocchiava formando un cerchio per la preghiera. Il rituale prevedeva la recita, fatta a turno da ognuno dei bambini, di un nuovo passo della Bibbia preparato il giorno precedente. Probabilmente Ernest spendeva molto più tempo degli altri nella preparazione, in quanto egli ricercava sempre dei versetti che fossero i più corti possibili. Una mattina quando venne il suo turno egli intonò con devozione: "E il Signore parlò a Mosè, dicendo". Il dottore lo guardò con uno sguardo acuto ma senza dire nulla. La mattina seguente Ernest rilesse lo stesso brano dal libro della Sapienza: "E il Signore parlò a Mosè dicendo". Questa volta il padre disse: "E' lo stesso di ieri!". Il nostro futuro famoso Filosofo Internazionale, all'età di undici anni, replicò trionfalmente: "Lo so, ma questo l'ho tratto da un capitolo diverso!"»<sup>17</sup>.

Di là dall'ironia che traspare da questo aneddoto, è innegabile che il primo approccio esperienziale avuto da Hocking con la religione di ambiente metodista avrà delle serie ripercussioni sia nella sua personale esperienza di fede, sia nella strutturazione della sua filosofia.

### 2.1.1 Vita di fede.

Rispetto alla sua personale esperienza di fede, intorno ai dodici anni si situa un evento decisivo nella sua crescita umana e spirituale. Si tratta di un'*esperienza mistica* che Hocking afferma di aver avuto durante uno dei tanti "Incontri Speciali" organizzati dalla Chiesa Metodista di Joliet ogni domenica e a cui egli partecipa regolarmente fin dagli anni della sua primaria formazione. In questi incontri i fedeli chiedevano l'aiuto dello Spirito Santo affinché li sostenesse nel loro cammino di conversione personale. Tale conversione, come accennato, veniva intesa, in ambito metodista, come un vero e proprio cambiamento radicale di sé. Secondo quanto ci testimonia lo Rouner, in seguito ad una intervista avuta con Hocking stesso<sup>18</sup>, egli

<sup>17</sup> L.S. ROUNER, "The making of a Philosopher", op. cit., pp. 9-10. Il corsivo è nostro.

<sup>18</sup> Di questa intervista, come già accennavo, non possediamo nulla di scritto se non le parole testimoniateci da Rouner stesso e contenute nel testo che ora sto sistematicamente citando.

non possedeva da adulto un nitido ricordo di che cosa fosse successo in quell'occasione. Ciò che Hocking riuscì ad esprimere fu una specie di racconto metaforico così riassunto:

«Egli vide “la realtà”, in un modo che “si combinassero una nuova decisione con una nuova intuizione”. Egli vide se stesso come parte di una “grande processione dell’umanità nella quale ogni uomo possedeva un’anima immortale”. Ebbe una visione, così come egli afferma, di “*uomini che erano come anime in cammino*”. Le conseguenze di questa esperienza – probabilmente la sua più importante esperienza “mistica” – durarono due o tre giorni. Egli non sperimentò un senso di euforica eccitazione, ma un tremendo senso di liberazione unito alla sicurezza di aver aperto lo spazio ad una nuova percezione di significato»<sup>19</sup>.

Ciò che è opportuno rilevare da queste parole è la profonda concordanza esistente fra la rappresentazione ‘mistica’ dell’umanità come insieme di “anime in cammino” avuta in questa visione e la matura concezione del cammino di civilizzazione proposta molti anni dopo dall’Hocking adulto nel suo testo *The Coming World Civilization* (1956). A nostro parere, è testimonianza di tale concordanza la seguente citazione posta nell’epilogo di quest’opera:

«Ogni individuo personale, essendo chiamato a cercare all’interno dell’apparente disordine umano della storia un *telos* (fine) con il quale egli possa cooperare e, così facendo, ricercare anche il valore della sua singola esistenza, scoprirà nella sua volontà-di-partecipare a questa mondiale impresa [di civilizzazione] (*World task*) una base non politica per quei beni legali che, dati come poco dispendiosi doni di natura, lavorano per [eliminare] la corruzione della comunità politica»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., p. 2. Il corsivo è nostro. Questa che abbiamo esposto è la prima di quattro fondamentali esperienze di tipo mistico che Hocking racconta di aver sperimentato nella sua vita. A tal riguardo per ora facciamo semplicemente notare, in maniera telegrafica, che, per gli scopi riguardanti il presente lavoro, non si tratta di chiedersi se tale esperienza straordinaria di Hocking (così come le successive) sia reale o illusoria, frutto di un effettivo contatto con una realtà che esula dai canoni fenomenici normali o semplice opera dell’immaginazione della sua mente. Piuttosto si configura come una sollecitazione a lasciare aperta la propria disponibilità mentale alla comprensione del significato che tale esperienza assume nell’economia della comprensione del suo pensiero filosofico.

<sup>20</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1956, p. 185. Per comprendere a pieno il senso della citazione è bene tener presente che, secondo Hocking, le doti morali che l’uomo possiede e che concorrono all’opera di civilizzazione del mondo sono dei doni ‘di natura’ che vanno tuttavia sviluppati dai singoli individui in libertà e conseguente responsabilità («verrà valorizzata la dignità della persona umana solo valorizzando la sua responsabilità» ivi, p. 185). Ora, tali doti morali, utilissime all’attività politica e sociale, sono ciò che sostiene il cammino di civilizzazione degli stati politici mondiali, ma non sono imponibili e comandabili dallo stato come obblighi legali («lo stato deve far leva sull’integrità morale della volontà individuale ma non la può egli stesso comandare», ivi, p. 185).

### 2.1.2 Influssi del Metodismo sulla Filosofia di Hocking.

L'assonanza di significato fra la sua rappresentazione dell'esperienza di conversione e le concettualizzazioni contenute in alcune sue opere filosofiche ci introduce nella attenta valutazione di come l'ambiente metodista abbia influito non solo sulla vita di fede di Hocking, ma anche, di conseguenza, sulla sua filosofia. In ordine a questo secondo tema ci pare che gli elementi riscontrabili siano principalmente tre.

a) L'enfasi attribuita dal metodismo all'esperienza personale nell'interpretazione del significato della conoscenza di Dio. Sul fatto che di Dio si possa avere una reale, concreta e personale conoscenza, Hocking dichiara con decisione:

«Oso affermare che se Dio non operasse nell'esperienza in qualche maniera identificabile, la speculazione non potrebbe trovarlo, e dovrebbe rinunciarvi. La necessità del pensiero metafisico sorge (azzardo questo paradosso) proprio perché *Dio è realtà di esperienza*, perché egli vi opera dentro ed è conosciuto in essa, in ciò che opera»<sup>21</sup>.

La presente citazione, contenuta in quella che è considerata dalla critica la più importante opera di Hocking, *The Meaning of God in Human Experience* (1912), conferma e rinforza queste parole dello Rouner: «*“Esperienza” è una parola chiave nel vocabolario filosofico di Hocking*»<sup>22</sup>. Egli afferma che la nostra conoscenza della realtà, del tutto, dell'assoluto è una “conoscenza nell'esperienza”. Ogni fatto contingente mostra un’“infinita ombra”, e ogni esperienza del mondo naturale e sociale è densa della presenza di un Altro, che è Dio»<sup>23</sup>.

b) Il Metodismo ha certamente favorito in Hocking, e nel suo pensiero, l'idea secondo cui la religione e le verità ad essa collegabili chiedono non un puro assenso razionale ma una decisa e coraggiosa conversione del cuore. Cariche di fervore evangelico sono, al riguardo, le seguenti parole di Hocking:

«Nessuna religione, invero, è una vera religione se non è in grado di sollecitare gli uomini ad un 'sì' decisivo [a Dio], nonché di scuotere i loro impulsi nervosi con il senso di un infinito azzardo esistenziale, di un impeto che giunge, di un

---

<sup>21</sup> W. E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1924, p. 216.

<sup>22</sup> Rispetto a che cosa Hocking intenda dire quando utilizza la parola “esperienza” rimando alla lettura della prima parte del secondo capitolo.

<sup>23</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., p. 1. Il corsivo è mio.



Regno dei Cieli che può essere guadagnato o perso nel corso del tempo e in conseguenza all'uso della propria libertà»<sup>24</sup>.

c) Alla luce di questa esperienza mistica, e di alcune altre esperienze simili che Hocking racconta di aver avuto e di cui parleremo in seguito, ci sembra si possa capire il motivo per cui, nell'economia del suo pensiero, egli abbia attribuito una così grande importanza alla Mistica e al fatto che essa possa porsi come la "via di mezzo" che unisce la filosofia dell'assoluto (l'idealismo) con ciò che nella religione fa parte della pratica culturale. A suo giudizio, infatti:

«L'esperienza mistica trova l'Assoluto nell'esperienza immediata. [...] In questo modo la mistica, rappresentando ciò che di vero c'è nella pratica religiosa, può indicare all'idealismo la strada verso il culto, e connetterlo a ciò che di particolare e storico fa parte della religione»<sup>25</sup>.

## ***2.2 L'incidenza del pensiero di Herbert Spencer nella formazione filosofica di Hocking.***

La presa di coscienza di questi ultimi riferimenti potrebbe far supporre che la fede di Hocking, conseguentemente alla sua giovane esperienza mistica, non abbia subito, nel tempo, particolari traversie. In realtà, l'ultima circostanza della sua vita da adolescente che va ricordata è, viceversa, la lettura di un testo che lo portò a porre in serio dubbio la sua fede. Si tratta dei *Principi Primi* di Herbert Spencer<sup>26</sup>. Sempre lo Rouner, riportando una citazione di Whit Burnett contenuta nel suo articolo "*Philosopher of a Single Civilization*", esplicita un interessante aneddoto collegato con l'esperienza che Hocking fece nella lettura di Spencer. Egli scrive:

«Mio padre, il Dr. Hocking, era decisamente appassionato per il lato scientifico della medicina, così come per la filosofia della medicina. Da buon metodista egli aveva uno scaffale di libri per le "Letture Domenicali". Uno di questi libri era di

---

<sup>24</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. pp. xiv-xv.

<sup>25</sup> Ibidem, p. xxix.

<sup>26</sup> **Herbert Spencer** (Derby 1820 – Brighton 1903), filosofo inglese appartenente alla corrente di pensiero di stampo evoluzionista. Viene generalmente studiato e ricordato per le sue esposizioni filosofico-sociologiche riguardanti la teoria dell'evoluzione adattiva come principio di spiegazione generale della realtà in ogni sua forma (sia essa fisica o spirituale); la concezione della religione come ambito a cui toccano le spiegazioni sulle realtà incomprensibili per via filosofica; la sua spiegazione evoluzionista dell'organizzazione sociale come adattamento progressivo delle funzioni sociali (compresa la morale) più adeguate a determinati contesti di convivenza. Fra le opere principali ricordiamo: *The First Principles* (1862); *The Principles of Biology* (2 voll. 1864 – 67); *The Principles of Psychology* (2 voll. 1870 – 72); *The Principles of Sociology* (3 voll. 1876 – 96); *The Principles of Ethics* (5 voll. 1879 – 92).

Drummond (un biologo scozzese) ed era intitolato *Natural Law in the Spiritual World*. Presi fra le mie mani quel libro all'età di tredici anni e notai i frequenti riferimenti ad uno straniero di nome Herbert Spencer; condussi la mia mente a pensare che Spencer doveva essere letto più a fondo; presi i suoi *First Principles* presso la biblioteca pubblica e iniziai a leggerli con crescente interesse, finché un giorno mio padre, guardando sotto le mie ascelle, mi apostrofò dicendomi che un libro simile non era indicato per un fanciullo della mia età e che avrei dovuto riportarlo velocemente in biblioteca. Da figlio rispettoso, obbedii. Il giorno dopo, tuttavia, andai a riprenderlo e lo lessi di nascosto sul cumulo di fieno all'interno della stalla dei cavalli poiché avevo l'incarico di sorvegliarla. La paura di mio padre si rivelò corretta: Spencer mi portò fuori strada» (*finished me off!*)<sup>27</sup>.

L'importanza che tale 'lettura proibita' ebbe per Hocking, rispetto al suo cammino di crescita intellettuale, fu decisiva. Infatti egli ricorda che:

«Non ebbi nulla da opporre alla sua così plausibile dialettica. Completamente *contro la mia volontà e con uno smisurato senso di tragedia interiore, Spencer mi convinse*. Per anni faticai sui suoi volumi. Tale fatica era una manifestazione di puro discepolato e, più tardi, assunse i tratti di un'esperienza di vera e propria gioia intellettuale. *Spencer possedeva la verità*»<sup>28</sup>.

Possiamo quindi concludere che la lettura dei *Principi Primi* di Spencer acquisisce, in sintesi, vari significati nella formazione del giovane Hocking. Essa rappresenta anzitutto il primo deciso "scossone" alla solida fede di un adolescente, nonché una certa presa di distanza dall'ambiente religioso in cui egli crebbe e di cui la sua famiglia, il padre *in primis*, rappresentava l'incarnazione. In secondo luogo essa fece nascere in Hocking la passione per la filosofia e per "la verità", anche se, nel corso degli anni, egli abbandonerà (con il suo arrivo ad Harvard) "le vie percorse da Spencer", ridefinendo la sua concezione della filosofia e della verità ad essa collegata. Come egli stesso confida:

«Suppongo di essere uno dei pochi ancora in vita che ha iniziato a vivere [filosoficamente] da devoto discepolo di Herbert Spencer e che è volenteroso nel ringraziarlo! *Sono venuto ad Harvard perché l'occasione della lettura della Psicologia di William James*<sup>29</sup> ha interrotto la

---

<sup>27</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit. p. 4.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>29</sup> Considerata l'importanza che il pensiero di James assume – agli occhi dello stesso Hocking – per la comprensione dello sviluppo della filosofia di quest'ultimo, riferiamo di seguito alcuni testi che possano facilitare un veloce e preciso accostamento sia al Pragmatismo in generale sia al pensiero di James in particolare. Nella fattispecie citiamo il volume edito a cura di F. Vimercati C.S. PEIRCE, W. JAMES, *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano, 2000; un'altra raccolta antologica di testi di James edita da A. SANTUCCI, *Il pensiero di William James*, Loescher Editore, Torino, 1969; ancora, la traduzione italiana di A. Mazzoli di una monografia sintetica sulla filosofia di James di M. KNIGHT, *Introduzione a William James*, Editrice Universitaria, Firenze, 1954.

*magia della via additata da Spencer. Sono giunto sperando di trovare ad Harvard la verità<sup>30</sup>. E' superfluo dire che non ho trovato una risposta definitiva. Ho trovato, piuttosto, Royce e James, Palmer<sup>31</sup> e Santayana<sup>32</sup>, Münstemberg<sup>33</sup>[...], impegnati in alti dibattimenti e che serenamente apparivano, in presenza dei loro colleghi, come pensatori con i quali essi potevano serenamente discordare»<sup>34</sup>.*

L'incontro con l'ambiente intellettuale di Harvard condurrà Hocking a modificare la sua concezione del valore della "verità" in ambito filosofico. Infatti egli continua:

*«Noi affermiamo che non è possibile che la verità si strutturi in una qualche proposizione definitiva e auto-fondantesi; che essa deve continuamente lottare per la sua esistenza, a meno che essa non sia condotta a diventare (come sottolinea Mill<sup>35</sup>) solo un pregiudizio dei più»<sup>36</sup>.*

---

<sup>30</sup> Annotiamo che lo slogan inciso sul gagliardetto della Harvard University è per l'appunto "Veritas".

<sup>31</sup> **George Herbert Palmer** (Boston 1842 – Harvard 1933). Pensatore statunitense, insegnò storia della filosofia, religione naturale e politica civile ad Harvard dal 1879 al 1913. Fra i suoi allievi più illustri ricordiamo Royce, Santayana, Münstemberg e, seppur secondariamente, lo stesso Hocking.

<sup>32</sup> **George Santayana** (Madrid 1863 – Roma 1952). Filosofo e poeta statunitense stimato collega di Hocking ad Harvard. E' annoverato fra gli esponenti della corrente naturalistica. La sua principale pubblicazione è intitolata *Life of Reason* (5 voll. editi fra il 1905-1906).

<sup>33</sup> **Hugo Münstemberg** (Danzica, Prussia 1863 – Cambridge, Massachusetts 1916). Psicologo tedesco-statunitense dai tratti eclettici ed anti-conformisti. Viene ricordato fra i fondatori della psicologia applicata ed, in particolare, della psicologia industriale. Allievo di Wundt, fu costretto ad abbandonare l'ambiente accademico tedesco in seguito a forti critiche ricevute per il suo approccio agli studi psicologici; critiche che gli valsero, per contro, la simpatia di William James che lo invitò ad insegnare ad Harvard nel 1882. Qui insegnò psicologia applicata fino al giorno della morte. La sua opera principale è *Psychology and Industrial Efficiency* (1913).

<sup>34</sup> W.E. HOCKING, "What does Philosophy say?" in *Philosophical Review*, March, 1928, 37, p. 135. Il corsivo è nostro. Questo articolo è stato inserito nella già citata antologia sul pensiero di Hocking *A William Ernest Hocking*, op. cit. p. 5.

<sup>35</sup> **John Stuard Mill** (Londra 1806 – Avignone 1873). Filosofo ed economista inglese di matrice empiristico-positivista. E' noto, in campo epistemologico, per le sue teorie sul metodo induttivo come unico metodo scientifico di conoscenza della realtà; in campo sociologico, invece, condivide le ipotesi di Comte sulla possibilità di strutturare una scienza della società omologa alla scienza della natura fisica e auspica la possibilità politica di costruire una forma di convivenza fondata sul principio utilitarista del massimo bene per la maggior parte degli individui. Fra le sue opere si ricordano: *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (2 voll. 1843); *Principles of Political Economy* (2 voll. 1848); *On Liberty* (1859); *Utilitarianism* (1863); *Nature, Utility of Religion and Theism* (1974).

<sup>36</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., p. 5.

### 3. La “scelta inevitabile” della filosofia durante gli studi universitari (1889-1903).

Dopo il diploma (*High Graduation School*), conseguito nel 1889, Hocking esprime il desiderio di iscriversi all'Università di Chicago, ma suo padre, vista la sua giovane età (15 anni) e le contingenti finanze della famiglia, gli consiglia di trovare subito un buon lavoro. Accettando il consiglio paterno, egli venne assunto come geometra presso il Dipartimento di Ingegneria Civile di Elgin, a Joliet.

#### 3.1 *L'abbandono delle vie di Spencer e l'incontro con il pensiero di William James.*

E' in questo periodo che si situa un altro “fatto mistico” fondamentale nella vita di Hocking; fatto che lo condurrà a rinunciare definitivamente, come abbiamo anticipato poc'anzi, all'impianto logico di Spencer. Si tratta di una “visione” avuta da Hocking in una normale giornata lavorativa del 1892 e raccontata con precisione all'interno dell'opera *The Meaning of Immortality in Human Experience*, grazie alla quale Hocking ci testimonia di aver intuito che l'anima è davvero immortale. Nell'ultima parte del racconto egli afferma:

«Sono stato per quattro anni un ardente discepolo di Herbert Spencer, infelicemente ma inevitabilmente convinto che l'uomo è un semplice animale: la vita trascorre, l'individuo perisce, l'esistenza passa dall'essere al nulla; “e [infine] la tua guancia dorme eternamente sul cuscino”. In un primo tempo colsi, al di là dell'inadeguato balbettio delle parole, l'oscurità dell'annullamento. E non ci sono dubbi, proprio a causa di questo immediato senso di insensatezza, che lo shock fu così intenso come lo percepii, con la stessa immediatezza: ero io che, da sopravvissuto, guardavo sopra il mio cadavere; non poteva che essere così; *l'annullamento di sé poteva essere espresso a parole, ma non realmente immaginato*. Questo non fu sufficiente per liberarmi dal fascino di Spencer, ma, di certo, ne incrinò la percezione: il resto dei miei giorni furono vissuti nella convinzione del cuore, *come se avessi ricevuto una verità che non mi avrebbe più abbandonato*»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> W.H. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 214.

Poco dopo questa straordinaria esperienza, gli Hocking si trasferirono a Newton, nello Iowa. Qui William, oltre che ad offrire qualche lezione di Latino ai giovani studenti della Newton Normal School, si iscrisse, non troppo convinto della scelta, allo *Iowa State College of Agriculture and Mechanic Arts*, nella città di Ames, come studente di ingegneria.

Durante il suo secondo anno di College, mentre si trovava in biblioteca, ebbe l'occasione di leggere i *Principles of Psychology* di William James. Come fu per la lettura di Spencer, anche quella di James fu per Hocking una vera e propria rivelazione. Alla mente di Hocking, così come pone in rilievo lo Rouner,

«La via proposta da James alla comprensione della realtà era sperimentale e vivace, non meccanicistica e a senso unico come quella di Spencer. In aggiunta a ciò James appariva come uno scienziato realista per il quale il rispetto della fattualità del mondo non precludeva le possibilità creative dello spirito umano in mezzo a tali fatti»<sup>38</sup>.

La lettura in parola instillò nell'animo di Hocking il desiderio di recarsi ad Harvard per studiare al fianco di James. Così alla fine del secondo anno di College abbandonò gli studi di ingegneria e, dopo essere stato per i tre anni successivi preside di una scuola pubblica di Davenport<sup>39</sup>, raccolse il denaro necessario per recarsi, nel 1899, ad Harvard.

Stranamente Hocking, nel giungere ad Harvard, non si iscrisse alla facoltà di Filosofia bensì a quella di Architettura. A questo proposito, tuttavia, lo Rouner spende alcune splendide parole che non solo chiariscono il fatto che il destino di Hocking fosse quello di diventare un "architetto della Filosofia"; ma anche e soprattutto che ci testimoniano *la seria e ben precisa sensibilità pedagogico-educativa fermamente presente nella sua personalità*. Egli scrive: «Non ci sono dubbi che i suoi anni ad Harvard servirono principalmente per far emergere quel filosofo che Hocking era sempre stato. Questo "amatoriale"

---

<sup>38</sup> L. S. ROUNER, "The making of a Philosopher", op. cit., p. 15.

<sup>39</sup> E' in questo periodo che Hocking pubblicò il suo primo articolo intitolato "What is Number" in *Intelligence: A Journal of Education*, May, 1898, 18, pp. 360-362. Secondo quanto ci attesta Richard Gilman, curatore della bibliografia completa delle opere di Hocking: «Questo articolo è una critica al metodo di insegnamento della matematica proposta da Dewey-McClelland, scritto da Hocking quando era preside della School Number One di Davenport, nello Iowa, nell'intervallo di tempo fra i suoi studi al college di Ames e il suo trasferimento ad Harvard. In un articolo pubblicato in *Journal of Philosophy* del 1930, Hocking riferirà che questo articolo è stato il "suo primo saggio filosofico"». R.C. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking from 1898 to 1964 in AA.VV. *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p. 470.

approccio alla filosofia dice qualcosa di molto importante sullo spirito della sua successiva attività filosofica. Egli fu sempre primariamente persuaso della *profonda relazione fra la filosofia e la vita*, e questa persuasione lo condusse verso terreni apparentemente molto distanti dai suoi iniziali interessi nei confronti dell'epistemologia e della metafisica. Egli è stato uno dei pochi idealisti ad esprimere una creativa produzione sulla filosofia del diritto. *Egli ha scritto sull'educazione ed ha esercitato la pratica educativa sia nella fondazione, insieme a sua moglie Agnes, della famosa Shady Hill School<sup>40</sup>, sia nel suo insegnamento universitario*. Infine, la sua filosofia della religione ha prodotto notevole attenzione rispetto agli interessi pratici della Missione Cristiana<sup>41</sup>. E poco più sotto continua: «C'è della profonda saggezza nella convinzione di Ernest Hocking secondo la quale una teoria filosofica che non produce interesse non può – pur stando in piedi – essere vera. *La verità non può mai divorziare dall'esperienza*; e l'esperienza, Hocking insisteva spesso su ciò, è sempre esperienza metafisica. L' "amatoriale" spirito di questo giovane architetto-ingegnere che venne ad Harvard solo per tirar fuori da sé una filosofia di vita, continuerà in seguito a pervadere l'opera del filosofo di professione»<sup>42</sup>. Insomma, il destino che si aprì per Hocking ad Harvard fu quello di un 'architetto del pensiero sull'esperienza che edifica e ri-edifica la vita'.

### ***3.2 L'apporto della fenomenologia Husserliana alla formazione di Hocking.***

Dopo aver conseguito la laurea nel 1901, egli spese un anno della sua vita in Germania (1902-1903) per approfondire gli studi in vista della tesi di dottorato che avrebbe discusso nel 1904<sup>43</sup>. Durante il suo soggiorno in Germania Hocking ebbe la

---

<sup>40</sup> Questa Scuola Primaria di Cambridge è fondata dai coniugi Hocking e tutt'ora attiva. Per chi volesse accedere ad ulteriori notizie sia sulla storia che sull'impostazione educativa di questa scuola, rimando alla consultazione del sito web [www.shs.org](http://www.shs.org).

<sup>41</sup> L.S. ROUNER, "The making of a Philosopher", p. 15.

<sup>42</sup> Ibidem, pp. 15-16.

<sup>43</sup> Il titolo della tesi di dottorato di Hocking è *The Elementary Experience of Other Conscious Being in Its Relations to the Elementary Experience of Physical and Reflexive Objects*. Questa tesi, che non venne pubblicata, è tuttavia consultabile all'interno della Widener Library di Harvard. Ciò nonostante, come pone in rilievo chiaramente lo Gilman: «la tesi principale di questo lavoro che potrebbe essere ridefinita "Come noi conosciamo

fortuna ed il privilegio di conoscere (nonché di lavorarvi fianco a fianco) il fondatore della fenomenologia: Hedmund Husserl. Il suo contatto con la fenomenologia fu fondamentale, secondo lo Rouner, per la strutturazione del suo pensiero. In particolare: «lo aiutò ad *intravedere il ponte esistente fra i fatti e il significato*<sup>44</sup>. Ma [...] gli donò anche l'opportunità concreta di sperimentare quello che egli chiama il "processo di creativa sofferenza" insito nell'attività filosofica; ["processo" che, a parer di Hocking, era presente ed incarnato, sotto la forma di *habitus* morale in Husserl]. Hocking ricorda infatti tramite le parole dello Rouner, come: "essere in intimità [filosofica] con Husserl era partecipare alla sua agonia mentale, alla sua finezza di designazione, alla sua infinita capacità di distinzione, ma anche all'ampiezza della sua inquietudine e complicatezza". Questa lotta intellettuale di Husserl non era semplicemente quella di un individuo isolato, "per lui era la lotta di un'epoca, ed egli doveva condurre alla chiarezza non solo se stesso ma anche il pensiero del suo tempo"<sup>45</sup>.

A sostegno e conferma dell'interpretazione dello Rouner, secondo la quale la fenomenologia avrebbe condotto Hocking a chiarire la profonda sintonia esistente fra 'il mondo dei fatti' e 'l'universo del significato e delle idee', ci permettiamo di citare, vista l'importanza della tematica per il futuro andamento complessivo della trattazione, alcune parole dello stesso Hocking sulla questione. Egli scrive:

«In un mondo di pura fattualità, non c'è nulla di oggettivamente sbagliato. In un mondo di significati ci sono situazioni che possiamo definire sbagliate in se stesse; fra queste la situazione in cui un significato e colui che lo potrebbe apprendere non riescono a stare insieme. *Il destino del significato è quello di essere appreso*; e se il suo destino non è soddisfatto per questa via, allora rimane solo una grande tragedia e perdita. Il fatto che il significato sia là, negli oggetti, impone un preciso dovere: "*conosci il significato delle cose*". Questo, io penso, è l'origine di tutti gli imperativi: "*sii oggettivo: apri la tua mente alla oggettiva sensatezza della realtà*". *La filosofia è il primo responso della volontà morale nei confronti delle creature del mondo*»<sup>46</sup>.

---

le Altre Menti" è l'originale interrogativo dei capitoli dal XVII al XX di *The Meaning of God in Human Experience*»». R.C. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking", op. cit. p. 471.

<sup>44</sup> In una sintetica e aforistica sentenza Hocking afferma: «*La vita è un continuo spozalizio fra le idee e i fatti, e come ogni matrimonio da una parte soddisfa il nostro destino e dall'altra limita la nostra infinità*». W.H. HOKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 213-214. Il corsivo è nostro.

<sup>45</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 8.

<sup>46</sup> W. H. HOCKING, "What does Philosophy Say?", in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., pp. 16-17. Il corsivo è nostro.

Sembra di sentire echeggiare in queste parole di Hocking l'imperativo fenomenologico additato da Heidegger in *Essere e Tempo*: "Andiamo alle cose stesse"<sup>47</sup>. Risulta quindi evidente, già da questi rapidi accenni, che il *metodo fenomenologico*<sup>48</sup> è stato pienamente compreso dall'idealista statunitense ed accorpato a pieno titolo all'interno del sua epistemologia filosofica<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Scrive Heidegger: «L'espressione "fenomenologia" significa anzitutto un concetto di metodo [...]. Il termine esprime un motto che potrebbe essere così formulato: *alle cose stesse!* E ciò in contrapposizione alle costruzioni campate per aria e ai risultati casuali; in contrapposizione all'accettazione di concetti solo apparentemente giustificati e ai problemi apparenti che si impongono da una generazione all'altra come veri problemi» M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* (traduzione dal tedesco), Mondadori, Milano, 2006, p. 93. L'atteggiamento intellettuale necessario per poter compiere questo cammino di ritorno alle cose stesse è ciò che Husserl chiama "epochè fenomenologia". Tale concetto, tuttavia va ben inteso, anche per comprendere il modo in cui Hocking stesso è stato fenomenologo delle realtà religiose. Infatti Husserl nelle sue *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* si premura di apostrofare: «non è bene confondere l'epochè ora in questione con quella richiesta dal positivismo. [...] Per noi non si tratta della neutralizzazione di tutti i pregiudizi che turbano la pura effettualità dell'indagine, né della costituzione di una scienza "libera da teorie", "libera dalla metafisica", facendo retrocedere ogni fondazione [del reale] alle datità immediate dell'esperienza obiettiva, e nemmeno del mezzo per raggiungere tale scopo, del cui valore non stiamo a discutere. Quello che noi cerchiamo sta in un'altra direzione. *Per noi il mondo intero, quale viene considerato a partire da un atteggiamento naturale, quale effettivamente ci si offre "libero da pregiudizio" e chiaramente si manifesta come connessione di esperienze dalle quali siano state eliminate tutte le apparenze, non è ora considerabile come valido: non provato, ma anche non contestato, esso va posto fra parentesi.* Egualmente tutte le teorie e le scienze, per valide che appaiano, fondate positivamente o altrimenti, in quanto inevitabilmente si riferiscono a questo mondo, soggiacciono al medesimo destino» H. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, p. 67. Il corsivo è nostro.

<sup>48</sup> Teniamo a chiarire che Hocking adotta da Husserl esclusivamente il metodo fenomenologico e non elementi della sua dottrina sulla "coscienza eidetica". Anche in questo caso, tuttavia, come ben sottolinea Gabriel Marcel, in un suo articolo pubblicato all'interno della già citata opera curata da Rouner *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*: «l'atmosfera della filosofia di Hocking è totalmente differente da quella di Husserl. [...] La filosofia di Hocking è di ampio ed aperto respiro, laddove la fenomenologia Husserliana si sviluppa in ciò che io oserei chiamare una "coperta" atmosfera o, se si preferisce, un'atmosfera artificialmente controllata dallo studio», G. MARCEL, "Solipsism Sourmounted", in *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p. 27.

<sup>49</sup> In ordine alla presenza di elementi tipicamente fenomenologici all'interno del pensiero di Hocking, Bruce Wilshire avanza l'interpretazione secondo la quale: «Prima ancora che Heidegger – o Marcel – il particolare metodo fenomenologico di Hocking apre la strada alla ri-cognizione di valori primari: l'entusiasta espansività, l'integrità, l'uguaglianza, la riverenza, la fondamentale gratitudine, la basilare sensibilità e la responsabilità», B. WILSHIRE, "Passion for Meaning: W.E. Hocking's Religious-Philosophical Views" (mia trad. dall'inglese), op. cit., p. [232]. In effetti, come avremo modo di approfondire ulteriormente, l'istanza sottesa al filosofare di Hocking è quella di "ritornare" ad alcuni elementi che l'idealismo aveva sempre dati per scontati ma che in realtà non era mai riuscito ad accorpate pienamente in sé: le dimensioni della credenza in Dio collegate al culto religioso e alla pratica di vita religiosa liberamente condotta e ispirata a quei valori che chiaramente Wilshire ha evidenziato.



#### 4. Gli anni dell'impegno come giovane ricercatore e il 'retrotterra' del suo pensiero (1904 – 1912).

Dopo la sua dissertazione di dottorato del 1904, Hocking conobbe Agnes Boyle O'Reilly con la quale si sposò nel 1906. Il loro matrimonio durò per cinquant'anni fino a quando Agnes morì nel 1955<sup>50</sup>. Essi ebbero tre figli: Richard, Hester e Joan. Di costoro, Richard seguì le orme del padre diventando anch'egli insegnante di filosofia. La relazione di amore con la moglie rappresentò un grande stimolo alla creatività intellettuale di Hocking. Come egli era solito dire, Agnes rappresentava agli occhi della sua mente una "infallibile sorgente di intuizioni".

Dal 1904 al 1906 Hocking insegnò Religione Comparata nel seminario di Andover. In seguito, dopo due anni di impegno all'Università della California, egli giunse nel Dipartimento di filosofia dell'Università di Yale. Seguiranno quattro straordinari anni di impegno in campo filosofico che, nel 1912, approderanno alla pubblicazione della sua prima e principale opera filosofica *The Meaning of God in Human Experience*. Così come egli stesso afferma, il "retrotterra" del pensiero espresso in tale corposo lavoro (l'opera consta di più di 600 pagine) è rappresentato dal pensiero idealista di Royce e da quello pragmatista di James, e dalla sua personale rielaborazione di entrambi. Offrendo un inconsueto tributo a questi due grandi pensatori, che furono suoi insegnanti di filosofia ad Harvard, egli scriverà alla fine della prefazione a quest'opera:

«Se ho colto di frequente l'occasione per esprimere in questo libro del dissenso sia rispetto alla via del professor Royce sia rispetto a quella di William James, ciò è soltanto un segno di riconoscenza verso *coloro ai quali io sono debitore, i miei due onorati maestri in queste faccende, il retrotterra del mio pensiero*. Mi sono liberamente scostato da entrambi, nello spirito del loro stesso insegnamento, ma non senza il risultato di trovarmi continuamente in accordo con loro su ciò che, di volta in volta, ho ritenuto possibile – o logicamente appropriato»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Una sana ironia nella lettura del proprio rapporto di coppia è, generalmente, indice di profonda affinità reciproca. E cariche di affettuosa ironia sono appunto le seguenti affermazioni dello Rouner riferite all'unione fra Agnes e William: «La loro era un'unione inconsueta. Come Hocking stesso notava: "noi siamo due eccentriche stampelle". E lo erano davvero; lui un metodista ingegnere-filosofo venuto dal grande Midwest Americano e lei figlia di un Cattolico poeta-rivoluzionario, una forte-volenterosa ragazza Irlandese di Boston», L.S. ROUNER, "The Making of a Philosopher", op. cit., p.21.

<sup>51</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. xxii. Per certi versi potrebbe risultare strano che un pensatore individui all'origine dei suoi interessi speculativi due maestri che rappresentano due

Ci pare opportuno, quindi, prima di offrire una schematica presentazione del capolavoro filosofico di Hocking – dedicato al tema dell’interpretazione filosofica della religione – approfondire di seguito, un po’ più in dettaglio, gli apporti filosofici offerti da questi due autori alla maturazione e alla nucleare definizione del suo sistema filosofico negli anni della sua permanenza a Yale<sup>52</sup>.

#### **4.1 Dall’Idealismo Assoluto all’Assoluto inteso realmente-ideale: il contributo di Royce<sup>53</sup>.**

Nella Prefazione a *The Meaning of God in Human Experience*, Hocking chiarisce nitidamente che il motivo dell’opera gli è fornito da una chiara e precisa insoddisfazione nei confronti di un certo tipo di idealismo. Infatti:

---

scuole filosofiche opposte: da un lato, appunto, Royce (col suo idealismo) e, dall’altro James (col suo pragmatismo). In verità tale opposizione è mitigata dall’occorrenza per la quale lo stesso Royce, prima di Hocking, fu allievo di James. E seppur egli rifiutò una visione globale della realtà di stampo pragmatista, non è lontano dal ritenere che una qualche idea della verità che abbia valore pragmatico è necessaria anche all’interno di una costruzione filosofica idealista. Infatti scrive Royce: «è eternamente vero che *ogni ricerca della verità è un’attività pratica, con uno scopo etico e che una verità puramente teorica, la quale non conducesse con sé alcun rilevante processo attivo, è una vuota assurdità.* [...] Io non dubito che dire “questo è vero”, sia lo stesso che dire: “le idee per mezzo delle quali io definisco questa verità sono le idee che hanno praticamente e veramente buon esito, le idee seguendo le quali io appago realmente i miei più profondi bisogni”. E non solo ammetto ciò; ma insisto vivamente sul fatto che la verità è un concetto etico; e ringrazio col cuore il grande pragmatista, il quale nella mia giovinezza mi aiutò ad apprendere che conquistare la verità significa conquistare quel successo di cui abbiamo bisogno e per il quale la nostra comune umanità continua a sospirare e affaticarsi insieme in sofferenza» J. ROYCE, *The Philosophy of Loyalty*, Macmillan Co., New York, 1908 p. 189 – ss. Questi brevi accenni sono sufficienti a nostro avviso per testimoniare il fatto che Hocking si inserisce su una scia di “discepolato” filosofico che inizia da James, passa per Royce e giunge a sintesi all’interno della sua proposta filosofica.

<sup>52</sup> Durante la permanenza a Yale si comprende la contingenza della dedizione di Hocking all’elaborazione di *The Meaning of God in Human Experience* anche dall’esiguo numero di pubblicazioni da lui edite in tale periodo, le quali sono per lo più recensioni di testi o brevi articoli il cui contenuto verrà sistematicamente ripreso e integrato all’interno dell’opera.

<sup>52</sup> Durante la permanenza a Yale si comprende la contingenza della dedizione di Hocking all’elaborazione di *The Meaning of God in Human Experience* anche dall’esiguo numero di pubblicazioni da lui edite in tale periodo, le quali sono per lo più recensioni di testi o brevi articoli il cui contenuto verrà sistematicamente ripreso e integrato all’interno dell’opera.

<sup>53</sup> Per un sintetico e puntuale approfondimento della filosofia di Royce rimandiamo alla lettura della voce Royce Josiah della recente *Enciclopedia Filosofica* edita da V. Melchiorre per la Bompiani. Per chi volesse invece approfondire più da vicino gli accenni alla filosofia di Royce qui da noi introdotti ai fini della comprensione dell’idealismo di Hocking, suggeriamo la lettura dei seguenti testi: E. BUZZI, *Individuo e comunità nella filosofia di Josiah Royce*, Vita e Pensiero, Milano, 1992; ID., “Josiah Royce: la metafisica della Comunità”, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 4, 1989, LXXXI, pp. 576-613; T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., pp. 155-254; F. ALBEGGIANI, *Il sistema filosofico di Josiah Royce*, Ed. Trimarchi, Palermo, 1930; F. OLGATI, *Un pensatore americano: Josiah Royce*, Vita e Pensiero, Milano, 1917.

«La [mia] prima impressione, così come emerge distintamente dalla moltitudine di suggestioni contemporanee, è negativa: una generale insoddisfazione verso la religione “di ragione” e verso la sua strutturazione filosofica: l’Idealismo Assoluto. Il fondamentale asserto di questo idealismo, vale a dire, che tutta la realtà è della stessa sostanza di cui sono fatte le idee, che “tutto ciò che esiste è razionale”, crea qualche dubbio. [...] Essi [gli idealisti] non considerano l’Assoluto dell’idealismo uguale al Dio della religione: essi ritengono che non si possa adorare l’Assoluto. Ed inoltre sono persuasi che la religione non riguardi la nostra umana conoscenza di questo Assoluto Conoscitore. *In questo generale malcontento verso l’idealismo, e nei poco chiari sforzi odierni di conquistare altrove un positivo fondamento della religione, trovo la motivazione sufficiente per lo studio intrapreso in questo libro.* Al suo interno ci si chiede ciò che, in termini di esperienza, questo Dio significa e ha significato per l’umanità (sicuramente la religione si eleva dall’esperienza e la ripaga nuovamente all’interno) e si propone, grazie all’aiuto dei lavori di molti colleghi, sia critici che soggetti a critiche, di trovare il fondamento di questa religione, sia esso all’intero o all’esterno della ragione»<sup>54</sup>.

A partire da questa dichiarazione di intenti espressa da Hocking, gli elementi del pensiero di Royce che hanno influito sulla categorizzazione del suo impianto filosofico e dal quale egli si è parzialmente o totalmente discostato sono principalmente tre: a) la teoria dell’interpretazione; b) la concezione dell’individuo e della sua possibilità di conoscere se stesso e gli altri; c) la teoria del ruolo dell’assoluto nella realtà.

#### 4.1.1 La teoria dell’Interpretazione<sup>55</sup>.

Secondo Royce, il processo di interpretazione della realtà non è solo il mezzo che ci fa accedere alla conoscenza del mondo, ma anche la chiave per comprendere noi stessi<sup>56</sup>. Tale processo è essenzialmente triadico; esso infatti implica la presenza di un sistema di relazioni ermeneutiche strutturato su tre elementi: (I<sup>a</sup>) l’interprete, (II<sup>a</sup>) l’oggetto che è da interpretarsi, (III<sup>a</sup>) il destinatario dell’interpretazione. Inoltre, il processo che pone in rapporto le varie interpretazioni è esso stesso triadico e

---

<sup>54</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. pp. vi-vii. Il corsivo è nostro.

<sup>55</sup> I riferimenti al pensiero di Royce qui brevemente enucleati si avvalgono del prezioso contributo scientifico, già peraltro citato, di E. Buzzi, *Individuo e comunità nella filosofia di Josiah Royce*. Per puntualità di citazione signaleremo di seguito non solo i riferimenti testuali tratti da questa pubblicazione, ma anche gli stessi riferimenti ai testi di Royce citati dall’autrice.

<sup>56</sup> Riportando una citazione di Royce, scrive la Buzzi «la forma del processo cognitivo implicata nelle relazioni sociali è essenzialmente la stessa che è implicata nel processo cognitivo mediante il quale un uomo chiarisce a se stesso le proprie intenzioni o i propri significati», E. BUZZI, *Individuo e società nella filosofia di Josiah Royce*, op. cit., p. 238. (tratto da J. ROYCE, “Mind” in *Royce’s Logical Essays: Collected Logical essays of Josiah Royce*, ed. D.S. ROBISON, W.C. Brown Co., Dubuque, 1951, p. 154).

dipende dalla costituzione temporale della coscienza individuale. La coscienza individuale nell'interpretare (I<sup>b</sup>) parte da ciò che è stato promesso o pianificato nel passato; (II<sup>b</sup>) passa, per la conoscenza e la comprensione del tempo presente; (III<sup>b</sup>) per giungere ad un futuro in cui il piano sia realizzato e la promessa soddisfatta<sup>57</sup>. L'interpretazione, in definitiva, è per Royce la chiave di lettura della realtà: quel processo ermeneutico della logica del reale attuato nel presente che permette il passaggio dal passato al futuro.

La teoria dell'interpretazione qui sommariamente descritta verrà accolta da Hocking a livello metodologico ma non certo su un piano di tipo contenutistico. Infatti, come evidenzia lo Rouner: «Il tentativo di Hocking di integrare i mondi della persona, della natura e della società hanno trovato più che soddisfacenti riscontri nella triadica logica della relazione di Royce. Ma egli ha utilizzato questa triadica epistemologia per sviluppare una dialettica che era totalmente indipendente dalla teoria dell'interpretazione di Royce»<sup>58</sup>. Gli elementi che permettono di comprendere in che cosa consista questa indipendenza della dialettica di Hocking rispetto a quella di Royce ci sono offerti dalle due diverse concezioni che essi avanzano rispetto al modo in cui gli individui conoscono se stessi e la mente altrui e rispetto alla teoria dell'Assoluto.

#### *4.1.2 La concezione delle possibilità conoscitive dell'individuo.*

Lo scostamento contenutistico dall'opera del suo maestro riguarda primariamente la concezione della conoscenza che l'individuo ha di sé e della mente altrui. Tale allontanamento dal maestro è chiarito da Hocking in un passaggio riportato in un testo di Gabriel Marcel<sup>59</sup> inerente alla concezione metafisica di Royce e del quale Hocking scrisse la Prefazione. Il passaggio è il seguente:

---

<sup>57</sup> La stessa interpretazione dell'idea di coscienza sottostà a questo processo. Infatti «L'idea che ho di me stesso è un'interpretazione del mio passato accompagnata da un'interpretazione delle mie speranze e delle mie intuizioni sul futuro», Ibidem, p. 244 (riferito da J. ROYCE, *The Problem of Christianity*, Macmillan Co., New York, 1913, p. 28).

<sup>58</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit. p. 20.

<sup>59</sup> **Gabriel Marcel** (Parigi 1889 – 1973). Filosofo francese contemporaneo di Hocking, condivise con lui una particolare amicizia. Sono chiara testimonianza di ciò le parole iniziali inserite in un saggio di Marcel di cui ho già ricordato. Egli dichiara: «Affermo baldanzosamente che W.E. Hocking ed io abbiamo condiviso una spirituale ed intellettuale compagnia che considero unica nella mia vita», G. MARCEL, "Solipsism Sourmounted", in *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p. 23. Come tributo alla sua amicizia con Marcel, Hocking gli dedicherà un articolo intitolato "Marcel and the Ground Issues of Metaphysics" in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1954, 14, pp. 439-469. Tale amicizia favorì inoltre alcuni

«In un saggio che presentai (a Royce) durante il mio ultimo anno di Università ad Harvard, 1903-1904, feci l'azzardo di discostarmi da una delle sue principali dottrine, secondo la quale noi non abbiamo una diretta conoscenza né delle nostre menti né delle menti altrui<sup>60</sup>. A suo giudizio le persone sono degli individui; e gli individui sono degli esseri tali che, per ciascuno, non è possibile che ci sia nell'intero universo un altro precisamente uguale ad esso; e questo è ciò che noi sperimentiamo nei nostri incontri individuali. Tale unicità, tuttavia, non può essere oggetto di empirica dimostrazione: essa rappresenta piuttosto un oggetto di desiderio. [...] In questo particolare saggio, infatti, io ho riportato il racconto di un'esperienza nella quale, per come l'ho intuita, io fui direttamente consapevole di un'altra mente e della mia stessa come di un unico "Esso"<sup>61</sup>. La mia percezione fu così coinvolta che assunse i contorni di una cognizione, non semplicemente un Io-desidero. *Perciò noi ci sentiamo in dovere di estendere la concezione della conoscenza empirica ed ammettere un elemento di realismo all'interno dell'idea dell'Assoluto.* In seguito a ciò io espressi un reale criticismo rispetto alle posizioni del mio reverendo professore. Invece, quando Royce mi restituì fra le mani il mio elaborato, mi fece un appunto rispetto al passaggio discostante con questo commento: "Questa è la tua intuizione: tu devi aderire ad essa!" Senza assecondare la mia via, egli mi aveva offerto la sua benedizione per il suo futuro sviluppo»<sup>62</sup>.

Una sintetica ed efficace spiegazione sia di che cosa intenda precisamente Hocking con queste parole sia di come esse si rapportino alla concezione dell'individuo di Royce, è a nostro giudizio offerta da D. S. Robinson nei seguenti termini: «Anzitutto (Hocking) sottintende che Royce era in errore nel pensare che le sue principali tesi di metafisica idealista fossero dimostrabili tramite una prova dialettica.

---

fecondi scambi di tipo intellettuale fra i due mondi culturali della filosofia statunitense e di quella francese. Uno fra i tanti è appunto il saggio qui citato di Marcel dedicato alla concezione metafisica di Royce.

<sup>60</sup> Infatti se per entrare in contatto con se stessi e con gli altri serve, per Royce, un processo di triadica e temporale interpretazione di che cosa sia il sé e l'alterità, allora ciò implica che il rapporto comunicativo che una persona ha con se stesso e con gli altri è necessariamente *mediato* da tale interpretazione. Come testimonia sempre la Buzzi, infatti «Un altro aspetto molto interessante della concezione di Royce è l'insistenza con cui egli nega che l'autocoscienza sia una forma di *intuizione*, poiché, "malgrado le ben note affermazioni di Bergson, nessuno ha un'adeguata *knowledge of acquaintance* intuitiva di se stesso», E. BUZZI, *Individuo e società nella filosofia di Josiah Royce*, op. cit., p. 243 (riferimento a J. ROYCE, "Mind" op. cit., p. 154). Secondo Hocking è appunto questa convinzione di Royce che non può essere dialetticamente dimostrata.

<sup>61</sup> Si tratta del racconto "mistico" così sintetizzato in questo passo di *The Meaning of God in Human Experience*: «Io mi sono qualche volta seduto a guardare un compagno (*comrade*), mentre ragionavo su questo misterioso isolamento degli individui fra loro. Perché siamo fatti in modo che io, guardandoti ed osservandoti, non veda che la Barriera di Te e non Te? [...] Come apparirebbe la realtà se la mia mente potesse essere, anche solo per una volta, dentro la tua; nonché incontrarci e, senza Barriere, essere l'uno nell'altro? Ciò mi è accaduto sotto forma di shock: – come quando uno riflettendo da solo percepisce la presenza di un altro – Ma io *sono* nella tua anima! Le cose che mi circondano sono nella tua esperienza. Sono la tua esperienza; quando io le tocco e le muovo, *ti* modifico. Quando le osservo, vedo ciò che tu vedi; quando le ascolto, io sento ciò che tu senti. Io sono all'interno della grande Stanza della tua anima; e *io sperimento un reale contatto con te*. Perché dove sei? Non qui, dietro quegli occhi, dentro quella testa, nel buio in cui alcuni processi chimici familiarizzano tra loro. Di questi, personalmente non so nulla e non me ne importa nulla; ma la mia esistenza non si gioca dietro la Barriera, ma davanti ad essa. Io sono là dove c'è il mio tesoro. E là ci sei anche tu [...]. Non posso immaginare un contatto più reale ed emozionante di questo; nel quale abbiamo potuto incrociare e sovrapporre le nostre identità, non tanto attraverso una interna ed ineffabile profondità, ma tramite i primi piani di una reale esperienza», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 265-266. Secondo quanto ci attesta Rouner il "compagno" di questa esperienza straordinaria era sua moglie Agnes.

<sup>62</sup> G. MARCEL, *Royce Metaphysics*, Henry Regnery Co., Chicago, 1956, p. vii. Il corsivo è nostro.

Secondariamente, egli sostiene erroneamente che noi non abbiamo una diretta conoscenza né delle nostre né delle altrui menti. In terzo luogo, a supporto di questa seconda tesi, Royce afferma che ogni mente è così intimamente individuale da non poter essere conosciuta direttamente. Infine, egli asserisce che, constatata l'essenza di questa univocità, la sua empirica conoscenza è impossibile. Questo pone in rilievo Royce, insistendo che la conoscenza di se stessi non è né percepibile né concettualizzabile, ma solo interpretabile. La sua assai originale teoria dell'interpretazione verrà da lui utilizzata per spiegare sia la conoscenza del sé sia la conoscenza degli altri individui. Ora consideriamo il modo in cui Hocking contesta questa centrale concezione della metafisica idealista di Royce. Egli riferisce di un sua esperienza che la contraddice e utilizza tale esperienza per dimostrare che la percezione è cognitiva, cioè non un semplice "io desidero", ma un "io conosco" un'altra mente. Invece di replicare a ciò con una radicale confutazione, Royce considera l'esperienza e l'argomentazione di Hocking una intuizione a cui quest'ultimo deve aderire»<sup>63</sup>. Ammettere, come fa Hocking, la possibilità di un fondo di immediatezza comunicativa fra il soggetto, la sua coscienza e l'alterità, significa presupporre che, pur nella reciproca diversità, non ci sia reale separazione mentale fra individui che generalmente si esperiscono come distinti. In questo senso, il problema sotteso alla critica di Hocking è il tentativo di superamento del solipsismo di matrice Leibniziana e/o Berkeleyana presente all'interno della speculazione metafisica di Royce<sup>64</sup>. Secondo Hocking, infatti, la posizione gnoseologica di Royce non è tale da permettere di far comprendere in che modo si possa giustificare l'esistenza dell'interpretazione – come Royce stesso la intende – muovendo da una pura visuale epistemologica di tipo solipsista. Ora, è esattamente grazie alla proposta di una diversa concezione dell'Assoluto rispetto a quella del suo maestro che Hocking tenta di superare lo scoglio di tale solipsismo.

---

<sup>63</sup> D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, op. cit. pp. 89-90.

<sup>64</sup> Il solipsismo gnoseologico è una posizione di tipo epistemologico sorta nella modernità come interpretazione "esagerata" del *Cogito* cartesiano. Secondo Hocking gli emblematici rappresentanti di tale posizione restano Berkeley (con il suo idealismo anti-materialista) e Leibniz (con la sua monadologia). Sinteticamente possiamo dire che la posizione solipsista riconduce ad una dottrina filosofica tale per cui esiste ed è conoscibile in maniera immediata ed assolutamente invalicabile solo l'Io individuale con i suoi contenuti di coscienza. Non è possibile a nessun individuo essere immediatamente o mediatamente certo che esista una realtà esterna all'Io individuale, fatta di altri oggetti e/o di altri soggetti da esso diversi, né che tale realtà sia in qualche modo conoscibile all'Io individuale. L'interpretazione del modo in cui il pensiero di Hocking possa essere in grado di superare il problema del solipsismo ci è offerta da due contributi che abbiamo già citato: G. MARCEL, "Solipsism Surmounted", in *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit.; e L.S. ROUNER, "Solipsism Surmounted: W.E. Hocking's Philosophy of Community", in AA.VV. *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit.

#### 4.1.3 Il ruolo dell'Assoluto nella realtà.

La visione dell'Assoluto di Royce è corroborata dalla convinzione per cui gli individui sono delle monadi che possono entrare in comunicazione fra di loro grazie all'Assoluto. Tale Assoluto è pensato da Royce, in due fasi diverse della sua produzione, sia come *Individual of individuals*<sup>65</sup>, cioè come ciò che è presente in maniera individuale in ogni individuo; sia come *comunità di interpretazione*<sup>66</sup>, ovvero come sintesi illimitata di interazioni triadiche e sociali<sup>67</sup>. In ciascuno dei due casi, tuttavia, né la realtà delle monadi individuali (prima concezione) né la loro reciproca relazione comunitaria (seconda concezione), fondano per Royce la realtà dell'Assoluto. Piuttosto, è l'Assoluto, secondo Royce, a rendere possibile sia le realtà che l'inter-relazione fra le monadi<sup>68</sup>. Ora, a parer di Hocking l'argomentazione di Royce si basa sul fatto che l'inter-comunicazione fra gli individui non è una realtà immediata, come il senso comune intende, ma *sembra* immediata perché l'Assoluto è, per Royce, una realtà spiegabile solo in maniera simbolica, cioè come un sistema di simboli condivisi dalla comunità in grado di permettere il contatto comunicativo fra due o più individui<sup>69</sup>, e non (come invece proporrà Hocking) come oggetto/soggetto mentale immediatamente e concretamente attivo in quella esperienza che si mostra anche nel contatto interattivo fra due o più individui. In definitiva, l'Assoluto, per Royce, sarebbe il simbolo che permette l'inter-comunicazione di individui fra loro ontologicamente isolati e “nascosti” dietro quella sorta di “barriera” di cui parla Hocking nel racconto del contatto mistico da lui sperimentato.

Anche in questo caso, tralasciando – come ampiamente abbiamo motivato in precedenza – il giudizio sulla possibilità di verificare empiricamente la veridicità

---

<sup>65</sup> Cfr. E. BUZZI, *Individuo e società nella filosofia di Josiah Royce*, op. cit., pp. 169-178.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 235-264.

<sup>67</sup> «La novità della nozione di *comunità di interpretazione* teorizzata negli ultimi scritti di Royce, fondandosi su una radicale revisione dell'impianto gnoseologico, investe il cuore della metafisica Royciana, determinando un profondo mutamento nella forma stessa della totalità assoluta. Secondo John E. Smith, uno dei maggiori studiosi della *Metafisica della comunità*, questo mutamento si può interpretare come il passaggio da una concezione del pensiero assoluto come coscienza infinita, onnicomprensiva, alla concezione dell'assoluto come sistema infinito di relazioni essenzialmente sociali e triadiche. Il mutamento riguarda pertanto la definizione dell'Uno e i suoi rapporti con il molteplice. Infatti si passa da una concezione dell'Uno come totalità di coscienza, cui tutto è presente in un unico atto eterno di apprensione immediata, [...] alla concezione della totalità come sistema e processo sociale e, perciò, relazionale, implicante per sua natura in massimo grado forme di mediazione quali sono il segno e l'interpretazione», *ibidem*, pp. 215-216.

<sup>68</sup> L. S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit. pp. 21-22.

<sup>69</sup> In questa direzione si comprende anche il motivo per il quale Royce riteneva che la comunità scientifica fosse la più raffinata rappresentazione dell'assoluto.

dell'esperienza mistica esposta da Hocking, le argomentazioni da lui espresse, già a partire dalla sua tesi di dottorato, manifestano serie perplessità sul modo in cui il suo maestro ebbe ad intendere la possibilità di relazione e di comunicazione fra gli individui. Perplessità che sono dovute soprattutto al modo in cui Royce intende l'Assoluto. Tant'è che Hocking, con lo spirito energico di un giovane dottorando, esprimerà in uno dei passaggi iniziali della sua tesi di dottorato l'intento

«Di sgombrare il terreno filosofico di quell'epistemologico idealismo permeato di monadismo, a causa del quale Dio e il filosofo conoscono le loro reali comunicazioni in quanto sono essenzialmente diverse da come appaiono nell'esperienza, così che la relazione umana, considerata in maniera cognitiva, ha un puro carattere rappresentativo. Questo tipo di idealismo non sbaglia nel fornirci reali connessioni, nel dimostrare che noi siamo parti di un Assoluto, ma questa congiuntura è espressa sulla via di ciò che di ineffabile c'è in ognuno di noi, non per la via di un'evidente esperienza di relazione. In opposizione a un idealismo di questo tipo *io vorrei suggerire che la nostra congiuntura è data per la via di un comune contatto primario, che i nostri rapporti sono davvero reali così come noi li sperimentiamo, che una comunicazione delle menti non sperimentata dai comunicatori è non solo illogica ma anche una beffa morale*»<sup>70</sup>.

Queste ultime dichiarazioni ci conducono, in definitiva, a mettere a fuoco la radice del disappunto di Hocking verso l'Idealismo Assoluto. Tale disappunto nei confronti di questo tipo di idealismo risiede nella sua intellettualistica pretesa di scollegare la realtà dell'Assoluto – e la sua possibile conoscenza – dall'esperienza concreta e immediata che le persone ne possono fare in vita, soprattutto a livello religioso. Questo diventa per Hocking chiaramente evidente, a titolo esplicativo, se si prendono in considerazione gli elementi storico-esperienziali della religione collegati con il culto. Infatti, egli rimarca:

«L'idealismo è, alla fine, inconcludente, poiché non ha trovato la sua strada verso il culto: non ha trovato la sua strada verso [la comprensione di] ciò che nella religione è particolare e storico; verso ciò che è autorevole e assolutamente sovra-personale»<sup>71</sup>.

L'idealismo assoluto di Royce manifesta, quindi, secondo Hocking, una sorta di “pretesa intellettualistica” nei confronti della realtà dell'Assoluto. Ma questa pretesa

---

<sup>70</sup> W.E. HOCKING, *The Elementary Experience of Other Conscious Being in Its Relations to the Elementary Experience of Physical and Reflexive Objects*, p. iv. Il corsivo è nostro. Questa lunga citazione racchiude il germe di quella che vedremo sarà una delle più genuine convinzioni filosofiche di Hocking: la convinzione che esista un reale contatto comunicativo immediato fra due interlocutori. Tale immediato e reale contatto comunicativo è uno dei due modi in cui l'assoluto si rende concretamente manifesto.

<sup>71</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. xi. Il corsivo è nostro.



intellettualistica è stata, per Hocking, chiaramente smascherata e “messa alle corde” dal pragmatismo, o meglio, da un giudizio di tipo pragmatico sull’idealismo. Infatti così come egli stesso ancora specifica:

«La debolezza insita nell’armatura dell’idealismo classico è stata messa in luce, io credo, dal pragmatismo – o meglio, da un principio pragmatico di giudizio. [...] Può l’idealismo accettare la Realtà e rimanere ancora idealismo? *Ciò che il pragmatismo ha in modo speciale richiesto all’idealismo nella considerazione della religione è una più genuina e reale opportunità, libertà e creatività dell’individuo. Ciò a cui il realismo aspira, è una più valida oggettività, una più valida sostanzialità del mondo al di fuori del sé.* Tale aspirazione è la più recente necessità che, oso affermare, limita di gran lunga l’efficacia dell’idealismo in campo religioso: nel soddisfare la prova pragmatica, *l’idealismo è costretto a diventare più realista*; a livello religioso<sup>72</sup> l’idealismo non riesce ad offrire una sufficiente credenza in un Oggetto autorevole, e ciò mostra da lontano, una non adeguata comprensione del ruolo del culto nella religione»<sup>73</sup>.

Tutto questo condurrà Hocking a maturare l’idea secondo la quale la filosofia idealista non rappresenta la pura, intellettuale e razionalistica conoscenza dell’Assoluto (Idealismo Assoluto) ma la ideale riflessione del pensiero sul significato di alcuni fatti di vita religiosa concreta in cui tale Assoluto si è reso esperibile (Idealismo della Realtà dell’Assoluto)<sup>74</sup>. Insomma, laddove l’Assoluto di Royce è un puro simbolo che descrive l’inspiegabile capacità comunicativa che connette fra loro delle menti individuali sostanzialmente separate fra loro, l’Assoluto di Hocking sarà L’Essere Personale annunciato dalle religioni (Dio); Essere realmente esistente che permette l’esistenza di una reale comunicazione fra menti strutturalmente interconnesse fra di loro.

---

<sup>72</sup> La perifrasi “a livello religioso” di questo periodo va interpretata qui esclusivamente come “a livello di religione intesa come insieme di conoscenze su Dio”.

<sup>73</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. x-xi.

<sup>74</sup> Ci permettiamo, alla fine di questa presentazione dei rapporti fra il pensiero di Hocking e quello di Royce alcune annotazioni di carattere pedagogico. L’idea di Hocking secondo cui l’Assoluto deve essere realtà di esperienza per poter essere pensato filosoficamente apre lo spazio ad una serie di riflessioni di carattere pedagogico sul significato di quella esperienza che è l’educazione religiosa e sull’influenza di questa esperienza nella strutturazione della percezione di Dio da parte degli esseri umani. Infatti se, come vuole lo Hocking, per pensare Dio, una persona deve averne fatto una qualche reale esperienza, che ruolo gioca l’educazione religiosa rispetto alla possibilità che si dia nella vita degli individui questa reale esperienza di Dio? La relazione educativa connotata religiosamente è esperienza in cui si manifesta la presenza reale di Dio? E’ esperienza in cui si interpreta dialetticamente un’esperienza di Dio avuta all’esterno della relazione educativa religiosamente impostata? E’ esperienza superflua o aggiuntiva ad una previa o postuma esperienza reale di Dio fatta dalla persona? Tutti questi problemi, fra l’altro, si ricollegano anche al delicato problema di epistemologia pedagogico-religiosa riguardante il senso e le modalità con le quali si struttura l’apprendimento dell’idea di Dio durante l’età evolutiva. Questo sarà uno dei problemi sul quale suggeriremo qualche elemento di interpretazione pedagogica del personalismo di Hocking nella terza parte del presente lavoro.

## 4.2 Dal pragmatismo positivo a quello negativo: il contributo di James.

Se il contatto con Royce, come abbiamo appena visto, ha permesso a Hocking di maturare una precisa idea dell'Assoluto e del modo con il quale esso può essere conosciuto all'interno dell'esperienza, il rapporto dialettico con il pragmatismo di William James lo stimolerà soprattutto a livello metodologico ed epistemologico.

### 4.2.1 Il pragmatismo negativo come criterio epistemologico.

Il pragmatismo verrà assunto da Hocking – sulla scia dello stesso James – come metodo di pensiero atto a chiarificare quando una rappresentazione, una proposizione, una idea sulla realtà possa essere considerata vera. Infatti, sempre nella prefazione a *The meaning of God in Human Experience* egli sottolinea come

«La prova pragmatica abbia assunto un grande significato ai nostri giorni sia come principio di criticismo, nel rendere consapevole la coscienza filosofica odierna del bisogno di utilità e di incidenza morale delle idee, sia come *lasciapassare per la verità*. Si tratta di un pragmatismo critico che anzitutto e abbondantemente si appella alla coscienza intellettuale in generale. *Pragmatismo negativo*, lo chiamerò, il cui principio è così sintetizzabile: “*tutto ciò che non funziona non è vero*”. Il corrispondente principio positivo, “*tutto ciò che funziona è vero*”, non lo ritengo [invece] né valido né utile. Ma preziosa come una retta guida del pensiero considero questa prova negativa: se una teoria non ha delle conseguenze, o ne ha solo di indesiderabili; se non opera dei cambiamenti nelle vite degli uomini, o opera solo dei cambiamenti indesiderati; se abbassa la capacità delle persone di affrontare l'importanza dell'esistenza, o diminuisce ai loro occhi il valore di quella esistenza di cui essi godono; una simile teoria è comunque falsa, e non troveremo pace finché non vi avremo posto rimedio. Andrò ancora più in là: *una teoria è falsa se non è interessante: una proposizione che precipita nella mente così ottusamente da non stimolare entusiasmo non ha ancora raggiunto un adeguato valore di verità*; e ciò vale anche se le parole sono accurate ma non scaturisce da esse alcuna importanza e il significato non è [da esse] trasmesso. Tale criterio di verità si basa su una convinzione o tesi diversamente comunicata, secondo cui *il mondo reale è infinitamente carico di interesse e valore*, e perciò stesso ogni nostra banalizzazione di esso è un'evidenza di mancanza di comprensione. *Su tale fondamento (e non senza di esso) il pragmatismo negativo deve essere un effettivo strumento di conoscenza*»<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. xiii-xiv. Il corsivo è nostro.

Le affermazioni contenute in questa distesa citazione sono diverse e tutte di una certa importanza. Quindi ci sembra opportuno soffermarci un po' su di esse ed approfondirle.

a) In primo luogo Hocking ri-afferma il principio epistemologico secondo cui il pragmatismo non è primariamente un insieme di contenuti filosofici, ma un modo di interpretare il valore della verità di una teoria. Questo era stato chiaramente espresso anche da James in questo suo famoso passo:

«Le idee vere sono quelle che possiamo assimilare, convalidare, confermare e verificare. False sono quelle per cui non possiamo fare altrettanto. [...] Ma che cosa significano pragmaticamente le parole verifica e convalidazione? Esse significano ancora certe conseguenze pratiche dell'idea verificata e convalidata.[...] L'*attività* che vi si esprime è ciò che intendiamo con la verifica di un'idea»<sup>76</sup>.

b) Ma ciò che per James valeva in senso positivo, per Hocking ha valore solo in senso negativo. In altre parole Hocking è propenso a ritenere che la verità debba in qualche modo “smuovere con positivo entusiasmo” la vita di chi la ricerca. Una vita appiattita nella banale e inconsapevole reiterazione quotidiana, non è, per Hocking, una vita definibile come vera. Ma non vale il contrario, in quanto non è detto che una vita dedicata ad una apparente frenesia di continui cambiamenti sia una vita necessariamente dedicata alla ricerca della verità. Con lo specificare meglio, possiamo dire che ciò su cui Hocking ferma la sua attenzione è l'atteggiamento di consapevole soddisfazione che la conquista di una qualche verità porta inevitabilmente con sé all'interno dell'esperienza di vita della persona che l'ha ricercata e compresa. In questo senso quel principio epistemologico che è il pragmatismo negativo è il principio metodologico che si fonda su tale consapevolezza: *la verità, se è davvero tale, appella e chiama in causa la soddisfazione e il godimento pieno di una vita* (perché se non è vita goduta e soddisfatta, non è vita vera) *e non solo la pura e asettica conoscenza di un'ipotesi a cui non conformare concretamente la propria vita.*

c) Che l'entusiasmo e il godimento prodotto dalla conoscenza di una realtà siano additati da Hocking come criteri di veridicità di tale conoscenza non deve indurci a pensare che i suoi presupposti epistemologici si sostanzino in una sorta di

---

<sup>76</sup> W. JAMES, “Pragmatism”, in A. SANTUCCI, *Il pensiero di William James* (trad. dall'inglese), Loscher, Torino, 1920, pp. 170-172.

“pragmatismo edonistico”. L’entusiasmo e il godimento sono, a suo parere, conseguenze necessarie che accompagnano l’apprensione della verità ma non sono essi stessi che rendono vera una conoscenza<sup>77</sup>. Ciò che rende vera una conoscenza per Hocking è la sua capacità di “dar conto” del reale significato di un aspetto della realtà<sup>78</sup>. Ora, poiché, secondo Hocking, tutto ciò che esiste, ogni realtà esistente, è l’oggetto di maggior interesse offerto all’umana attenzione, e poiché la verità rappresenta la comprensione e la conoscenza del peculiare significato di questo “interessante esserci delle cose reali”, di conseguenza ogni conoscenza della realtà che non produce entusiasmo ed interesse verso quegli enti che sono oggetto di una specifica conoscenza è sicuramente falsa, una vera e propria “banalizzazione della realtà”<sup>79</sup>. Tutto questo può essere compreso, in sintesi, se si pensa che, secondo Hocking, la verità non è solo, come intendevano alcune correnti della filosofia analitica statunitense a lui contemporanee, qualcosa che riguarda la forma degli enunciati linguistici. Piuttosto, secondo Hocking, così come Howie sintetizza: «*La verità è una forma di amore. La verità implica il desiderio di superare l’apparenza del mondo; essa ospita in sé la volontà di rendere immortale ciò che noi percepiamo come mortale. Essa porta con sé il desiderio di proiettare un ideale, i nostri personali e finiti ideali, al di là della visibile cortina della morte, e di riconoscere dietro i meri fatti del nostro mondo, una continua e premurosa cura*»<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Siamo concettualmente vicini alla nozione di godimento presente nella *Somma Teologica* dell’Aquinata: il piacere – anche quello derivante dalla scoperta di una qualche verità – è godimento soggettivo di una perfezione oggettivamente raggiunta. Scrive sinteticamente Sofia Vanni Rovighi: «Il piacere, la gioia, è la risonanza soggettiva del conseguimento di un valore; perciò è innaturale dissociare il piacere dal valore» S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia, 1992, p. 253.

<sup>78</sup> Cfr. *Supra*, p. 68

<sup>79</sup> Anche il fatto che la realtà sia qualcosa di “attraente” ed interessante agli occhi della mente umana era un cognizione squisita della filosofia classica (aristotelica) prima e cristiana poi. Secondo l’impostazione tomista, e neo-tomista in particolare, la realtà si manifesta globalmente come insieme di creature che condividono fra loro i “trascendentali dell’essere”: la unità, la verità, la bontà e la bellezza. Ogni oggetto dell’universo è in sé stesso, in quanto creatura esistente fatta da Dio, unita in ciò che è, vera, buona e meravigliosa. Scrive al riguardo Giuseppe Colombo: «Nel nostro tempo, abituati a considerare il mondo come materiale inerte da trasformare, pensiamo – poche volte del resto – solo all’uomo come ad una immagine di Dio capace di cantare la sua gloria. Ma le cose non stanno così. Il più piccolo frammento di materia, infatti, in quanto è, è meraviglioso: vince l’abisso del nulla. Anzi, proprio la povertà del suo essere dà testimonianza di un’onnipotenza assoluta, capace di sostenerlo fuori dal nulla», G. COLOMBO, *Conoscenza di Dio ed antropologia*, Massimo, Milano, 1988, pp. 114-115. Per chi volesse approfondire la conoscenza di tali nozioni, rimandiamo alla lettura di S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia, 1991, pp. 23-25.

<sup>80</sup> J. HOWIE, “Hocking’s Transfigured Naturalism”, op. cit., p. 218. Anche questa veloce presentazione della concezione della verità può offrire, a nostro parere, qualche spunto alla successiva riflessione pedagogica. Infatti se, come vuole Hocking, la verità è così strettamente collegata con la vita, essa non è confinabile nel puro dominio della logica simbolica. Ma questo apre lo spazio all’interpretazione secondo la quale la percezione della verità e del che cosa essa sia dipende anche (e soprattutto) dall’insieme di relazioni col mondo e nel mondo (comprese quelle educative) che le persone vivono. Perciò stesso, a dispetto di una visione della verità eccessivamente intellettualistica, la via di Hocking offre all’interpretazione pedagogica un aggancio

#### 4.2.2 Significato della mistica e valore del culto.

Oltre a questi contributi di carattere principalmente metodologico ed epistemologico, non c'è dubbio che Hocking abbia ricevuto da James anche qualche elemento di riflessione a livello contenutistico. A questo secondo proposito, certi ed indubitabili spunti all'elaborazione della sua teoria sulla mistica e del suo valore all'interno dell'esperienza religiosa Hocking li ricaverà dalla lettura del testo di James *The Variety of Religious Experience* (1902)<sup>81</sup>. Due sono, come sottolinea lo Rouner, le idee che Hocking mutuerà da quest'opera di James.

a) La prima è la convinzione secondo la quale l'esperienza mistica non è qualcosa di slegato dalla normale esperienza religiosa ma ne rappresenta la fonte originaria e la più completa espressione. Su questo il commento dello Rouner è limpidamente esplicitativo: «[Per James] l'esperienza religiosa dei mistici non rappresenta una specie di aberrazione religiosa, radicalmente distinta dalla religione vissuta da ogni altro uomo religioso. Essa piuttosto è “l'originale sorgente” dell'ordinaria e convenzionale religiosità<sup>82</sup>. Hocking, pur non accettando tutto il materiale di James – rifiutando in particolare l'idea da lui espressa secondo cui gli stati mistici sarebbero, in termini esperienziali, dei puri stati mentali – tuttavia accolse questa sua tesi generale e la utilizzò in *The Meaning of God in Human Experience* per asserire che la “vera mistica” è la forma di consapevolezza più vivida fra le possibili “sorgenti originarie” della conoscenza di Dio»<sup>83</sup>.

b) Secondariamente, Hocking troverà in James la conferma di una convinzione, maturata alla scuola filosofica di Hegel, secondo la quale esiste un legame profondo fra ciò che è dato e preso dal pensiero astratto e ciò che è dato e preso dall'esperienza<sup>84</sup>. Infatti, approfondendo la sua metafisica, avremo modo di

---

epistemologico di non poco valore. Infatti il “pragmatismo negativo” si offre come interessante chiave di lettura per l'epistemologia pedagogica, in quanto il pensiero orientato ed attivo in campo educativo, è chiamato a fornire orizzonti di cambiamento e di miglioramento della condotta di vita degli individui e delle società e non solo a fornire interessanti ed astratte idee su una inesistente realtà educativa.

<sup>81</sup> W. JAMES, *The Variety of Religious Experience*, Longmans, Green, New York, 1902.

<sup>82</sup> Scrive infatti James: «Si può a buon diritto affermare che l'esperienza religiosa personale ha la sua radice ed il suo centro negli stati mistici della coscienza; quindi per noi, che in queste conferenze stiamo considerando l'esperienza personale come soggetto esclusivo del nostro studio, tali stati di coscienza debbono formare il capitolo vitale da cui gli altri debbono trarre la loro luce» W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, op. cit., p. 329.

<sup>83</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit. p. 23.

<sup>84</sup> Non dimentichiamo infatti che, secondo la più ricorrente interpretazione della filosofia hegeliana, lo Spirito, ciò che realmente e razionalmente esiste come assoluto, si manifesta e si produce a partire dalla concrete e singole manifestazioni coscienziali in cui egli è già, seppur in maniera non consapevole e frammentaria, presente e

comprendere come, secondo Hocking, la persona che agisce fornisce “direzione” alla sua azione tramite un’idea motivante (*idea whole*); questa stessa idea, però deve fare i conti con la durezza e la consistenza dell’esperienza. Che cos’è, sia per James sia per Hocking, che ornisce continuo sostegno e nutrimento al perseguimento di alcuni ideali? A loro parere tale elemento è il “culto”, la ritualità intesa come concreta modalità inetr-relazionale propriamente umana (non necessariamente liturgico-culturale). Essa è, quindi, l’insieme dei gesti, delle azioni e delle parole con cui più individui, uniti in comunione fra loro intorno ad un ideale comune, si aiutano a viverlo e a riconfermarlo nella quotidianità<sup>85</sup>.

#### 4.2.3 *La meta del pensiero pragmatico.*

A queste due notazioni dello Rouser aggiungiamo, per completezza di esposizione, l’aspetto del pragmatismo che Hocking non accetta e non integra nell’elaborazione del suo pensiero. Ci riferiamo al concetto secondo il quale, a suo avviso, il pragmatismo finisce con il diventare, nella prospettiva di James – di là dalle sue stesse intenzioni<sup>86</sup> – non solo una “via al pensiero” ma anche una vera e propria dottrina filosofica. Per contro, Hocking espone a chiare lettere come:

«Appaia evidente che il pragmatismo, considerato in senso costitutivo, è una teoria che confuta se stessa. La sola specie di verità che, alla fine, può soddisfare la richiesta di conservazione dell’efficacia del pensiero pragmatico è una non-pragmatica verità, una verità che gode di un aspetto assoluto; proposizione, questa, che cercheremo di giustificare nel corso dell’opera. *Il pragmatismo è una filosofia che non può essere conclusa senza distruggerne l’identità*»<sup>87</sup>.

Quindi, l’auto-distruzione del pragmatismo come teoria filosofica è ciò a cui, secondo Hocking, dovrebbe giungere una genuina e rigorosa applicazione del metodo pragmatico – inteso in senso negativo – se lo si intende come via per pervenire a ciò che ogni filosofia si prefigge di ottenere: la verità. Ma, ad avviso di

---

concretamente attivo. Ecco perché, a parer di Hegel, la fenomenologia dello spirito è scienza dell’esperienza del farsi spirito Assoluto della coscienza individuale.

<sup>85</sup> L.S. ROUSER, *Whitin Human Experience*, p. 24.

<sup>86</sup> «Nessuna dottrina particolare, insomma, ma solo un atteggiamento di ricerca: ecco che cosa significa il metodo pragmatico. La disposizione a togliere lo sguardo dalle cose prime, dai principi, dalle “categorie”, dalle pretese necessità e a guardare invece alle cose ultime, ai risultati, alle conseguenze, ai fatti. E tanto basti per il metodo pragmatico!», W. JAMES, “Pragmatism”, in A. SANTUCCI, *Il pensiero di William James* (trad. dall’inglese), Loscher, Torino, 1920.

<sup>87</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. xvii-xviii.

Hocking, la via pragmatica di James non è riuscita a realizzare la sua autodistruzione filosofica. Tutto ciò ci aiuta a comprendere il motivo per il quale, alla fine, Hocking, seppur confidando nel metodo pragmatico, non abbia mai voluto filosoficamente definirsi come pragmatista.

L'individuazione dei pregi e dei limiti individuati da Hocking sia nel pensiero idealista di Royce sia in quello pragmatista di James, ci spinge ad interrogarci sul modo in cui Hocking riesca a superare filosoficamente le aporie lasciate irrisolte da parte dei suoi due maestri. Anche in questo caso preferiamo citare direttamente le sue parole perché, ci sembra, risultano chiare in se stesse. Egli dichiara:

«Qualsiasi possano essere i difetti dell'idealismo, del pragmatismo, se abbiamo ragione, essi non possono supplirvi. Che sia possibile con il misticismo? *Il misticismo può avere il suo assoluto: ma esso rintraccia i dati metafisici nell'esperienza e non è estraneo al culto.* [...] Il misticismo può portare l'idealismo verso l'azione religiosa, e, perciò stesso in ultima analisi, verso ciò che nella religione c'è di particolare ed autorevole»<sup>88</sup>.

Al termine di quest'exkursus sui presupposti filosofici contenuti nel pensiero di Hocking e maturati nel periodo di Yale, giungiamo alla conclusione per cui, a suo parere, *la mistica – e il suo correlato teorico, il misticismo – è ciò che unisce la concezione di un Assoluto inteso idealisticamente con l'evidenza pragmatica della necessità dell'esperienza religiosa concreta e storica nella definizione di tale Assoluto.* Su queste idee cardinali si struttura tutto il contenuto dell'opera fondamentale scritta da Hocking, la cui prima edizione uscì nel 1912: *The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion*<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Ibidem, op. cit. p.xxix.

<sup>89</sup> L'opera esce per la prima volta nel 1912. A quanto sappiamo grazie a Gilman (cfr. "The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., pp. 472-475) essa passa dalla prima edizione per 14 ri-edizioni fino al 1963. La seconda edizione subirà qualche piccolo cambiamento di tipo lessicale e sintattico rimanendo nel complesso identica alla prima. L'edizione "giubilare" del 1963, ad opera della Yale University Press, (quella a cui facciamo riferimento in questo studio) contiene, in appendice, quattro articoli intitolati "Note on the subconscious"; "The Relation between Idea and Value Understood through Biology" (pubblicato anche con il titolo di "Theory of Value and Conscience in Their Biological Context" in *Psychological Bulletin*, 5, Maggio, 1908, pp. 129-143); "The Knowledge of Independent Reality" (pubblicato anche col titolo di "How Idea Reach Reality" in *Philosophical Review*, 19, maggio, 1910, pp. 302-318); "Note on Leuba's Theory of Nature of the Mystic's Love of God".

## 5. “*The Meaning of God in Human Experience*” (1912): il ‘capolavoro’ filosofico di Hocking e l’inizio della maturità del suo pensiero.

Non ci sembra fuori luogo attestare, seguendo R. Gilman, che *The Meaning of God in Human Experience* «è la principale dichiarazione dei suoi principi e rimane l’opera fondamentale per tutta la successiva produzione di Hocking»<sup>90</sup>. Ci potremmo domandare, tuttavia, in sede critica, quando un’opera filosofica sia da considerarsi l’opera fondamentale di colui che l’ha scritta. Se, come è ovvio, è difficile individuare alcuni criteri assolutamente generali e validi sempre allo stesso modo in ordine al problema, una possibile risposta alla domanda, considerando la filosofia di Hocking, ci sembra così enucleabile. *The Meaning of God in Human Experience*, è l’opera filosofica fondamentale nella produzione di Hocking poichè:

a) esprime lo stile di scrittura e la dialettica espositiva propri del filosofo “maturo”, quelli, in altre parole, più affini alla sua sensibilità filosofica, il suo “*habitus* di parola e di penna”, detto in termini più colloquiali;

b) le idee contenute in quest’opera stanno a fondamento del pensiero dell’autore, sono le sue intuizioni filosofiche principali, quelle a cui egli rimarrà “fedele”, pur ritoccandole e ridefinendole, durante tutto l’arco della sua produzione;

c) molte delle intuizioni presenti in quest’opera offrono ad Hocking i germinali spunti di apertura verso idee filosofiche che egli indagherà, in maniera più approfondita e dettagliata, in opere successive.

E’ nostra intenzione, ora, provare a mostrare più nello specifico la validità dei suddetti criteri applicati al testo in questione. nella speranza che ciò possa rinforzare criticamente l’assunto per cui *The Meaning of God in Human Experience* rappresenta davvero la pubblicazione fondamentale di tutta la produzione di Hocking.

---

<sup>90</sup> R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking”, op. cit., p. 471.



### 5.1 Lo stile di scrittura di Hocking e la sua dialettica argomentativa<sup>91</sup>.

Per comprendere lo stile di scrittura di Hocking emergente da *The Meaning of God in Human Experience* ed il suo correlato metodo argomentativo è necessario, anzitutto, prender coscienza sia di che cosa significasse, a suo giudizio, scrivere in linguaggio filosofico sia di quale fosse il significato da lui attribuito al termine “questione filosofica”.

Con una sintetica ed efficace espressione Hocking era solito affermare che «*Phylosophy is not Armchair endeavor*». Tale affermazione pone in risalto come l'attività filosofica, sia nella ricerca sia nell'insegnamento, non è una pura attività intellettualistica, ordinata a fornire astrazioni che nulla hanno a che fare con la conoscenza della realtà. Questo è il motivo per cui il buon filosofo, non può solo starsene “seduto in poltrona” se vuole accedere alla comprensione chiara e distinta della realtà. Il filosofo sa che il suo “filosofare” non si riduce ad una attività di puro studio accademicamente inteso<sup>92</sup>. Un simile “*habitus argomentativo*” attento alla realtà è testimoniato con evidenza all'interno delle righe di *The Meaning of God in Human Experience* (e in tutte le opere successive) sia dalla grande quantità di esemplificazioni tratte dalla realtà di vita quotidiana sia dal ricorso ad espressioni letterarie e poetiche di cui Hocking fa sovente utilizzo per chiarire i suoi concetti filosofici. L'impressione continua che emerge dalla lettura del testo – sottesa ed implicita per chi lo legge in prima battuta, ma chiara e consapevole fin da subito in colui che scriveva – è tale per cui ogni capoverso sembra essere preposto non solo all'esposizione delle idee ma anche alla premura di farle comprendere in maniera chiara e senza equivoci al lettore<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Ci permettiamo di esplicitare che la prospettiva qui assunta non è quella di una valutazione letteraria dello stile scritturistico di Hocking, quanto piuttosto una valutazione critico-filosofica.

<sup>92</sup> A questo proposito scrive Howie: «Hocking non fu mai strettamente affaccendato in intellettualistiche dispute. Egli ripeteva continuamente, in parole ed opere, che la filosofia non è un “affare da poltrona”. Ed egli rinforzava: “l'errore del filosofo sta nel proporre il suo insegnamento in modo da renderlo esoterico e scollegato dalla realtà», J. HOWIE, “William Ernest Hocking”, op. cit. p. 154.

<sup>93</sup> Gabriel Marcel paragonando lo stile di scrittura di Hocking a quello di Heidegger scrive: «ho trovato in Hocking incomparabile autenticità umana, e questa sua autenticità filtrava nel suo linguaggio che mai fu esoterico. E' evidente quanto il suo pensiero sia difficile, ma egli non sprecò certo numerosi sforzi per renderlo intelligibile» G. MARCEL, “Solipsism Surmounted”, op. cit., p. 28.

Le ragioni che spiegano tale impressione non dipendono solo da un nostro personale apprezzamento derivante dallo studio dell'autore in questione o almeno non principalmente da questo. Infatti, è stato riscontrato implicitamente da coloro che hanno accostato l'opera di Hocking come alla radice di questo suo stile di scrittura ci sia un intento pedagogico-educativo ben preciso ed intenzionale. Tale intento è sinteticamente e chiaramente riassunto da Howie, quando afferma che «lo stile di scrittura di Hocking era discorsivo, dialettico e armonizzato da alcuni tratti poetici. Lasciando da parte le consuete argomentazioni per provare o disapprovare un'ipotesi, egli si affidava ad un "pragmatismo negativo" per mostrare la falsità di un convincimento e ad una più minuziosa procedura argomentativa da egli chiamata "dialettica empirica" per convincere colui che dubitava della verità di una posizione. Come egli era solito dire, *la questione era quella di esporre le idee in modo da permettere all'ascoltatore o al lettore di arricchire le loro convinzioni. Il procedimento invita senza costringere: nessuna genuina convinzione, infatti, era a sua avviso possibile senza quell'interiore assenso che un individuo deve concedere in libertà*»<sup>94</sup>. In queste parole di Howie c'è, a nostro parere, la chiave per comprendere la *intenzionale struttura pedagogico-argomentativa degli scritti di Hocking*. Con quest'espressione intendiamo ri-proporre e rinforzare esplicitamente le implicite convinzioni della critica riferite alla dialettica argomentativa del filosofo statunitense. Dialettica che egli chiama "negativa" con l'intenzione di mostrarne il valore filosofico e che noi non temiamo a connotare come "pedagogica" al fine di esibirne il valore metodologico-espressivo. Tale valore è sintetizzabile, come mostra Howie, a muovendo appunto dalle sue due opzioni epistemologiche fondamentali: il

---

<sup>94</sup> J. HOWIE, "William Ernest Hocking", op. cit, p.155. Il corsivo è nostro. Hocking stesso richiamerà i suoi lettori alle idee qui espresse da Howie. Infatti nella *Prefazione* al suo testo *Science and Idea of God* egli scriverà: «Nella prefazione ad un mio libro pubblicato qualche anno fa con il titolo *The Meaning of God in Human Experience*, ho suggerito che il pragmatismo, quale metodo di ragionamento, è vero a metà: il pragmatismo negativo, secondo cui "tutto ciò che non opera non è vero", ha una sua validità che non può essere concessa allo stesso modo alla sua espressione positiva secondo cui "tutto ciò che opera è vero". [...] Se nel ricercare ciò in cui le nostre risposte sono sbagliate ricerchiamo allo stesso tempo il motivo per cui sono sbagliate, allora il pragmatismo negativo diventa un elemento costruttivo in un tipo di argomentare che i filosofi chiamano "dialettica", ovvero il processo di auto-correzione delle idee erronee presenti alla consapevolezza mentale. [...] la parola "dialettica" è del tutto necessaria; potremmo anche definirla come "esperimento mentale in difettose presupposizioni"», W.E. HOCKING, *Science and Idea of God*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1944, p. vii. Il corsivo è nostro.

“pragmatismo negativo” e la “dialettica empirica”<sup>95</sup>. In altri termini, possiamo affermare che queste due assunzioni epistemologiche forniscono il fondamento euristico delle evidenti attenzioni pedagogiche (di tipo argomentativo-retorico) riscontrabili nelle opere di Hocking a partire da *The Meaning of God in Human Experience*. Nella fattispecie, se, per un verso, l’assunzione epistemologica del “pragmatismo negativo” (di cui abbiamo già parlato diffusamente<sup>96</sup>) spinge Hocking ad esporre le sue idee sia con l’intento di mostrare le aporie di una qualche altra convinzione ad esse dissimile sia in modo che esse non lascino indifferente colui che le legge e le concepisce; per altro verso la “dialettica empirica”, come prospettiva di presentazione di un’idea, lo dirige verso tre accortezze metodologiche particolarmente significative:

a) anzitutto, come già si accennava, la chiarezza espositiva ricercata per disporre il lettore in condizione di comprendere senza equivoci le sue parole; chiarezza che, a nostro parere, è la testimonianza di una reale attenzione fenomenologica alla realtà oltre che segno di onestà filosofica;

b) secondariamente, l’interesse nei confronti dell’angolo di visuale e della prospettiva contenutistica dell’uditore, testimoniata dalla sua preoccupazione di non proporre le proprie idee in maniera costrittiva, ma in modo da stimolare la mente di chi le ascolta e portarla a riflettere tramite esse;

c) infine, la sensibilità dialogica tramite cui egli stimola il lettore a riflettere anzitutto ponendolo di fronte alla sua personale esperienza di vita rapportata a ciò che legge<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> La dialettica empirica non è per Hocking solo un modo di argomentare filosofico, ma, come si vedrà in seguito, una vera e propria legge alla base della comprensione di qualsiasi esperienza.

<sup>96</sup> Cfr. *Supra*, pp. 66-68.

<sup>97</sup> Su questo è sempre Howie a notare come «ad Hocking non piaceva come sono soliti fare alcuni altri filosofi cercare di provare o di dimostrare le sue idee. Il suo approccio non è “sistematico” nel senso consueto del termine. Piuttosto la qualità del suo approccio stava nel proporre o nel condurre il lettore o l’ascoltatore a riflettere sulla sua esperienza e sulle sue più ferree certezze. Questo è un invito alla riflessione personale e all’auto-esame non lontano da quello che un tempo fu la maieutica Socratica» J. HOWIE, “Hocking’s Transfigured Naturalism”, op. cit. pp. 218-219. L’accostamento della metodologia di Hocking alla maieutica socratica non ci pare fuori luogo a patto di considerarla come metodo dialettico di ricerca della verità senza contaminarlo – come lo stesso Giovanni Reale avverte – con le teorie platoniche dell’anamnesi e dell’innatismo delle anime. Infatti, secondo quanto Platone stesso fa dire al suo maestro nel *Teeteto* (cfr. PLATONE, *Teeteto*, 148e – 151b), Socrate è “ostetrico” in un duplice senso: a) perché riesce a “far partorire” agli altri idee che scaturiscono dal loro animo, ma che prima non c’erano o c’erano in modo confuso; b) perché sa aiutare le persone a distinguere il valore delle idee che il loro animo partorisce e a comprendere, quindi, se esse siano superficiali oppure vicine alla verità. Tenendo ferme queste accortezze critiche, allora l’accostamento dello stile scritturistico di Hocking alla maieutica socratica può avere una sua pertinenza interpretativa. Per approfondimenti si vedano: G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol I, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 365-369; voce “Maieutica” in AA.VV., *Enciclopedia*

A *latere*, ma in continuità con questa veloce considerazione dello stile dialettico di Hocking annotiamo ancora un aspetto. Tutti i motivi qui adottati – e sintetizzati in forza delle principali considerazioni della critica sulla sua opera – non solo mostrano, come abbiamo argomentato, l'intenzionalità pedagogica ad essa sottesa, ma contribuiscono anche a chiarire il pensiero di Hocking riguardo al “che cosa sia in verità un'opera filosofica”. Egli infatti era persuaso che:

«una pubblicazione filosofica non è una definitiva esposizione, quanto piuttosto una circostanziata e armoniosa presentazione di un'idea, un vero e proprio tentativo»<sup>98</sup>.

In altri termini, Hocking è (platonicamente) convinto che la dialettica filosofica non debba e non possa essere identificata con l'insieme delle riflessioni suggerite da un filosofo nelle parole di un testo da lui scritto. Piuttosto, ogni opera filosofica si offre in sé come maieutico stimolo donato al lettore perché si metta a ricercare nella sua vita quella verità a cui egli può accedere, se lo vuole, ma che mai sarà contenuta definitivamente in nessuna pubblicazione. Ora, tale concezione, riferita al significato delle pubblicazioni filosofiche, è particolarmente florida per porre in risalto, in questa sede, la diversità di motivi per cui *The Meaning of God in Human Experience* sia da considerarsi l'opera stilisticamente e contenutisticamente principale di Hocking. Infatti, mentre dal lato contenutistico – come avremo modo di constatare – essa appare sotto forma di una vera e propria “pubblicazione filosofica” nel senso qui lumeggiato da Hocking, ovvero come un ‘tentativo di pensiero’ che fa da fondamento, delinea il contesto e limita l'orizzonte di tutti i suoi ‘ulteriori tentativi’; in un ottica metodologico-stilistica, invece, essa è un'opera “compiuta definitivamente”. Così, in questa seconda direzione, *The Meaning of God in Human Experience* esprime, a nostro giudizio, quello stile argomentativo – connotato come

---

*filosofica*, vol VII, Bompiani, Milano, 2006, pp. 6916-6917; F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari, 1998.

<sup>98</sup> W. E. HOCKING, “Progress in Philosophical Inquiry and Mr. Lovejoy's Presidential Address” in *Philosophical Review*, 1917, 26, p. 331. Lo stesso concetto è chiaramente ribadito nelle prime righe di un'altra sua importante opera: «Poiché si suppone, sia da parte dell'autore sia da quella del pubblico, che i libri non contengano più la definitiva ed esaustiva verità [su ciò di cui trattano], non c'è bisogno che un libro chieda perdono per il suo essere “acerbo” (*unripe*). Noi speriamo non di chiudere la discussione, ma di aprirla. Ciò che in questa sede intendiamo fare è più simile al lavoro del minatore con le sue polveri esplosive che a quello dello scultore con il suo scalpello» W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, Yale University Press, New Haven, 1918, p. vii.

dialetticamente empirico e come pedagogicamente intenzionato – che sarà presente e ben identificabile in tutte le sue successive pubblicazioni.

## ***5.2 Descrizione sommaria del contenuto di *The Meaning of God in Human Experience*.***

Affinchè possano risultare chiari nel proseguo della trattazione i motivi per cui *The Meaning of God in Human Experience* contiene sia le idee fondamentali della filosofia di Hocking sia il germe di idee che svilupperà in altre opere, ci sembra opportuno a questo punto offrirne una sintesi contenutistica<sup>99</sup>. L'opera (di 586 pagine) ha per tema il significato che l'esperienza religiosa di Dio può assumere in termini filosofici. Essa consta di 33 capitoli preceduti da una "Prefazione" e raggruppati fra loro in sei grandi parti. In dettaglio lo schema dell'opera è il seguente:

- a) Prefazione.
- b) Parte I: La religione considerata nei suoi effetti.
- c) Parte II: Sentimento religioso e teoria religiosa.
- d) Parte III: Il bisogno di Dio.
- e) Parte IV: Come l'uomo conosce Dio.
- f) Parte V: Il culto e i mistici.
- g) Parte VI: I frutti della religione.

Nella Prefazione sono esposte le ragioni e i motivi dell'opera; inoltre sono specificate dall'autore le sue *opzioni sia epistemologiche sia metodologiche*. In particolare Hocking si premura di comunicare la precipua impostazione filosofica del suo studio. La Parte I e la Parte II sono definite dall'autore le "*parti pragmatiche*" dell'opera. Qui Hocking tenta di evincere il significato della religione da come essa viene vissuta, percepita e pensata nei suoi aspetti storico-esperienziali personali e/o collettivi. La Parte III e la Parte IV sono, invece, le "*sezioni metafisico-idealiste*"

---

<sup>99</sup> Un'altra ragione per la quale ci sembra importante spendere un po' di pagine facendo tale sintesi dipende dalla contingenza per cui l'opera seppur conosciuta al di fuori dai confini della cultura filosofica italiana risulta a quest'ultima praticamente sconosciuta.

nelle quali Hocking offre la sua tesi fondamentale: *Dio, per essere pensato, deve essere conosciuto in un qualche modo da parte dell'uomo come oggetto della sua umana e reale esperienza*. Infine, la parte V e la parte VI trattano dei problemi filosofico-religiosi riconducibili all'ambito del "misticismo" e studiati da Hocking alla luce delle convinzioni pragmatiche e metafisiche sulla religione esposte nelle parti precedenti. Ognuna delle tre parti dell'opera è costantemente pervasa da una *postura argomentativa di tipo fenomenologico*. Ciò detto, proponiamo una sommaria sintesi del suo contenuto con l'intento di porre in risalto le questioni, le domande e le idee principali in essa individuate.

### 5.2.1 Prefazione.

Come si accennava sopra, nella prefazione all'opera sono contenute le scelte epistemologiche e metodologiche di Hocking. In particolare, troviamo qui l'esposizione dei pregi e dei limiti dell'idealismo e del pragmatismo, nonché l'ipotesi secondo la quale il misticismo possa fare da ponte fra i due. Su questi aspetti già abbiamo discusso. Ora aggiungiamo solamente qualche nota sullo spirito che dà vita alla stesura dell'opera.

L'incipit del lavoro è sostenuto da un profondo ottimismo dell'autore ancorato alla convinzione che sia in atto nell'umanità una latente e nascosta crescita di consapevolezza religiosa<sup>100</sup>. Per Hocking:

«Potenzialmente gli uomini stanno diventando più religiosi. Questo sviluppo della religione è un fatto tutt'ora latente, più forte di ogni altro modello o movimento riscontrabile, un segno dei tempi che si coglie solo come una nuvola oscura e vasta, indebolita e piena di fulmini repressi. Il rilascio di queste potenzialità non è, per noi, la più insignificante delle faccende umane»<sup>101</sup>.

Agli occhi dell'autore, è proprio *The Meaning of God in Human Experience* a rappresentare la testimonianza sincera del tentativo di dare filosofico slancio a queste forze latenti:

«C'è, mi vien da dire, una silenziosa e sagace maturità di coscienza all'esterno della quale essa sa bene ciò che non vuole, qualcosa di nuovo che viene al

---

<sup>100</sup> «Il generale approfondimento della consapevolezza e della coscienza e un approfondimento della religione stessa». W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. ix.

<sup>101</sup> Ibidem, p. x.

mondo e che è la sorgente delle nostre nuove filosofie – in particolare del nostro pragmatismo, realismo e misticismo – nonché la rovina sia di quelle antiche sia di quelle contemporanee le quali falliscono nel giungere alla [comprensione della] realtà: la sferzata alla schiena del pensatore e la speranza offerta dalla sua anima»<sup>102</sup>.

### 5.2.2 Parte I: La religione considerata nei suoi effetti (pp. 3-34).

Nella presente sezione pragmatica dell'opera Hocking offre una lettura di che cosa sia la religione, prendendo le mosse da come essa appare concretamente operante nell'esperienza umana. Il quesito che Hocking si pone è il seguente: quali sono gli effetti della religione? Egli, muovendo da ciò, proverà a sviluppare una risposta considerando tali effetti sia sul piano della storia della religione in generale, sia sul piano della religiosità manifestata dalle singole persone. Così facendo, giungerà a fornire anche una prima definizione della religione nei seguenti termini:

«Per ora possiamo dire che la religione è il presente conseguimento, dato in una singola esperienza, di quelle realtà che sono raggiunte nel corso della natura solo alla fine di una infinita progressione. *La religione è un conseguimento anticipato*»<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. ix. Questa citazione rinforza la convinzione di Hocking secondo cui il filosofo, nell'atto del far filosofia, deve badare più alla sua anima e alla sua coscienza che agli sforzi della sua "schiena" compiuti dietro ad una scrivania. Convinzione che lo avvicina ancora una volta per sensibilità – in quanto le loro pre-comprensioni metafisiche non sono esattamente assimilabili – al modo in cui Socrate stesso concepiva l'attività del filosofare. Ci permettiamo di richiamare al proposito due passi letterari in cui Socrate – nell'interpretazione che di lui ci offre il suo discepolo Platone – afferma appunto che compito del filosofo è prendersi cura della propria anima invitando gli altri a far lo stesso. Nel primo passo, preso dal Fedone, Socrate afferma: «Quelli che amano il sapere sanno che la filosofia, presa la loro anima in queste condizioni [corporee], dolcemente la esorta e tenta di liberarla, [...] invitandola a raccogliersi e a concentrarsi in se stessa e a non prestar fede ad altro che a se stessa, qualunque sia l'ente in sé e per sé a cui essa pensa da sola in se stessa; e non considerare vero nulla che essa indaghi per mezzo d'altro [da se stessa]» (PLATONE, *Fedone*, 83, b, in G. CAMBIANO, *Dialoghi Filosofici di Platone*, Utet, Torino, 1970, p. 555). Se la filosofia, nella prospettiva socratica, è affidamento dell'uomo alla sua anima, ecco perché Platone – all'interno di un passo dell'*Apologia di Socrate* – farà dire a Socrate: «Così vado in giro non facendo altro che persuadere voi, giovani e vecchi, a non curarvi né del corpo né delle ricchezze prima e più intensamente che dell'anima, in modo che essa diventi la migliore possibile e dirvi: "dalle ricchezze non nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e ogni altro bene per l'uomo, in pubblico e in privato"» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, 30, a-b, in G. CAMBIANO, *Dialoghi Filosofici di Platone*, op. cit., 68). L'accostamento del pensiero di Hocking a quello di Socrate è proposto in virtù della presentazione di un problema pedagogico che andremo scoprendo ed indagando sempre maggiormente nel corso della ricerca ma che è già qui enucleabile. Tale problema può essere così ratificato in forma interrogativa: *l'educazione religiosa ha di mira principalmente il far acquisire agli educandi alcune nozioni sul significato dell'esistenza strutturando sempre più nelle loro menti una sana ed equilibrata "filosofia di vita" o, piuttosto, offrire loro strumenti per prendersi cura della vita delle loro anime?*

<sup>103</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 31. Il corsivo è nostro. Nella fattispecie Hocking sviluppa questo suo primo concetto di religione a partire da alcune essenziali distinzioni fra le arti e la religione. Egli scrive: «L'arte è lunga, la religione è immediata. La realizzazione in ogni arte è nel futuro, indefinitamente distante; la realizzazione della religione è nel presente. La religione, infatti, implica un possesso presente di una qualche specie di vera realtà che le arti cercano infinitamente. La conoscenza, per esempio, è un'infinita avventura nell'ordine della natura – e in questa ricerca non ci sono assolute certezze ma solo crescenti probabilità e approssimazioni: ma l'anima religiosa conosce adesso – senza perdere con ciò stesso l'interesse nei confronti del lento movimento della scienza. Anche la fratellanza umana è un problema infinito – gli uomini devono essere resi fratelli, e alla storia intera è richiesto di narrare il racconto della realizzazione di questo fine; ma nella religione gli uomini sono già fratelli e l'esperienza della loro fratellanza è vissuta nel momento del culto

Il capitolo si conclude con l'affermazione (che farà da ponte alla seconda parte dell'opera) secondo cui l'origine di ciò che nell'umano è religioso deriva da una forma di sentimento (*feeling*), prima e piuttosto che una forma di teoria. Egli scrive infatti:

«Il peculiare possesso della religione è spesso descritto in termini di conoscenza, di sapienza, di visione, di rivelazione, di verità. Ma ci sono motivi per dubitare sul fatto che la religione sia, letteralmente parlando, una forma di conoscenza. [...] Non è più probabile, a partire da una descrizione dei fatti di tipo psicologico, che *la religione consista in una particolare attitudine della mente, o in un modo di sentire* – nominabile come pratica confidenziale, ottimismo, buona volontà, entusiasmo per ciò che è reale, potere di intuire l'inganno che viene dall'apparenza della realtà? Una tal disposizione, un'interiore certezza di fede, è, invero, un conseguimento anticipato, 'la sostanza delle cose che speriamo' – ma più che in una primitiva forma di conoscenza, in una forma, semplicemente parlando, di sentimento»<sup>104</sup>.

### 5.2.3 Parte II: *Sentimento religioso e teoria religiosa* (pp.37-166).

In questa seconda sezione pragmatica dell'opera Hocking fornisce alcuni elementi di riflessione sull'intrigo di questioni riguardanti i rapporti fra il sentimento religioso e la teoria religiosa. I suoi ragionamenti hanno l'intento di mostrare in che senso si possa affermare che il sentimento e la teoria religiosa debbano essere concepiti in organica e dinamica unità<sup>105</sup>. Su questa scia, dopo aver additato il concetto secondo cui la portata teoretica di un'idea non è necessariamente in contrasto con il sentimento che l'ha prodotta – anche se si struttura su ciò che egli nomina “*non-impulsive background*”<sup>106</sup> – Hocking pone in risalto come sia di fatto

---

comune. Lo stesso dicasi per la moralità: nel tempo la mia dedizione morale non verrà mai realizzata poiché la mia imperfezione è infinita e i miei progressi danno pochi risultati; ma la religione invoca su di me la grazia della perfezione in nome di un Dio che è perfetto, e, in qualche modo, nella religione io sono perfetto» ivi, p. 31. E' a partire da tale confronto che si può cogliere la ragione per cui, da un angolo di visuale storico-critico, Hocking affermi anche che: «la religione, voglio dire, è la madre di tutte le Arti: tale è il suo posto pragmatico all'interno della storia dell'umanità e della cultura», ibidem, p.14.

<sup>104</sup> Cfr. Ibidem, pp. 32-33. L'idea dell'autore secondo cui la religione prima di rappresentare una teoria sul senso della realtà sia piuttosto espressione di una forma di sentimento verso la realtà è in linea con la sua, già accennata, concezione della verità. Facciamo solo notare, a scanso di equivoci, che questo vale a livello ontologico e non solo psicologico. Rimarchiamo ciò perchè, come vedremo di seguito, egli era ben lontano dal pensare che la religione fosse solo una forma di a-critica, sentimentale ed intimistica espressione dello stato d'animo di un essere umano.

<sup>105</sup> W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 110. Hocking si premura di esplicitare la difficoltà per la quale: «qualunque possa essere la natura di tale unione, essa non può essere trovata minimizzando il fatto che il mondo delle idee aspira a rendersi indipendente dal flusso continuo dei sentimenti» ivi, p.110.

<sup>106</sup> Cfr. W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 110-123.



“l’interesse verso la realtà” a permettere la non contrastante unione fra le idee e i sentimenti. Egli scrive infatti:

«L’interesse per la realtà è ciò che fa le idee, ciò che fa uscire le idee dalla mente umana. L’interesse verso ciò che esiste, non tanto perché è “mente” ma proprio perché “non è mente”. [...] *Una qualche passione per l’oggettività, per la realtà, per la Sostanza, leggermente prioritaria rispetto a qualsiasi altra passione, è ciò che si trova alla base di ogni idea; una passione completamente propria di una natura religiosa, completamente affine all’amore verso Dio. La natura di tale passione, se la potessimo conoscere, offrirebbe la risposta alla nostra domanda riguardante l’organica unione tra l’idea e il sentimento. Ed è appunto l’incapacità di credere nella possibilità di una qualche passione, una passione per ciò che c’è semplicemente perché esiste, che chiude la strada a questa soluzione*»<sup>107</sup>.

Ora, data la possibilità di concepire l’unione fra le idee e il sentimento, si tratta di capire in che modo essa si renda possibile. Il modo è offerto da quella che Hocking chiama “*Whole-idea*”, ovvero “Idea di totalità”, la quale non è un’idea che una persona ha di o su qualche cosa, ma l’idea-base per mezzo di cui essa giudica il valore ed il senso della realtà. Considerata l’importanza di questo concetto nell’economia generale del pensiero di Hocking, ci permettiamo di riportarne subito una citazione al fine di specificarne *in nuce* il significato. Scrive il filosofo statunitense:

«Ogni valutazione (così come ogni sentimento) rappresenta una strada verso la conoscenza degli oggetti attraverso la propria ‘idea di totalità’. In qualche modo, nel valutare, percepire, godere, noi stiamo usando questa ‘idea-massiccia’; [...] *un oggetto di valore è un oggetto in cui la mia “idea di totalità” trova qualche peculiare utilizzo e motivi sufficienti di applicazione. Il valore che ogni oggetto e fine possono avere per me è dato dal reciproco adattamento della mia “idea-massiccia” con l’oggetto – che è sia l’adattamento della mia “idea” per comprendere l’oggetto, sia l’adattamento dell’oggetto per attrarre la mia idea*»<sup>108</sup>.

Tale idea è, dice Hocking, ciò che i tedeschi chiamano *Weltanschauung*, una visione generale, totale, completa della vita che permette di valutare le circostanze che mano

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 123. Il corsivo è nostro. Questo passo spiega anche il motivo per cui Hocking affermerà più avanti che: «l’amore e la simpatia sono l’attività di un’idea. E nel loro esercizio un’idea si amplifica», ibidem pp. 135-136. Le parole di Hocking qui presentate ci sembra non siano affatto distanti da ciò che Aristotele intendeva con “sentimento di meraviglia per ciò che esiste” con il quale ha inizio la ricerca della “Sapienza”, ovvero l’attività filosofica. Leggiamo infatti nelle prime righe della *Metafisica*: «Gli uomini hanno cominciato ad esercitare la filosofia attraverso la meraviglia. Da principio esercitarono la meraviglia sulle difficoltà che avevano a portata di mano; poi progredendo un poco alla volta, arrivarono a porsi questioni intorno alle cose più grandi, per esempio su ciò che accade alla luna, al sole, agli astri alla nascita del tutto. [...] Così come abbiamo detto gli uomini iniziano a meravigliarsi per le cose così come sono» ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 3, in A. VIANO, *La Metafisica di Aristotele*, Utet, Torino, 1974.

<sup>108</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 129. Il corsivo è nostro.

a mano si presentano in essa<sup>109</sup>. La strutturazione di tale idea è opera, appunto, di una riflessione teoretica a partire da una sorgente di significato vitale offerta dal sentimento. Questo è esemplificativamente chiaro soprattutto nell'esperienza religiosa. Scrive Hocking:

«Il significato di un'idea religiosa è in qualche modo inseparabile dal suo credibile valore; questo ci permette di comprendere meglio la dichiarazione secondo cui *la religione è uno spazio in cui il fatto e il valore coincidono*: dove non c'è un'idea senza sentimento e dove non c'è un sentimento senza un'idea. Non abbiamo quindi motivo di temere che il lavoro e l'interesse per la verità religiosa saranno persi a favore del sentimento. [...] Infatti, è solo grazie al ricorso ad una "teoretica" convinzione che la religione può mantenere la sua propria originalità o contribuire in qualche maniera al conseguimento dell'umana felicità. *Nel conseguimento della conoscenza il sentimento – nelle sue espressioni di agitazione e impulso emotivo – è silente: ma in questa 'fine' del sentimento c'è l'inizio di un nuovo mondo di valore, nel quale tutti i sentimenti sono rinati attraverso una riscoperta della loro sorgente. Con la perdita della sua vita, e solo così, il sentimento può preservare la sua vita*»<sup>110</sup>.

Questa sezione si conclude segnalando che, in campo religioso, l'idea di totalità non è nient'altro che l'idea di Dio e che tale idea, e la fede ad essa collegata, non servono solo a 'leggere' il reale, ma anche a modificarlo sulla spinta della volontà. Infatti, a parer di Hocking, «*a faith without a large ingredient of will, is no faith at all*»<sup>111</sup>. Tale impulso della volontà nella modificazione del reale testimonia quindi che:

«La religione è anche una manifestazione del lato generoso e creativo della creatura umana»<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>111</sup> Ibidem p. 150. Fede e volontà sono, secondo Hocking profondamente collegate, tanto da condurlo ad affermare che: «compare qui una nuova concezione della fede: la fede che è più di un sentimento passivo ed anche più della visione che afferra la realtà del mondo così com'è – *la fede è la leale determinazione e risoluzione che guarda al mondo come capace di cambiamento e che misura le sue grazie in base allo sforzo di realizzare ciò a cui essa aspira*. Il credo religioso o la via universale diventa un postulato piuttosto che *solamente* una scoperta empirica o una rivelazione che è obbedientemente accolta» Ibidem p. 148. Se tale concezione della fede sia davvero una novità non sta a noi giudicarlo. Di certo sono evidenti, già da questi brevi accenni, gli elementi "volontaristici" presenti nella concezione della religione e della fede da parte di Hocking. Senza indagare subito (visto che lo faremo in altra sede) in che cosa consistano gli elementi propriamente volontaristici del pensiero di Hocking, ricordiamo solo che, nel linguaggio filosofico, il termine volontarismo indica un qualsiasi pensiero che assegna maggior peso e rilevanza agli aspetti della realtà umana collegati con i sentimenti e la libertà piuttosto che con la razionalità e l'intelligenza. A tale proposito, per esempio, non sono pochi i critici filosofici che vedono nel cristianesimo, sia come fede religiosa che come forma di pensiero scaturente da tale fede, la base culturale su cui il volontarismo è potuto sorgere, in un più o meno marcato contrasto con l'intellettualismo proprio della cultura greca. Fra le più classiche impostazioni filosofiche volontariste, in epoca moderno-contemporanea, ricordiamo quella di Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Blondel, Nietzsche, Bergson.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 153.

In definitiva Hocking esprime la convinzione secondo cui la verità religiosa deve sia trovare fondamento nell'esperienza (aspetto collegabile maggiormente con il sentimento), sia essere frutto di una riflessione creativa sull'esperienza (aspetto riguardante maggiormente la teoria). Ma, egli si chiede – e questa domanda introduce la sezione dedicata alla sua metafisica:

«Come, quindi, la verità religiosa può essere conosciuta? Le realtà di cui la religione parla sono riscontrabili nell'esperienza? O esse sono pure ipotesi, o inferenze o, come si dice, pure ragioni? La nostra risposta è implicata nella prima delle due affermazioni: *la verità religiosa si fonda nell'esperienza. E se c'è una qualche conoscenza di Dio, essa deve essere in qualche maniera un oggetto di esperienza*»<sup>113</sup>.

#### 5.2.4 Parte III: Il bisogno di Dio (pp. 165-226)<sup>114</sup>.

Si tratta di una parte dell'opera divisa in tre capitoli nei quali il filosofo delinea quelle che, facendo uso di una terminologia filosofica kantiana, potrebbero essere definite le sue “nozioni trascendentali” (unità, assolutezza, divinità). In una progressione di pensiero che si svolge dal trascendentale più generale (il bisogno di unità) a quello più specifico (il bisogno di Dio), egli si sforza di aiutare il lettore ad intuire per quali motivi si possa affermare che la realtà esprime il bisogno di un Dio che in essa opera. Cerchiamo brevemente di ricostruire di seguito tale progressione speculativa. L'*incipit* del discorso è offerto dalla considerazione del “bisogno di unità” il quale, a suo parere, sgorga dal rapporto fra l' “ottimismo” e il “monismo”. Hocking afferma infatti che:

«La nostra questione prende le mosse in questa direzione: considerando le differenti specie di monismo (poiché ci sono differenti specie), e giungendo ad inquadrare quel tipo di ottimismo (poiché esistono anche diversi tipi di ottimismo) che è compatibile con ogni tipo di monismo»<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Ibidem, pp. 154 – 155. Il corsivo è nostro.

<sup>114</sup> Il sottotitolo a questa sezione recita: “una serie di meditazioni in libertà”, come a specificare che i ragionamenti da lui condotti non assumeranno la forma di sistematiche dimostrazioni, quanto piuttosto di meditate intuizioni.

<sup>115</sup> W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 166. Il termine monismo, che fu coniato da C. Wolff all'interno della sua *Psychologia rationalis* (edita nel 1734) per designare tutte quelle filosofie (soprattutto di stampo idealistico) che ammettevano una sola specie di sostanza all'interno della realtà, viene oggi comunemente utilizzato per classificare qualsiasi tipo di pensiero che ammette una sorta di unità all'interno della molteplicità di manifestazioni della realtà. Questo, nella fattispecie, è il significato che Hocking stesso attribuisce al termine.

Per queste ragioni egli si premura, di seguito, di rendere esplicite due premesse riguardanti il significato del termine “ottimismo”. Anzitutto, un vero e proprio ottimismo nella considerazione della realtà non è possibile senza una qualche assunzione (implicita od esplicita) di tipo monistico<sup>116</sup>, né senza la capacità di leggere in profondità la realtà, di là dalle apparenze di superficie che essa manifesta<sup>117</sup>. Questo lo conduce a dichiarare che:

«Ogni ottimismo, quindi, implica un giudizio sulla Realtà, che ha la caratteristica di essere propriamente Una»<sup>118</sup>.

Tuttavia, in secondo luogo, da ciò non discende necessariamente che ogni tipo di monismo sia in grado di dare ragione di un ottimistico atteggiamento nei confronti della realtà. Così, per esempio, né il monismo espresso da una pura e formale concezione metafisico-idealistica della realtà né il monismo presupposto ingenuamente delle scienze empirico-naturali riescono a fondare un genuino ottimismo. Il problema risiede nel fatto che il monismo richiesto per giustificare l’orientamento ottimista deve tener conto non solo del fatto che la realtà è una ma anche del fatto che essa è al contempo buona e non malvagia in sé e per sé<sup>119</sup>. Ora, siccome, secondo Hocking, nessun tipo di costruzione umana, tanto meno la scienza, riesce a far fronte esaustivamente al “problema del male”<sup>120</sup>, allora l’unico tipo di monismo adatto a dar ragione dell’ottimismo sarà quello per cui si rende necessaria, all’interno della realtà, la presenza di un essere personale (che non sia un altro essere umano); essere che sia artefice e garante della intrinseca bontà del reale e degli sforzi morali dell’uomo per preservarlo e modificarlo in rettitudine di vita<sup>121</sup>. Hocking si premura, infine, di far notare come il presente tipo di monismo non solo sia l’unico in grado di donare una concreta risposta alle speranze di vita e di felicità dell’umanità, ma è anche il solo che conduce ad ammettere all’interno della realtà la presenza di una pluralità di enti<sup>122</sup>.

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>117</sup> Ibidem p. 168.

<sup>118</sup> Ibidem p. 168.

<sup>119</sup> «L’Ottimismo richiede un ulteriore giudizio sulla realtà così esprimibile: in se stesso il reale è buono e non malvagio» Ibidem, p. 174.

<sup>120</sup> Sulla discussione di questo problema in rapporto alla filosofia di Hocking citiamo l’articolo di W. STACE, “The problem of Evil” in *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit. pp. 123-134.

<sup>121</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 178-179.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 180 – 182. L’ottimismo di cui Hocking parla, non significa “prendere la vita alla leggera”, facendo finta che il male e la sofferenza non esistano. Piuttosto è l’atteggiamento dello spirito che permette di vedere ciò che di buono e di bello si riflette nella realtà come espressione di quell’Essere che è Uno, Buono e Bello in Sé.

Su questa scia, in terza battuta, la discussione sul monismo e sull'ottimismo conduce Hocking al pensiero dell'Assoluto. Ma tale bisogno di un Assoluto ha un qualche valore ed interesse per l'umanità e per le sue sorti? Lo sforzo speculativo che il filosofo condurrà nel corso della considerazione di questo secondo trascendentale è, quindi, così da lui espresso:

*«Io desidero indagare se l'Assoluto sia un oggetto o un concetto di cui non possiamo fare a meno. Provo a mettere su carta, quindi, alcune disordinate riflessioni su questa questione»<sup>123</sup>.*

Hocking pone anzitutto sotto critica alcune classiche concezioni filosofiche dell'Assoluto che, a suo parere, non riescono perfettamente ad offrire una risposta al suo quesito. Egli enumera il tentativo epistemologico di Cartesio e della sua assoluta certezza offerta dal *cogito*; Il tentativo morale di Kant e del suo assoluto rigorismo morale; Il tentativo metafisico di Berkeley e della sua assoluta sostanza; il tentativo stoico della ricerca di un'assoluta salvezza. Ognuno di questi tentativi, secondo Hocking, giunge a mostrare, tramite un "*reflexive turn*", solamente l'idea di un Assoluto che è un "universale irrilevante" (eccetto per quel soggetto che l'ha pensato) atto a produrre una sorta di "rabbia pragmatica"<sup>124</sup>. Infatti:

*«Gli Assoluti che sono prodotti grazie a dei giri di pensiero non sono mai utili né in grado di offrire delle prospettive»<sup>125</sup>.*

Piuttosto, a suo giudizio, l'Assoluto deve essere frutto di una vera e propria esperienza che abbia valore pragmatico e non solo di una astratta riflessione. Una simile specie di Assoluto è mostrabile, in maniera speciale, nell' "amore per la vita", nell'attaccamento alla vita che ogni essere umano manifesta. Nel desiderio che la vita, indipendentemente dalle contingenze che le si presentano (compreso il dolore), sia, per la persona che la vive, una vita buona, piena, di valore; una vita che non è pensata e pensabile come definitivamente malvagia e dolorosa (anche se nelle contingenze attuali magari è tale), sta la presenza dell'Assoluto. Per far comprendere con esattezza che cosa egli intenda con l'espressione "attaccamento alla vita", Hocking specifica che:

---

<sup>123</sup> Ibidem p. 185. Il corsivo è nostro.

<sup>124</sup> Cfr. W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 191-196. Al più, sottolinea Hocking, simili tipi di assoluto «funzionano solo in maniera retrospettiva ma non in maniera prospettica. Così, per esempio, un'anima pia ringrazia Dio, guardando al suo passato, per ogni cosa che le è accaduta, perché ogni cosa che ha vissuto è stata buona – ma non pensa lo stesso per ogni cosa che le può accadere» ibidem, p. 196.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 202.

«Dietro all'amore per le soddisfacenti contingenze che la vita ci offre c'è un amore per la vita stessa molto più degno di nota – distinguibile dalle sue contingenze, anche se esse sono generalmente cattive; qualcosa per cui tale amore per l'esistenza, strano a dirsi, potrebbe indurre le persone a preferire di sopportare l'inferno piuttosto che estinguerlo – un più in-eludibile attaccamento, dato dal semplice fatto di esistere, di essere cosciente, senza riferimenti alle condizioni specifiche della consapevolezza. [...] Per vita si intende un certa consapevolezza dell'Assoluto nel suo processo di applicazione; e l'applicazione di tale idea è la sostanza di tutto il valore positivo conferibile alle "contingenze" con quella qualità che esse manifestano. L'attaccamento alla vita è semplicemente l'attaccamento alla sorgente del valore [della vita]; e qualcosa che appare come male sia appare tale proprio perché il Reale non può essere riconosciuto in esso sia crea un problema di cui le vicende della vita già contengono la chiave [di soluzione]. Il male diventa un problema solo in quanto la consapevolezza di un Assoluto è presente: al di là di questo fatto, i "colori del male" potrebbero essere delle mere contingenze dell'esperienza»<sup>126</sup>.

Perciò l'unico Assoluto che ha valore pragmatico – Assoluto al quale nessun essere umano può sottrarsi – e di cui si può intuire la presenza nell'umana esperienza, è, quindi, quell'Assoluto che, di là dalle diverse concezioni con cui viene rappresentato dai singoli soggetti, si presenta come perfetto garante di ciò che essi considerano "buono" nelle vicende concrete della loro vita individuale<sup>127</sup>. Su questa scia la conclusione di Hocking risulta la seguente:

«Noi non possiamo vivere senza l'Assoluto, facendo a meno della nostra idea di Assoluto. Io non affermo che l'Assoluto sia equivalente a Dio; io dico che Dio, qualunque cosa o chiunque esso sia, deve necessariamente essere l'Assoluto. Pertanto, accettando completamente il pragmatismo come guida alla verità, concludiamo che la solo soddisfacente verità deve essere assoluta e non più pragmatica. Con tutto ciò il pragmatismo finisce nel rinunciare a se stesso e appare come un teoria che si auto-distrugge»<sup>128</sup>.

Nell'ultimo capitolo di questa parte dell'opera, intitolato "il bisogno di un Dio"<sup>129</sup>, Hocking intende sintetizzare i ragionamenti dei precedenti capitoli, argomentando ulteriormente sul significato del pensare ad un Dio (così come viene

---

<sup>126</sup> Ibidem, pp. 202-203. Il corsivo è nostro.

<sup>127</sup> Ibidem, pp. 203-205. In riferimento a questo Assoluto "al di là del bene e del male" Hocking riporta il brano del Vangelo di Matteo dove Gesù parla di Dio Padre come Colui «in grado di far sorgere il sole sui buoni e sui malvagi e far piovere sui giusti e sugli ingiusti. E – commenta di seguito – su questa base Gesù definisce la perfezione di Dio, e quella delle creature umane che sono supportate dalla stessa perfezione, dallo stesso Assoluto» ivi, p. 205.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 206. Il corsivo è nostro.

<sup>129</sup> In una nota a piè di pagina Hocking si premura di far notare al lettore l'occorrenza per la quale il presente capitolo, seppur con qualche aggiustamento, è una rivisitazione di uno scritto da lui presentato all'Unione Filosofica dell'Università della California nel 1907.

presentato dalla religione) che sia garante dell'umana felicità e, allo stesso tempo, esperibile concretamente nella realtà<sup>130</sup>. Quest'operazione di pensiero gli permetterà di porre le basi intuitive su cui strutturare la parte dell'opera più sistematica, parte al cui interno sono racchiuse le sue principali idee filosofiche sul modo in cui l'uomo può conoscere Dio.

Prima di passare all'illustrazione di tale parte, tuttavia, intendiamo rendere noto un paragrafo di una pagina e mezza che, oltre a chiarire ulteriormente i motivi per cui, secondo l'autore, un Dio pensato come un puro e astratto assoluto del pensiero è un "falso Dio", è indicativo anche della particolare sensibilità religiosa ed umana propria del filosofo statunitense. Infatti, pienamente cosciente, a nostro parere, dei rischi insiti nel 'pensare Dio' Hocking scrive:

«Quando parliamo dell'esperienza di Dio e della compagnia di Dio, corriamo un pericoloso rischio; un rischio non meno seducente di quello dell'ateismo. In effetti possiamo dire che l'ateismo vive delle difficoltà e dei fallimenti propri del Teismo. L'esperienza e la compagnia di Dio non si pongono come sostitutive delle relazioni fra gli esseri umani. *La guida ed il sostegno di Dio, l'amore e la devozione nei suoi riguardi, sono false quando appaiono in contrasto con il terreno delle alleanze umane.* Se siamo prossimi alla verità nella nostra descrizione dell'immediata opera di Dio, ciò può solo rendere l'individuo più perfettamente aperto all'esperienza, umana o di altro tipo. Se l'esperienza di Dio non accresce, soprattutto, le devozioni verso la vita umana, qualcuno potrebbe pensare, in base a tali circostanze, che una simile esperienza non sia esperienza di Dio. *Che cosa queste parole riferite all'umana socialità possano significare quando siano applicate a Dio è il più difficile dei problemi pratici e teorici; esso porta verso una interpretazione mistica del culto*»<sup>131</sup>.

#### 5.2.5 Parte IV: Come l'uomo conosce Dio (pp. 229-337).

All'interno di questa quarta parte dell'opera sono contenuti i capitoli centrali della teoria metafisica di Hocking; questo è il motivo per cui, di fatto, è la più approfondita, studiata e commentata dalla critica<sup>132</sup>. Qui troviamo il cuore di tutta la

---

<sup>130</sup> «Noi abbiamo mostrato che quel Dio che il Teismo presenta agli uomini è necessario per la loro felicità e che tale Dio deve trovarsi senza dubbio nell'esperienza» ibidem p. 225.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 225. Torniamo per un attimo all'intento speculativo della tesi espresso nel prologo. Seguendo il pensiero di Hocking possiamo asserire che il "Dio assente" ad Auschwitz è il Dio (l'unico vero Dio) davanti a cui la nostra libera devozione per Lui si trasforma nella premurosa devozione nei confronti dei nostri fratelli umani. Auschwitz, quindi, è simbolo tragico della falsità di tutte le visioni teologiche che non prevedono che la fede in Dio sia anche e al contempo fede e devozione verso l'umanità.

<sup>132</sup> Tralasciando di enumerare i capitoli contenuti in diverse monografie, citiamo di seguito quelli che, a nostro parere, sono i tre principali studi critici su questa parte dell'opera, pregevoli sia per la chiarezza espositiva sia per la loro sinteticità. C. HARTSHORNE, "Idealism and Our experience of Nature", in AA.VV., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization*, op. cit., pp. 70-80; B. MACKINNON, "God in the Philosophy of W.

sua filosofia, l'insieme di quei concetti metafisici che sono a fondamento della comprensione della realtà; quei concetti a cui Hocking "non volterà mai le spalle" nel corso della sua "filosofica esistenza"<sup>133</sup>. Proviamo di seguito a presentarli sinteticamente.

a) *Dio si rivela se stesso nella natura che nell'esperienza sociale.* E' convinzione di Hocking che l' "originale sorgente dell'Idea di Dio" non sia offerta da una particolare e positiva rivelazione data storicamente da Dio solo a qualche essere umano specifico<sup>134</sup>. Piuttosto, se l'idea di Dio deve essere accessibile alla creatura umana in quanto tale, all'umanità *in generis*, deve essere offerta una qualche forma di "rivelazione universale" di Dio valida per tutti gli uomini di tutti i tempi. Un simile tipo di rivelazione si manifesta nella realtà in una duplice veste: sia nell'esperienza del contatto con la natura (esperienza fisica)<sup>135</sup> sia nell'esperienza di contatto con gli altri esseri umani (esperienza sociale)<sup>136</sup>. In quanto rivelatrici della presenza di Dio, tali esperienze, pur essendo distinte, non sono tuttavia scollegabili. Infatti, considerando la religione in un'ottica fenomenologica, egli afferma che:

«L'esperienza sociale diventa esperienza religiosa solo quando essa è, allo stesso tempo, una esperienza della forza della Natura. E l'esperienza della Natura è allo stesso tempo religiosa solo quando la natura diventa un oggetto di interesse sociale»<sup>137</sup>.

---

E. Hocking" in *International Philosophical Quarterly*, XIII, 1973, pp. 507-522; C.R. BOWMAN, "William Ernest Hocking on Our Knowledge of God and Other Minds", in *Religious Studies*, 10, 1974, pp. 45-66.

<sup>133</sup> Questa nostra affermazione trova giustificazione in una dichiarazione che Hocking pone nelle prime pagine della sua ultima opera, intitolata *Strength of Men and Nations* edita nel 1959, nove anni prima della sua morte. Egli afferma infatti che l'inter-relazione della questione dell'esistenza di Dio con il problema della conoscenza della mente altrui «è la base della mia prima opera (1912) e di tutto il mio successivo lavoro» W. E. HOCKING, *Strength of Men and Nations*, Harper and Brothers, New York, 1959, pp. 9-10.

<sup>134</sup> Ovviamente la posizione di Hocking, espressa in questi termini, suona contrastante con la prospettiva teologica ebraico-cristiana – sintetizzata nell'*incipit* della Lettera agli Ebrei – secondo la quale Dio, tramite i profeti prima e in Cristo definitivamente, avrebbe offerto all'umanità una sua rivelazione storica (Cfr. Eb., 1, 1-ss). Tuttavia è bene ricordare, in sede critica, che Hocking non manifesta qui l'intento di avvallare o contrastare i modi in cui le diverse tradizioni religiose hanno parlato di Dio. Sua chiara intenzione, in questa parte dell'opera, è solo quella di indagare filosoficamente come sia possibile all'umanità conoscere Dio o giungere a formulare l'idea di Dio e come sia umanamente possibile che persone di tradizioni religiose diverse dicano di possedere una qualche reale ed esperienziale conoscenza di Dio. In merito alle problematiche filosofico-teologiche connesse al concetto di rivelazione universale di Dio, rimandiamo alla lettura dell'Appendice al lavoro.

<sup>135</sup> Poiché il termine "natura" è abbastanza ambiguo in campo filosofico, è bene precisare che Hocking con "Natura" intende l'insieme degli oggetti fisici ed intenzionali presenti alla consapevolezza della mente umana.

<sup>136</sup> «Ci sono due distinte fasi dell'esperienza in cui Dio si appresta a manifestarsi: nell'esperienza della natura e nell'esperienza sociale» W. H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 230. Per inciso notiamo che la cultura metafisico-cristiana ha sempre in un qualche modo espresso la convinzione, alla luce degli insegnamenti di Cristo, che le *vestigia Dei* sono visibili sia nella bellezza del creato che nel volto degli altri, soprattutto dei poveri e dei bisognosi.

<sup>137</sup> *Ibidem*, pp. 232-233.



In verità, il problema dell'emergere dell'idea di Dio da questa sorgente rivelativi bi-polare può essere illuminato tramite la considerazione del rapporto fra la nostra infinita ignoranza nella conoscenza scientifica della natura e la nostra certezza (religiosa) secondo la quale la natura è perfettamente ed immediatamente conoscibile. Questa certezza di conoscibilità della natura indica, secondo Hocking, che:

«L'originale sorgente della conoscenza di Dio è un'esperienza che può essere descritta come *un'esperienza di non essere lasciati soli nella conoscenza del mondo*, specialmente nella conoscenza del mondo Naturale»<sup>138</sup>.

Insomma, il modo originale in cui Dio si rivela nell'immediata esperienza è quello di un "Altro Conoscitore" della Natura che ci accompagna e ci sostiene nella nostra contingente, reale ed inter-soggettiva conoscenza del mondo naturale. E se, come Hocking affermava all'inizio, la religione rappresenta una sorta di anticipata realizzazione del valore finale della realtà, questa conoscenza di un "Assoluto Conoscitore" è un "*vicaria realizzazione*" degli sforzi prodotti dalla scienza per comprendere la realtà; realizzazione che dà speranza di successo a questi sforzi<sup>139</sup>.

b) *Dio come "Other Mind" presente e attivo nella natura e nella comunicazione sociale.* Affermare che Dio è un Altro Conoscitore della natura significa affermare che egli è un' Altra Mente all'opera nella natura<sup>140</sup>. Ed è appunto questa la connotazione filosofica di Dio offerta da Hocking: la convinzione secondo la quale *Dio è una Mente attiva all'interno della natura e dell'esperienza sociale.* Tutte le ulteriori argomentazioni offerte da Hocking su questo concetto tendono a porre in risalto che senza un'immediata "*Idea of Other Mind*" è impossibile ogni forma di conoscenza: sia la conoscenza di sé, sia la conoscenza degli oggetti fisici, sia la conoscenza degli oggetti sociali<sup>141</sup>. Tale idea è quindi necessariamente

---

<sup>138</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>139</sup> W. H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 238.

<sup>140</sup> «Dio, quindi, è immediatamente conoscibile, e permanentemente conosciuto, come l' Altra Mente che, nel creare la Natura crea anche Me» ibidem, p. 297. Anche se nascono da contesti culturali molto diversi fra loro, i concetti qui riferiti da Hocking su Dio sono analoghi all'impostazione propria della filosofia scolastica secondo cui Dio non sarebbe solo causa dell'esistenza degli enti (*causa essendi*) ma anche causa della permanenza nell'essere degli enti secondo i caratteri propri del loro essere (*causa subsistendi*).

<sup>141</sup> Cfr. W. H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 241-267.

implicata e nella nostra personale conoscenza della natura<sup>142</sup> e nella conoscenza che abbiamo degli altri che si realizza tramite l'atto comunicativo. In particolare, è proprio nell'individuazione di un comune ed immediato "campo comunicativo" in grado di concedere a due menti distinte di entrare in contatto relazionale, che Hocking addita l'immediatezza della presenza di "un'Altra Mente"<sup>143</sup>.

c) *L'idea di "Other Mind" come concreto a-priori conoscitivo.* Le argomentazioni di questa parte dell'opera conducono Hocking a sintetizzare come segue la sua Idea di "un' altra mente":

«Mi sembra chiaro che nel considerare la nostra idea di "un' Altra Mente" come collegata all'esperienza, non intendo che essa sia derivata, in maniera Humiana, come una copia di una precedente impressione. Sarebbe troppo poco suggerire che l'idea che ho di me stesso è derivata da una precedente impressione che ho di me stesso. L'idea che ho di me stesso è, allo stesso tempo, l'esperienza che faccio di me stesso. Allo stesso modo, tralasciando la frequente circostanza che mi vede impegnato ad usare molti fogli nel discutere sull' "Altra Mente", *la mia idea di "Un'Altra Mente" è, allo stesso tempo un' esperienza di "un' Altra Mente"*. [...] Questa fondamentale esperienza, e la sua idea, merita, per indicare la sua posizione all'interno della conoscenza, di essere chiamata un *concreto a-priori conoscitivo*»<sup>144</sup>.

Questa convinzione di Hocking per cui l' "idea di Dio" è un concreto a-priori conoscitivo, lo porta a pensare non solo che Dio sia la realtà che conosciamo primariamente rispetto a tutto il resto, ma anche che proprio grazie alla conoscenza di Dio siamo in grado di conoscere la natura, noi stessi e le altre menti umane<sup>145</sup>. Inoltre, l'aver posto l' "idea di Dio" come un concreto a-priori conoscitivo, gli permette sia di specificare le ragioni per cui la sua teoria filosofica si possa definire un "realismo sociale" o "realismo dell'esperienza sociale" o "realismo dell'Assoluto"<sup>146</sup>, sia di discutere sull'opportunità di "provare" l'esistenza di Dio a partire dall'unica prova che è potenzialmente valida: la prova di tipo ontologico<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> «La conoscenza di un'Altro Conoscitore è una parte integrale della nostra semplice conoscenza della Natura stessa» ibidem, p. 269.

<sup>143</sup> Cfr. Ibidem, p. 272-279. L'idea di "*other mind*" è il concetto chiave della metafisica idealista di Hocking. Può darsi che, in questo frangente, esso risulti confuso e poco intelligibile. Ci riproponiamo tuttavia di poterlo esplicitare meglio nel prossimo capitolo.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>145</sup> Cfr. Ibidem, pp. 266-300.

<sup>146</sup> Cfr. Ibidem, pp. 282-290.

<sup>147</sup> Cfr. Ibidem, 301-316. Come è facile immaginare, Hocking ristruttura la prova ontologica Anselmiana a partire dalla sua filosofia. Infatti, la conclusione della prova è da lui così proposta: «se la mia idea di Dio è reale, essa è reale nell'esperienza. Perciò io ho preferito stabilire la questione non come: io ho un'idea di Dio, quindi Dio esiste. Ma piuttosto come: io ho un'idea di Dio, quindi mi è data una reale esperienza di Dio» ibidem, p.314.

La sezione si conclude con un capitolo dedicato allo sviluppo storico della conoscenza di Dio nel quale Hocking, confrontando le concezioni di Dio presenti nelle grandi tradizioni religiose, riflette su alcune delle più consuete antinomie riferite alla concezione di Dio (Dio è uno o ci sono molti dei? Dio è vicino o è lontano? Dio è un essere personale o è una cosmica energia?), mostrando come la sua interpretazione filosofica di Dio come *Other Mind* riesca, in qualche modo, ad equilibrare tali antinomie<sup>148</sup>.

#### 5.2.6 Parte V: Il culto e i mistici.

Le ultime due parti dell'opera trattano del significato e del valore del misticismo nella sua inscindibile unione con il culto. Hocking si sforza in questa sede di interpretare il misticismo come il fenomeno religioso che meglio giustifica il suo approccio pragmatico all'idealismo. E tale sforzo pragmatico si rende evidente fin dall'inizio della trattazione:

«Il misticismo, verrà da noi definito a partire non dalla sua dottrina, ma dalla sua messa in atto, in quanto rappresenta il culto in atto nella sua forma maggiormente sviluppata»<sup>149</sup>.

Il “valore del culto” secondo Hocking dipende esclusivamente dall’ “amore verso Dio” espresso dal fedele. Tale amore è portato a perfezione dai mistici i quali non lo subordinano a nulla, antepoendolo a qualsiasi altro desiderio o motivazione dell'animo. Per un mistico, infatti, l’ “amore verso Dio” viene percepito come qualcosa che è buono in se stesso e che va ricercato fine a se stesso<sup>150</sup> in quanto:

«L'amore attraverso cui Dio ama l'individuo può riapparire, allo stesso tempo, in quell'amore attraverso cui l'individuo ama Dio – e se stesso, - e tutti gli uomini»<sup>151</sup>.

Le vite dei mistici sono quindi un canale di accesso privilegiato per la comprensione di Dio. E il nostro filosofo ci testimonia questa sua convinzione anche attraverso la cospicua quantità di citazioni – riportate in questa sezione del testo – tratte degli scritti dei mistici della tradizione occidentale. Nel corso dell'argomentazione

---

<sup>148</sup> W. H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 317-337.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>150</sup> «Il valore della presenza di Dio per il mistico genuino è un bene assoluto e auto-sufficiente» *ibidem*, p. 366.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 367.

ricorrono soventi riferimenti puntuali ai testi di Taulero, di Caterina da Siena, di Teresa di Lisieux, di Meister Eckart, di Giovanni della Croce ecc. Su questa sua conoscenza degli scritti dei mistici Hocking sviluppa la trattazione dell'esperienza mistica muovendo sia dal modo in cui un mistico si prepara ad accogliere l'esperienza estatica, sia dalla sua psicologia di credente.

a) Nel primo caso Hocking pone l'accento sulla tendenza del mistico a spogliarsi di se stesso tramite un'opera di "purificazione" e di "meditazione". Lo scopo di tale opera è raggiungere una totale "passività" verso di sé al fine di essere riempito dalla presenza di Dio<sup>152</sup>. L'atteggiamento passivo giunge ad una forma di "contemplazione" che è, nelle parole stesse di Hocking, una specie di:

«Soppressione del corpo da parte del corpo, del desiderio da parte del desiderio; dell'attività da parte dell'attività; insomma: una soppressione della personalità da parte della personalità»<sup>153</sup>.

b) Nel secondo caso, invece, il filosofo prova a descrivere i tratti caratteristici della psicologia del mistico, riassumendoli in tre fondamentali: il "ritmo", il "distacco", la "solitudine"<sup>154</sup>. Dalla descrizione di questi tratti psicologici Hocking ricava ciò che definisce "principio di alternanza" nella vita del mistico. Tale principio è da lui così sintetizzato:

«Esiste qualche cosa rispetto alla nostra pratica attenzione verso ogni parte o le "parti" che porta ad auto-distruggerci, e che richiede un certo abbandono complessivo delle parti per ritornare al "tutto" come la religione ha indicato; quel tutto che è diverso da tutte le parti. Ed esiste anche qualche cosa nella nostra pratica attenzione al "tutto" che porta ad auto-distruggerci e che può essere ritrovato solo nell'occuparsi delle singole "parti"»<sup>155</sup>.

Il principio di alternanza giustifica sia la convinzione di Hocking secondo cui, nell'esperienza di vita mistica, Dio e il mondo, pur essendo distinti, si richiamano a vicenda<sup>156</sup>, sia il pensiero per cui la religione retamente vissuta implichi un

---

<sup>152</sup> Cfr. Ibidem, pp. 369-388.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 383.

<sup>154</sup> Ibidem, pp.389-404.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 412.

<sup>156</sup> «Io credo nell' "universale concreto" come una dottrina metafisica; Dio e il mondo si appartengono a vicenda – nessuno dei due è qualcosa senza l'altro: ma da questa generale verità non discende necessariamente che, nelle nostre faccende pratiche, Dio e il mondo possano essere perfettamente conosciuti o conseguiti insieme», ibidem, p. 407. Ci si potrebbe chiedere se in queste parole dell'autore ci sia o meno una sua chiara dichiarazione di "immanentismo panteistico". In realtà, in base a quanto finora presentato, è difficile offrire una esauriente risposta a tale domanda. Infatti Hocking sembra presentare sia l'idea di un Dio che è altro (*other mind*) rispetto al creato e alle creature sia un Dio che è immanente al creato. Su questa, come su altre questioni di tipo filosofico-interpretativo, rimandiamo alla lettura dell'Appendice al testo.

alternanza fra il momento della contemplazione e quello della vita attiva<sup>157</sup>. Con tutto ciò la conclusione a cui Hocking giunge nella trattazione del culto a partire dalla sua interpretazione mistica è la seguente:

«Il culto, possiamo dire, è *la parte auto-cosciente della naturale ricerca del valore*; quella parte che assegna a tutte le altre parti il loro posto ed il loro significato»<sup>158</sup>.

Una manifestazione concreta di questa assegnazione di valore alle contingenze vitali è data dall'atto della preghiera. Esso, infatti, non è nient'altro che l'effettiva e personale testimonianza che solo Dio può donare valore e significato alle contingenze dell'esistenza. La preghiera, inoltre, è ciò che sottrae Dio dall'essere concepito come una pura astrazione della mente. Nella preghiera Dio è amato come Quell' Altro senza il quale il mio vivere quotidiano non ha alcun senso<sup>159</sup>. In un passo denso di umana e spirituale saggezza Hocking annota:

«*Quando gli uomini e la personalità diventano astrazioni, in qual momento anche Dio stesso diventa un universale astratto, che occupa la sua ufficiale posizione nel mio mondo artificiale, ridotto ad essere trattato con garbata e letale distanza*»<sup>160</sup>.

La preghiera è l'antidoto contro il rendere il mondo, l'uomo e Dio dei puri e semplici "enti di astratta ragione".

### 5.2.7 Parte VI: I frutti della religione.

L'ultima sezione del testo Hocking la dedica alla descrizione dei "frutti" migliori che il misticismo ha prodotto e produce e di cui le religioni storiche possono avvalersi. Tali conquiste (una sorta di "migliorie religiose ed umane", potremmo dire) dipendono dalla capacità dei mistici di far sorgere le loro intuizioni su Dio senza rinnegare la tradizione culturale dalla quale esse prendono le mosse. In un certo senso, quindi:

---

<sup>157</sup> «il dovere quotidiano non è rettamante vissuto dagli uomini al di fuori della loro esperienza religiosa. D'altro canto, la religione non ha alcun significato se non discende nel mondo dello sforzo quotidiano», ibidem, p. 427.

<sup>158</sup> W. H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 420.

<sup>159</sup> Cfr. Ibidem, pp. 428-441.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 434. Il corsivo è nostro. Queste ultime riflessioni dell'autore spingono le nostre menti a formulare un quesito di non poco valore del punto di vista pedagogico-religioso: *è possibile apprendere in età evolutiva un'idea di Dio che non si configuri come un ideale astratto prescindendo dall'avviare gli educanti ad una precisa e strutturata pratica religiosa?* Anche in questo caso, come nei precedenti, rimandiamo la discussione su tale quesito alla terza parte della ricerca.

«Il mistico diventa un conoscitore di cose sia antiche che nuove»<sup>161</sup>.

L'intuizione mistica è dunque origine di ciò che definisce la struttura di ogni tradizione religiosa. E ciò vale a due diversi livelli.

a) Un primo livello è istituzionale e testimonia come dalle intuizioni dei mistici nascono i “dogmi” religiosi di ogni tradizione. Il *dogma*, perciò, rappresenta una forma di intuizione mistica istituzionalizzata<sup>162</sup>.

b) Un secondo livello è invece personale. Qui, l'intuizione mistica esprime la parte creativa della religione, quella parte che non potrà mai essere istituzionalizzata in un dogma. Tale creatività è interpretata da Hocking grazie alla sua *teoria dell'ispirazione*<sup>163</sup>. Secondo tale teoria, che poco ha che vedere con la classica teoria dell'ispirazione Biblica<sup>164</sup>, ogni processo di innovazione all'interno della religione e dell'umanità in generale è frutto di un processo di “riflessione” che dipende sia dalla creatività di colui che riflette (il mistico) sia da quell' Assoluto grazie a cui riflette (Dio). Infatti:

«La forza di riflettere dipende dalla forza di trovare il proprio Assoluto. [...] E' attraverso l'alleanza con l'Assoluto che l'uomo è in grado di riflettere: e attraverso la sua riflessione egli diventa creatore di novità e sistematico distruttore di novità»<sup>165</sup>.

Il rischio di perdere tale spinta innovativa è uno dei rischi più grandi che corrono le religioni. In altre parole, secondo Hocking, la tendenza a rendersi puramente istituzionalizzata è, in un certo senso, il limite più grande insito in ogni religione storicamente data. Tale limite può essere superato solo grazie alla creatività dei mistici, i quali, da una parte, “colorano” della loro individualità l'Assoluto per cui vivono e a cui pensano e, dall'altra, sono resi liberi e aperti alla riflessione proprio grazie al sostegno della presenza di quell' Assoluto che sanno essere presente nella

---

<sup>161</sup> Ibidem, p. 457.

<sup>162</sup> «L'infallibilità dell'istituzione religiosa dipende dalla certezza dei suoi mistici» ibidem, pp. 455.

<sup>163</sup> Ibidem, pp. 462-484.

<sup>164</sup> Ricordiamo che il concetto di “ispirazione” biblica rimanda al problema della sacralità del testo biblico, ovvero del fatto che esso sia considerabile, in un ottica credente, come parola di Dio e non solo come parola scritta da mani umane.

<sup>165</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 472. E continua: «Se prima Dio è stato conosciuto, successivamente il mondo e la persona devono essere considerati dall'angolo di visuale di questa esperienza. Io sono in grado di riflettere intorno ad un qualche sistema mondo-persona perché e solo perché io ho già esperito qualche cosa che va oltre esso. E' come la certezza di Dio di Tolstoy che gli dà potere di criticare la Chiesa. [...] In breve, tutte le mie riflessioni parziali [= su qualche aspetto parziale della realtà] sono figlie della mia previa riflessione totale. Ma questa riflessione totale, che è una riflessione sulla totalità delle realtà temporali, è precisamente una definizione della parte cognitiva di una esperienza mistica» ibidem, p. 473.

loro esperienza di vita come impossibile da tematizzare totalmente in tale contingente esperienza<sup>166</sup>.

Se la religione conferisce all'umanità la capacità di creare e di innovare, allora significa che essa, allo stesso tempo, deve in qualche modo concorrere alla ricerca della umana felicità. Scartando la “buonista” ipotesi di Royce secondo cui tale felicità risiede in un incondizionato altruismo, Hocking, da buon realista quale sempre intende essere, ritiene che la felicità dell'umanità non si possa concretamente realizzare senza passare per il raggiungimento della felicità e del successo personale da parte di ogni singolo essere umano. Infatti:

«Nessuno uomo può essere felice senza un consapevole controllo della sua propria fortuna; senza un fondamentale e necessario successo personale nel trattare con il mondo degli oggetti al di là di sé»<sup>167</sup>.

Posto quindi che la felicità dell'umanità è la felicità a cui può giungere ogni singolo individuo umano, ciò che permette ad ognuno di realizzarsi è quella che Hocking chiama “*coscienza profetica*”. Anche in questo caso è bene non attribuire arbitrariamente a tale concetto – seppur si possa essere tentati di farlo – un significato misterico o esoterico che, dal punto di vista dell'autore, esso non ha. Infatti:

«Con il termine coscienza profetica – scrive Hocking – non intendo una conoscenza di qualche cosa che deve accadere nel futuro, regolato da forze al di là di ciò che sono. Piuttosto intendo *una conoscenza di quegli atti attuali della mente che io ho ordinati perché abbiano successo e perché lascino il loro posto nella storia*. Si tratta di una fiducia nel futuro e in ogni tempo come determinati dalla mia personale volontà, incarnati nelle mie presenti azioni; un potere che sa di essere tale e che misura onestamente il suo scopo. Con ciò non sto dicendo che una certezza come quella sia possibile; ancor meno che essa sia mai conseguibile. Dico solo che essa è necessaria per la felicità – che, senza di essa, quella regione di fatti storici rimane necessariamente condannata ad essere

---

<sup>166</sup> «L'inventore o il riformatore o il creatore può agire in ogni campo ma la sua procedura sarà sempre la stessa. Egli riconsidera il suo mondo dopo aver fatto ritorno ad esso per amor di Dio; così gli appare nuovo, di quella novità che egli stesso gli ha dato o procurato. Egli è il portatore di un tesoro di “ri-costruzione” non essenzialmente differente da ciò di cui parla Platone; e sotto questi raggi qualsiasi oggetto verso cui egli diriga l'attenzione diventa, sia cognitivamente che moralmente, anche pieno di vita e di valore. *Questa non è l'opera di un'idea impersonale; questa è l'opera di una personale esperienza*; e così come questa visione dell'assoluto è una sua personale visione, colorata della sua individuale qualità umana e risonanza percettiva, così la sua nuova intuizione è solo una più profonda sorgente di quella realtà che qualche volta chiamiamo “temperamento”, qualche volta “istinto”, qualche volta “genio”. La sua creazione è propriamente sua, e porta la firma della sua individualità. *La sua relazione con l'assoluto non lo ha annullato, non lo ha soverchiato: lo ha reso abile nel riflettere, lo ha condotto verso se stesso; lo ha reso in grado di creare, insomma, gli ha donato una libertà che potrebbe essere chiamata libertà tangibile*» ibidem, p. 483. Il corsivo è nostro. Il riferimento a Platone riguarda il racconto del mito della caverna contenuto nella *Repubblica*.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 501.

esclusa dalla sfera di qualsiasi giustizia o realtà. Al di fuori della possibilità della coscienza profetica, quella regione risulta necessariamente, agli occhi della nostra volontà, un “regno di possibilità” [...] impenetrabile dallo Spirito, ed in definitiva rigettato dallo Spirito; nel quale, dunque, lo Spirito non riuscirà mai a trovare il suo ambiente ideale»<sup>168</sup>.

La coscienza profetica si rende particolarmente evidente e vivida nella consapevolezza del mistico; consapevolezza che diventa concreta e storica. Ecco la ragione per cui Hocking giungerà ad affermare che “*The mystic in action is the prophet*”<sup>169</sup>. La coscienza profetica, inoltre, è testimone del desiderio di “unità” ricercato da ogni religione per conferire significato e valore al corso della storia. Tant’è che la ricerca di quella unificata consapevolezza che il mistico sperimenta in sé tramite la “coscienza profetica” è, per analogia, la ricerca di quella universale unità a cui le grandi religioni aspirano tramite l’istituzionalizzazione del culto<sup>170</sup>. Così il culto, considerato nel suo “ruolo sociale”, è il tentativo compiuto da tutte le religioni di unificare le “faccende umane” sotto un’unica “egida di significatività”. Le religioni in definitiva:

«Propongono di introdurre all’interno delle vicende umane una più generale unità che non interferisce né si sostituisce ad ogni altro impegno speciale, ma senza cui nessun altro speciale impegno – nell’arte, nella scienza o nella legge – risulta senza valore, qualcosa che non promette di perdurare»<sup>171</sup>.

### ***5.3 “The Meaning of God in Human Esperienze” origine di tutti i successivi scritti di Hocking.***

Le ragioni che ci hanno spinto a dilungarci un po’ nella presentazione della sintesi di *The Meaning of God in Human Experience* sono diverse. Anzitutto, per mostrare in termini ampi qual è il terreno filosofico da cui tutta la produzione di Hocking prende le mosse. In secondo luogo, per puntualizzare i concetti ed i passaggi centrali di un lavoro denso e corposo. Infine, per provare a porre in risalto i

---

<sup>168</sup> Ibidem, p. 503.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 511.

<sup>170</sup> Cfr. Ibidem, pp. 515-524.

<sup>171</sup> Ibidem p. 522.



motivi per cui possiamo affermare che è a partire da tale pubblicazione ed in seguito ad essa che si sviluppa tutta la successiva produzione dell'autore. Ciò significa riconoscere all'interno dell'opera esaminata i "semi" di idee che "porteranno frutto" in opere successive<sup>172</sup>. In realtà, facendo eco alla sintesi da noi presentata ci si può rendere immediatamente conto di come essa contenga una serie di interessi riferibili a diverse problematiche filosofiche intrecciate fra loro. Queste problematiche sono le classiche problematiche di cui si occupa il sapere filosofico e che sono così sintetizzabili: *che cosa posso conoscere e che cosa conosco di fatto?* (domanda metafisico-epistemologica); *chi sono come essere umano e come posso agire per umanizzarmi?* (domanda etico-antropologica); *qual è il mio destino e quello della realtà in cui io esisto?* (domanda filosofico-religiosa)<sup>173</sup>. Ora, ognuna di queste problematiche verrà da Hocking ripresa e/o approfondita ed ampliata in più di una pubblicazione successiva a *The Meaning Of God in Human Experience*. Per questo proponiamo di seguito una nostra catalogazione delle sue principali opere a partire dalle problematiche qui sinteticamente poste in rilievo.

---

<sup>172</sup> Solo a titolo esemplificativo ci permettiamo di annotare due occorrenze (fra le tante possibili) che testimoniano chiaramente la presenza, in *The Meaning of God in Human Experience*, di idee sviluppate più ampiamente ed appositamente da Hocking in opere successive. a) Un primo esempio è mostrabile citando la seguente affermazione dell'autore: «Ogni vita quotidiana può essere descritta come un passaggio da una personalità che ci è stata data (dalla nascita o da altre contingenze) ad una personalità costruita [da noi]», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 413. Ora, questa stessa idea di una natura umana che è sia data sia da costruire è contenuta nella prefazione al testo *Human Nature and Its Remaking* (1918) come motivo ispiratore dell'opera. Scrive infatti Hocking: «Gli esseri umani come noi li abbiamo di fronte sono dunque dei 'prodotti artigianali'; e nel bene e nel male essi devono essere tali. *La natura ci ha fatto: l'azione sociale e i nostri singoli sforzi devono continuamente ri-definirci*», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 2. Il corsivo è nostro. b) Un secondo esempio, invece è testimoniato da queste parole di Hocking all'inizio della prefazione all'edizione rivista (edita nel 1957) della sua opera *Thoughts on Death and Life* (1937) intitolata *The Meaning of Immortality in Human Experience*: «Il titolo di questo libro fa intenzionalmente riferimento al titolo del mio primo libro, *The Meaning of God in Human Experience*, pubblicato nella prima metà del secolo. [...] In quella prima pubblicazione io posi una radicale asserzione che ora intendo riproporre ed applicare all'idea di immortalità: "Io oso affermare che se Dio non operasse nell'esperienza in qualche maniera identificabile, la speculazione non potrebbe trovarlo, e dovrebbe rinunciarvi. La necessità del pensiero metafisico sorge (azzardo questo paradosso) proprio perché *Dio è realtà di esperienza*, perché egli vi opera dentro ed è conosciuto in essa, in ciò che opera (pagina 216)". *Il compito della metafisica non è quello di prendere il volo dall'esperienza verso qualcosa di inaccessibile; ma di interpretare i dati dell'esperienza in tutta la loro estensione, profondità, meraviglia, a partire dai dati sensibili*. Il primo principio del nostro lavoro è tale per cui noi stiamo inevitabilmente operando nell'esperienza, non solo con dei "fenomeni" ma con la realtà stessa: nessuna singola azione umana può accordare [l'idea] che il suo esserci sia considerato un puro "apparire". Riconoscere ciò permette, allo stesso tempo, all'empirismo di assumere una più elevata dignità. Noi riscopriamo, grazie al pensiero filosofico, una particolare pertinenza delle 'faccende' quotidiane dell'umanità, e portiamo ciò che riguarda Dio e l'Immortalità all'interno di un tangibile ambito di significato per le attuali lotte, passioni, intuizioni anche, del terreno umano», W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., pp. ix-x. Il corsivo è nostro.

<sup>173</sup> Hocking sintetizza la risposta a tali quesiti in un articolo prezioso per comprendere in maniera sintetica la complessità del suo pensiero intitolato "Fact, Field and Destiny: the Inductive Element in Metaphysics", in *Review of Metaphysics*, 11, June, 1958, pp. 525-549. In particolare, egli collega l'idea di "fatto" ai problemi di ordine metafisico-epistemologico; l'idea di "campo" alle problematiche di tipo etico-antropologico; l'idea di "destino" ai quesiti in campo filosofico-religioso.

a) Opere su questioni di tipo metafisico-epistemologico: *Types of Philosophy*\* (1929); *Science and Idea of God*\* (1944); *Preface to Philosophy: Textbook* (1946).

b) Opere su problemi di tipo etico-antropologico: *Human Nature and Its Remaking*\* (1918); *Morale and its Enemies* (1918); *Man and the State*\* (1926); *The Present Status of the Philosophy of Law and Rights*\* (1926); *The spirit of World Politics* (1932); *Lasting Elements of Individualism*\* (1937); *Thoughts on Death and Life* (1937); *What Man can Make of Man*\* (1942); *Arab Nationalism and Political Zionism* (1944); *The Immortality of Men* (1945); *Freedom of the Press: A Framework of Principle* (1947); *Experiment in Education*\* (1954); *The Meaning of Immortality in Human Experience*\* (1957); *Strength of Men and Nation*\* (1959).

c) Opere su problematiche filosofico-religiose: *Re-thinking Mission* (1932); *Evangelism: An Address on Permanence and Change in Church and Missioon* (1935); *Living Religion and a World Faith*\* (1940); *The Church and the New World Mind* (1944); *The Coming World Civilization*\* (1956)<sup>174</sup>.

Al fine di evitare equivoci interpretativi in sede critica, è opportuno rendere esplicite tre “note alla lettura” della presente catalogazione.

Anzitutto, essa ha una sua pertinenza se e solo se si considera che è costruita a partire dalla pre-comprensione per la quale *The Meaning of God in Human Experience* è l’opera principale di Hocking.

In secondo luogo, è bene osservare che essa è valida solo ad un livello che potremmo definire “macro-concettuale” (livello dei grandi interessi filosofici dell’autore). In altre parole, la presente catalogazione di testi mostra l’occorrenza per cui le grandi aree concettuali in cui può essere suddivisa la complessiva indagine filosofica dell’ Hocking maturo – e che lo hanno animato ed appassionato nella sua più che quarantennale produzione letteraria – sono distintamente raggruppabili a partire da una catalogazione, su base contenutistica, delle sue opere.

---

<sup>174</sup> Le opere contrassegnate con l’asterisco (\*) sono le principali e le indispensabili per comprendere in maniera globale il pensiero dell’autore. E’ a queste opere che faremo riferimento costante nel proseguo dell’indagine di approfondimento del pensiero di Hocking proposta nella ricerca. In particolare, è di esse che offriremo nei prossimi paragrafi una veloce presentazione.

Infine, ad un livello “micro-concettuale”, (livello di tutti gli specifici concetti indagati in ogni singola opera) invece, tale catalogazione non ha una sua effettiva pertinenza. Infatti, tutti coloro che hanno affrontato la lettura complessiva della sua opera riconoscono come Hocking riesca a far interagire dialetticamente in ogni sua opera tutte e tre le aree problematiche sopra enumerate. Tale occorrenza è spiegabile, a nostro parere, solo ammettendo che Hocking, già dall’inizio della sua produzione filosofica adulta (quindi con *The Meaning of God In Human Experience*), fosse in un qualche modo consapevole *in nuce* – ad un livello che potremmo con lui definire di “coscienza profetica” – sia di quali fossero le tematiche filosofiche che più gli interessavano, sia – e di conseguenza – di quale sarebbe stato lo sviluppo e l’articolazione di tutto il suo successivo filosofare. Se ciò è in linea di principio accettabile (come ci sembra che lo sia) allora non restano più dubbi sul fatto che *The Meaning of God in Human Experience* possa essere realmente addito, sulla scorta dei tre criteri interpretativi da noi individuati e presentati, come il capolavoro filosofico di William Ernest Hocking. Dello stesso parere è anche T. Manfredini, la studiosa italiana che un si è occupata più da vicino – seppur non in maniera complessiva – della sua opera. Scrive ella, infatti, in una nota al suo testo *Studi sul pensiero americano*:

«Negli scritti successivi a *The Meaning of God in human Experience* lo Hocking affronta dei temi piuttosto limitati e parziali, per la trattazione dei quali egli impiega il criterio filosofico elaborato in modo esauriente nell’opera fondamentale. Ad essa conviene quindi che si riporti ogni studioso del pensiero dello Hocking, giacchè solo la conoscenza della sua prima opera consente di intendere in modo adeguato i successivi sviluppi della sua filosofia»<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., p. 300.

## 6. L'esperienza trentennale di insegnamento ad Harvard (1914 – 1943).

Nel 1914 Hocking viene chiamato ad Harvard per iniziare a far parte, come professore associato, del Dipartimento di Filosofia del Campus. Come ci testimoniano alcune righe di una lettera di congratulazioni inviatagli dal Prof. George Herbert Palmer poco dopo la ricezione della sua nomina, essa giunge proprio ad Hocking con l'auspicio che la sua presenza all'interno del dipartimento vi porti una ventata ed un impulso di novità<sup>176</sup>. Questa attestazione di stima e di fiducia nelle capacità speculative e didattiche di Hocking gli verrà ri-confermata nel 1920 quando, giungendo a termine il mandato di insegnamento accademico del suo maestro J. Royce, verrà chiamato a succedergli come professore ordinario sulla cattedra che, ancora oggi, è considerata una delle più prestigiose di Harvard e degli U.S.A: la cattedra di Religione Naturale, Filosofia Morale e Politica Civile. Da questa prestigiosa posizione, Hocking ebbe modo di instaurare rapporti di dialettico confronto con molte fra le più rinomate figure di spicco della filosofia statunitense<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> La lettera è datata 1914 ed è contenuta nell'apposito archivio della *Houghton Library* di Harvard. Un segno concreto della stima e dell'affetto che Hocking e Palmer nutrivano l'uno per l'altro è dato dal fatto che, a due anni dalla morte di Palmer, Hocking fu invitato a scrivere una parte delle sue *Memorial Addresses*, dal titolo "Tratti della personalità di George Herbert Palmer". Ecco alcune parole di Hocking dedicate a Palmer: «Egli fu in ogni cosa un sagace critico e allo stesso tempo un creatore ed un inventore. In lui ritroviamo [...] la serena tranquillità del discorso, che fu sempre frutto di un ligio sforzo; una perspicace e pratica saggezza terrena e uno spirito totalmente buono – uno che in tutto ciò che affermava mostrava non solo la sua mente ma anche la sua anima» W.E. HOCKING, "Personal Traits of George Herbert Palmer", in AA.VV., *George Herbert Palmer (1842 – 1933). Memorial Addresses*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935, pp. 64-65.

<sup>177</sup> L'intenzionalità che sorregge il prossimo paragrafo è ben espressa dalla seguente affermazione del cardinal Newman: «E' stato osservato che la storia di un autore è la storia delle sue opere; ma è molto più esatto dire che, almeno nel caso dei grandi scrittori, la storia delle loro opere è la storia della loro sorte e del loro tempo. *A turno ciascuno è l'uomo del suo tempo, l'esponente tipico di una generazione*, l'interprete di una crisi: è fatto per la propria epoca e la sua epoca per lui» J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, San Paolo, Milano, 2001, p. 7 (citazione mutuata da ID., *L'Idea di universalità definita ed illustrata*, in *Opere*, Utet, Torino, 1988, p. 1005). Il corsivo è nostro. L'intento del paragrafo sarà appunto quello di provare a far percepire come l'opera di Hocking rappresenti una originale e personale sintesi delle istanze e dei problemi che hanno animato le filosofie con le quali egli entrò in contatto. Tralasciando le monografie critiche che in seguito indicheremo per l'approfondimento della prospettiva di ogni singolo autore, rendiamo noto il fatto che le riflessioni del paragrafo si avvalgono in special modo della prestigiosa ed esaustiva monografia (peraltro già citata) di J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze, 1957.

### **6.1 Rapporti intellettuali di Hocking con gli indirizzi filosofico-culturali presenti negli U.S.A. nella prima metà del 1900.**

Sono davvero tantissimi i rapporti di collaborazione dialettica che Hocking riuscì ad intrattenere durante la sua carriera accademica con molti personaggi di spicco della cultura statunitense della prima metà del secolo XX. Questo lo si capisce soprattutto dalla immane quantità di lettere che egli scrisse e che sono appositamente catalogate e attentamente custodite all'interno della *Houghton Library* di Harvard. Tuttavia, dallo studio complessivo dei suoi scritti, si capisce anche benissimo – soprattutto dal numero delle citazioni a loro riferite all'interno delle sue principali pubblicazioni – come alcuni di questi rapporti assumessero, dal suo angolo di visuale, un peculiare e specifico significato per la sua filosofia. Ci riferiamo, nella fattispecie, ai rapporti con George Santayana, Alfred North Whitehead<sup>178</sup> e Ralph Barton Perry<sup>179</sup>, suoi amici e colleghi di dipartimento; ai suoi dialettici confronti con John Dewey e Gordon Allport<sup>180</sup>, anch'essi suoi stimati amici; al contrasto di prospettive con Borden Parker Bowne<sup>181</sup> e Edgar Sheffield Brightman<sup>182</sup>, insieme con lui rappresentanti del personalismo statunitense. Sui rapporti intellettuali che egli ebbe con questi ultimi, non indugiamo ora, promettendoci di farlo adeguatamente nella seconda parte della ricerca. In questo momento, vorremmo, per contro,

---

<sup>178</sup> **Alfred North Whitehead** (Ramsgate 1861 – Cambridge, Massachusetts 1947). Filosofo e matematico inglese, collaboratore di Bertrand Russell nella stesura dei *Principia Matematica*, divenne insegnante di filosofia ad Harvard nel 1924. Fra le sue opere filosofiche principali ricordiamo: *Concept of Nature* (1920), *Science and the Modern World* (1925), *Religion in the Making* (1926), *Process and Reality* (1929), *The Function of Reason* (1929).

<sup>179</sup> **Ralph Barton Perry** (Pultney 1876 – Pultney 1957). Filosofo neo-realista statunitense anch'egli, come Hocking, discepolo di James. Critico nei confronti dell'idealismo, interessato a problemi etici e politici, espresse sempre una personalità vivace e controversa. Fra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Approach to Philosophy* (1905), *The Moral Economy* (1909), *The Present Conflict of Ideals* (1918), *General Theory of Value* (1926), *Puritanism and Democracy* (1944), *One World in The Making* (1945).

<sup>180</sup> **Gordon Willard Allport** (Montezuma, Indiana 1897 – Cambridge, Massachusetts 1967). Psicologo statunitense, allievo di Münsterberg, considerato fra i padri fondatori della moderna psicologia della personalità. È noto soprattutto per la sua teoria dei "tratti". Fra le opere ricordiamo: *Becoming. Basic Consideration for a Psychology of Personality* (1955); *Pattern and Growth in Personality* (1961); *The Individual and His Religion* (1969).

<sup>181</sup> **Borden Parker Bowne** (Leonardville, New Jersey 1847 – Boston 1910). Filosofo statunitense considerato, insieme con Brightman e Hocking uno dei massimi esponenti del personalismo Americano. Le sue opere più note sono: *Metaphysics* (1898) e *Personalism* (1908).

<sup>182</sup> **Edgar Sheffield Brightman** (Holbrook, Massachusetts 1884 – Newton, Massachusetts 1953). Personalista statunitense studioso di filosofia, teologia e pedagogia. Fu presidente dell'*American Theological Association*. Tra i suoi scritti annotiamo: *Introduction to Philosophy* (1925), *Moral Law* (1933), *A Philosophy of Religion* (1940), *Person and Reality* (1958).

concentrare la nostra attenzione critica sulla natura dialettico/speculativa dei primi due tipi di relazioni intellettuali, quella con i suoi colleghi di dipartimento ad Harvard e quella con Dewey e Allport. Nel fare ciò il nostro intento è triplice: a) far percepire come Hocking conoscesse molto bene, di fatto, i problemi, gli interessi e le impostazioni filosofiche che animavano la cultura in cui egli era parte attiva; b) mostrare come egli giudicasse il valore di tali impostazioni a partire dalla sua filosofia; c) ricavare ciò che il suo pensiero ha attinto ed integrato dal contatto con esse.

### 6.1.1 Hocking e Santayana<sup>183</sup>.

Il presente accostamento di alcuni elementi della filosofia di Hocking con alcuni di quella di George Santayana è qui proposto in virtù delle frequenti citazioni e rimandi alla sua filosofia naturalistica presenti in molti dei principali scritti di Hocking. Nella fattispecie, i due pensatori possono essere accostati soprattutto per mostrare, sotto forma di ermeneutica comparata, il loro diverso modo di interpretare filosoficamente la religione. Tuttavia, è bene porre primariamente in evidenza come Hocking annoverasse la filosofia di Santayana, insieme a quella di Dewey, all'interno della corrente naturalista. Egli infatti scrive in *Types of Philosophy*:

«Esempi di naturalismo nel ventesimo secolo sono: [...] “*Skepticism and animal Faith*” di George Santayana<sup>184</sup>, una pubblicazione di grande fascino anche se poco trasparente di un eminente poeta e maestro di espressività; [...] e gli scritti di John Dewey che, in quanto a prospettiva metafisica, si presentano sotto forma di naturalismo»<sup>185</sup>.

La prospettiva naturalistica di Santayana si fonda sull'accettazione del “senso comune” come punto di partenza adeguato della conoscenza del mondo. Tale senso comune è connotabile come l'insieme dei «fatti che risultano agli occhi di un uomo»<sup>186</sup>. A suo giudizio le teorie gnoseologiche troppo articolate danno una visione falsata del modo in cui comunemente la realtà viene appresa dalle persone. La natura è fatta da atomi, molecole, materia (cose di cui si occupano gli scienziati), ma anche da sentimenti, opinioni, relazioni, vissute nella comune quotidianità. Ecco perché

---

<sup>183</sup> Per approfondimenti sulla filosofia di Santayana si considerino in particolare: N. BOSCO, *Invito al pensiero di G. Santayana*, Mursia, Milano, 1987 e ID., *Il realismo critico di G. Santayana*, Ed. di Filosofia, Torino, 1955.

<sup>184</sup> G. SANTAYANA, *Skepticism and the Animal Faith*, Charles Scribner's Sons, New York, 1923.

<sup>185</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 41.

<sup>186</sup> G. SANTAYANA, *Skepticism and the Animal Faith*, op. cit., p. x.

egli era persuaso che lo stesso metodo scientifico non fosse nulla di più che l'affinamento e lo sviluppo critico dell'umano senso comune nell'apprensione della realtà, una forma di «percezione sviluppata, proposito consapevole ed esperienza sensibile controllata ed articolata»<sup>187</sup>. In questo senso possiamo dire che, per sensibilità epistemologica, Hocking è vicino a Santayana nel pensare alla filosofia, intesa come scienza, non come ad una costruzione di articolate argomentazioni mentali che nulla hanno a che fare con la conoscenza della realtà, ma come opera di raffinata e precisa comprensione delle ordinarie esperienze quotidiane.

Inoltre, sia Santayana sia Hocking ritengono che l'esperienza religiosa, interpretata filosoficamente, sia una forma di esperienza di contatto con la natura. Tuttavia, mentre per Hocking, come abbiamo accennato nella presentazione di *The Meaning of God in Human Experience*, l'esperienza della natura è l'esperienza che mostra la presenza di “un’Altra Mente” in essa operante, invece, all'interno della prospettiva naturalistica di Santayana, l'idea di Dio è concepita come l'insieme di quegli ideali umani che permettono di integrare fra loro la natura e la sovra-natura. Quest'ultima, invero, non sarebbe altro che «la natura in tutta la sua profondità ed infinità»<sup>188</sup>. Tale concetto di sovra-natura conduce la filosofia della religione di Santayana ad assumere la forma di un panteismo-naturalistico, laddove, ci sembra, non giunga invece quella di Hocking<sup>189</sup>. Infatti, è anche grazie all'accostamento con la filosofia di Santayana – vicina per certi versi a quella di Spinoza – che è possibile affermare che la filosofia di Hocking non può criticamente essere considerata una pura forma di idealismo-panteistico<sup>190</sup>. Su questo sembra convergere anche l'interpretazione di un noto critico dell'opera di Hocking, il quale scrive: «*Il Prof. Hocking non ammetterebbe alcun tipo di panteismo*. La presenza di Dio si manifesta in maniera spirituale. Egli è intimamente presente in tutto ciò che

---

<sup>187</sup> G. SANTAYANA, *The Life of Reason. On the Phase of Human Progress, Reason in Science*, C. Scribners Sons, New York, 1905-06.

<sup>188</sup> G. SANTAYANA, *The Genteel Tradition*, Charles and Scribner's Sons, New York, 1931, p. 30. Citazione mutuata da J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., p. 388.

<sup>189</sup> Come già dicevamo, le riflessioni critiche che ci permetteranno di sostenere questa nostra impressione verranno esposte nell'Appendice al testo.

<sup>190</sup> Il termine idealismo-panteistico sta ad indicare un orientamento metafisico per cui l'assoluto viene identificato con l'idea della divinità della natura.

esiste ma, nello stesso tempo, assai lontano. La sua presenza non è affatto vincolata dalle contingenze fisiche e materiali»<sup>191</sup>.

### 6.1.2 Hocking e Perry<sup>192</sup>.

Come per Santayana, anche nel caso dell'accostamento della filosofia di Ralph Barton Perry a quella di Hocking dobbiamo procedere senza l'ausilio di specifiche pubblicazioni in merito.

R.B. Perry appartiene alla corrente filosofica neo-realista. Ora, non c'è dubbio che Hocking ritenesse il realismo un modo di fare filosofia che, rispetto ad altri, è indispensabile<sup>193</sup>. Infatti, ciò che immediatamente accomuna questi due pensatori, entrambi dichiarati discepoli di James, è la loro avversione all'idealismo soggettivistico, ovvero a quell'idealismo per cui la realtà non è nient'altro che la realtà percepita. Come abbiamo già accennato a proposito del rapporto di Hocking con Royce, per il nostro un idealismo che non faccia i conti con l'esperienza "non mentale" da cui sorge, soprattutto quando indaga realtà come Dio e l'Assoluto, è destinato ad arenarsi in astratti ed inutili ragionamenti<sup>194</sup>. Così, anche secondo Perry, seppur ogni filosofo non può non pensare se non tramite idee, ciò non implica affatto né che le sue idee siano adeguate alla realtà da loro simboleggiata tramite il linguaggio, né che esse siano le uniche realtà esistenti<sup>195</sup>. Tuttavia, limitatamente a questo, è necessario porre in risalto come la vicinanza al realismo di entrambi gli autori muova da due considerazioni molto diverse riferite al pragmatismo. Laddove Hocking, infatti, ritiene che sia stato il pragmatismo, inteso come metodo filosofico, ad aver condotto l'idealismo alla comprensione dell'inadeguatezza di alcune sue

---

<sup>191</sup> A.R. LUTHER, *Existence as Dialectical Tension*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1968, p.18. Il corsivo è nostro.

<sup>192</sup> Gli studi sulla filosofia di Perry non sono molti. Per approfondirla più da vicino consigliamo la lettura dell'ottimo articolo di A. GALIMBERTI, "Studi di filosofia americana. La teoria del valore di R.B. Perry" in *Giornale critico della filosofia Italiana*, 1956, pp. 86-103, nonché il già citato studio di J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 332-343.

<sup>193</sup> A questo proposito Hocking nel capitolo 30 del suo volume *Types of Philosophy* afferma che «l'idealismo, per un certo periodo, è apparso semplicemente come un altro nome della filosofia stessa. [...] Tuttavia è pericoloso per ogni filosofia pensarsi come una identificazione consapevole di tutta la filosofia», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 225. Il rimedio da lui proposto per evitare tale consapevole identificazione si trova nella sana assunzione di un principio di realismo nell'atto del filosofare. «Il realismo – infatti – come una generale postura della mente è una disposizione a tenere se stessi e le proprie preferenze fuori dai nostri giudizi su come stanno le cose, lasciando che gli oggetti parlino da soli. Se noi possiamo affermare che l'idealismo è la tendenza a leggere la mente nella natura, il realismo è, in tal senso, la sua precisa opposizione», *ivi*, p. 225.

<sup>194</sup> Cfr. *Supra*, 59.

<sup>195</sup> R.B. PERRY, *Present Philosophical Tendencies*, Longmans, Green and Co., New York, 1925, p. 131.



“fantasiose” vedute, avvicinandolo così al realismo, per contro Perry manifesta un atteggiamento di maggior cautela rispetto alla filosofia pragmatica. A suo parere il pragmatismo, considerato alla maniera di James, corre il rischio di diventare una teoria convinta che «il conoscere crei realtà» e, così, giungere ad essere una forma di soggettivismo relativistico molto più pericoloso del soggettivismo idealista<sup>196</sup>.

Un ulteriore ed evidente elemento di accostamento del pensiero di Hocking a quello di Perry è individuabile sul terreno delle loro convinzioni politico-sociali collegate al problema di una religione planetaria. Entrambi gli autori sono convinti che il processo di civilizzazione in atto sul pianeta debba essere, in un qualche modo, pensato su un piano internazionale e sovra-nazionale e non solo sotto forma di unità economica ma anche e soprattutto politica. In tal direzione sono anche persuasi della possibilità di giungere un giorno ad un ordine economico e politico mondiale passando necessariamente da un avvicinamento culturale e religioso delle diverse società e stati. Tuttavia i due autori divergono nel modo di intendere tale avvicinamento delle religioni. Così, da una parte, Perry è convinto che il processo di civilizzazione mondiale giungerà pienamente a termine solo quando l'umanità perverrà alla costituzione (anche istituzionale) di una “religione dell'umanità” che sia un'integrazione delle varie religioni storiche; costituzione che si fonda sull'universale, sovra-storico e immediatamente intuibile ideale di perfezione morale della natura umana<sup>197</sup>. Invece, Hocking da parte sua, seppur persuaso anch'egli come Perry della necessità di un avvicinamento delle religioni al fine di favorire il processo di civilizzazione mondiale – necessità che esprimerà, come vedremo più diffusamente nel corso del presente studio, con l'idea di una “fede cattolica” – tuttavia è ben lontano dal ritenere sia che tale avvicinamento implichi la rinuncia, da parte dei fedeli, alle loro radici storico-religiose; sia che esso possa avvenire solo su un piano etico-ideale (infatti è evidente ad Hocking come la religione implichi inevitabilmente un'etica, ma non sia solo etica); sia che le diverse religioni abbiano tutte lo stesso ruolo e lo stesso peso politico-ideale in tale opera di avvicinamento. A quest'ultimo riguardo, a parer di Hocking il ruolo giocato dal cristianesimo nell'opera di proposizione di una fede realmente “cattolica” è unico ed irripetibile rispetto a tutte

---

<sup>196</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>197</sup> J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia Americana*, op. cit., p 343.

le altre religioni storiche, per ragioni che rimandano alla struttura storico-spirituale intrinseca della fede cristiana. In definitiva, quindi, Hocking identificherebbe la soluzione di Perry al problema della costruzione di una religione universale una forma di – usando un termine che egli stesso adotta – “sintesi” istituzionale<sup>198</sup>.

### 6.1.3 *Hocking e Whitehead*<sup>199</sup>.

Gli accostamenti proposti in precedenza, seppur abbiano, a nostro modesto giudizio, una loro innegabile pertinenza euristica, sono frutto di nostre personali riflessioni critiche<sup>200</sup>. Nel caso di questo terzo accostamento, invece, possiamo sondare il terreno in maniera più sicura e ancorata a effettive contingenze interpretative, potendoci avvalere di uno scritto specifico in merito. Ci riferiamo, nella fattispecie, all’articolo dello stesso Hocking intitolato “*Whitehead on Mind and Nature*”<sup>201</sup>. Inoltre, sia ora in riferimento al pensiero di Whitehead sia, in seguito, rispetto a quello di Dewey, il confronto con Hocking verterà su questioni eminentemente epistemologiche e metafisiche. Ciò, mentre concorre a chiarire i presupposti impliciti delle posizioni metafisiche di Hocking che andremo ad esporre in seguito, metterà in luce lo stretto, peculiare e reciproco legame dialettico che il “realismo-idealistico” di Hocking ha intrecciato sia col “cosmologismo processuale” di Whitehead sia con lo “strumentalismo-naturalista” di Dewey.

Con l’iniziare ad indagare gli elementi di confronto/contrasto fra le prospettive metafisiche dei due autori è necessario, fin da subito rendere note le seguenti parole dedicate da Hocking a Whitehead alla fine dell’articolo “*Whitehead on Mind and Nature*”:

---

<sup>198</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., pp. 177-189.

<sup>199</sup> Fra le opere di presentazione della filosofia di Whitehead utili per seguire i ragionamenti qui da noi condotti segnaliamo: M.A. BONFANTINI, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Roma-Bari, 1972 e G. ROSSETTI PEPE, *Il pensiero educativo di Whitehead*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.

<sup>200</sup> Questo spiega anche il motivo per cui non abbiamo indugiato troppo su di essi, ben consapevoli che, per proporre accostamenti più approfonditi, dovremmo possedere la precisa e complessiva conoscenza non solo dell’opera di Hocking, ma anche di quella di Perry e Santayana. Ciò non implica tuttavia né che i brevi rimandi da noi proposti siano fuori luogo o “azzardati” criticamente, né che essi non possano concorrere a meglio chiarificare lo sviluppo del pensiero del nostro autore, ragione principale per cui essi sono stati predisposti.

<sup>201</sup> W.E. HOCKING, “Whitehead on Mind and Nature” in AA.VV., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor Publishing Company, New York, 1941. Questo corposo articolo è una personale ri-proposizione critica da parte di Hocking delle teorie cosmologiche di Whitehead.

«Da nessun altro uomo io ho ricevuto così chiaramente quel senso di dignità proprio del linguaggio umano *nel suo pensare* il mondo; da nessun altro uomo io ho appreso così tanto»<sup>202</sup>.

Tale riconoscenza verso il suo “collega ed amico”<sup>203</sup>, non è solo una attestazione di stima rivolta alla persona, o non è principalmente questo. Piuttosto le parole di Hocking indicano il suo tributo alla prospettiva di Whitehead per il modo con cui il linguaggio filosofico deve strutturarsi nel pensare il mondo. Infatti nelle prime pagine di *Process and Reality*, Whitehead scrive:

«La filosofia speculativa è lo sforzo di comporre un sistema *coerente, logico, necessario* di idee generali, mediante le quali ogni elemento della nostra esperienza possa essere interpretato»<sup>204</sup>.

Dall’angolo di visuale di Whitehead il suo impianto cosmologico non è altro che la concreta manifestazione di un sistema metafisico di descrizione del mondo coerente, logico e necessario. Ora, ciò che intendiamo notare è che, seppur Hocking, nell’articolo citato, esprima la sua riconoscenza a Whitehead *per il modo con cui egli pensa il mondo* (in maniera coerente e logica), tuttavia egli dissente radicalmente *da ciò che Whitehead pensa* (in maniera necessaria) *del mondo*. Tale dissenso metafisico è l’argomento su cui si basa tutto l’articolo.

Nella prima parte del saggio Hocking prova a sintetizzare i principali elementi della cosmologia di Whitehead. Egli afferma che la filosofia di costui può essere designata come “organica”<sup>205</sup>, in quanto rappresenta il tentativo di spiegare il processo grazie a cui la natura appare come un sistema che si auto-preoccupa della sua qualità interna più che un insieme di particelle energetiche asettiche e senza alcuna finalità<sup>206</sup>. Per far questo Whitehead si avvale di tre idee fondamentali: il concetto di “entità attuali”, quello di “creatività” e quello di “coerenza”. L’ “entità attuale” (o “goccia di esperienza”) rappresenta un frammento di realtà nel suo attuarsi; è “la cosa ultima di cui il mondo è fatto”<sup>207</sup>. Nessuna entità attuale può tuttavia pensarsi isolata dal sistema esperienziale di relazioni che l’ha posta in essere.

---

<sup>202</sup> W.E. HOCKING, “Whitehead on Mind and Nature”, op. cit., p. 404.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 383.

<sup>204</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il Processo e la Realtà. Saggio di cosmologia* (trad. dall’inglese), Milano, 1965, p. 43.

<sup>205</sup> W.E. HOCKING, “Whitehead on Mind and Nature”, op. cit., p. 387.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 383.

<sup>207</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il Processo e la Realtà. Saggio di cosmologia* (trad. dall’inglese), Milano, 1965, p. 70.

Questo significa che il processo messo in atto dalla natura per generare un'entità attuale è un processo "creativo" ma intra-sistemico. In altre parole, le relazioni fra entità attuali esistenti possono originare un'entità attuale inedita, ma tutto ciò non avviene in forza di cause o ragioni esterne a tali relazioni<sup>208</sup>. Su questa scia si capisce il motivo per cui, secondo Whitehead, il principio di regolazione sia delle relazioni sistemiche fra entità attuali esistenti sia di quelle potenzialmente creative di inedite entità attuali è il principio di *coerenza*.

«Coerenza [...] significa che le idee fondamentali mediante le quali lo schema è sviluppato, si presuppongono l'un l'altra in tal modo che, se isolate, sono senza senso. Questa esigenza non vuol dire che esse siano definibili l'una mediante l'altra; ma che quello che è indefinibile in una tale direzione non può essere isolato dal suo riferimento alle altre nozioni»<sup>209</sup>.

Interpretando la concezione della realtà di Whitehead qui sintetizzata, Hocking giungerà ad affermare che sono tre le concezioni metafisiche della realtà che egli chiaramente rifiuta:

«(I) il reale come un'entità invariante in ogni sua forma; (II) il reale come qualcosa di irrazionale a cui bisogna credere, nascosto dietro lo schermo dell'esperienza; (III) il reale come unità trascendente di percezioni sensibili esperite in natura ma che, al di là delle loro forme espressive, sono inconsistenti se prese come reali»<sup>210</sup>.

Conseguentemente a tutto ciò, emerge in Whitehead un'idea di realtà per cui essa è, paradossalmente parlando, *l'insieme delle entità attuali che esprimono un'unità di entità divenienti. (becoming real)*<sup>211</sup>. Secondo Hocking il pregio di tale concezione cosmologica è dato dal fatto che essa conduce la classica prospettiva empirista di descrizione del "dato di fatto" statico, immobile ed invariabile (tipica di Locke e Hume) verso una concezione più dinamica e fluida della realtà<sup>212</sup>. Ciò, tuttavia, non implica che la cosmologia di Whitehead non abbia delle "falle" o non presenti delle oggettive difficoltà. Infatti, secondo Hocking, una grossa difficoltà a cui tale cosmologia non riesce adeguatamente a far fronte concerne il rapporto intercorrente fra la "mente" e la "natura". Ed è appunto su questo tema che Hocking concentrerà la sua attenzione nella seconda parte dell'articolo.

---

<sup>208</sup> «La nuova entità è contemporaneamente l'insieme dei "molti" che essa trova, e uno fra i "molti" disgiunti che essa lascia; è una nuova entità, disgiuntamente fra le molte entità che sintetizza. I molti diventano uno e sono aumentati di uno», ibidem, p. 75.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>210</sup> W.E. HOCKING, "Whitehead on Mind and Nature", op. cit., p. 389.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 390.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 393.

Hocking afferma che la realtà, così come la intende Whitehead, può essere descritta, in termini matematico-sistemici, come un “gruppo chiuso”<sup>213</sup> nel quale gli accadimenti successivi dipendono necessariamente da quelli precedenti. L’idea base riproposta da Whitehead è quella per cui *natura non facit saltum* nemmeno quando si parla della mente. A suo parere, quindi, i processi mentali (che manifestano la consapevolezza di una mente che sa di esistere come tale) come ogni altra entità attuale dipendono necessariamente da connessioni sistemiche di altre entità attuali. Egli, in tal senso esprimerà a chiare lettere:

«La coscienza presuppone l’esperienza e non l’esperienza la coscienza. Essa è un elemento speciale nelle forme soggettive di certi sentimenti. Così un’entità reale può, o meno, essere cosciente di qualche parte della sua esperienza. La sua esperienza è la sua completa costituzione formale, inclusa la sua coscienza, se vi è»<sup>214</sup>.

Tuttavia, secondo Hocking, l’idea di causalità applicata a quella entità attuale che è la mente umana gode di alcune peculiarità specifiche. Per spiegare tali peculiarità egli fa ricorso alla distinzione fra due diverse tipologie di spiegazioni causali: la “spiegazione omeotipica” (*homeotypal explanation*) e la “spiegazione eterotipica” (*heterotypal explanation*)<sup>215</sup>. Infatti, secondo una spiegazione omeotipica, una causa produrrà necessariamente quell’effetto o quegli effetti che le sono necessariamente congruenti (come nel caso dell’idea di potenzialità in Aristotele<sup>216</sup>). Viceversa, una spiegazione eterotipica prevede la possibilità che, date determinate cause, l’effetto prodotto dal loro intreccio sia *in toto* creativo e nuovo, ovvero sia qualcosa la cui esistenza, seppur dipenda da quelle cause, esprime l’originalità di una realtà totalmente altra rispetto ad esse (come, per esempio, la fecondazione). Ebbene, la mente (intesa come consapevolezza) è appunto, secondo Hocking, un’entità attuale spiegabile solo in maniera eterotipica. Infatti la ragione per cui la scienza fisica tralascia di occuparsi del regno delle “qualità” e dei “valori” (diversamente dalla cosmologia di Whitehead) dipende dal fatto che:

«Essa [come scienza] deve considerare il cambiamento non come il giungere della novità ma la trasposizione di una medesima entità. Materia ed energia non favoriscono spiegazioni eterotipiche. Ma con la consapevolezza mentale la

---

<sup>213</sup> Ibidem p. 393.

<sup>214</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il Processo e la Realtà. Saggio di cosmologia*, op. cit., p. 137.

<sup>215</sup> W.E. HOCKING, “Whitehead on Mind and Nature”, op. cit., p. 400.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 402.

situazione si ribalta: *la mente è una specie di entità che ha la prerogativa di cambiare in base a ciò che è in se stessa e che è eterotipica nei confronti di tutti gli altri oggetti*. Questa è la ragione per cui la soggettività è metafisicamente fertile laddove non lo è la natura fisica»<sup>217</sup>.

Anche se l'articolo non lo specifica direttamente (visto che non era questo l'intento di Hocking) è evidente come l'impostazione omeotipica di Whitehead e quella eterotipica di Hocking danno origine a due opposte concezioni non solo del rapporto "mente-natura" ma anche (e conseguentemente) del rapporto "Dio-natura". All'interno della "natura" deterministica di Whitehead – natura in cui le nuove e "creative" entità attuali sono necessariamente ciò che era prevedibile che fossero a partire dalle specifiche entità attuali che hanno fatto loro da causa – Dio assumerà i contorni platonici di quella entità attuale che rappresenta l'insieme delle necessarie ed eterne possibilità di realizzazione a cui l'intero sistema cosmologico delle relazioni fra entità attuali è auto-finalizzato. Da ciò discende, considerati i presupposti cosmologici del sistema di Whitehead, un'immagine di Dio "antitetivamente immanentista": *Egli è prima, dopo, dentro la creazione*. Scrive il filosofo:

«Dio può essere detto il creatore di ogni entità temporale. Ma l'espressione tende ad essere equivoca, a causa del suo suggerimento che la creatività ultima dell'universo debba essere ascritta alla volizione divina. La vera posizione metafisica è che Dio è il caso originario di questa creatività ed è perciò la posizione generale che ne qualifica l'azione. La funzione della realtà è di caratterizzare la creatività e *Dio ne è l'eterno carattere primordiale*. Ma naturalmente la "creatività" non ha alcun significato senza le "creature", né "Dio" senza la creatività e le "creature temporali", né le "creature temporali" senza la "creatività" e "Dio"»<sup>218</sup>.

Ed in un ulteriore passo specificherà con chiarezza:

«Nella sua primordialità *Dio è la realizzazione concettuale illimitata del patrimonio assoluto della potenzialità*. Sotto questo aspetto egli è *prima* di tutta la creazione, ma *con* tutta la creazione. Ma, in quanto primordiale, lungi dall'essere una "realtà eminente" Egli è in questa forma astratta "deficientemente reale" e questo in due modi. I suoi sentimenti sono solo concettuali e quindi mancano della pienezza della realtà. In secondo luogo i sentimenti concettuali, fuori da una integrazione complessa con i sentimenti fisici, non hanno coscienza delle loro forme soggettive»<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> Ibidem, p. 403. Il corsivo è nostro. Anche se qui non lo specifica con chiarezza, ovviamente Hocking suppone che ciò che rende la mente spiegabile in maniera eterotipica di pende dal fatto che essa gode di libero arbitrio.

<sup>218</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il Processo e la Realtà. Saggio di cosmologia*, op. cit., p. 441. Il corsivo è nostro.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 650.

Nel sistema cosmologico omeotipico di Whitehead Dio non può che essere questa immanente-deficiente-eterotipica-entità-attuale. Ma se, come Hocking vorrà e come abbiamo accennato, Dio mostra se stesso come “Altra Mente” presente all’interno delle vicende della natura e della comunicazione sociale<sup>220</sup>, allora la sua presenza sarà (essendo “Mente”) trascendentamente-eterotipica rispetto al creato; operante in esso certo, ma con quella creatività che, secondo Hocking, è propria di una Mente libera dalla pre-determinata e assolutamente necessaria causalità fisico-omeotipica.

#### 6.1.4 Hocking e Dewey<sup>221</sup>.

Anche per l’accostamento del pensiero di Hocking a quello di Dewey possiamo avvalerci di due precise pubblicazioni. Ci riferiamo all’articolo di Hocking “*Dewey’s Concepts of Experience and Nature*”<sup>222</sup> e all’articolo di Dewey “*Nature in Experience*”<sup>223</sup>. Ciò di cui è interessante subito venire a conoscenza è l’occorrenza per cui questi due articoli sono strettamente collegati fra loro. Infatti, se nel suo saggio Hocking espone alcune precise critiche all’operazionalismo deweyano, nella seconda parte del suo articolo Dewey risponderà alle critiche mossegli dal suo “buon amico”<sup>224</sup> Hocking. Date le presenti circostanze, vorremmo provare a ricostruire il pensiero di Hocking sullo strumentalismo filosofico di John Dewey a partire dalle risposte offerte da quest’ultimo alle critiche avanzate da quello.

Nelle ultime righe del suo articolo Dewey afferma:

«Desidero ribadire che l’essermi limitato nella mia replica alle critiche riguardanti le mie visioni sulla relazione fra l’esperienza e la natura non intendeva essere un’evasione o manifestazione di mancanza di rispetto verso le critiche su cui non mi sono soffermato. *Non sono stato [mai] in passato disattento ed inosservante verso le critiche così come il mio buon amico Ernest*

---

<sup>220</sup> Cfr. *Supra*, pp. 66-67.

<sup>221</sup> Per una veloce ed esauriente presentazione della filosofia di Dewey rimandiamo alla più volte citata monografia di J.L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, op. cit., pp. 403-418. Le monografie di studio sulla filosofia deweyana si sprecano. Ci permettiamo di segnalarne alcune che, a nostro avviso, sono le meglio strutturate, sia per sinteticità che per chiarezza: A. SPADAFORA, *John Dewey. Una democrazia per il XXI secolo*, Anicia, Roma, 2003; A. GRANESE, *Introduzione a Dewey*, Editori Laterza, Bari, 1999; A. DE MARIA, *Invito al pensiero di Dewey*, Mursia, Milano 1990; S. SANTAMAITA, *Introduzione allo studio di John Dewey*, C.L.U.A. Edizioni, Pescara, 1983; L. BORGHI, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, La Nuova Italia, Firenze, 1970; G. CORALLO, *Dewey*, La Scuola, Brescia, 1969.

<sup>222</sup> W.E. HOCKING, “Dewey’s Concept of Experience and Nature” in *The Philosophical Review*, March 1940, 49, pp. 228-244.

<sup>223</sup> J. DEWEY, “Nature in Experience” in *The Philosophical Review*, March 1940, 49, pp. 244-258.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 257.

*Hocking ha simpaticamente suggerito. Al contrario, se le mie idee hanno progredito sia in chiarezza che in spessore, come io spero che esse abbiano fatto, è soprattutto grazie a ciò che i miei critici mi hanno detto e al pensiero che ho elaborato a partire dalle loro critiche»<sup>225</sup>.*

Davanti ad una simile dichiarazione, possiamo porre le seguenti domande: è vero che Dewey non ha volutamente preso in considerazione alcune critiche di Hocking? È vero che Dewey riteneva le critiche di Hocking feconde per riconsiderare ed arricchire il suo pensiero? Per rispondere al secondo quesito – e mostrare la validità dell'ultima parte della dichiarazione di Dewey – è sufficiente, a nostro giudizio, render noto il seguente passo:

«Sono grato ad Hocking sia per la sua esplicita ri-considerazione del posto che ho dato, all'interno della mia teoria della conoscenza, al pensiero e all'atto di teorizzare, sia della sua affermazione per cui, nella mia filosofia, "il processo scientifico è stato compreso fino in fondo"»<sup>226</sup>.

La risposta al primo quesito è, invece, più complessa. Infatti, per capire se Dewey ha eluso la considerazione di alcune fondamentali critiche mossegli da Hocking, è necessario anzitutto capire in che modo egli ha risposto alle critiche rivoltegli ed, in secondo luogo, se ciò a cui non ha risposto era, per Hocking, maggiormente rilevante in termini filosofici. Partiamo, quindi, dalle risposte di Dewey e ricostruiamo il percorso argomentativo di Hocking.

Da tutte e quattro le sue risposte alle critiche mossegli da Hocking, si evince con chiarezza la consapevolezza di Dewey di essere davanti ad asserzioni che intendono intaccare la sua dottrina epistemologica: l'operazionalismo o, detto altrimenti, strumentalismo<sup>227</sup>. Secondo tale prospettiva il pensiero non serve tanto a descrivere una realtà data *nel suo essere data così come è* (modo in cui l'intellettualismo razionalista intende il pensiero), ma è lo strumento con cui l'uomo riesce a modificare la realtà quando si presenta nei fatti come problematica e bisognosa di soluzione<sup>228</sup>. In effetti, porre sotto strenua critica l'operazionalismo era

---

<sup>225</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>227</sup> «Per Dewey il pensiero è una funzione all'interno dell'esperienza, concepito in questo concreta maniera» W.E. HOCKING, "Dewey's Concept of Experience and Nature", op. cit., p. 231.

<sup>228</sup> «l'esigenza di risolvere una difficoltà è il fattore permanente che guida l'intero processo della riflessione [...]. La natura del problema fissa il fine del pensiero, e d il fine controlla il processo del pensiero» J. DEWEY, *Come pensiamo* (trad. dall'inglese), La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 75. E più avanti egli affermerà ironicamente: «il



l'intento di Hocking. Costui aveva chiaramente dichiarato, all'interno del suo saggio, di voler mettere in dubbio l'operazionalismo considerando il modo in cui tale teoria tratta sia il rapporto fra l'esperienza e la realtà sia il rapporto tra i "prodotti del pensiero" e la realtà<sup>229</sup>. Ora, che cosa fa Dewey per difendersi dalle critiche di Hocking? Egli Prova a mostrare, nelle sue quattro risposte, come alcuni passi del saggio di Hocking non solo non mettano in discussione la sua teoria operazionalista ma, in un certo senso, la presuppongano. Prendiamo un esempio fra i quattro (il primo), quello che, a nostro avviso, è più emblematico e chiaramente esposto. Dewey scrive:

«Cito da Hocking il seguente passaggio, riferito agli atomi e agli elettroni: "Dewey non dirà che io li osservo, ma solo che io li penso. Condivido. Ma è l'atomo meno reale della sedia?"<sup>230</sup>. La mia visione più precisamente illustrata è che *al momento* l'atomo e l'elettrone sono oggetti di pensiero più che di osservazione. Ma, piuttosto di tralasciare la necessità del materiale osservato, o anche l'osservazione di oggetti che sono atomici in senso scientifico, io ho inteso dire che il valore teoretico di un atomo consiste nella sua capacità, come ipotesi di pensiero, di dirigere sperimentalmente le osservazioni e coordinare i loro risultati. La pura osservazione di qualche cosa che, qualora fosse osservato da un fisico potrebbe essere un atomo *non è, comunque, l'osservazione di un atomo come un oggetto scientifico se non e solo in quanto esso va incontro ai requisiti di definizione che sono stati stabiliti in base ad una serie di inferenze sistematiche*; serie che rappresenta la funzione grazie alla quale ci è dato il pensiero»<sup>231</sup>.

Proviamo a ridefinire con più precisione argomentativa la questione. Hocking pone a Dewey un quesito sul "valore di realtà" dell'atomo: possiamo affermare che gli atomi sono reali, ovvero che esistono "oggetti fisici" nell'esperienza che possiamo definire atomi? La risposta di Dewey è costruita, con fine arguzia retorica, in quanto essa, proprio non entrando nel merito della questione posta da Hocking, intende mostrare a colui che l'ha posta il fatto che egli può parlare di "atomo" solo perché esiste quella scienza chiamata "fisica molecolare" e perché egli la conosce. Se così non fosse, alla luce dello strumentalismo epistemologico, gli atomi non esisterebbero affatto ed Hocking non potrebbe parlarne. In questo modo, come si diceva, Dewey

---

pensiero non somiglia ad una macchina per salsicce che riduce indifferentemente tutti i materiali ad una stereotipata e smerciabile derrata; *ma è la capacità di sviluppare e collegare assieme le suggestioni specifiche che realtà specifiche fanno sorgere*» ibidem, p. 111. il corsivo è nostro.

<sup>229</sup> W.E. HOCKING, "Dewey's Concept of Experience and Nature", op. cit., p. 233.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>231</sup> J. DEWEY, "Nature in Experience", op. cit., p. 255.

tenta di far vedere ad Hocking come la sua posizione implichi necessariamente il pensiero operativo. E così farà in tutte le sue successive repliche.

Ora ci chiediamo: Hocking era convinto che l'epistemologia strumentale fosse totalmente inadeguata? Sembrerebbe di no, considerato che – come Dewey stesso gli aveva dato merito – egli, nel suo articolo, aveva meglio di chiunque altro mostrato il valore dell'operazionalismo come teoria gnoseologica in grado di dar spiegazione adeguata al modo in cui il pensiero si struttura all'interno della scienza della natura. Su questa scia interpretativa Hocking aveva anche dichiarato come:

«Il lavoro di Dewey è stato condotto così bene che alcune delle sue proposizioni che furono contestate nella sua giovinezza sono diventate più che assiomi all'interno del mondo in cui vive la sua matura età»<sup>232</sup>.

Ma (e questo è il vero problema posto da Hocking a Dewey) affermare che lo strumentalismo ha spiegato meglio di ogni altra teoria epistemologica a lui precedente il valore della metodologia scientifica è necessariamente affermare che esso abbia spiegato bene la teoria del valore (di verità) della conoscenza scientifica? In altre parole, dire che lo strumentalismo funziona bene per spiegare il modo in cui il pensiero si esprime nella scienza sperimentale e nella filosofia è, necessariamente e allo stesso tempo, dire anche che esso funziona bene per spiegare come il pensiero si rapporta alla realtà che conosce quando è scientifico e/o filosofico? Ciò su cui Hocking dissente da Dewey è, nella fattispecie, l'indebita sovrapposizione da parte di quest'ultimo di tali distinte problematiche gnoseologiche; ed è con il rimarcare il valore della esposta distinzione che Hocking propone le sue critiche a Dewey. Su tutto ciò, da quello che ci sembra di intendere, Dewey non offre ad Hocking – volutamente o meno – alcuna significativa replica.

Infatti, tornando alla risposta data da Dewey ad Hocking sulla questione della realtà dell'atomo come oggetto fisico, Dewey, alla fine, né afferma né nega esplicitamente che l'atomo esista nella realtà. Ma la questione postagli da Hocking – e qui siamo davvero al cuore della questione gnoseologica – gli era stata posta

---

<sup>232</sup> W.E. HOCKING, "Dewey's Concept of Experience and Nature", op. cit., p. 233. Convinzione confermata da Hocking anche in un passo precedente in questi termini: «Nel celebrare oggi l'ottantesimo compleanno di John Dewey, lo facciamo perché la filosofia di Dewey non è solo una filosofia escogitata oggi e ieri da John Dewey, ma anche un maestoso corpo di pensiero su cui gli anni e la loro storia non incidono» ibidem, p. 230.

appunto in questi termini: *è possibile dire di osservare qualcosa che non esiste realmente? È possibile pensare a qualcosa che non esista di fatto nella natura ed avere poi la pretesa di affermare che ciò a cui si è pensato ha valore scientifico?* Evidentemente, secondo Hocking, il primo quesito rimanda al rapporto fra esperienza e realtà laddove il secondo richiama la relazione fra pensiero e realtà. Su queste due problematiche epistemologiche Hocking si era espresso chiaramente in opposizione allo strumentalismo di Dewey in alcune precise argomentazioni.

a) Rispetto al *rapporto fra esperienza e realtà* egli aveva affermato:

«Nella mia prospettiva il momento propriamente scientifico è, per la mia mente, quell'elevato *istante teorico di contemplazione cognitiva in cui il fatto dà significato alla teoria* piuttosto che quel diluvio di successivi passaggi in cui la “grezza” esperienza è sollevata ad un nuovo livello per tutta l'umanità da una migliore teorizzazione. Ed è così, io credo, perché la scienza nell'affollare il massimo della teoria all'interno dell'angusto flusso degli eventi suppone che essa stessa sia arrivata più vicina a quello scopo che noi chiamiamo “realtà”, piuttosto che averci allontanato da esso»<sup>233</sup>.

Come si può ben intuire, Hocking muove la sua critica allo strumentalismo andando ad indagare che cosa si possa intendere, in filosofia, con i concetti di *esperienza, natura e realtà*. Secondo Dewey, infatti se con “esperienza”, non si indica in filosofia una contingenza esterna al pensiero – nel suo carattere di “oggettualità altra” rispetto ad esso<sup>234</sup> – ma quel concetto metodologico grazie a cui possiamo fare propriamente scienza e filosofia<sup>235</sup>, la scienza della natura non sarà la scienza che prova a dimostrare sempre meglio, tramite i suoi concetti e con maggior approssimazione possibile quale ‘oggettiva realtà’ esista in ‘natura’, ma solo quali concetti siano più adeguati, “raffinati”, scientifici appunto a denotare l'esperienza così intesa. Contro questa visione operazionalista, secondo la quale la scienza non è

---

<sup>233</sup> Ibidem, p. 234. Il corsivo è nostro.

<sup>234</sup> Questo concetto filosofico di esperienza è quello proprio del realismo ontologico, secondo cui esiste una realtà che non è pensiero ma a cui il pensiero intenzionalmente può riferirsi.

<sup>235</sup> «Per la filosofia, *l'esperienza è un metodo, non un concetto oggettivo e particolare*. Ed essa rivela anche quella specie di metodo di cui la filosofia ha bisogno. L'esperienza include i sogni, la pazzia, la malattia, la morte, il lavoro, la guerra, la confusione, l'ambiguità, la menzogna e l'errore; include i sistemi trascendentali come gli empirici; la magia e la superstizione come la scienza. Include quell'inclinazione che impedisce di imparare dall'esperienza, come l'abilità che trae partito dai suoi più deboli cenni. Questo fatto condanna senz'altro ogni filosofia che professa di essere empirica e tuttavia ci assicura che alcuni speciali contenuti oggettivi sono esperienza e altri non lo sono» J. DEWEY, *Esperienza e natura* (trad. dall'inglese), Paravia, Torino, 1967, p. 7.

altro che il “diluvio di successivi passaggi a partire dalla grezza esperienza”<sup>236</sup>, Hocking non afferma che è parziale perché la scienza dovrebbe non essere raffinata nei suoi concetti (su questo entrambi i filosofi sono d'accordo), ma in quanto la scienza (rispetto alla fantasia, all'immaginazione, all'opinione, all'errore, alla confusione, ecc...) è tale proprio perché giunge a descrivere in maniera sempre più raffinata e precisa una realtà che esiste oggettivamente e che lo scienziato ha “cognitivamente contemplato” in verità nei fatti. Evidentemente Hocking può affermare questo perché i suoi concetti filosofici di “esperienza” e di “realtà” sono in parte diversi da quelli di Dewey. In uno scorcio del suo saggio Hocking dichiara molto precisamente:

« “Realtà” come “esperienza” è una parola ambigua; ma, come per l'esperienza, è meglio dire che è anche una parola “in un doppio-barile” (*duble-barrelled*). In un certo senso essa è co-estensiva del concetto di esperienza. Ogni cosa che fa parte dell'esperienza, oggetti fisici, sentimenti, illusioni, sogni, sistemi di metafisica, è reale in quanto esperita, per esempio, nella sua dimensione psicologica. E, a questo livello, la cognizione della realtà, come Dewey ha giustamente rimarcato, non ha un posto privilegiato rispetto alle altre cognizioni<sup>237</sup>. In un altro senso [ed è il senso proprio della scienza e della filosofia come dicevamo], tuttavia, con realtà si intende *un oggetto di ricerca*. [...] In questo senso il “reale” è in contrasto con tutto ciò che erige una falsa manifestazione di autosufficienza o dogmaticità e *può essere definito un essere indipendente o ciò da cui altri esseri dipendono*. Questo è un concetto di realtà ineludibile proprio perché tale relazione di dipendenza è essa stessa oggetto di esperienza. [...] In quanto le cose dipendono dal reale, esso ne dà giustificazione; e, in maniera più colloquiale, chiunque cerchi di spiegarle, cerca la realtà»<sup>238</sup>.

Hocking è così convinto della bontà di questa sua spiegazione che poco prima aveva rimarcato come il concetto scientifico di “natura” non è altro se non ciò che i fisici (gli scienziati della natura appunto) intendono con “realtà indipendente da cui le loro descrizioni dipendono”. Infatti:

«Il punto di contatto fra il concetto di “esperienza” e il concetto di “natura”, è quello per cui la *natura è un oggetto persistente e costante di esperienza*. L'esperienza è sempre esperienza della natura come incorporata all'interno delle nostre faccende e preoccupazioni; o, anche, “esperienza” è il nostro

---

<sup>236</sup> Il concetto è mutuato da Hocking a partire da questo passo di Dewey: «Due sono le vie di accesso alla filosofia. Si può cominciare con l'esperienza grezza, con l'esperienza nelle sue forme primitive e rozze e giungere per mezzo per mezzo dei suoi tratti salienti e delle correnti distintive, a conoscere, in certi limiti, la costituzione del mondo che la genera e la mantiene. Oppure si può cominciare con prodotti raffinati e scelti, con i più autentici risultati dei rinomati metodi della scienza, e risalire, da essi, ai fatti primari della vita. [...] Ciascuna delle due vie di accesso ha i suoi vantaggi e i suoi pericoli» *ibidem*, pp. 1-2.

<sup>237</sup> Hocking esprime il suo accordo rispetto a ciò che abbiamo inserito nella nota 240.

<sup>238</sup> W.E. HOCKING, “Dewey's Concept of Experience and Nature”, *op. cit.*, p. 235.

affaccendarci e preoccuparci di “penetrare nella natura per espanderne [la comprensione] tramite la nostra penetrazione”»<sup>239</sup>.

Tutto ciò, a nostro giudizio offre sufficienti motivi per comprendere chiaramente la ragione per cui, in definitiva, secondo Hocking:

«A dispetto delle possibilità di immaginazione dentro cui siamo portati dalle recenti scoperte della fisica, io devo mantenere fermo che *la realtà con cui noi siamo in contatto non si trova nelle operazioni o nelle eventualità ma in quelle entità il cui comportamento corrisponde alle nostre equazioni differenziali. E' abbastanza evidente che non abbiamo ancora finito di definire quelle identità, o di formulare le nostre equazioni; ma ciò è molto diverso dall'affermare con non ci sono tali entità*»<sup>240</sup>.

b) Ammettere che ci siano delle entità oggettive nella realtà il cui funzionamento è spiegabile mentalmente tramite le nostre teorie scientifiche, è ammettere che il pensiero sia in grado di descrivere adeguatamente, quando è veritiero, come è o come funziona la realtà<sup>241</sup>. E' ammettere, in sostanza, che ci possa essere concordanza fra i “prodotti del mio pensiero” e la realtà a cui essi fanno riferimento<sup>242</sup>. E lo stesso strumentalismo di Dewey non riesce, secondo Hocking, ad eludere fino in fondo tale occorrenza. Infatti:

«C'è un senso, e io posso citare Dewey su questo, in cui noi conosciamo; senso secondo cui l'attività del conoscere è un'esperienza che si è fatta. Ma se il conoscere è ciò che si è fatto, e non meramente il supporre che noi conosciamo, allora in questo senso c'è una *certa e assoluta conoscenza*, poiché in questa proposizione l'aggettivo “assoluto” enfatizza solamente [la frase] senza modificare il dato di fatto. C'è un'profonda differenza, che ogni uomo acquisisce grazie all'esperienza, tra il credere che le cose siano probabilmente così e l'osservare che *devono necessariamente essere così*»<sup>243</sup>.

Su questa scia, la conclusione a cui Hocking giunge (che è tale seppur non è posizionata alla fine dell'articolo) sul valore dello strumentalismo di Dewey come teoria epistemologica in senso stretto è la seguente:

«L'operazionalismo offre il consiglio di disperare dove la disperazione non è accettabile; e per quanto congeniali simili filosofie possano essere all'indole soggettiva, noi dobbiamo declinare i loro consigli»<sup>244</sup>.

---

<sup>239</sup> Ibidem, p. 231. Il corsivo è nostro.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 237. Il corsivo è nostro.

<sup>241</sup> Questo dà ragione del significato della seguente sintetica ma alquanto perentoria frase di Hocking: «più teoria, se è vera teoria, significa più realtà», ibidem, p. 236.

<sup>242</sup> Sono evidenti in questo caso i rimandi di Hocking ad una concezione della verità di tipo aristotelico-tomista quale *adequatio intellectum ad rem*.

<sup>243</sup> W.E. HOCKING, “Dewey's Concept of Experience and Nature”, op. cit., p. 242. Il metodo grazie a cui le persone acquisiscono nell'esperienza la conoscenza fra ciò che è solo probabile e ciò che è assolutamente incontrovertibile è, per Hocking, la “dialettica” (Cfr. ibidem, p. 241).

<sup>244</sup> Ibidem, p. 237.

Al termine dell'esposizione di questa diatriba epistemologica fra Dewey e Hocking, gli aspetti che ci terremmo a ri-porre in luce sono i seguenti: sia Hocking sia Dewey, da amici stimati quali si ritenevano, davano credito speculativo all'altrui pensiero filosofico; l'uno e l'altro ritenevano importante il reciproco confronto critico per potenziare e chiarificare le loro posizioni filosofiche; le loro due prospettive epistemologiche restano, nel loro più radicale fondamento, profondamente diverse ed inconciliabili<sup>245</sup>.

### 5.1.5 Hocking e Allport.

Quest'ultimo accostamento che ci permettiamo di mettere in risalto potrebbe apparire come quello meno ricco di suggestioni in quanto il materiale a disposizione per il confronto non è così quantitativamente e qualitativamente rilevante come nei

---

<sup>245</sup> Alla fine di questa presentazione dei rapporti epistemologico-metafisici fra Hocking Whitehead e Dewey ci permettiamo una annotazione di carattere pedagogico-teoretico di non poco conto a nostro giudizio. Essendo pienamente consapevoli del fatto che, generalmente, l'interpretazione pedagogica non la si immagina commista e commisurata ad interpretazioni di tipo filosofico-metafisico, ci rendiamo conto di come la nostra minuziosa opera di confronto fra Hocking, Whitehead e Dewey possa sembrare almeno eccentrica se non inappropriata nell'economia della ricerca. Tuttavia, come abbiamo posto in rilievo nel prologo, Hocking era convinto che il disordine nel pensare e nel proporre la realtà educativa dipendesse – come ogni altro disordine – da un disordine nel pensare la realtà metafisica. Come a dire: *il disordine nel pensare le cose di Dio e dell'animo umano, è la radice del disordine nell'insegnare, all'interno della relazione educativa, quelle conoscenze su Dio e sull'anima umana che, inevitabilmente, incidono nella vita di ogni persona sia a livello pratico sia a livello teoretico*. Ora, come abbiamo provato sinteticamente a mostrare, Hocking ritiene che le posizioni cosmologiche di Whitehead e quelle epistemologiche di Dewey non siano del tutto "ordinate" in ottica metafisica in quanto considerano la realtà o come il necessario e deterministico risultato dell'opera di Dio (Whitehead) o come l'irrae sorgente su cui si costruiscono le nostre esatte cognizioni scientifiche (Dewey). La comune radice dei loro errori risiede in una visione metafisica di tipo "naturalistico" che, come vedremo, Hocking confuterà esponendo le sue idee metafisiche. In ottica pedagogico-educativa il limite di ogni metafisica naturalistica si situa nel non riuscire a spiegare la reale esistenza "in natura" dell'istanza della libertà. Di conseguenza, *laddove non c'è libertà reale non ci può né ci potrà mai essere davvero educazione*. Con tutto questo, evidentemente, siamo lontani dall'asserire che l'epistemologia pragmatico-operazionalista deweyana non possa offrire alcun significativo suggerimento alla teoresi pedagogica. Piuttosto concordiamo con A. Valeriani nell'ammettere che se «è indubbio il merito del Dewey e del pragmatismo in genere, nell'avere in campo educativo lottato contro la passività ed il conformismo che mortificano l'educando e contraddicono allo spirito stesso dell'educazione, [...] tuttavia non va dimenticato che il pensiero educativo del pragmatismo ha come suo fondamento filosofico un atteggiamento naturalistico; ormai superato dalla stessa epistemologia e dalle moderne scienze dell'uomo. Su premesse naturalistiche non è possibile affrontare il concetto di processo spirituale, di finalità immanenti o trascendenti, di libertà e di principi di valore, di responsabilità personale» A. VALERIANI, "L'interpretazione filosofica dell'educazione" in AA.VV., *Questioni di pedagogia*, La Scuola, Brescia, 1973, p. 47. Le ragioni per cui il Valeriani sostiene tali opinioni sono da lui chiarite in proprio in riferimento al rapporto fra educazione e libertà. Egli scrive infatti: «Se la libertà è la qualità distintiva dell'uomo, nel rapporto educativo, essa esige in ogni caso che possa esprimersi a livello umano, non tanto come pura libertà di scelta e di liberazione da limiti esterni, ma piuttosto come *capacità di volere il bene*. Se la libertà ontica è un dato costitutivo dell'essere umano, la libertà morale è un compito, una conquista che esige sforzo e sacrificio in quanto la sua realizzazione porta la persona al compimento della sua essenza. Ciò vuol dire che il soggetto libero "di diritto" ha bisogno di essere educato perché lo diventi "di fatto", perché il dato ontologico si innalzi ad atto morale. In questo senso la perfezione psicologica degli atti (autonomia interiore delle scelte) e la perfezione morale (l'abituale esercizio dell'agire in direzione del bene) sono le condizioni della libertà personale, come oggetto primario dell'educazione», ID., "Autorità e libertà" in AA.VV., *L'educazione morale*, La Scuola, Brescia, 1977, p. 231. Il corsivo è nostro.

casi precedenti<sup>246</sup>. Tuttavia, partendo dal fatto che i due si conoscevano e si stimavano a vicenda<sup>247</sup>, c'è qualcosa nelle loro teorie sulla personalità che è confrontabile. In effetti, come bene sottolinea Bond Fleming nel suo articolo intitolato “*Hocking's Philosophy of Human Self*”, apparso sulla rivista *The Personalist*, «la teoria di Hocking sugli istinti o sugli interessi necessari è la controparte della teoria di Allport sui ‘tratti’. Ci sono tuttavia due differenze. Anzitutto, se quella di Allport è esclusivamente psicologica, quella di Hocking è principalmente metafisica. Questo spiega la seconda differenza: Hocking identifica il tratto predominante e più profondo [della psyché] con la personalità, laddove Allport contesta questa identificazione. Nel rifiutarla, tuttavia, Allport è chiamato a confrontarsi con quella insormontabile difficoltà di mostrare la relazione esistente fra il tratto più profondo dell’io e la personalità»<sup>248</sup>. La conferma della plausibilità di queste macro-differenze fra la teoria dei tratti della personalità di Allport e la teoria della dell’istinto caratteriale di Hocking, è confermata anche, a nostro parere, dal confronto di due lettere che Allport e Hocking si sono reciprocamente inviati riguardanti il problema del “che cos’è la sensibilità”<sup>249</sup>. Facendo riferimento ad una telefonata di Hocking da lui ricevuta, Allport gli scrive:

«Caro Hocking, [...] la concezione della sensibilità come possibile “fattore generale” non è congeniale alla psicologia odierna. Abbiamo dei seri dubbi sul fatto che ogni singola componente della consapevolezza si possa distinguere dalle altre in una qualche più elevata maniera. Come tutti i punti successivi ti mostreranno, ci sono diverse specie di sensibilità ognuna delle quali ha il proprio principio di variabilità»<sup>250</sup>.

Hocking, dopo aver preso atto delle parole scrittegli da Allport e ringraziandolo per le precise informazioni che gli ha offerto, risponderà a sua volta:

---

<sup>246</sup> Per ulteriori approfondimenti in merito al pensiero di G. Allport, ci limitiamo alcuni contributi che si rifanno esplicitamente alla psicologia umanistica dell’autore: G.P. LOMBARDO – R. FOSCHI, *La costruzione scientifica della personalità*, Torino, 2002; G.V. CAPRARA – A. GENNARO, *Psicologia della personalità*, Bologna 1999; N. GALLI, “Contributi della psicologia umanistica alla pedagogia e all’educazione”, in *Pedagogia fra tradizione ed innovazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1979, pp. 86-111; A. RONCO, “Introduzione”, in G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità* (trad. dall’inglese), LAS, Roma, 1977.

<sup>247</sup> Secondo quando ci testimoniano alcune missive che i due si sono scambiati durante il loro periodo di compresenza ad Harvard.

<sup>248</sup> B. FLEMING, “Hocking’s Philosophy of Human Self”, in *The Personalist*, 3, 1943, p. 272. Nel proporre tale accostamento Fleming si avvale del confronto fra due scritti precisi: W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 97-98 e G. ALLPORT, *Personality: a Psychological Interpretation*, p. 338

<sup>249</sup> La lettera di Allport è datata 15 novembre 1935 e la risposta di Hocking 23 novembre 1935. Queste lettere, come per tutte le altre a cui abbiamo fatto riferimento, sono depositate in un archivio della *Houghton Library* di Harvard.

<sup>250</sup> G. ALLPORT, *Lettera ad Hocking*, 15 novembre 1935.

«Caro Allport, personalmente sto cercando di distinguere un elemento della consapevolezza rispetto a tutti gli altri, elemento che la parola “sensibilità” potrebbe in un qualche modo descrivere. Nel fare ciò, ho allo stesso tempo riscontrato una certa identità all’interno di fenomeni che potrebbero a loro volta essere distinti. Ma una buona procedura scientifica deve appunto occuparsi di entrambe queste cose: deve seguire sia la via delle somiglianze sia la via delle differenze che un determinato fenomeno presenta»<sup>251</sup>.

Come avremo modo di approfondire nel corso del lavoro, laddove Allport non ritiene, da psicologo, che esista un “tratto fondamentale” della personalità umana che fa da fondamento a tutti gli altri, Hocking, da filosofo, suggerirà l’idea per cui a fondamento della personalità umana si situa una forma di “istinto centrale” che egli denominerà – mutuando l’espressione di F. Nietzsche – “volontà di potenza”.

## ***6.2 Nuclei concettuali nella produzione di un filosofo maturo.***

Vorremmo ora riprendere la presentazione dello sviluppo storico della filosofia di Hocking. Ciò che ci proponiamo di compiere è un lavoro di sintesi dei nuclei epistemologico-concettuali attorno ai quali convergono tutte le sue speculazioni. Per far questo ci riferiremo ai contenuti delle sue opere fondamentali così come esse sono state da noi precedentemente catalogate. Il motivo di questa scelta è duplice.

Il primo è di ordine metodologico ed è collegabile al fatto che vorremmo offrire in questo paragrafo la sintesi schematica di ciò che verrà più diffusamente discusso nei prossimi capitoli. E’ nostra premura, in altre parole, porre in rilievo già in questa sede l’ “impalcatura argomentativa” che farà da “scheletro” alla nostra successiva e più diffusa esposizione del pensiero di Hocking.

Il secondo motivo è di ordine contenutistico. Infatti, se volessimo davvero sintetizzare tutta la produzione filosofica di Hocking, potremmo asserire che in ogni scritto di Hocking si trova riflessa l’idea a cui egli è maggiormente “affezionato”: *l’idea di Dio*. Essa è – se così si può dire utilizzando un’analogia di tipo informatico – la “password di sistema” per accedere al significato complessivo della sua filosofia. Tuttavia, una volta entrati nel “sistema”, ci si accorge di come tale idea permetta di aprire “file” molto diversi fra loro ed assai articolati. Ebbene, tutti questi

---

<sup>251</sup> W.E. HOCKING, *Lettera ad Allport*, 23 novembre, 1935.



singoli “file” possono essere raggruppati in tre diverse “folders”: a) la cartella “*idea di Dio e natura*”; b) la cartella “*idea di Dio ed essere umano*”; c) la cartella “*idea di Dio e religione*”. Ognuna di queste cartelle rappresenta, per analogia, uno dei “nuclei” concettuali della filosofia di Hocking.

a) Il nucleo concettuale “*idea di Dio e natura*” concerne le argomentazioni che sono riconducibili agli scritti di interesse metafisico-epistemologico. In essi, infatti, Hocking riflette sia su concetti di ordine metafisico (“natura”, “fatto”, “significato”, “mente”, “vita”, “causa-effetto”, “esperienza”, “libertà ontologica”, ecc...) sia su concetti di pertinenza epistemologica (“intenzione”, “sentimento”, “intelletto”, “intuizione”, “ideazione”, ecc...) <sup>252</sup>. In questo caso, l’idea di Dio è tematizzata da Hocking in forza di ciò che l’essere umano può scoprire riflettendo sia sulla sua esperienza di contatto con il mondo naturale sia sull’esperienza di apprensione delle sue modalità conoscitive.

b) Il nucleo concettuale “*idea di Dio ed essere umano*” si riferisce, invece, alle speculazioni relate agli scritti di carattere etico-antropologico. Fra questi si possono ulteriormente indicare anche le opere di interesse psicologico, politico ed estetico. Tali scritti si riferiscono da una parte l’idea che l’essere umano si fa di sé come “personalità individuale” (alla quale si ricollegano i concetti di “corpo”, “anima”, “sub-conscio”, “personalità”, “volontà”, “libertà morale”, ecc...), dall’altra l’idea che l’essere umano si fa di sé come “personalità relazionale” (collegata ai concetti di “impulso com-motivante”, “circolo di volontà”, “stato”, “nazione”, “leggi”, “democrazia”, ecc...) <sup>253</sup>. Ciò che lega l’idea di Dio a simili problematiche di ordine antropologico è l’idea dell’*immortalità dell’anima* come scintilla divina operante nel cammino di crescita dell’individuo in ordine alla sua piena, libera e consapevole maturazione come “persona”.

c) Infine, il nucleo concettuale “*idea di Dio e religione*” riguarda il gruppo di nozioni che sono ascrivibili alle opere di carattere filosofico-religioso. Fra queste nozioni ricordiamo: “misticismo”, “fede cattolica”, “coscienza profetica”, “principio di alternanza”, “cristianesimo”, ecc... In questi scritti l’idea di Dio è ri-presentata come coronamento dell’indagine antropologica, cioè come quell’idea grazie a cui

---

<sup>252</sup> L’esposizione dettagliata del significato dei concetti citati sarà operata nel corso del secondo capitolo della tesi.

<sup>253</sup> I concetti di carattere antropologico verranno approfonditi nel secondo paragrafo del terzo capitolo del lavoro.

l'essere umano può concepire e sforzarsi di realizzare la sua "cosmica" vocazione divina<sup>254</sup>.

Alla luce di tale "impalcatura argomentativa" proponiamo di seguito una sintesi ragionata delle opere di Hocking afferenti a ciascuno dei diversi nuclei concettuali tematizzati.

6.2.1 *L'essere umano che si fa l'idea di Dio a contatto con la "natura" e riflettendo sul suo modo di conoscere..*

a) *Types of Philosophy*<sup>255</sup>. Come il titolo lascia chiaramente intendere, questa pubblicazione concerne i possibili tipi di teorie filosofiche tramite i quali il pensiero si può, secondo Hocking, esprimere. Il taglio dell'opera è soprattutto di tipo epistemologico e il suo intento è quello di indagare quali siano i pregi, i limiti e le inetr-relazioni possibili dei seguenti modi di filosofare: il naturalismo, il pragmatismo, l'intuizionismo, il dualismo, l'idealismo, il realismo, il misticismo.

All'interno della Prefazione alla prima edizione Hocking sostiene che sono tre i modi con i quali ci si può accostare agli studi filosofici: l'interesse storico (lo studio delle idee dei filosofi); l'interesse sistematico (il porsi delle domande di tipo filosofico); l'interesse storico-sistematico<sup>256</sup>. *Types of Philosophy* è uno scritto di tipo storico-sistematico che intende mostrare le peculiarità di alcuni approcci alle problematiche filosofiche facendo intersecare fra loro la conoscenza della storia della filosofia posseduta da Hocking con la sua stessa ed autonoma attività di pensatore. Non per nulla, nella Prefazione alla seconda edizione del testo, egli chiarirà al lettore come:

«Sugli aspetti tecnici del filosofare, i principali cambiamenti che dovrebbero incidere sulla nostra presentazione di *Types* mi sembrano essere i seguenti: la

---

<sup>254</sup> Poiché la filosofia della religione è pieno coronamento dell'indagine antropologica di Hocking da noi tematizzata nel secondo paragrafo del terzo capitolo, abbiamo deciso di sviluppare i concetti afferenti a queste problematiche nell'ultima parte del terzo capitolo e non in un capitolo distinto.

<sup>255</sup> La prima edizione dell'opera viene pubblicata nel 1929 dalla casa editrice Charles Scribner's Sons di New York. L'opera fu pensata da Hocking come una sorta di manuale di filosofia per tutti coloro che si accostavano per la prima volta allo studio della materia. In effetti quest'opera, rispetto a tutte le altre, ha un carattere propriamente sistematico sia nella struttura complessiva del testo che nelle argomentazioni esposte. L'opera venne poi ri-edita con qualche modifica sia nel 1939 sia nel 1959. Come già accennavamo in precedenza (cfr. nota 4 del presente capitolo) essa venne tradotta anche in cinese. Per ulteriori approfondimenti si consulti R. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 479.

<sup>256</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York, 1959, p. vii.

fine del moderno realismo come scuola filosofica; la parziale eredità del “positivismo logico”, ovvero di quella corrente di fede che, indebolendo la metafisica, punta tutto sullo scrupoloso interesse per le definizioni e le inferenze; la completa esposizione della metafisica di Whitehead; il marcato sforzo dell’ultima filosofia di Dewey, così come quella di Whitehead, di incorporare alcuni elementi dell’idealismo all’interno del naturalismo»<sup>257</sup>.

La preoccupazione di esplicitare i mutamenti di pensiero che sono intercorsi fra la prima e la seconda edizione di *Types of Philosophy* testimoniano il desiderio sempre vivo nella consapevolezza filosofica di Hocking di offrire le sue riflessioni filosofiche a partire dal concreto contesto culturale in cui esse sono inserite e a cui esse, inevitabilmente, fanno riferimento.

b) *Science and Idea of God*<sup>258</sup>. E’ il secondo maggior testo di carattere epistemologico del filosofo statunitense. Al suo interno egli riflette sulle ragioni per cui l’idea di Dio non debba essere a-criticamente abbandonata da chi coltiva studi di tipo scientifico. Nella fattispecie, Hocking indaga il rapporto che intercorre fra l’idea di Dio e la psicologia, la sociologia, l’astronomia e la fisica.

Muovendo da questa postura ideologica, egli argomenta dicendo, per esempio, che la psicanalisi (una branca della “psicologia causale”) non può sostituirsi alla religione come forma di “confessione” dei malanni della mente, in quanto solo Dio può provvedere a rendere serena e stabile la mente umana<sup>259</sup>. Oppure egli afferma che l’astronomia e la fisica, nella loro indagine di quell’ordine cosmico che è “dato”, non possono lasciare volontariamente in disparte il “Donatore” (*Giver*) di quei dati che appaiono così come sono. Pertanto, tramite l’utilizzo della sua dialettica empirica, Hocking mostra al lettore che l’abbandono dell’idea di Dio in questi settori

---

<sup>257</sup> Ibidem, p viii.

<sup>258</sup> Opera edita nel 1944 dalla University of North Carolina Press (Chapel Hill). E’ sempre Gillman a renderci noto il fatto che essa è l’insieme definitivo e maturo del contenuto di alcune lezioni che Hocking tenne all’Università della Carolina del Nord nel 1940 (Cfr. R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 489)

<sup>259</sup> «La confessione è un atto di apertura alla propria vita osservata con gli occhi di un onesto giudizio. Se la scienza è il vero giudice della vita, allora la confessione per mezzo di una persona [lo psicanalista] che rappresenta la scienza è possibile. Se la scienza è giudice parziale della vita, se essa, omettendo i caratteri morali, omette una parte fondamentale di un vero giudizio sulla vita, allora la confessione ad opera di uno scienziato deve risultare, per sua stessa natura, incompleta. *La confessione esiste perché infondo gli uomini sono desiderosi di conoscere loro stessi nel loro porsi fra un giudizio di completa comprensione di sé ed uno di completa giustizia su di sé*: essi si confessano da coloro che sono più vicini a quell’ideale o da coloro che possono più propriamente rappresentarlo. Un valido confessore deve presentarsi *in vece di Dio*, dove Dio significa la pienezza di ogni moralità così come di ogni sapienza» W.E. HOCKING, *Scienze and Idea of God*, op. cit. p. 43. Il corsivo è nostro.

scientifici è un'opera di abbandono arbitrario dell'indagine di una parte di esperienza reale e, volendo, conoscibile (la realtà dell'esistenza di Dio)<sup>260</sup>.

c) *"Fact and Destiny"*. Quest'ultimo testo di carattere epistemologico-metafisico che presentiamo non è stato inserito nella nostra catalogazione, in quanto si tratta di un articolo (e non di una monografia) pubblicato per una rivista di metafisica<sup>261</sup>. Tuttavia, considerata la sua importanza, non potevamo permetterci di ometterne la presentazione. L'articolo in questione, infatti, è di fondamentale nella comprensione del pensiero del nostro filosofo per una duplice ragione.

Anzitutto, esso sorge da una elaborazione di alcune conferenze (le *Gifford Lectures*) che Hocking ebbe l'onore di tenere presso l'Università di Glasgow nel 1938. E, come nota Howie, questo fu davvero un onore particolare perché, in precedenza, tale incarico fu affidato a filosofi del calibro di Royce, James e Dewey. Poter relazionare alle *Gifford Lectures* significava di fatto, nel costume culturale e filosofico statunitense, essere riconosciuti tra i pensatori di spicco degli U.S.A.

In secondo luogo l'articolo (soprattutto nella sua ultima stesura del 1958 dal titolo *"Fact, Field and Destiny"*) rappresenta una specie di "testamento filosofico" nel quale Hocking riassume ed espone con chiarezza i tre nuclei concettuali fondamentali che hanno animato tutto il suo filosofare. In particolare, all'inizio del testo, offrendo i suoi ringraziamenti alla Società di Metafisica statunitense, egli

---

<sup>260</sup> In verità all'inizio del testo Hocking propone una specie di esperimento dialettico nei seguenti termini: «Ci sono due diverse strade per mostrare se il nome "Dio" si riferisca ad un qualche essere reale. La prima si appella alla ragione, o facendo un'analisi della natura della realtà o offrendo una prova dell'esistenza di Dio. La seconda via si appella esplicitamente all'esperienza per verificare se noi abbiamo o possiamo avere una immediata consapevolezza di Dio. In un'epoca in cui si dà maggior credito all'evidenza empirica, questa seconda via ha le sue raccomandazioni, essa ha tuttavia uno svantaggio nel comunicare tale convinzione da una persona ad un'altra; le esperienze di Dio non possono essere indicate e condivise come le esperienze delle realtà sensibili. Ma l'appello all'esperienza può anche essere proposto sotto un aspetto negativo: *provare a cavarsela senza Dio e vedere che cosa succede*» Ibidem, p. 11.

<sup>261</sup> La storia della pubblicazione di questo articolo è alquanto complessa. Per proporre una sintesi veloce e chiara di questa storia ricordiamo, facendo sintesi delle indicazioni di Gilman, le seguenti tappe fondamentali. a) l'argomento "Fact and Destiny" viene proposto per la prima volta da Hocking nel 1938 sotto forma di appunti (17 pagine totali) per le conferenze (Gifford Lectures) tenute alla Glasgow University. b) L'anno seguente (1939) il testo viene tradotto sia in tedesco ("Tatsache und Schicksal", Part. I, in *Die Tatwelt*, 15, Marz, 1939, pp. 39-46 e "Tatsache und Schicksal", Part. II, in *Die Tatwelt*, 15, Juli, 1939, pp. 87-97) che in francese ("Fait et Destinée" in *Revue Philosophique*, 127, Mars-Avril, 1939, pp. 113-135). c) La prima pubblicazione statunitense del testo verrà fatta "a cavallo" fra il 1950 e il 1951 (in particolare "Fact and Destiny", I, in *Review of Metaphysics*, 4, September, 1950, pp. 1-12 e "Fact and Destiny", II, in *Review of Metaphysics*, 4, March, 1951, pp. 319-342). d) Una rielaborazione sintetica e puntuale dei contenuti di queste lezioni uscirà infine nel 1958 con il titolo di "Fact, Field and Destiny: the Inductive Element in Metaphysics", in *Review of Metaphysics*, 11, June, 1958, pp. 525-549. Vista l'importanza scientifica dell'articolo in questione, esso è stato inserito, con qualche "ritaglio" di sorta, nella già citata antologia di J. Lachs e M. Hester, *A William Ernest Hocking Reader*, capitolo 3, op. cit., pp. 29-46. Per maggiori approfondimenti si veda R. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., pp. 484, 495, 500.

espone qual è il primo atteggiamento richiesto al metafisico nella sua opera di conoscenza della realtà. Egli scrive:

«E' il metafisico che più di tutti incarna in maniera completa l'idea del che cosa sia una vita pericolosamente vissuta. E' [il metafisico] che rinuncia in maniera più piena alla sicurezza delle sue attuali evidenze per mettersi alla ricerca di una autentica certezza. E' lui che sceglie – mi sia concesso dirlo – *di vivere “fuori dalle porte” (out of doors)*, a pieno contatto con ciò che noi chiamiamo “Fatto”. E, per questa via, egli non ricerca nell'accadere dei fatti solo l'esperienza vicaria di tutta l'umanità, [piuttosto] egli incoraggia anche la loro scoperta e la loro sopportazione: in questo senso egli deve essere *assolutamente empirista*»<sup>262</sup>.

A partire da queste affermazioni e dal nostro studio dell'opera dell'autore non abbiamo timore ad affermare che il desiderio di poter essere un metafisico nel senso qui descritto da Hocking è, di fatto, la verbalizzazione di un'aspirazione che egli ha sempre cercato di incarnare nel suo filosofare.

6.2.2 *L'essere umano che, in virtù dell'idea di Dio, si fa l'idea di se stesso come essere individuale e sociale.*

a) *Moral and Its Enemies*<sup>263</sup>. Come abbiamo affermato all'inizio del paragrafo precedente, Hocking giunse ad Harvard nel 1914. Tuttavia il suo servizio fu bruscamente interrotto fra il 1916 e il 1918 in seguito allo scoppio della prima guerra mondiale e alla sua conseguente chiamata alle armi. Infatti, durante la guerra, egli fu inviato a prestar servizio al fronte in Francia e in Inghilterra dove ebbe l'occasione, fra l'altro, di conoscere lo storico Arnold Toynbee<sup>264</sup>. Tornato negli Stati Uniti nel 1918 fu nominato ispettore dei problemi di guerra. Ciò gli offrì l'opportunità di riconsiderare la sua esperienza al fronte e di riflettere sul significato che la guerra ha nelle faccende umane. Il risultato di tale lavoro riflessivo sarà la pubblicazione dell'opera *Morale and Its Enemies*. Essa concerne la discussione sul rapporto fra la guerra e gli stati d'animo umani. E' divisa in due grandi sezioni: la

---

<sup>262</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny”, in AA.VV. *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p.29.

<sup>263</sup> La prima edizione dell'opera esce ad opera della casa editrice Yale University Press di New York nel 1918. In una breve nota di ringraziamento iniziale Hocking rende noto che «una parte sostanziale del presente libro è stata presentata sotto forma di lezioni proposte ai corpi di addestramento del William College nell'inverno del 1917 sia come *Bromely Lectures* a Yale nella primavera del 1918» W.E. HOCKING, *Morale and Its Enemies*, Yale University Press, New York, 1918, p. xiii.

<sup>264</sup> **Arnold Joseph Toynbee** (Londra 1889 – New York 1975). Filosofo della storia inglese erudito sui problemi storico-politici del Medio Oriente e della storia bizantina in particolare. Fra le sue opere ricordiamo il suo monumentale studio intitolato *A Study of History* (opera di 12 volumi editi fra il 1934 e il 1961) sul modo in cui le civiltà nascono, crescono, si sviluppano e poi decadono.

prima si occupa di indagare – a livello generale – quali sono gli elementi fisico-psicologici sui quali si struttura un buono stato d’animo (Hocking ne enumera quattro: gli istinti, i sentimenti, la conoscenza e la fede); la seconda, invece, affronta in modo più specifico gli elementi propri della psicologia del soldato che incidono, positivamente o negativamente, sui suoi stati d’animo.

b) *Human Nature and Its Remaking*<sup>265</sup>. Come ben sintetizza J. Howie, quest’opera intende indagare «i principi che governano il processo di educazione, civilizzazione e di ristrutturazione della natura umana»<sup>266</sup>. Secondo Hocking l’essenza dell’umanità è data da una serie di istinti o impulsi che cercano il loro appagamento, i quali si manifestano sotto forma di “volontà di potenza”. Scopo dell’opera educativa e di civilizzazione è appunto quello di sostenere l’individuo umano, così come la natura lo ha creato, nella sua opera di trasformazione in quella persona moralmente retta e civilmente solidale che è chiamato a diventare da Dio.

Una simile opera di ri-strutturazione della personalità si realizza, quindi, grazie alla cooperazione di fattori interni ed esterni di cambiamento. I fattori esterni sono quelli collegati all’esperienza sociale e ai modi di interazione adatti a vivere tale esperienza; quelli interni concernono invece la coscienza e la volontà personale dell’individuo. In quest’opera di rifacimento della natura umana, la religione, secondo Hocking, occupa un posto di particolare rilievo. Infatti, solo la religione può venire incontro (tramite la nozione di immortalità) al bisogno di appagamento totale dell’umana “volontà di potenza”, senza che questo implichi l’annullamento o la sopraffazione di altri esseri umani<sup>267</sup>. Il cristianesimo, in questo processo di umanizzazione, gioca un ruolo particolarmente, soprattutto in forza della sua opera di sublimazione creativa degli impulsi sessuali, irascibili e concupiscibili. Infatti, il vivere da cristiani trasforma l’amore sessuale in un nutrimento di potenzialità a

---

<sup>265</sup> Come ci attesta R. Gilman, l’opera venne pubblicata la prima volta nel 1918 ad opera della Yale University Press di New Haven. In seguito venne ri-edita sempre dalla stessa casa editrice nel 1923 con l’aggiunta di due appendici al testo. Si tratta, in particolare, di un articolo intitolato “The Dilemma in the Conception of Instinct, as applied to Human Psychology” (ri-pubblicato in seguito con qualche piccola modifica nel 1921 nel *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 16, pp. 73-96) e del saggio dal titolo “The Source of Obligation”. Per maggiori approfondimenti si veda R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 474.

<sup>266</sup> J. HOWIE, “American Philosopher Before 1950”, op. cit., p. 158.

<sup>267</sup> In particolare Hocking scrive: «Nella religione la volontà umana ricerca l’unione con il semplice centro del potere che sta “dietro” e “dentro” il mondo come volontà stessa del mondo. La straordinaria richiesta della religione è considerare quella unione con Dio un bene in sé e, allo stesso tempo, come il supremo e totale appagamento della volontà» W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 329.

favore dell'amato; rende l'istinto irascibile docile, chiedendo ad esso di resistere a quel nemico interiore che è la volontà malvagia; converte le ambizioni mondane in un atteggiamento di spirituale servizio a tutti. In definitiva, la cristianità può riuscire a connotare la "volontà di potenza" umana in una "volontà di rendere spirituale la propria vita"<sup>268</sup>.

c) *Present Status of the Philosophy of Law and Rights*<sup>269</sup>. Come già si diceva, nel 1920 Hocking viene nominato professore ordinario di Religione Naturale, Filosofia Morale e Politica Civile. Inizia così per Hocking un periodo di ventitre anni di produttivo ed intenso insegnamento universitario. La prima pubblicazione degna di nota di questo periodo è *Present Status of the Philosophy of Law and Rights*, nella quale egli offre elementi di riflessione critica intorno al problema della legge e dei diritti. Le tesi centrali del testo sono principalmente due.

Anzitutto, l'idea che i diritti (*rights*) sono delle condizioni "presunte" atte a promuovere lo sviluppo dei poteri dei singoli individui nel rispetto delle leggi civili; tale sviluppo non solo non contrasta con l'esistenza della società ma ha una positiva ricaduta sullo sviluppo della società stessa<sup>270</sup>.

In secondo luogo e conseguentemente, Hocking ritiene che nessun vero diritto sia tale se non è vissuto all'interno di una "comunità di voleri" (*community of wills*) in cui ogni individuo è considerato degno di avanzare i suoi legittimi diritti come

---

<sup>268</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 158

<sup>269</sup> Opera pubblicata dalla Yale University Press di New Haven nel 1926. Nella prefazione all'opera Hocking dichiara che questo piccolo testo dedicato alle leggi civili rappresenta una sorta di necessaria introduzione al suo corposo lavoro, apparso lo stesso anno, intitolato *Man and the State*. A suo avviso infatti: «Una filosofia dello Stato risulta incompleta senza una qualche indicazione di filosofia delle leggi», W.E. HOCKING, *Present Status of the Philosophy of Law and Rights*, Yale University Press, New Haven, 1926, p. viii. Nelle ultime righe della prefazione, fra l'altro, Hocking esprime la speranza di poter ritornare in seguito sull'argomento scrivendo un testo intitolato "The Rights of men and Nations". A questo proposito R. Gilman si premura di notare che Hocking, pur non giungendo mai a scrivere il testo sperato, ritornerà sul tema dei diritti in tre occasioni: a) nei capitoli conclusivi dell'opera *The Spirit of World Politics*; b) in un articolo intitolato "Ways of Thinking About Rights: A New Theory of the Relation Between law and Morals" apparso nel volume di AA.VV., *Law: A Century of Progress, 1835-1935*, vol. II, New York University Press, New York, pp. 242-265; c) in un elaborato scritto per il Congresso Internazionale di Filosofia di Amsterdam del 1949 dal titolo "On the Present Position of the Theory of Natural Right" in F.W. BETH e H.J. POS, *Library of the Xth International Congress of Philosophy*, vol. I, North\_Holland Publishing Company, Amsterdam, 1949, pp. 556-559.

<sup>270</sup> «E' mia convinzione che i diritti civili non indichino primariamente una serie di condizioni che promuovono l'efficacia di alcune funzioni; ma un serie di condizioni ordinate alla *promozione dello sviluppo di poteri*. [...] In ogni caso sia l'individuo sia la società si sviluppano grazie allo sviluppo di una sconosciuta e in-conoscibile qualità. Il primo elemento certo in questa situazione è dato dal fatto che la società sarà la presumibilmente beneficiaria del normale sviluppo delle potenzialità personali, comunque esse si presentino» W.E. HOCKING, *Present Status of the Philosophy of Law and Rights*, op. cit., p. 71.

ogni altro. In tale comunità, quindi, nessun individuo può essere immaginato come strumentale al raggiungimento dei diritti di altri individui<sup>271</sup>.

d) *Man and the State*<sup>272</sup>. L'idea di una comunità di volontà è ripresa ed ampliata da Hocking in questo corposo testo dedicato alla filosofia politica. Con lo scartare sia l'approccio "atomista" (iper-individualista) sia l'approccio "organicista" (iper-statalista) nella spiegazione del rapporto fra individuo e stato, egli propone un approccio "organico-pluralista" che salvaguardi sia l'importanza ed il valore dei singoli individui sia le necessità dello stato come organo regolatore della convivenza fra individui. A partire da questa prospettiva Hocking difende l'idea della necessità delle istituzioni societarie per il pieno sviluppo della personalità individuale. Quest'ultima, infatti è definita e si costruisce anche a partire da ciò che la società le richiede sotto forma di responsabilità personale. Ne consegue che lo Stato è una specie di "incarnazione" (*embodiment*) dei "circoli di volontà" (*will-circuits*) che si strutturano tra le persone di una determinata società. Esso, seppur dipende dall'esistenza di questi circoli volitivi fra i cittadini, tuttavia esercita su di essi alcuni poteri che non gli sono attribuiti solo come una sommatoria dei desideri dei singoli individui. Lo stato è un sistema che vive delle relazioni dei suoi cittadini ma che supera, in un certo senso, ognuna di queste particolari relazioni. Fra i poteri che lo stato esercita sui suoi cittadini tre sono irrinunciabili: il potere fisico (controllo); il potere finanziario; il potere del prestigio. Di questi tre il più importante, secondo Hocking è il terzo, poichè esso dipende, psicologicamente, dal "tipo" di persone che i cittadini desiderano "essere" e diventare più che da ciò che essi intendono possedere (potere finanziario). Tra le forme possibili di organizzazione statale la democrazia è la migliore perché si fonda sugli universali diritti umani di apprendere ed istruirsi, di

---

<sup>271</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 159

<sup>272</sup> Opera pubblicata dalla Yale University Press di New Haven nel 1926. Nella Prefazione al testo Hocking annota che i temi ivi trattati «Sono stati discussi con gruppi di studenti in California, a Yale, ad Harvard, presso l'Union College, a Grinnell, con gruppi di operai in Oakland e Boston, e con molti altri che si occupano a meno di affari politici. Esso dovrebbe avere tratto guadagno da tutte queste esperienze. Ma esso ha indubbiamente delle pecche rispetto alla sua unitarietà. Gli scritti risultano da differenti stratificazioni – non tutti sono stati scritti di getto. La gran parte del testo è stata riscritta negli ultimi due anni; tuttavia una parte, intitolata "Psychological Foundation", è rimasta tale per tre o quattro estati. Io confido che ciò sia segno di una certa stabilità del testo. [...] La presente pubblicazione verrà corredata in seguito da altre due che saranno, in parte, delle applicazioni dei principi generali qui indagati e, in parte, degli studi indipendenti. La prima, sulla libertà e la democrazia, è già sotto forma di manoscritto. La seconda, riguardante i diritti degli uomini e delle nazioni, è iniziata e parzialmente scritta. L'abbozzo teorico recentemente pubblicato con il titolo *Present Status of the Philosophy of Law and Rights*, indicherà la linea sulla quale io spero di lavorare rispetto alla teoria del diritto» W.E. HOCKING, *Man and the State*, Yale University Press, New Haven, 1926, pp. xiv-xv.



essere parte attiva nell'opera di governo, di guadagnarsi da vivere, e di diventare esseri umani più degni di valore<sup>273</sup>.

e) *The Self Its Body and Freedom*<sup>274</sup>. La presente pubblicazione è senza dubbio la principale per comprendere le idee di Hocking intorno al tema della libertà umana. Le domande fondamentali dell'opera (quelle che egli stesso si pone nel primo capitolo del testo) sono i quesiti per antonomasia dell'antropologia filosofica: chi è l'uomo? Possiamo dire che l'uomo è solo il suo corpo (*body*)? O solo la sua anima libera (*Freedom*)? Che rapporto c'è fra i due? L'uomo è un essere anche spirituale? In virtù di tutti questi interrogativi le argomentazioni di Hocking intendono non solo dar ragione alla sua tesi centrale (quella secondo cui il corpo è l'organo tramite il quale lo spirito si concretizza e si rende visibile) ma anche e soprattutto di mostrare la falsità delle teorie psicologiche comportamentiste (*behavioristic psychology*) che pretendono di spiegare la natura della mente umana solo come manifestazione di un insieme di predisposti comportamenti dovuti a precise sollecitazioni (logica stimolo-risposta). In realtà, secondo Hocking il comportamentismo è una teoria che, se accettata rigorosamente, conduce ad auto-negarsi<sup>275</sup>. Le riflessioni contenute in quest'opera verranno creativamente ri-esposte da Hocking nel breve saggio del 1942 intitolato *What man Can Make for Man*<sup>276</sup>. La tesi principale del saggio è così formulabile: la prima cosa che l'uomo può fare per se stesso è riscoprire e ridar

---

<sup>273</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 159.

<sup>274</sup> Opera edita dalla Yale University Press di New Haven nel 1927.

<sup>275</sup> «Il comportamentismo non potrebbe restare in vita al momento come psicologia se non grazie al prestito di capitale di una *consapevole significato*. Grazie a quel capitale esso può portare una grande quantità di luce su molti processi oscuri e quasi-meccanici della mente. Come metodo di ricerca lo studio del comportamento non può essere lasciato da parte; nessun sano psicologo odierno pretende di progredire senza di esso. Ma quando esso assume le sembianze di un "ismo" e rivendica la sua esclusività ed autosufficienza, allora si rende necessario un umano senso comune per riportarlo alle sue sorgenti. Ci sono in particolare due aspetti nei quali il tentativo di progredire in psicologia senza un preciso riferimento ad uno sguardo interiore della personalità ci sembra conduca ad una seria mal-interpretazione della vita. Il primo di questi ha a che fare con l'*abitudine (habit)*. L'*abitudine* sembra essere una questione di tipo fisico. [...] Ma il formarsi di una azione abituale dipende da ciò che l'azione *significa*, e non soltanto da una sua fisica descrizione. Il secondo aspetto nel quale il comportamentismo fallisce considerevolmente concerne quegli importanti risultati che, talvolta, si ottengono proprio grazie all'*assenza* di una vita attiva e operante. Se un uomo agisce, allora esso si forma delle abitudini: ma che cosa accade se egli non agisce? In questo secondo caso per il comportamentismo c'è una semplice assenza di formazione di una abitudine. Ma c'è una grande differenza fra il non formare abitudini e il formare *l'abitudine a non far nulla*; ed il guaio sta appunto nel fatto che è non facendo nulla che si forma tale abitudine. Il comportamentismo si trova seriamente nei guai a dover spiegare tale questione» W.E. HOCKING, *The Self: Its Body and Freedom*, Yale University Press, new Haven, 1928, pp. 39-41.

<sup>276</sup> L'opera in questione viene pubblicata dalla casa editrice Harper and Brothers di new York nel 1942 come riedizione integrata di un articolo apparso nello stesso anno sulla rivista *Fortune*. Come ci riferisce R. Gilman il testo fu tradotto sia in tedesco (con il titolo *Was der Mensch aus dem Menschen machen kann*, Nymphenburger Verlagshandlung, Munchen, 1949) che in giapponese. Per approfondimenti si veda R. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 487.

esistenziale valore alla sua anima. Quest'impresa di riscoperta è tuttavia resa difficile dal fatto che la moderna scienza psicologica ha sostituito al concetto antropologico di anima il concetto scientificamente psicologico di psichè. Infatti scrive Hocking:

«La perdita della *psiche* è uno dei punti chiave per comprendere la pretesa della scienza sulla *psyche*. Alcuni dei più entusiasti su questo terreno abbandonano la loro prudenza scientifica affermando: “Non c'è nulla che sia un anima” – asserto che nel modo di porsi suona a-scientifico – invece di affermare: “Noi non troviamo alcuna anima”, asserzione non dogmatica che lascia sempre aperta la domanda speranzosa: “Sapete dove si trova?”»<sup>277</sup>.

In questo senso, il superamento culturale della pretesa della scienza della *psyche* di rinunciare al concetto di anima è uno dei primi passi che l'umanità può compiere per ritrovare il pieno senso e significato della sua esistenza.

f) *The Spirit of World Politics*<sup>278</sup> e *The Lasting Elements of Individualism*<sup>279</sup>.

Si tratta di due testi di filosofia politica interessanti ma che non hanno certo il peso e la rilevanza teoretica di *Man and the State*. Nel primo Hocking indaga il fenomeno del colonialismo arrivando alla conclusione che l'indipendenza politica corrisponde spesso spiacevolmente con la distinzione delle nazioni fra loro e che la creatività culturale propria di una nazione è il criterio per poter sviluppare tale indipendenza. Nella seconda opera, invece, egli, unendo alcune intuizioni di J.S. Mill e di K. Marx, avanza la proposta di uno “stato co-rappresentativo” (*co-agent state*) nel quale le funzioni statali siano in grado di integrare al loro interno le diverse espressioni individuali di sviluppo e di cambiamento<sup>280</sup>.

6.2.3 *L'essere umano che si interroga sul suo destino, ovvero sull'idea di “uomo” presente nella Mente di Dio.*

Rispetto a questa terza sezione tematica, è opportuno rilevare come le principali idee filosofico religiose di Hocking siano contenute nelle ultime parti sia

---

<sup>277</sup> W.E. HCKING, *What Man can Make for Man*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1942, p. 51.

<sup>278</sup> Il testo vede la sua prima edizione nel 1932 ad opera della casa editrice Macmillan Company di New York.

<sup>279</sup> L'opera, così come ci testimonia R. Gilman, edita per la prima volta dalla Yale University Press (New Haven) nel 1937, è l'insieme delle lezioni tenute da Hocking presso l'Università dell'Indiana nel 1936. Nel 1939 essa fu tradotta in lingua svedese ad opera di Torgny T. Segerstedt con il titolo di *Individualismens Bestående Varde* (Cfr. R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 483).

<sup>280</sup> Cfr. J. HOWIE, “American Philosopher Before 1950”, op. cit., p. 159.

di *The Meaning of God in Human Experience* (come abbiamo precedentemente esposto) sia di *Types of Philosophy* (come avremo modo di approfondire in seguito). Tuttavia, le opere in cui egli “applica” a problematiche filosofico-religiose il suo “misticismo” teoretico sono due: *Living Religion and a World Faith*<sup>281</sup> e *The Coming World Civilization*.

In particolare, la prima pubblicazione risulta di fondamentale importanza per comprendere come sono maturate nel tempo le convinzioni filosofico-religiose di Hocking. La domanda che apre il percorso dell’opera è la seguente:

«Esiste una scienza universale, vorremmo ci fosse una legge universale, perché non possiamo anche attenderci una “fede cattolica” (*world faith*)?»<sup>282</sup>.

La proposta espressa dal quesito potrebbe dare adito ad un approccio superficiale e propagandistico al problema. In realtà, per contro, Hocking dimostra di possedere un peculiare rispetto nei confronti di ogni forma di religiosità presente sul pianeta. Infatti, se mai sia possibile ottemperare allo sviluppo di una sorta di fede cattolica, tale opera passa di sicuro per il riconoscimento dell’unicità caratteristica di ogni religiosità, evitando un frettoloso, a-storico e a-culturale eclettismo.

Più precisamente Hocking afferma che lo sviluppo di reale “fede cattolica” richiede l’alternanza fra una fase “esplorativa” (*excursive*) ed una fase “riflessiva” (*reflective*). Nella prima fase la fede deve concentrarsi sulla comunicazione di quelle verità religiose che fanno parte del suo peculiare contesto storico; nella seconda, invece, l’attenzione va posta su quegli elementi della fede che, seppur appresi in contesti storico-culturali diversi fra loro, possono essere considerati universalmente validi per ogni uomo. L’alternanza di queste due fasi, fra l’altro, permetterebbe di eliminare le false credenze e le superstiziose verità presenti in ogni concezione religiosa, offrendo ad ogni singola religiosità storica la possibilità di ri-valutarsi alla luce di una nuova prospettiva<sup>283</sup>.

Ovviamente, per sviluppare un simile tipo di fede, è necessario indicare una definizione di religione che, per certi versi, possa essere accolta universalmente. Tale definizione è così espressa da Hocking:

---

<sup>281</sup> Pubblicazione uscita ad opera della Macmillan Company di New York nel 1940. Essa raccoglie le *Hibbert Lectures* tenute da Hocking presso le Università di Cambridge e di Oxford nel 1938. nel 1945 fu pubblicata, ad opera della National Braille Press di Boston, una edizione del testo in caratteri Braille (Cfr. R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking, op. cit., p. 485).

<sup>282</sup> W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., p. 21.

<sup>283</sup> Cfr. J. HOWIE, “American Philosopher Before 1950”, op. cit., p. 159.

«Ovunque essa si trovi, la religione è racchiusa nelle radici della natura umana. Essa appartiene al regno della nostra più elementare volontà. Se, per metterci d'accordo sul nome, dovessimo definire il più profondo impulso che c'è in noi con il nome di "volontà di vivere" (*will to live*), anche la religione potrebbe essere definita volontà di vivere, ma con un peculiare accento di sollecitudine, quell'ambizione di rendere la propria vita *buona*. O, più adeguatamente, *la religione è la passione per la rettitudine (righteousness), e per la diffusione della rettitudine, concepita come una vocazione cosmica*»<sup>284</sup>.

Il definire la religione come passione per la rettitudine ha alcune sue precise peculiarità euristiche.

Anzitutto permette di unire quegli aspetti della religiosità che sono universali (il desiderio del bene) con quelli che sono più particolari (la comunicazione storico-culturale dei precetti religiosi)<sup>285</sup>.

In secondo luogo aiuta a comprendere la possibilità di mutuo-sostegno fra i mistici e le loro rispettive comunità religiose. Infatti, come ogni comunità religiosa ha bisogno dell'opera di creatività dei mistici per riscoprire in maniera sempre nuova ed inedita le radici di significato dell'umano desiderio religioso, così i mistici hanno necessità di rapportarsi a quella comunità che sola può dar senso e significato (tramite il culto) alle loro intuizioni religiose<sup>286</sup>.

Infine, permette di attribuire un reale contenuto alla definizione di religione che Hocking propose in *The Meaning of God in Human Experience*, quale "conseguimento anticipato"<sup>287</sup>. Vivere nella rettitudine è un "conseguimento" perché colui che vive in questo modo trova nella vita motivi di soddisfazione; ma è solo "anticipato" in quanto tale conseguimento non è mai definitivo e la persona religiosa è chiamata a sforzarsi di raggiungere una sempre più perfetta moralità<sup>288</sup>.

Nell'ottica di tutte queste cognizioni si possono comprendere anche le ragioni per cui Hocking, rifiutando sia un approccio di "radicale sostituzione" (*radical displacement*) sia un ottica di "sintesi", avanzi la proposta di un approccio di "ri-definizione" (*reconception*) nella ricerca di ciò che di "cattolico" è presente in ogni fede storica. Se, infatti, la sostituzione di una religione con un'altra implica una illecita presunzione di monopolio della verità religiosa e l'approccio di sintesi non

---

<sup>284</sup> W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., p. 26.

<sup>285</sup> Ibidem, pp. 31-36.

<sup>286</sup> Ibidem, pp. 44-53.

<sup>287</sup> Cfr. *Supra*, p. 59.

<sup>288</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 160.

riesce a tenere dovutamente da conto la diversità religiosa, l'ottica di ri-definizione muove dalla consapevolezza secondo cui ciò che di buono c'è in una religione è ciò che di buono si può scoprire anche in un'altra anche se diversa<sup>289</sup>. La base di tale approccio sta nel fatto che Hocking manifesta la convinzione per cui il germe di questa fede planetaria è presente, seppur in maniere diverse, in ogni religione storica<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., pp. 143-190.

<sup>290</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 161.

## **7 Il ritiro dall'insegnamento e le sue ultime pubblicazioni (1943 – 1966).**

Nel 1943 Hocking si ritira dall'insegnamento universitario ed inizia a vivere una vita più tranquilla nel suo *ranch* di Madison nel New Hampshire. Tuttavia ciò non segna certo la fine della sua carriera di scrittore e di filosofo riconosciuto e stimato su tutto il territorio statunitense e non solo. In questo suo ultimo periodo di attività, infatti, si situano alcuni dei suoi testi principali dedicati soprattutto alle problematiche del processo di civilizzazione mondiale nonché al ritorno su alcuni temi di tipo metafisico.

### ***7.1 Le pubblicazioni di Hocking dopo la seconda guerra mondiale.***

La seconda guerra mondiale genera negli animi di molti pensatori contemporanei grandi interrogativi di ordine antropologico e teologico. Fra questi interrogativi ci sono, come accennavamo nel prologo, quelli riferiti all'insensatezza di Auschwitz. Ciò che è accaduto in quel campo di concentramento è, anche secondo Hocking, l'emblema di un'umanità che sembra aver smarrito sia l'idea di Dio sia quella di benevolenza umana. A questo proposito, nelle sue pubblicazioni del secondo dopoguerra, è come se Hocking rivisitasse il suo percorso speculativo, traendo proprio dalla riflessione sulle atrocità della guerra numerosi stimoli per riaffermare la bontà di alcune sue idee fondamentali.

#### ***7.1.1 Experiment in Education*<sup>291</sup>.**

Questa pubblicazione, da noi già citata nel prologo come spunto d'avvio della nostra ricerca, sorge a partire da alcune riflessioni sugli insegnamenti che si possono trarre dall'esperienza della Germania nazional-socialista. Inoltre, si tratta della

---

<sup>291</sup> Opera edita dalla Henry Regnery Company di Chicago nel 1954. A chi volesse leggere una veloce e strutturata sintesi dell'opera indichiamo la lettura del capitolo X del testo di D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, op. cit., pp. 111-114.

principale opera di filosofia dell'educazione scritta da Hocking. Egli ebbe modo di scriverla in seguito ad un prolungato *tour* compiuto nell'estate del 1948 in visita al territorio tedesco occupato, durante il quale fu anche invitato a presenziare ad alcune sessioni della Corte di Guerra di Norimberga. Il testo rappresenta una collezione molteplici interessi. Infatti, secondo quanto Hocking stesso ci fa sapere in una lettera del 16 agosto 1954 indirizzata a D.S. Robinson (allora curatore della recensione del testo), egli scrive:

«Il volume non esprime un unico interesse, è una cosa ed un'altra: insieme di ricordi, interpretazione storica, commenti sull'educazione, teoria della legge e dell'ordine internazionale, teoria metafisica. E' pluralistico: ma non è forse vero che l'universo stesso è plurale?»<sup>292</sup>.

L'opera è strutturata in sei gradi parti. Nella prima (*"The Unique Enterprise"*) Hocking esplicita la generale prospettiva del lavoro e la sua intenzione di smontare uno ad uno tutti i residui della mentalità Hitleriana ponendo in rilievo come essa possa avere in sé (una volta destrutturata a dovere) anche alcuni aspetti di positività per il futuro della nazione tedesca.

La seconda parte (*"The negative Phase; Curing Hitlerism"*) si erge sullo studio degli elementi emersi nei processi della Corte di Guerra di Norimberga a partire dai quali egli offre dei suggerimenti per estirpare l'Hitlerismo tenendo conto delle contingenze storiche in cui si è formato.

La terza sezione (*"The Affermative Phase: Promoting Democracy"*) inizia con il rendere chiare le distinzioni fra "democrazia americana" e "democrazia" e fra "insegnamento della democrazia" (*democracy*) e "insegnamento che rende

---

<sup>292</sup> D.S. ROBINSON, *Royce and Hocking American Idealists*, op. cit. 115. Sempre nella stessa lettera Hocking afferma che il capitolo XII (intitolato: *"Political patience via Cosmic Patience"*) potrebbe essere tranquillamente trascurato da un lettore sospettoso in quanto rappresenta una digressione nello scorrere unitario del testo. In realtà esso è, come l'autore afferma a pagina 150, una "digressione posta nel cuore stesso della trattazione". Tale "sostanziale digressione" spiega le ragioni per cui Hocking giunge dichiarare che: *«l'aberrazione [politica] della Germania fu di ordine metafisico; che la più profonda sofferenza della nostra era, con la sua perdita di orizzonti di senso, è metafisica, che i nostri errori educativi, i nostri fallimenti nel costruire la "democrazia" così come li abbiamo compiuti furono metafisici; che la debolezza della nostra giurisprudenza e la nostra incompetenza nella lotta per costruire un ordine mondiale, hanno cause metafisiche; e che l'antidoto a tutto ciò deve necessariamente essere metafisico, vale a dire una revisione della filosofia cartesiana e kantiana»* ibidem, p. 116. Il corsivo è nostro. In ordine all'interesse propriamente pedagogico della nostra ricerca, questa citazione è particolarmente significativa per comprendere come *le questioni di tipo educativo non siano per Hocking scollegate e scollegabili dall'ambito metafisico*. Ci sembra inoltre che essa possa assurgere anche a definitiva conferma dell'interpretazione storico-critico-filosofica – discussa e argomentata ampiamente nel corso di questo capitolo – per cui ogni interesse filosofico indagato da Hocking nel suo filosofare (sia esso epistemologico, etico, politico, religioso, educativo, psicologico) non può essere scollegato dalle sue specifiche fondamenta di tipo metafisico.

democratici” (*democratizing*) per poi condurre l’autore a suggerire – alla luce di due lettere provocatorie da lui ricevute da parte di due studenti tedeschi – in che modo sia possibile ridefinire l’educazione della nazione tedesca dopo il periodo del nazismo.

E’ a questo punto dell’opera, nella parte quarta (“*The Metaphysical Ground*”) che Hocking inserisce un capitolo (il capitolo XII intitolato “*Political patience via Cosmic Patience*”) nel quale espone l’idea – sulla quale abbiamo inteso strutturare tutte le argomentazione di questo nostro lavoro – secondo cui: «*The disorder of human world is at its root a metaphysical disorder*»<sup>293</sup>.

La quinta parte dell’opera (“*Unfinished Business: The International Outlook*”) concerne problemi di etica, di legislazione e di giustizia internazionale.

Nella sesta ed ultima parte (“*Gains Achievable; Learnabilia*”) Hocking delinea alcuni elementi di filosofia dell’educazione enumerando sia gli insegnamenti che ognuno deve trarre dagli errori educativi compiuti dal nazismo; sia alcuni “consigli didattici” (*learnabilia*) da suggerire agli studenti universitari tedeschi che intendessero affrontare gli studi sociologici; sia, infine, gli elementi ideali che strutturano la proposta educativa democratica statunitense.

### 7.1.2 *The Coming World Civilization*<sup>294</sup>.

Se *The Meaning of God in Human Experience* esprime, con vigore, il nascente desiderio da parte di Hocking di annunciare le sue intuizioni filosofiche fondamentali, non è di certo fuori luogo affermare che *The Coming World Civilization* incarna la sua saggia speranza di un futuro che ne possa fare in qualche modo tesoro. Egli, in effetti, riprende il problema della possibilità di strutturare una reale “fede cattolica” (*world faith*) a partire dai ruoli che lo Stato e le Chiesa possono giocare a tale scopo. In particolare, è proprio il cristianesimo (o la cristianità) la religione che, più di ogni altra, può offrire un solido fondamento alla strutturazione della fede cattolica così come emerge dall’avanzamento del mondo civilizzato. Infatti, Hocking è convinto che molte delle intuizioni religiose presenti nel Vangelo, non solo non sono in contrasto con la moderinità secolarizzata e/o con le prospettive esistenziali di altre tradizioni religiose, ma rappresentano i germi di un orientamento

---

<sup>293</sup> W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, Henry Regnery Company, Chicago, 1954, p. 159.

<sup>294</sup> La prima edizione del testo è del 1956 ad opera della casa editrice Harper & Brothers di New York. Nel 1957 Hocking si aggiudicò, grazie a questa pubblicazione, il prestigioso Premio Lecomte duNouy.



di una fede potenzialmente perseguibile da ogni persona, senza che questo implichi da parte sua una totale rinuncia alle tradizioni culturali e religiose in cui essa crede ed a cui è stata educata. Ovviamente tale approccio al problema richiede di essere attuato tramite un “dialogo religioso” che si strutturi a partire da tre postulati irrinunciabili:

1) i mistici genuini di ogni tradizione religiosa devono conoscersi, comprendersi ed accettarsi vicendevolmente;

2) nessuna religione – visto che ognuna ha una sua specifica integrità culturale ed origine storica – può pretendere di essere l’unica ed esclusiva via alla conoscenza di Dio;

3) “La pienezza di verità della religione appartiene ad ogni uomo” («*To every man belongs the full truth of religion*»<sup>295</sup>). Infatti, spiega Hocking:

«Consapevolmente o meno, ognuno [ogni credente] sta cercando non “una” Via, ma la “Sola Via”: come ogni scienziato si occupa di ottenere non “una” verità, ma “La Verità” così il fedele, in qualunque modo egli la chiami, considererà la sua via la “Sola Via”, non tanto come una sua proprietà ma come La Verità indivisibile, La Via stessa e appunto, perciò stesso, universale»<sup>296</sup>.

In conclusione, i “lineamenti” (*filaments*) che descrivono universalmente la fede sono, a parer di Hocking, i seguenti: la convinzione secondo cui la religione serve per poter vivere una vita retta (come già aveva espresso in *Living Religion and a World Faith*); la fede nel fatto che la sorgente della vita è buona e non malvagia; la credenza secondo cui c’è qualcosa di reale che permane nella personalità anche dopo la morte<sup>297</sup>.

### 7.1.3 *The Meaning of Immortality in Human Experience*<sup>298</sup>.

E’ l’opera che esprime i maturi convincimenti di Hocking (maturi in quanto il problema era stato affrontato qua e là in maniera sporadica in diverse pubblicazioni)

---

<sup>295</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 148.

<sup>296</sup> Ibidem p. 148.

<sup>297</sup> Per approfondire questa sintesi cfr. J. HOWIE, “American Philosopher Before 1950”, op. cit., pp. 161-163.

<sup>298</sup> Opera edita dalla Harper & Brothers di New York nel 1957. Così come R. Gilman ci ricorda essa è una versione rivista ed ampliata dell’edizione di *Thoughts on Death and Life* pubblicata nel 1937. la nuova versione dell’opera contiene una nuova prefazione e tre capitoli inediti. Uno di questi (“The Relatività of Death”) fu presentato dall’autore come *Forester Lecture* sull’immortalità all’Università della California nel 1942. Cfr. R. GILMAN, “The Bibliography of William Ernest Hocking”, op. cit., p. 499.

sul problema dell'immortalità dell'anima, trattato a partire da alcune riflessioni sulle sue "esperienze mistiche"<sup>299</sup>.

A suo giudizio la personalità umana (*self*) manifesta i tratti dell'immortalità non solo perché, alla morte del corpo terreno, comincerebbe a vivere una vita ultraterrena (posizione che egli considera vera ma riduttiva se presa da sola); ma anche perché durante la sua vita terrena stessa essa ha la capacità di muoversi in diversi "spazi": lo spazio fisico, lo spazio onirico, lo spazio immaginativo. La personalità è quindi un "campo" dell'essere umano che è in grado di esplorare diversi "campi": essa è "*field of fields*". Questa sua versatilità è, secondo Hocking, la testimonianza del fatto che l'anima personale è immortale.

La personalità, inoltre, domina sul corpo. Infatti, il corpo è la manifestazione esterna, esplorativa della personalità (*excursive self*). Il corpo, ogni volta che compie una azione, passa da uno stato di cose potenziale ad uno attuale. Sempre, quando agisce, una persona "crea" qualcosa di nuovo sia in sé che all'esterno di sé. Ora, ciò che conduce il corpo ad agire (la causa dell'azione) è prodotto dalla personalità interiore (*reflective self*) sotto forma di libertà di scelta fra possibili diverse attualità. Rispetto a tutte queste considerazioni Hocking è, tuttavia, ben consapevole del fatto che nessuna prova di tipo filosofico può dimostrare rigorosamente l'immortalità dell'anima. Essa, piuttosto, può essere data per presupposta indagando, fenomenologicamente, il significato di alcune esperienze umane possibili. In particolare egli si concentra sulle esperienze di meditazione extra corporea, sull'innamoramento, sulle esperienze estatiche dei mistici. Tutte queste esperienze, a suo giudizio, suggeriscono la possibilità che, alla morte del corpo, la personalità umana non perisca con esso ma continui, in una qualche forma, a perdurare<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> All'interno della prefazione all'edizione rivista del testo Hocking afferma che: «Il volume non è stato pensato come un trattato sistematico, un insieme che procede in maniera unitaria. I suoi ingredienti principali sono dati sotto forma di risposte ad alcuni dialoghi interiori per riassumere le mie visioni sul destino umano così come allora mi si presentarono. Tre di queste occasioni sono qui implicate, e i loro effetti sono riprodotti con sostanziale fedeltà nel testo, nel rispetto dell'identità di ogni occasione, anche se le risposte, per quanto mi riguarda, possono rappresentare vari strati di intuizione. Questi furono: la Conferenza di Ingersoll sull'Immortalità, tenuta ad Harvard nel 1936 ed intitolata "Significati della Morte" (*Meanings of Death*); la conferenza di Hiram W. Thomas, tenuta all'Università di Chicago dopo il 1936 dal titolo "Significati della vita" (*Meanings of Life*); la Conferenza di Foerster sull'Immortalità tenuta nel 1942 presso l'Università della California, Berkeley, dal titolo "La relatività della morte" (*The Relativity of Death*). Tra queste le due prime conferenze furono unitamente pubblicate nel volume del 1937 intitolato "Pensieri sulla morte e sulla vita" (*Thoughts on Death and Life*)», W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. xiii.

<sup>300</sup> Per maggiori dettagli sintetici si veda J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 164.

#### 7.1.4 *Strength of Men and Nation*<sup>301</sup>.

E' l'ultima opera monografica scritta da Hocking nella quale egli abbozza l'idea di una comunità planetaria in cui la competitività si trasformi in cooperazione, i nazionalismi siano sostituiti da interessi globali, l'individualismo si ponga al servizio dei bisogni comuni e i facili ottimismo siano prudentemente controllati da un ferreo realismo. Inoltre, egli enuclea il principio di "universalità dell'esperienza personale" (*universality of private experience*) secondo cui ciò che è considerato vero e buono per un individuo è – considerata l'universalità della natura umana – ciò che è considerabile vero e buono da tutti gli altri. L'applicazione di tale principio è possibile solo in una forma di diplomazia che sia "creativa". Tale azione diplomatica, mentre non annulla la diversità dei bisogni e dei desideri individuali in gioco, produce un accordo che possa essere considerato valido da tutti gli individui che ad esso faranno riferimento. In definitiva, secondo Hocking, la forza di ogni nazione si erge sulla capacità di pensiero creativo dei suoi cittadini<sup>302</sup>.

#### 7.2 *Un metafisico statunitense.*

Hocking morirà il 12 giugno del 1966 nella tranquillità della sua fattoria di Madison. Scrittore prolifico (la sua bibliografia conta 27 monografie, 267 articoli pubblicati su riviste di vario settore e più di 5000 missive spedite a personaggi di spicco della cultura nazionale ed internazionale del suo tempo), insegnante apprezzato, uomo dotato di una particolare saggezza d'animo (chiaramente identificabile anche nel suo modo di scrivere), William Ernest Hocking è e resta senza alcun dubbio uno dei più significativi e rappresentativi filosofi statunitensi ed internazionali di tutti i tempi.

Secondo L.S. Rouner, tralasciando di considerare le sue intuizioni filosofiche, il suo principale e peculiare contributo alla cultura filosofica statunitense (soprattutto di stampo idealista e di matrice storica puritana) è stato quello di de-provincializzarla, conducendola, in questo modo, a prender coscienza del suo valore

---

<sup>301</sup> Monografia edita dalla Harper & Brothers di New York nel 1959.

<sup>302</sup> Cfr. J. HOWIE, "American Philosopher Before 1950", op. cit., p. 164.

a livello internazionale<sup>303</sup>. Ed è questo anche il motivo per cui, a buon diritto, è possibile affermare che la sua impostazione metafisica gode di una certa unicità ed originalità all'interno del panorama filosofico americano. Facendo eco alle parole di A.J. Rech infatti:

«Osservandola come un tutto e nella sua intellettuale impostazione, la metafisica di Hocking è singolarmente ricca ed originale. Essenzialmente è cristiana e idealistica. Ma ha anche abbracciato l'intero mondo del pensiero. Essa fa sintesi fra il misticismo, il pragmatismo, il realismo e l'empirismo; arrivando ad abbracciare gli elementi essenziali dell'esistenzialismo. In un certo qual modo la metafisica di Hocking fa i conti con le perenni questioni filosofiche – Dio, la libertà, l'immortalità. Ma lo fa all'interno del [sovente] esuberante e aleatorio ambiente di pensiero della civiltà contemporanea»<sup>304</sup>.

Come speriamo di aver chiaramente e diffusamente mostrato in questo nostro *excursus* storico-critico-letterario, il pensiero di Hocking è davvero ricco ed originale come Rech sostiene. Tuttavia abbiamo anche posto in rilievo come la sua filosofia abbia una sua certa *unità di sviluppo e di svolgimento* che dipende:

- a) dagli stretti collegamenti che ha avuto con la sua personale esperienza di fede (“esperienze mistiche”);
- b) dai concetti squisitamente metafisici sui quali essa si struttura;
- c) dai continui rapporti dialettici che Hocking ha saputo, grazie ad essa, intrecciare con alcune fra le più eminenti figure della filosofia americana ed europea durante tutta la sua carriera;
- d) dallo stretto collegamento che intercorre fra le sue pubblicazioni ed i principali nuclei concettuali intorno a cui essa ruota.

Ora, è proprio in ragione di questa innegabile unitarietà di sviluppo del suo pensiero che non ci pare insensato proporre una ri-articolazione unitaria di tutta la sua filosofia alla luce dell'interesse pedagogico-teoretico che fa da continuo e sempre presente fondamento alla nostra ricerca. Ma questo sarà appunto lo sforzo speculativo al quale cercheremo di far fronte nei prossimi capitoli.

---

<sup>303</sup> Cfr. L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., p. 9-11.

<sup>304</sup> A.J. RECH, “Hocking’s Place in American Metaphysics”, in AA.VV., *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p.47.

## CAPITOLO II

IL FONDAMENTO DEL PENSIERO DI HOCKING: L'IDEA DI DIO  
COME CHIAVE ERMENEUTICA DELLA REALTÀ CONCEPITA  
FILOSOFICAMENTE.

«If each one can verify for himself that this total Fact we call “the world” is present not as dead-end but has a summons and invitation, hence as potential meaning, we have the necessary – let me say “Prolegomena” – for enquiring what the meaning is, for any future metaphysic»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny. Inductive Elements of Metaphysics”, in J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2004, p. 45.

## 1. La filosofia ed il suo significato come attività umana.

Presentare il pensiero filosofico di un autore è inevitabilmente fare filosofia insieme con lui. Per una serie di motivi. Anzitutto perché esporre la filosofia di un altro, cercando di rimanervi il più possibile aderenti, è riproporre, certo, il suo pensiero, ma non nel modo in cui egli l'ha personalmente presentato. E', in altre parole, un "ri-filosofare" insieme con lui, una specie di conversazione attiva con i suoi testi, in cui l'intenzionalità di chi legge si manifesta come un "prestare voce" ai suoi pensieri.

Secondariamente perché, mentre si espone una filosofia che non è la propria, non è possibile senza attingere alle proprie categorie e pre-comprensioni filosofiche. Questo rappresenta un elemento metodologico assai significativo da noi appreso frequentando la filosofia di Hocking. E' illusorio, in filosofia, credere di essere assolutamente "neutrali"<sup>2</sup>. E, se è vero questo, è altrettanto vero che, nell'educazione allo sviluppo del pensiero, è pedagogicamente fuorviante insegnare che esso possa avere la capacità di essere "neutro" nei confronti della realtà e dei suoi significati. Piuttosto, come Hocking ci ha insegnato, nessun essere umano può pensare a nulla, se non a partire da una sua "idea di totalità". Essa è ciò grazie a cui ogni persona è messa in condizione di pensare, ovvero giudicare, i significati della realtà che le si manifestano. Tale idea è un ideale che racchiude in sé una generale visione della realtà; visione che dà forma alle nostre umane menti e le pone in condizione di giudicare ciò che il "Reale" vuol loro comunicare. Al più, come Hocking stesso imparò dal suo maestro Hedmund Husserl, possiamo imporre alla nostre menti di essere "fenomenologiche", a partire dal riconoscimento consapevole della nostra "idea di totalità". In altre parole, possiamo imporci, se lo vogliamo, di dar ragione della realtà nei limiti in cui essa si presenta davanti alla nostra precisa "idea di totalità". Ecco perché l'atteggiamento fenomenologico non può essere considerato un

---

<sup>2</sup> «Nella realtà dei fatti abbiamo a che fare con una sorta di frontiera metafisica, nel senso che molti esplorativi pensatori sono esitanti davanti a questa linea. Il *neutralismo*, se posso coniare tale titolo, è la più diffusa credenza intorno ai problemi ultimi della realtà. [...] Ma, è mia convinzione [...] il riconoscere, come Tolstoj stesso lo sapeva, che nel caso in cui la totalità della vita fosse senza significato, i significati delle parti [racchiusi in essa] diventerebbero illusori; e lo stesso dicasi per ogni forma di totalità. Noi riteniamo, quindi, che *questa frontiera logica del neutralismo deve essere abbattuta*. E io credo di avere fra le mani il senso per abbatte-la», W.E. HOCKING, "What Does Philosophy Say" in AA. J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 11.

“neutrale” atteggiamento della mente. Esso è, piuttosto, quel preciso, consapevole e costante “portamento” della mente che si sforza di far dire alle cose ciò che esse vogliono comunicarle in se stesse, nella consapevolezza dell’angolo di visuale con il quale essa le osserva (la sua idea di totalità, appunto). Un simile atteggiamento è più una conquista del pensiero che un suo dato di fatto; ed il primo passo per conquistarlo è quello di osservare le proprie implicite “idee di totalità”, nell’impegno a renderle evidenti agli occhi delle nostre menti. Fra l’altro, questa è anche l’unica via per giudicare il reale valore che esse hanno per noi.

Dal canto nostro, di conseguenza, non abbiamo alcun timore a dichiarare fin da subito in maniera esplicita che la nostra ri-elaborazione della filosofia di Hocking vivrà inevitabilmente di quella in noi consapevole “idea di totalità” rappresentata da una sensibilità speculativa di matrice aristotelico-(neo)tomista. E’ muovendo dalla consapevolezza di aver di continuo osservato il pensiero di Hocking da questo preciso angolo di visuale – mentre facevamo l’esperienza personale di lettura e di studio dei suoi testi – che faremo dire alla sua filosofia ciò che essa vuol dire nei limiti in cui l’abbiamo personalmente intuita e concepita. O, almeno, questo è ciò che speriamo di poter e saper fare di seguito. Per ora, basti semplicemente annotare che l’intraprendere tal direzione speculativa non è fuorviante a livello interpretativo, in quanto Hocking stesso elesse Tommaso d’Acquino fra i precursori del suo idealismo oggettivo. Infatti, all’interno della sua opera *Types of Philosophy*, Hocking, dopo aver presentato sommariamente le idee cardine del pensiero di Tommaso<sup>3</sup>, afferma in una conclusiva nota a piè di pagina che:

«E’ il principio unificatore del creativo amore di Dio ad aver giustificato il nostro precedente riferimento al teismo della scolastica come “consanguineo” (*akin*) dell’idealismo»<sup>4</sup>.

Tuttavia c’è ancora un ultimo motivo che ci convince della verità dell’affermazione iniziale di questa premessa. E’ impossibile non filosofare presentando il pensiero di un filosofo, perché, facendo “esperienza filosofica” di conoscenza di tale pensiero, è inevitabile accorgersi che esso ci chiama personalmente in causa. Ogni vero testo di filosofia esprime una sorta di “appello” nei confronti della mente di chi lo sta leggendo. Nel leggerlo è come se l’autore ci

---

<sup>3</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1959, pp. 228-230.

<sup>4</sup> Ibidem, nota p. 230.

chiedesse necessariamente di prendere posizione su ciò che egli ha scritto. In particolare, egli ci invita a giudicare se il pensiero da lui esposto è condivisibile anche dal nostro angolo di visuale. Insomma, è come se il filosofo volesse da noi un responso veritativo su ciò che scrive: “offro alla tua mente un pezzo di realtà perché tu possa giudicare se anche tu vedi le stesse cose che vedo io”. Tutto questo, crediamo, aiuta a comprendere perché *lo studio della filosofia è, pedagogicamente parlando, la metodica della ri-definizione delle proprie erronee idee di totalità*. Porci in “ascolto attivo” del pensiero di un filosofo è la strada maestra per apprendere la capacità di problematicizzare le nostre immediate e implicite visioni del mondo e del senso ivi contenuto. Infatti, ogni filosofo, esponendoci il suo pensiero, ci impone di giudicare se ciò che egli scrive è davvero la verità su quel pezzo di realtà da lui postoci di fronte, come, del resto, egli pretende che lo sia.

Su questo, come avremo modo di comprendere nel corso del presente capitolo, il principio gnoseologico di Hocking, secondo cui l’intersoggettività è fondamentale per appropriarsi dei reali significati della realtà, è, a nostro giudizio, corretto. In forza di tali presupposti, sarà una nostra accortezza, nel corso di tutto il capitolo, presentare alcuni personali giudizi critici sul pensiero di Hocking o da esso derivanti. Tali giudizi, lungi dal proporsi come sterili critiche alla sua filosofia, saranno piuttosto gli “strumenti” filosofici da noi utilizzati (in forza della nostra “idea di totalità”) sia per definire meglio i contorni euristici del suo pensiero sia per porre in rilievo che cosa esso ha detto a noi personalmente. Faremo, in altre parole, un uso *pragmatico* della nostra idea di totalità aristotelico-tomista – servendocene come di una sorta di “lente di ingrandimento” dei concetti filosofici di Hocking –, giudicando se, come e quando il pensiero di Hocking “funziona” davanti ad essa. Del resto, è esattamente grazie alla frequentazione del pensiero di Hocking se, chi scrive, ha potuto comprendere meglio il valore epistemologico sia della fenomenologia sia del pragmatismo e, perciò stesso, ha appreso a ritoccare alcuni suoi impliciti filosofici nel giudicare il significato generale della realtà.

Date tali premesse metodologiche, diventa quindi opportuno capire, anzitutto, che senso ha secondo Hocking “far filosofia”. A tal scopo siamo aiutati direttamente



da lui. Infatti, egli espone le sue convinzioni in merito nel già citato articolo intitolato *What Does Philosophy Say?*<sup>5</sup>.

### ***1.1 Il significato del pensare filosofico secondo Hocking.***

All'inizio di questo suo articolo Hocking dichiara:

«La filosofia – non parla; e nessuno può parlare in sua vece. Essa non gode di una corporativa voce, perché non esprime giudizi corporativi. Voi potete chiedere ciò che i matematici hanno da dire, o anche i fisici; ma non ciò che ha da dire la filosofia. I filosofi sono individualisti nel loro lavoro, laddove gli scienziati non lo sono. Non potete attendervi una ortodossia di pensatori che si definiscono filosofi perché affermano di non poter accettare le ortodossie in voga. *La loro attività di pensiero si svolge, in parte, in regioni strettamente logiche; ma in parte anche in ambiti di credenza, dove i test di rettitudine hanno bisogno di essere più attentamente affinati.* Posso dirvi ciò di cui io parlo, o ciò di cui vari campi della filosofia possono parlare: ma non posso dirvi ciò di cui parla la filosofia»<sup>6</sup>.

In risposta alla domanda “di che cosa parla la filosofia”, Hocking pone in rilievo due elementi fra loro distinti seppur interconnessi. Il primo: non c'è altra via per comprendere ciò che la filosofia ha da dire, se non quella di intendere il pensiero di alcuni filosofi. Il secondo: un filosofo può, nell'illustrarci il suo pensiero, mostrarci anche i campi di interesse di cui la filosofia si occupa. Grazie all'applicazione – su invito di Hocking stesso – di questi due criteri alla sua filosofia, vediamo anzitutto di mettere in risalto che cos'è la filosofia a suo giudizio e, secondariamente, quali sono i campi di interesse speculativo dei quali essa si occupa come disciplina.

#### ***1.1.1 La filosofia intesa come ricerca del significato della realtà nella realtà.***

Hocking, come tanti altri filosofi, è profondamente persuaso del fatto che l'attività filosofica non sia un'attività alla portata di tutti. Non nel senso che la si debba considerare elitaria “per ascrizione”, come se filosofi si potesse essere solo per

---

<sup>5</sup> Si tratta di un discorso tenuto da Hocking all'Università di Chicago alla *Eastern Division of American Philosophical Association*, nel dicembre del 1927. La prima pubblicazione esce sulla rivista *Philosophical Review*, Marzo, 37, 1928, pp. 133-153.

<sup>6</sup> W.E. HOKING, “What Does Philosophy Say” in AA. J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 3. Il corsivo è nostro.

nascita. Piuttosto, il filosofare è, a suo giudizio, elitario “per elezione”<sup>7</sup>. Secondo Hocking, per poter far filosofia, serve che una persona sia desiderosa di impostare la sua esistenza su un determinato atteggiamento mentale e a viverla sforzandosi di applicare tre precisi presupposti. L’atteggiamento mentale è così da lui enucleato:

«La filosofia, per come io la concepisco, è anzitutto un’esame di credenze – intese come mentalità grazie a cui viviamo, distinte dalle mere opinioni con le quali ci intratteniamo. Lo sforzo comune di porre sotto critica le nostre svariate maggiori mentalità ci dirige verso una più complessiva credenza nei confronti del mondo in cui viviamo; così la filosofia diventa la [nostra] *generale interpretazione dell’esperienza*»<sup>8</sup>.

Un filosofo è tale solo se è disponibile ad offrire una personale interpretazione generale dei significati dell’esperienza, facendo leva sulla sua capacità di porre sotto critica le mentalità implicite sulle quali gli esseri umani (lui compreso) fondano l’esistenza. Tuttavia ciò, secondo Hocking, non basta. Infatti, per far filosofia non è sufficiente dichiarare a parole l’intenzione di volerlo fare, o pensare di essere in grado di farlo. Quante persone nella nostra odierna società dei consumi di massa confondono l’opinare con il filosofare, ritenendo di mostrar criticità razionale con il semplice esporre le prime opinioni che saltano loro per la testa! L’opinionista della società del “Talk Show” non è certo il filosofo, almeno non come Hocking lo intende. Piuttosto, un atteggiamento filosofico è un *habitus* operativo della mente. La filosofia è l’*habitus operativo del pensare secondo verità*: la competenza nel porre sotto stringente critica le implicite, ir-riflesse ed erronee mentalità esistenziali. Per strutturare tale *habitus* mentale, si rende necessario orientare tutta la propria esistenza in base a questi tre presupposti di significato:

«Primo: le cose hanno un loro significato;

---

<sup>7</sup> Dire che la filosofia è una disciplina elitaria per elezione non è assolutamente un pretesto da parte nostra per affermare l’esistenza di un’*elite* filosofica distinta dalla gente comune. Piuttosto si comprende il valore dell’espressione, nel significato da Hocking attribuitole, se la si intende allo stesso modo con cui K. R. Popper, da molti considerato il più grande epistemologo della scienza del secolo scorso, l’ha evidenziato. Nella fattispecie egli scrive: «Tutti gli uomini sono filosofi. Anche quelli che non sono consapevoli di avere problemi filosofici, hanno tuttavia pregiudizi filosofici. La maggior parte di questi sono teorie che essi accettano come ovvie: le hanno tratte dal proprio ambiente spirituale o dalla tradizione. Poiché solo poche di queste teorie affiorano del tutto alla nostra coscienza, esse sono pregiudizi nel senso che vengono sostenute senza disamina critica, anche se possono essere di grande significato per l’agire pratico e per l’intera vita degli uomini. E’ una giustificazione dell’esistenza della filosofia professionale o accademica controllare e verificare criticamente queste teorie molto diffuse ed influenti. Tali teorie rappresentano il punto di partenza di ogni scienza e di ogni filosofia. Sono punti di partenza malsicuri. Ogni filosofo deve prendere le mosse dalle opinioni incerte e letali della vita quotidiana. Obiettivo è l’illuminato e critico senso comune, il conseguimento di una posizione più vicina alla realtà, che abbia un influsso meno dannoso sull’esistenza umana» (K. R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando Editore, Roma, 1989, p. 182).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 9.

secondo: gli esseri umani sono in grado di afferrare quel significato, o almeno parte di esso;  
terzo: c'è del valore nel fare così, ed è necessario che sia ricercato»<sup>9</sup>.

Vediamo di ampliare un po' il significato di questi tre presupposti.

a) Rispetto al primo Hocking afferma:

«La nostra prima considerazione è che *le cose hanno un loro significato*; in altre parole sosteniamo sia che non c'è nulla di insignificante nel mondo (considerando le cose ad una ad una) sia che il mondo nella sua totalità non è insignificante (considerando le cose nel loro complesso) [...] E la nostra incapacità di vedere un significato non ci pone affatto in condizione di supporre che il significato non ci sia»<sup>10</sup>.

Il primo presupposto che fa di una persona un filosofo è il vivere nella certezza che la realtà è sorgente effettiva di significati precisi anche quando non siamo in grado di vederli. Insomma, il filosofo non è, per Hocking, “un inventore del senso delle cose”, ma un ricercatore di determinati significati che egli sa essere là, nella realtà. In questo primo senso, lo sforzo del *realismo* è la prima pre-condizione del filosofare. E ogni persona realista è tale anzitutto con se stessa: essa non presume l'insignificanza della realtà (sia in generale sia nei suoi singoli aspetti) solo perché non ha la volontà di andare a vedere come “stanno le cose” in essa<sup>11</sup>.

b) Sulla base di una simile logica realista si possono comprendere i motivi grazie a cui considerare valido anche il secondo presupposto. Esso ci dice che:

«Il significato delle cose può essere da noi conosciuto; o, detto in forma negativa, che *una vera comprensione delle cose per come sono non è al di là*

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>10</sup> Ibidem, pp. 9-10.

<sup>11</sup> Riteniamo che la “rettitudine” sia la forma più propria in cui si manifesta l'essere realisti con la propria coscienza. Molto spesso non ci accorgiamo di come stanno le cose nella nostra vita morale proprio perché abbiamo già deciso che non vogliamo farlo. E siccome non c'è peggior cieco di chi si impone di chiudere le palpebre, non possiamo addebitare alla realtà di non farsi vedere per ciò che è mentre teniamo chiusi gli occhi alla sua presenza. Ecco perché siamo convinti, come Hocking stesso ha evidenziato all'inizio del suo articolo, che il far filosofia non sia l'espressione solo di un esercizio creativo dell'intelletto ma anche di una precisa rettitudine intellettuale. Per imparare a far filosofia (o teologia, o pedagogia, o una qualsiasi delle così chiamate “scienze umane”) è una buona strada sforzarsi di stare attenti alla vita della propria mente o, altrimenti detto in termini aristotelici, della propria anima. A questo riguardo ci sia permesso di citare la testimonianza del card. John Henry Newman il quale, per far comprendere da dove prese le mosse la sua conversione al cattolicesimo, dichiara: «la verità è che cominciavo a preferire l'eccellenza intellettuale a quella morale; mi lascio trascinare dal liberalismo del tempo», J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (trad. dall'inglese), San Paolo, Milano, 2001, p. 149. Tale testimonianza rinforza, fra l'altro, la convinzione espressa da Tommaso d'Acquino nella *Somma Teologica*, secondo cui la virtù della studiosità è di aiuto a far chiarezza nella vita morale. Infatti: «l'uomo, come brama istintivamente con la sua natura corporea i piaceri della gola e quelli venerei, così con la sua anima desidera naturalmente di conoscere, secondo l'affermazione del Filosofo: “Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere”. Ma la moderazione di questo desiderio appartiene alla virtù della studiosità. Quindi la studiosità è una parte potenziale della temperanza, quale virtù secondaria annessa alla principale. E rientra nella modestia, come si è già spiegato» TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*, (trad. dal latino), II-II, q. 166, a. 2.

*della nostra portata conoscitiva. [...] Quando postuliamo che le cose hanno i loro significati, stiamo ponendo i significati sullo stesso piano di oggettività delle cose. Si pone a questo punto un problema di tipo logico. Se le nostre interpretazioni del mondo sono [solo] rendiconti emozionali, la questione della loro verità o falsità diventa non più pertinente. Esse possono essere sagaci, interessanti, edificanti, o incantevoli, ma non vere o false. [...] In realtà l'intento delle nostre filosofie, la loro peculiare virtù è l'essere vere, così come il loro vizio è l'essere false; e nessuno può allontanare la sua filosofia da questo test senza convincere se stesso della sua assoluta trivialità»<sup>12</sup>.*

Hocking è lapidario: i filosofi che non pretendono, con il loro filosofare, di dire una qualche verità sulla realtà, proponendone solo stravaganti o edificanti interpretazioni, non sono affatto filosofi. E' la *verità* ciò che il filosofo ricerca e prova a comunicare con il suo pensiero. La verità, come sappiamo grazie agli studi di logica, è la caratteristica di una proposizione che ha la capacità di dirci come sta qualcosa nella realtà<sup>13</sup>. Ecco perché ammettere la possibilità, entro certi limiti, di conoscere il significato effettivo di qualche elemento della realtà, è ammettere che, esponendo ad un'altra persona tale significato, anch'essa lo apprenderà in verità. In fondo, l'esclamazione "è vero!", da noi utilizzata in molte comunicazioni giornaliere, è testimone linguistico di tale evidenza. Dicendo a qualcuno che ciò che afferma è vero, gli stiamo comunicando che giudichiamo anche noi "reale" ciò di cui sta parlando. Evidentemente tutto questo non implica che il filosofo non abbia bisogno di immaginazione o di personale creatività nel suo compito di ricognizione dei significati della realtà. I pensieri di un filosofo non sono, per Hocking, delle istantanee fotografie del reale. Sono, piuttosto, come quadri impressionistici all'interno dei quali vediamo la realtà per come la mente di chi l'ha dipinta ce la mostra. Egli scrive:

«La filosofia deve anche essere immaginativa per poter essere vera; e l'immaginazione filosofica può essere anche falsa in quanto, per essere vera, si deve riferire a qualcosa di oggettivo. E se una interpretazione può essere falsa, lo può in quanto dimostra che quel significato che dichiara non è né sulla superficie delle cose né sotto il controllo dell'interprete. *E' l'oggettività del mondo che fa da veritiero lasciapassare dei nostri giudizi su di esso»<sup>14</sup>.*

---

<sup>12</sup> W.E. HOKING, "What Does Philosophy Say", op. cit., pp. 13-14. Il corsivo è parzialmente nostro.

<sup>13</sup> Hocking ripropone la classica definizione della verità come "*adeguatio intellectus ad rem*". Scrive su questo la Sofia Vanni Rovighi: «cosa vuol dire: queste proposizioni sono vere? Vuol dire: *le cose stanno così come io dico, o io esprimo come stanno le cose*» S.V. ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia, 1998, p. 160.

<sup>14</sup> W.E. HOKING, "What Does Philosophy Say", op. cit., p. 14.

c) Una volta compresa l'impossibilità di fare a meno del concetto di verità nell'atto del filosofare, ci si appresta inevitabilmente a riconoscere una prima oggettiva verità. Infatti:

«Il nostro terzo postulato – scrive Hocking – esprime uno di questi oggettivi significati del mondo e offre un primo principio di azione. *Comprendiamo che cos'è di valore mentre conosciamo i significati delle cose*; o, potremmo forse dire, esse attendono di essere da noi conosciute, nel senso che si genera una sorta di cosmica omissione se non vengono conosciute»<sup>15</sup>.

Il terzo postulato esprime la consapevolezza del filosofo secondo cui la realtà coltiva in se stessa la *speranza* di essere da lui conosciuta per quello che è. Ed andare incontro a tale speranza è, secondo Hocking, un valore oggettivo, il fondamentale e primo dei valori di cui l'umanità *si deve* appropriare. Nei confronti di tale speranza, infatti, il realismo diventa una specie di necessario fondamento dell'attività filosofica. Ma, dice Hocking, su questo è bene intendersi, in quanto:

«Il filosofo deve essere realista solo nel senso di credere che possa esserci un oggettivo significato. Poiché è nel realismo di una speranza criticamente vagliata, e non nel reale criticismo verso tale speranza, che si trova la speranza del mondo»<sup>16</sup>.

Ciò che Hocking vuol dirci è questo: non è grazie al nostro *reale disperare* che esista la verità che andiamo criticamente incontro alla speranza del mondo (= il fatto che il mondo desideri farsi da noi conoscere in verità). Piuttosto, in virtù del nostro *reale credere* che esista la verità, siamo posti in condizione di criticare filosoficamente ciò che ci accorgiamo non è concorde con quella speranza. In questo senso, un certo ottimismo gnoseologico non solo rappresenta, secondo Hocking, la base del pensare filosofico, ma anche il necessario presupposto in virtù del quale esso si rende realmente critico. Tutto ciò aiuta a comprendere le ragioni per cui egli è profondamente perplesso nei confronti del “criticismo” kantiano. Alla domanda:

«Come è possibile la filosofia?»<sup>17</sup>, [...] la nostra risposta è inversa rispetto a quella di Kant. La filosofia, abbiamo detto, è possibile non perché il soggetto proietta le sue categorie di significato su una multiforme e data materialità; ma in quanto i significati sono anzitutto là; perché essi sono ciò che la nostra ragione è destinata a riprodurre; e perché l'incentivo a trovarli ci è offerto dalla realtà stessa. Ed aggiungiamo che, come la conoscenza è uno degli oggettivi valori del mondo, così la gioia del filosofo nell'apprendere un significato è, allo

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 16. Il corsivo è nostro.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>17</sup> O meglio, nel linguaggio proprio della filosofia kantiana: “come sono possibili giudizi sintetici a-priori”?

stesso tempo, la realizzazione di un cosmico balzo verso l'essere che ha conosciuto»<sup>18</sup>.

Con il sintetizzare tutte queste affermazioni, giungiamo alla conclusione per cui, sullo sfondo di pensiero qui da Hocking delineato, il “far filosofia” significa ricercare e porre in risalto con la mente i significati che la realtà intende farci conoscere. *Filosofare è far dire alla realtà ciò che essa ci dice in verità*. In ordine a tale scopo, il filosofo deve impostare la sua esistenza in maniera “critica” nei riguardi di tutto ciò che, nella sua esperienza, gli appare non essere reale. A fondamento di questo effettivo atteggiamento critico ci stanno tre presupposti: il *realismo*, la ricerca della *verità*, la *speranza* di poterla riconoscere a contatto con la realtà. Tenuto conto di tutto questo e della iniziale convinzione di Hocking – secondo cui ogni filosofo non può che esprimere la sua personale filosofia –, allora la filosofia da lui elaborata è interpretabile come il rendiconto di quei veri significati della realtà che egli ha giudicato tali a partire dalla sua personale esperienza. Altrimenti detto, essa è una forma di *filosofia dell'esperienza* della realtà *nell'esperienza* di personale e veritiero contatto con essa. Non che con questo Hocking voglia concludere che la filosofia sia un'avventura da “lupi solitari”. Affatto! Egli pensa alla filosofia come un'impresa certo personale ma, al contempo, inter-soggettiva<sup>19</sup>. Infatti, a conclusione del suo articolo egli afferma:

«Noi filosofi, precorritori di un mito, stiamo prendendo parte ad lavoro di liberazione che dura una vita. I significati da noi individuati rappresentano alcune attuali possibilità sotterrate nel cuore del mondo. Le nostre differenti indagini sono, in parte, nostre creazioni, elaborate dall'immaginazione e alle quali si aggiunge un'abbondanza di una radicale vena poetica. Ma esse rappresentano anzitutto, il nostro *debito nei confronti di quell'infinito significato che è imprigionato nel mondo*. Le nostre differenze non possono essere interpretate come dei meri casi personali; poiché è grazie a tali differenze che la magia del tutto può essere riguadagnata»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> W.E. HOKING, “What Does Philosophy Say”, op. cit., p. 18.

<sup>19</sup> Nel corso del capitolo scopriremo le ragioni per le quali Hocking è addirittura convinto che l'intersoggettività sia una struttura gnoseologica a priori dell'esperienza umana.

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 18-19.

### 1.1.2 I campi di interesse del filosofare nel pensiero di Hocking.

Nella prima parte di questo paragrafo ci siamo concentrati – facendo uso di una terminologia classica – sulla *res* semantica del filosofare, cioè su che cosa significa, secondo Hocking, “far filosofia”. Ora, invece, cercheremo di comprendere quali sono a suo parere gli *acta* del filosofare, cioè gli interessi e gli atti di pensiero coltivabili in filosofia. A questo secondo scopo, ci è utile ri-leggere il primo capitolo della già citata opera *Types of Philosophy*. Al suo interno Hocking comincia il discorso recuperando l’idea secondo cui la filosofia è un’attività critica della mente nei riguardi delle immediate credenze umane. Infatti,

«Indichiamo con credenze di una persona tutta quella serie di giudizi, dalle certezze o convinzioni fino all’estremo delle mere impressioni o altro, per mezzo di cui egli abitualmente agisce. Le credenze sono le opinioni in base alle quali una persona vive distinte da quelle in cui banalmente si intrattiene: in questo senso esse rappresentano la sua filosofia. Su questa scia è possibile comprendere l’appunto di Chesterton per cui “la più effettiva ed importante caratteristica di un essere umano è il suo sguardo sull’universo” – la sua filosofia. [...] Quando parliamo della filosofia come di una scienza, quindi, *la pensiamo come un esame della credenza* – immaginando un meglio fondato *set* di credenze»<sup>21</sup>.

Tuttavia, quali sono le credenze a cui ci si riferisce in special modo facendo filosofia? Ecco la risposta di Hocking:

«In generale ci riferiamo a quelle credenze che hanno un largo obiettivo: come le credenze che fanno parte o di un *credo religioso* (esistenza o non esistenza di Dio, immortalità o estinzione dell’anima dopo la morte) o di un *codice morale* (i dieci comandamenti, i codici etici della legalità, ciò che fonda una leale competizione) oppure a quelle legate a *convinzioni politiche* (democrazia o illuminata tirannia, uguaglianza o differenza fra uomini, razze e nazioni) o a più generali *principi scientifici* (evoluzione, uniformità della natura, conservazione dell’energia)»<sup>22</sup>.

Rispetto a tutte queste credenze la filosofia, come scienza, si propone di essere l’indagine critica del loro valore di verità. Ed è esattamente in questo suo peculiare compito che essa differisce profondamente dalle scienze particolari. Infatti:

«Ogni scienza delinea una porzione di campo della conoscenza, laddove la filosofia tenta di offrire un’immagine del tutto – di stabilire una interpretazione universale una *Weltanschauung*»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 3.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 3. Il corsivo è nostro.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 4. Al riguardo scrive la Vanni Rovighi nelle prime righe dell’introduzione al primo volume dei suoi *Elementi di filosofia*: «la filosofia è intesa generalmente come lo studio del *tutto*, di tutta la realtà, di tutto l’essere, mentre le scienze particolari studiano una determinata zona della realtà» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I, op. cit., p. 9.

Tuttavia, si domanda Hocking, da dove derivano queste nostre credenze, sulle quali la filosofia prova criticamente a porre il suo sguardo? Egli risponde a tale quesito in questo modo:

«Comunemente non accumuliamo la maggior parte delle nostre credenze ragionando. Esse ci vengono offerte anzitutto per via dell'autorità o per suggestione, per esempio per l'autorità dei genitori e degli insegnanti, oppure per suggestione di stimate persone le cui prospettive sono assorbite dalla nostra infantile mentalità del "culto dell'eroe", oppure ancora, grazie alle condizioni sociali, specialmente quelle di gruppi più intimi le cui convinzioni sono semplicemente accettate o approvate perché rappresentano i modi consueti ed approvati di guardare al significato delle cose in quei gruppi o situazioni. Le credenze così prospettate e proposte senza un'ulteriore esame si possono chiamare *pregiudizi*, non in senso deteriore, ma nel significato letterale della parola. Anche la letteratura ed il teatro sono collettive e potenti sorgenti di credenza»<sup>24</sup>.

Affermare che la filosofia è un'esame critico dei pregiudizi mentali non significa eleggerla come giudice assoluto della verità o falsità di ogni pregiudizio esistente nella realtà. Infatti la filosofia:

«Non necessariamente insiste sul fatto che ogni [vera] credenza debba essere istituita dalla ragione. Essa non asserisce che non dobbiamo affatto credere a ciò che non possiamo provare [con la ragione]. Ciò che essa fa è, piuttosto, osservare quali sono i *campi* sui quali le nostre credenze sono fondate e *giudicare quali campi sono dei buoni campi*»<sup>25</sup>.

Questa accortezza interpretativa ci aiuta, secondo Hocking, a comprendere come: «si possa dire della filosofia stessa che è fondata su una credenza, una credenza esposta nel passato da Socrate, secondo cui "*non porre sotto razionale esame la vita non è vivere pienamente da esseri umani*"»<sup>26</sup>. Quali sono dunque i "campi di credenza" all'interno dei quali la filosofia si propone come indagine critica? Hocking ne individua principalmente tre: il terreno delle credenze sulla realtà intesa come un tutto, di cui si occupa la filosofia in quanto *metafisica*<sup>27</sup>; il terreno delle credenze su ciò che è bene o male, di cui si occupa la filosofia in quanto *etica*<sup>28</sup>; il terreno delle

---

<sup>24</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., pp. 4-5. In questa citazione si possono individuare, con le dovute cautele interpretative, alcuni echi della teoria degli *Idola* di Francesco Bacone.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 6. Tutta la filosofia di Hocking, in questo senso, può essere interpretata come il tentativo di dimostrare razionalmente che la religione è un buon e necessario campo di credenze dell'umanità, in quanto tutti gli altri campi si originano da essa.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 6. La citazione attribuita a Socrate si trova in PLATONE, *Apologia di Socrate*, 38.

<sup>27</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 6. «Quando si chiede alla filosofia di risolvere il problema del tutto (e quindi della vita – poiché, abbiamo visto, i due problemi si implicano a vicenda), si concepisce la filosofia come *metafisica*. [...] Oggi si intende per metafisica una teoria dell'assoluto che, anche se non parte dall'Assoluto, tuttavia tende ad esso» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I, op. cit., pp. 12-13.

<sup>28</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 8.



credenze sulle credenze, di cui si occupa la filosofia in quanto *epistemologia*<sup>29</sup>. Vediamo di approfondire meglio ciascuno di questi campi, individuando più da vicino le problematiche filosofiche di cui specificamente si occupano.

a) Per quanto concerne l'ambito della metafisica, Hocking enumera le seguenti problematiche:

«Il mondo fisico in se stesso è così determinante e sostanziale come appare? La morte sembra essere la fine dell'umanità: ma è vero? Ci sembra di essere liberi: lo siamo realmente? Sembra che il mondo sia l'insieme di molte cose di diversa specie: è questo il caso o tutte queste cose sono la manifestazione di un unico essere più nascosto? *La ricerca di ciò che è davvero reale è il compito della metafisica*»<sup>30</sup>.

Nella sua ricerca di ciò che è reale, la metafisica non parte “da zero”. Infatti, «ci sono almeno due specie di cose che sono da considerare indubitabilmente reali. Possiamo considerare come reali sia gli oggetti fisici sia i nostri stati mentali»<sup>31</sup>. In verità, spiega Hocking:

«La storia della filosofia è stata ampiamente determinata dal fatto che per taluni uomini la “pietra” è il necessario e sufficiente tipo di realtà, laddove per altri, invece, lo è il sentimento o la “mente”. I primi tendono a diventare materialisti o *naturalisti*, i secondi *idealisti*. Per i primi la mente è solo un'apparenza rispetto alla realtà fisica; per i secondi la natura è un'apparenza rispetto alla realtà mentale. [...] Logicamente ci sono altre alternative possibili. La mente e il cosmo fisico possono essere manifestazioni di una qualche terza *sostanza* che non è né l'una né l'altra. Oppure, la posizione *dualistica* per cui ci potrebbero essere due specie di realtà, la materiale e la mentale – eternamente distinte ed irriducibili fra loro. Ci sono ancora altre alternative?»<sup>32</sup>.

b) Rispetto alle credenze in ambito etico, Hocking dichiara come la questione filosofica fondamentale sia il dar risposta alla seguente domanda: «che cosa fare delle nostre esistenze?»<sup>33</sup>. La risposta a tale domanda potrebbe orientarsi o verso una via *pessimistica* (scopo della vita è accettare stoicamente l'inevitabile dolore in essa presente) o verso una via *ottimistica* (scopo della vita è l'aristotelica ricerca della

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 7. Per ora prendiamo tale citazione di Hocking alla lettera, pur tenendo presente fin d'ora che, all'interno della sua metafisica, i motivi per cui il mondo fisico e il mondo mentale possono dirsi reali non sono – come avremo modo di constatare – così scontati.

<sup>32</sup> Ibidem, pp. 7-8. Hocking enumera quattro vie alla metafisica: il *materialismo naturalistico*, l'*idealismo soggettivistico*, il *sostanzialismo dell'Assoluto* e il *dualismo manicheistico*. Come vedremo nelle successive indagini metafisiche, la posizione in cui egli originalmente si inserisce è la terza.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 9.

felicità)<sup>34</sup>. Hocking, ponendo maggiormente attenzione alla seconda via, enuncia quanto segue:

«Abbiamo parlato di perseguimento della felicità o del bene. Ma il “dovere”? E' esso da intendere come un obbligo generale che [ci impone] di usar discrezione nella ricerca del bene? O ci sono dei ruoli che, come nei ruoli di un gioco, danno struttura alla nostra condotta senza alterare i suoi obiettivi e qualificano alcune vie di ricerca dei nostri fini come giuste o sbagliate? Se è così, qual è la fonte di questi ruoli o *standards* di giustizia o errore? E questi ruoli sono fissati nella natura delle cose o essi cambiano con i “costumi”, o con diversi modi di applicarli socialmente?»<sup>35</sup>.

c) Infine, ci sono le credenze sulle credenze di cui si occupa l'epistemologia. In questo caso, Hocking non fornisce una serie di problemi di cui l'epistemologia dovrebbe occuparsi, ma un interessante e particolareggiato elenco di istituzioni dalle quali scaturiscono le immediate credenze delle persone<sup>36</sup>. In particolare:

«- *Autorità*:

- prestigio di persone più anziane della nostra tradizione;
- suggestioni derivanti da circostanze sociali;
- suggestioni letterarie o teatrali.

- *Intuizione*:

sentimento di certezza fondato su una nostra personale esperienza di *insight*, come se uno affermasse di credere nella libertà perché qualche volta si è reso conto immediatamente del suo essere libero.

- *Buoni risultati*:

sostenere una credenza in quanto, dopo tutto, [la vita] funziona meglio se vi ci si crede; [...] tale modo di giudicare le credenze prende il nome di *pragmatismo*.

- “*Ragione*”, un termine equivoco che può indicare uno o più dei seguenti, e fra loro distinti, campi di senso:

- *verità immediatamente evidenti e deduzioni da quelle*; [...] Coloro che sostengono che le nostre più importanti credenze possono e devono essere stabilite per questa via sono chiamati *razionalisti*;

- *esperienza*: che è dire, osservazione di fatti e generalizzazioni (o induzioni) da quelle osservazioni; [...] coloro che sostengono che non esistono in generale verità immediatamente evidenti (o nessuna davvero importante) e per i quali le nostre più importanti credenze si possono rettamente stabilire solo a partire dall'esperienza, sono chiamati *empiristi*.

Certamente non esistono razionalisti che, come tutti gli altri esseri umani, non apprendono molto di ciò che la loro filosofia espone grazie all'aiuto dell'esperienza. E non ci sono affatto empiristi che, seguendo l'illustrazione da noi qui proposta, non facciano costante uso della deduzione. L'unico problema tra di loro è *stabilire se non ci sia una qualche verità che non abbia la sua origine nell'esperienza*»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, p. 10.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>36</sup> Una sorta di ri-definizione dettagliata dell'elenco già precedentemente esposto. Cfr. nota 24.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 10-11. Evidentemente la risposta di Hocking a tale quesito è negativa. Infatti, qualcosa che si dica essere la verità che non abbia una chiara origine nell'esperienza, non è e non potrà mai essere una verità.

In sostanza, proponendo tale elenco, Hocking ci offre una ragionata sintesi di alcune fra le principali *istituzioni epistemiche* sulle quali l'argomentare filosofico – di matrice epistemologica – trova “materiale di pensiero” per operare i suoi critici giudizi. Così, a partire dalla presa di coscienza di tale elenco e riconsiderando, tramite esso, le tre branche della filosofia sopra indicate, Hocking riformula un più completo schema dei campi di interesse della filosofia. Ecco di seguito:

«- *Filosofia teoretica*:

- *Metafisica*: credenze sulla realtà;
- *Epistemologia*: credenze sulle credenze<sup>38</sup>.
- *Logica*: tecnica dell'argomentazione.
- *Filosofia Pratica* o filosofia dei valori:
  - *Etica*: credenze sui principi della condotta;
  - *Eстетica*: credenze sui principi della bellezza.
- *Psicologia*: una scienza naturale che si interseca con tutte le altre sezioni della filosofia e si erige su di loro»<sup>39</sup>.

Davanti a questo elenco ci si potrebbe interrogare rispetto a che fine abbiano fatto altre due branche molto importanti del pensare filosofico: l'*antropologia* (contenente anche la *filosofia dell'educazione* e la *filosofia politica*), e la *filosofia della religione*. La risposta a tale interrogativo è, in sede critica, così formulabile. Per ciò che riguarda l'antropologia ci sono due osservazioni da fare. La prima ci porta a ritenere che Hocking assimili l'antropologia alla psicologia, in quanto – come avremo modo di apprendere nel prossimo capitolo – la “teoria della persona” è, nella sua filosofia, una sorta di riflessione critica a partire dai dati di esperienza messi in luce dalla scienza psicologica. Se questo è sostenibile, come ci sembra che lo sia, allora si impone anche una seconda osservazione. Infatti, l'interesse per “chi è l'essere umano” è trasversale a tutti i campi filosofici qui da Hocking elencati. L'essere umano è, per esempio, la “persona che scopre Dio come fondamento della realtà”? In questo caso l'antropologia emerge dalla metafisica. Oppure, “è la persona che si fa l'idea di Dio?” (antropologia emergente dall'epistemologia); oppure ancora, “è la persona che si chiede che cosa è giusto o sbagliato?” (antropologia emergente dall'etica), o “quella che constata ciò che è bello o brutto?” (antropologia emergente

---

<sup>38</sup> Canonicamente l'*epistemologia* filosofica è la “scienza del pensato”. Essa si divide poi in *logica minor* (scienza del pensato “in quanto pensato”) e *logica maior* o *gnoseologia* (scienza del pensato “in quanto vero o falso”). Hocking assimila l'epistemologia alla gnoseologia, separandola così dalla logica la quale è intesa solo come tecnica di esposizione del pensiero. Per tali ragioni, nel corso del capitolo, le parole “epistemologia” e “gnoseologia” saranno dunque utilizzate come sinonimi.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 11.

dall'estetica). Di conseguenza, all'interno del pensiero di Hocking, l'antropologia è una disciplina emergente, di volta in volta, da ciascuna delle altre branche della filosofia come loro conseguenza specifica. Fra l'altro, è solo in forza di tale ipotesi che, in sede di interpretazione pedagogica, ci è possibile definire correttamente la filosofia di Hocking come *personalista*.

Per ciò che concerne, invece, la filosofia della religione, Hocking non la enumera in quanto, laddove l'antropologia emerge (come conseguenza) a seguito delle indagini critiche condotte all'interno delle altre discipline, la filosofia della religione è, invece, il *fondamento dialettico* (il presupposto) ed il *coronamento teleologico* (l'obiettivo) su cui tutte quante trovano la loro comune possibilità di espressione. In effetti, dopo aver illustrato quali sono i campi di interesse della filosofia, ci rimarrebbe ancora, a giudizio di Hocking, un interrogativo da porci. Ed è questo: qual è la comune sorgente da cui si originano le istituzioni epistemiche che danno origine alle nostre credenze e, di conseguenza, ai diversi ambiti del pensare filosofico? Tale sorgente è secondo Hocking la religione<sup>40</sup>. Procediamo allora in tal direzione.

### *1.1.3 Lo spiritualismo come pre-condizione della filosofia dell'esperienza nell'esperienza.*

Per metterci in condizione di giudicare correttamente ciò che egli intende quando utilizza la parola "religione", Hocking recupera il discorso sulla credenza e lo sviluppa ulteriormente, sovrapponendo fra loro due registri interpretativi: il *registro diacronico* (mirante ad individuare le origini delle credenze religiose come si sono venute formando nella storia dell'umanità) ed il *registro sincronico* (mirante a porre a fuoco l'originarietà sociale delle credenze religiose indipendentemente dalla loro evoluzione storica). Tale sovrapposizione è chiaramente visibile fin dall'inizio del suo discorso sulla religione. Infatti, egli scrive:

«Non c'è mai stato un tempo in cui le società umane sono state senza credenze circa il mondo nel quale esse vivono. Tali credenze non possono affatto essere

---

<sup>40</sup> Notiamo che il fatto che la filosofia nasca come critica razionalmente controllata delle credenze religiose è vero, in occidente, anche storicamente. Secondo quanto Giovanni Reale testimonia, le forme della vita spirituale greca che portarono alla nascita della filosofia furono soprattutto tre: i poemi omerici, gli dei della religione pubblica (la cui epica saga è rappresentata dalla *Teogonia* di Esiodo) e la religione orfico-misterica. Per approfondimenti si veda G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 21-29.

considerate una filosofia. Esse non furono certamente, nei primi stadi di sviluppo dell'umanità *esaminate*. [...] Per noi oggi, una credenza è un separabile, stabile, definibile sguardo [sul mondo] di un singolo individuo. Nelle società primordiali<sup>41</sup>, invece, le credenze hanno un carattere societario, cioè sono modi molto probabilmente tribali di guardare alle cose. [...] In un uso oramai persosi della parola filosofia, tali credenze di gruppo rappresentavano una forma di filosofia; e poiché c'è un certa familiare somiglianza fra gli ideali dei gruppi più primordiali, essa è il primo tipo di filosofia. L'esaminazione delle credenze [= la filosofia in senso stretto] appartiene infatti ad uno stadio relativamente giovane della storia, esso non ha che tre o quattromila anni<sup>42</sup> di età. [...] Ma il pensiero filosofico, come *background* da cui è nata la filosofia, richiama la nostra attenzione, non perché fu primevo, ma perché, come cercherò di mostrare, *esso continua ad esistere come pre-filosofico background*. Ed è da esso che i vari tipi di filosofia continuano a nascere»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Traduciamo l'inglese "*primitive*" con "primordiali" e non "primitive" per far onore alla convinzione precedentemente espressa da Hocking secondo cui le credenze vanno esaminate filosoficamente non in quanto "antiche" ma in quanto "credenze". Perciò, non è detto che le credenze delle società primordiali fossero più arretrate o ingiustificate (primitive). Ciò che è antico non è necessariamente antiquato.

<sup>42</sup> La datazione dell'origine del pensiero filosofico qui proposta da Hocking non può essere riferita all'origine della filosofia come l'abbiamo presentata, grazie alla voce di Giovanni Reale, nella nota 38. E' molto probabile, conoscendo il suo pensiero, che Hocking riferisca la sua datazione alla nascita della filosofia del *Vedantismo*, corrente filosofico-ascetica anti-sacerdotale sorta in seno al *Bramanesimo* induista intorno al 1000 ca. a.C., promossa e sviluppata da saggi maestri chiamati *Guru* e grazie alla quale il principe Siddharta darà origine, cinquecento anni più tardi, a quella filosofia eterodossa dell'Induismo che è il Buddhismo. Rispetto alla questione di una possibile derivazione della filosofia greca dall'oriente, Giovanni Reale è piuttosto scettico. Tuttavia anch'egli non può non riconoscere che «certamente i Greci desunsero dai popoli orientali con cui vennero a contatto nozioni di vario genere, e su questo punto le ricerche potranno via via portare alla luce nuovi fatti e nuove prospettive. Un punto resta tuttavia fermo: che i Greci trasformarono *qualitativamente* quello che ricevettero», G. REALE, *Storia della filosofia antica*, op. cit., p. 19. Tenendo da conto tale osservazione del Reale, ci sembra che la datazione di Hocking non risulti affatto inappropriata.

<sup>43</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., pp. 14-15. Ci si potrebbe domandare se in un'epoca come la nostra in cui l'ateismo e l'agnosticismo stanno sempre più prendendo piede, tali argomentazioni di Hocking sulla religione come background della filosofia possano avere ancora una loro pertinenza. Alla luce dello studio del suo pensiero, riteniamo che non solo abbiano pertinenza, ma, forse, ne hanno addirittura più che in passato. Per una serie di ragioni. 1) Anche se l'ateismo e l'agnosticismo sono in aumento, la religione non cessa di esistere. E' evidente a tutti – al di là dei giudizi di valore formulati a partire da tale evidenza – che ci sono ancora persone che si dicono religiose e credi religiosi in cui molte persone si identificano. La religiosità è un evidente fatto sociale e sulle credenze ad essa collegate è bene che la filosofia non cessi di porre il suo sguardo speculativo. 2) Il che non implica che speculare filosoficamente sul "fatto" religione ci conduca necessariamente verso i lidi dell'ateismo. Infatti ci sono ateismi e ateismi, come ci insegna il Concilio Vaticano II (Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes*, 19). L'*ateismo pratico* (cioè il "vivere come se Dio non esistesse") potrebbe essere considerato, nei limiti argomentativi qui esposti da Hocking, una forma di pre-filosofica credenza "non-religiosa" della società occidentale attuale. Credenza su cui la filosofia può e deve criticamente speculare per capirne il reale valore. 3) Rispetto all'*ateismo speculativo* (cioè la "convinzione filosofica che Dio non esista"), il pensiero di Hocking sarà – come constateremo in seguito – lapidario: *esso risulta*, se indagato con rigore metafisico, *filosoficamente insostenibile*. Certo, non è in nostro potere, secondo Hocking, riuscire a dire filosoficamente chi è Dio nella sua essenza; tuttavia, una volta affrontata con serietà di ricerca l'indagine metafisica della realtà come totalità, si giunge necessariamente alla conclusione che *Dio*, qualsiasi contenuto diamo all'idea di Lui, *deve esistere come Essere Assoluto*. 4) Evidentemente per giungere a tale certezza filosofica è necessario darsi la disponibilità di farlo. Tuttavia, siccome *la metafisica è una attività umana a "guadagno zero"* (perché chiedersi se Dio esista davvero non aumenta necessariamente il peso del nostro portafogli), *a "costo elevato"* (perché serve dedicarvi tanto tempo per tentare di abbozzare una risposta) e *a "interessi vitali"* (perché l'accorgersi che Dio esiste davvero cambia radicalmente le nostre esistenze), è comprensibile che, per come oggi il mondo gira, molti decidano di rimanere nel loro tranquillo *agnosticismo* (cioè nell'atteggiamento di disinteresse nei confronti della questione Dio), ritenendo la metafisica un'inutile e oziosa occupazione.

Tutto ciò spiega il motivo per cui «*in tutte le sue svariate forme, tale pre-filosofia fu incorporata nella religione, o in ciò che noi chiamiamo religione*»<sup>44</sup>. Per il nostro, dunque, la religione, intesa come realtà umana, ha rappresentato e rappresenta ancora l'istituzione sociale, radicata nella pratica di vita delle persone, su cui si struttura questo pre-filosofico insieme di credenze che dà forma alle mentalità degli individui e delle loro comunità.

Certo, di religioni ne sono esistite e ne esistono ancora oggi di svariate. Tuttavia, c'è qualcosa che le accomuna fra loro? Adottando uno sguardo fenomenologico è possibile – scrive Hocking – «enumerare ciò che c'è di comune a tutta questa moltitudine di ideali pre-filosofici [di cui le religioni rappresentano l'istituzionalizzazione]:

- esiste un *Altro mondo* rispetto al mondo che percepiamo tramite i nostri sensi;
- quest'Altro mondo è qualcosa che si nasconde alle nostre ordinarie percezioni; esso è in continuità con *la natura* ed è un facile accesso verso un'altra direzione se uno imbrocca una retta strada;
- esso è la residenza di poteri o energie che noi cataloghiamo come *divine*; esse ci conoscono sempre per ciò che siamo, laddove noi non le conosciamo così chiaramente per ciò che sono;
- tale mondo divino mostra la sua superiorità sia in *potenza* (o realtà) sia in *valore* – il modo umano, di cui noi non possiamo mai liberarci, è una realtà considerabile come derivata da quest'altro mondo, che è eterno, costantemente dipendente da esso e obbligata alla deferenza del culto e all'obbedienza nei suoi confronti;
- Esistono *modi di vivere* che sono in armonia con i poteri divini, ed altri modi che si allontanano da tale armonia; questi modi possono essere conosciuti;
- L'*anima* degli uomini, o di alcuni di essi, passa, tramite la morte, in quest'altro mondo»<sup>45</sup>.

Ora – conclude Hocking – «*questa proto-filosofia, che si sviluppa nella religione a partire dall'idea di Dio e dell'immortalità umana, la chiameremo Spiritualismo*<sup>46</sup>. [Seppur] nessuno di noi può sapere da dove tali idee si siano originate, e da questo angolo di visuale tale questione è oziosa»<sup>47</sup>, non è superfluo o insignificante riconoscere che sono esse ciò

---

<sup>44</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 15. Il corsivo è nostro.

<sup>45</sup> Ibidem, pp. 16-17.

<sup>46</sup> Una accortezza metodologica. Il presente capitolo prenderà in esame solo la ricognizione filosofica sullo spiritualismo proposta da Hocking a partire dall'idea di Dio. Lo spiritualismo filosoficamente testato in funzione del concetto di "immortalità dell'anima" sarà argomento del prossimo capitolo, in cui si analizzeranno più da vicino l'antropologia e la filosofia della religione del nostro. In effetti, la successione non è arbitraria in quanto è insensato porre filosoficamente il problema dell'immortalità dell'anima senza aver prima posto e risolto il problema dell'esistenza di quel Dio che crea degli esseri anche animati e, in certi casi, razionalmente e liberamente animati.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 15.

su cui la filosofia si è sviluppata e continuamente si sviluppa. Semmai, si tratta di comprendere le radici di senso che, sia in passato sia ai nostri giorni, pongono le fondamenta allo spiritualismo. Tali radici sono tre a parer del nostro: la *radice speculativa* (il continuo interrogarsi degli esseri umani sull'origine di ciò che è nei cieli, sulla terra e sotto terra); la *radice emozionale* (lo sperimentare il “batticuore” della meraviglia davanti alle “meraviglie” del creato); la *radice etica* (il domandarsi qual è la condotta veramente umana da attuare in società)<sup>48</sup>. *La filosofia nasce, quindi, come riflessione critica sullo spiritualismo*. Facendo uso di un paragone, potremmo dire che, per Hocking, la filosofia è come la “botanica”. Essa può essere esercitata come scienza proprio perché esistono delle pre-giudiziali credenze (spiritualismo) sul valore di quella pianta che si chiama “realtà naturale”; credenze le cui radici speculative, emozionali ed etiche affondano nel terreno della religione.

Tuttavia c'è ancora un elemento da porre in rilievo. Sostenere che lo spiritualismo è ciò che mette in condizione la filosofia di essere tale, non è automaticamente constatare che esso sia filosoficamente corretto. Affatto! Sarebbe come sostenere, per tornare al nostro paragone, che le credenze dello spiritualismo siano sufficienti a stabilire quali sono i veri, buoni e sani frutti per l'umanità, maturati sui rami della realtà. Ma, se così fosse, a cosa servirebbe far loro una botanica verifica? Perciò, anche lo spiritualismo deve essere razionalmente posto sotto filosofica critica. Anzi, questo è addirittura, a giudizio di Hocking, il primo ufficio della filosofia. Infatti, egli scrive:

«Lo spiritualismo non può diventare filosofico prima di confrontarsi con una opposizione. Così, il nostro primo vero tipo di filosofia propriamente detta, sia storicamente che logicamente, non è lo Spiritualismo stesso, ma il suo più vicino, costante, critico stimolatore di pensiero, il *Naturalismo*, la cui fondante convinzione è che la sovra-natura sia una superstizione – ovvero, che il mondo della natura sia la totalità del mondo, sufficiente in se stesso e per noi»<sup>49</sup>.

Per comprendere in che termini lo spiritualismo abbia un vero valore filosofico – sia, in altri termini, un buon terreno di credenze sul quale l'umanità è coltivata e fatta crescere – è necessario verificare la validità filosofica del suo più

---

<sup>48</sup> Cfr., *ibidem*, pp. 17-20.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 21.

vicino antagonista: il naturalismo<sup>50</sup>. Come vedremo fra poco, il primo tipo di filosofia posto sotto metafisica osservazione da Hocking sarà appunto questo. Infatti, afferma Hocking, è l'assumere un esplicito sguardo filosofico di tipo naturalistico che ci fa strutturare la premessa secondo cui:

«Lo Spiritualismo non può essere un tipo di filosofia, un –ismo, esso è piuttosto quel comune carattere dello sguardo sul mondo proprio delle varie tradizioni religiose, al cui centro ci sta la credenza in Dio»<sup>51</sup>.

Riassumiamo, ora, tutte le argomentazioni sopra esposte. Lo spiritualismo, in quanto manifestazione di un insieme di credenze religiose, è, per Hocking, una posizione pre-filosofica: quella evidente pre-filosofia su cui molte persone e molte comunità, sia del passato sia del presente, hanno fondato e fondano le loro esistenze. La filosofia, quindi, come riflessione critica su tutte le umane credenze, nasce anzitutto per stabilire i “confini di verità” dello spiritualismo. Ora: essendo l'idea che Dio esista (l'idea di Dio) il cuore pulsante di ogni prospettiva spiritualista, lo stabilire i confini di verità filosofici di questa pre-filosofia vorrà dire operare un'indagine criticamente controllata sia sulla consistenza metafisica sia sul valore epistemologico dell'idea di Dio. E' solo su questa strada che la filosofia si rende, automaticamente e di conseguenza, sia metafisica sia epistemologia<sup>52</sup>. A tale scopo, Hocking propone di assumere come immediatamente valido il presupposto metafisico naturalista – secondo cui l'idea di Dio non ha alcun valore nelle faccende umane in quanto esiste

---

<sup>50</sup> Dall'angolo di osservazione dell'interpretazione pedagogica, si può notare come Hocking assimili (giustamente a nostro giudizio) l'idea della verità di alcune credenze all'idea della loro trasmissibilità educativa. Come a dire: non ha alcun senso, in ottica educativa, trasmettere alle persone in fase evolutiva false credenze sulla realtà, perché, è certo, la falsità non le aiuterà a crescere come persone umane. Perciò, qualora in sede di riflessione metafisica ed epistemologica ci si dovesse accorgere della falsità sostanziale delle credenze religiose – su cui lo spiritualismo si erige e a partire dalle quali è proposta l'educazione religiosa – allora il necessario presupposto pedagogico, in forza del quale orientare l'opera educativa, diventerebbe quello di ammettere l'assoluta insensatezza dell'educazione religiosa. Come facciamo, dunque, a verificare il valore metafisico e filosofico dello spiritualismo? Hocking propone di impostare un'argomentazione logica “del contrario”: vediamo se il naturalismo, secondo cui lo spiritualismo è erroneo, ha ragione. Se ha ragione e, quindi, la realtà è tutta e sola quella che cade sotto l'intuizione empirica dei nostri sensi, lo spiritualismo è teoreticamente vinto, con tutte le conseguenze pedagogico-educative sopra illustrate. Se invece, come Hocking tenterà di dimostrare, non solo non è così, ma, al contrario, il naturalismo necessita addirittura di alcune cognizioni spiritualiste per poter essere teoreticamente sostenuto fino in fondo, allora avremo incontrovertibilmente mostrato la verità filosofica dello spiritualismo. E, con essa, avremo la sufficiente certezza che non è insensato, inutile e dis-umanizzante educare religiosamente gli esseri umani.

<sup>51</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 23.

<sup>52</sup> Affermare “Dio esiste” implica tutta una serie di immediati, impliciti e, sovente, inconsapevoli giudizi sul valore della realtà intesa come Assoluto. Compito sia della metafisica sia dell'epistemologia (o gnoseologia) è, secondo Hocking, quello di rendere mediati, espliciti e consapevoli tali giudizi. In quest'opera di chiarificazione, è inevitabile che metafisica ed epistemologia si richiamino a vicenda. Infatti ogni volta che affermo metafisicamente che la realtà è per me “così e così” sto al contempo affermando epistemologicamente che sono in grado, entro certi limiti, di conoscere la realtà per ciò che è in sé. Del resto, dire che ho conosciuto qualcosa in verità muovendo da un presupposto epistemologico di tipo realista, è sostenere, entro certi limiti, che la realtà si manifesta metafisicamente al mio pensiero per ciò che è.



solo il mondo fisico – e di indagare se esso, come contrappunto dello spiritualismo, è teoreticamente sostenibile fino in fondo. Tutto ciò, riteniamo, motivi sufficientemente la nostra decisione di porre l'indagine metafisica ed epistemologica sul valore assunto dall'idea di Dio nelle umane faccende alla base della presentazione della filosofia di Hocking<sup>53</sup>. Ecco dunque la tesi che ci proponiamo di dimostrare nel corso del presente capitolo: *la filosofia dell'esperienza nell'esperienza proposta da Hocking trova il suo cardine speculativo nell'idea di Dio intesa come chiave ermeneutica criticamente adeguata per interpretare il valore della realtà totale in ottica spiritualista.*

## ***1.2 L'idea di Dio: cardine della filosofia dell'esperienza nell'esperienza.***

Uno dei primi errori da evitare, facendo metafisica, è iniziare a ragionare su ciò che la realtà non ci presenta come evidente. In una logica naturalistica sembrerebbe – afferma Hocking – che la realtà ci mostri l'evidenza secondo cui:

«Tutti i (sostanziali) oggetti posti sotto la nostra umana attenzione ed esperienza possono essere raggruppati in tre classi fondamentali: gli *oggetti fisici*, le cui reciproche relazioni formano ciò che per noi è il sistema della *Natura*; gli *oggetti psichici*, le cui reciproche relazioni formano ciò che per noi è il sistema della *Persona*; e gli *oggetti sociali*, o le altrui menti, le cui reciproche relazioni formano ciò che noi chiamiamo *Società*, o molto più globalmente, nostro Mondo Spirituale, in cui noi stessi siamo inclusi»<sup>54</sup>.

In verità, secondo Hocking questa catalogazione soffre già di un grosso limite. Per metterlo in rilievo egli propone questa domanda: quali sono gli organi di percezione tramite i quali entriamo in contatto con ciascuno di questi tre oggetti? Ecco la sua risposta:

«Noi abbiamo dei *sensi esteriori*, ci dice Locke, per percepire gli oggetti in natura; abbiamo un *senso interiore* per indagare gli elementi della nostra mente, siano pensieri o sentimenti; ma Locke non menziona *alcun senso* tramite cui

---

<sup>53</sup> Una piccola nota metodologica. In questo capitolo avremo premura di illustrare, in maniera sufficientemente approfondita, solamente la metafisica e l'epistemologia del pensiero di Hocking, considerandole sia in separata sede sia nel loro reciproco intreccio. Le parti di antropologia (etica, psicologia e politica) e filosofia della religione (mistica) che, nel suo pensiero stesso, sono conseguenti e successive a tale indagine, le discuteremo nel terzo capitolo del presente lavoro.

<sup>54</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1924, p. 241.

possiamo discernere un'altra mente. E nessuno degli altri filosofi, va detto, lo ha fatto. I sociologi parlano di "senso sociale", di istinto sociale, di "consapevolezza della specie", e quant'altro; ma simili designazioni pratiche non indicano il nome di un attivo organo di conoscenza specifico per percepire la mente di un'altra persona. *Non abbiamo affatto un simile organo*<sup>55</sup>.

Tuttavia, se non abbiamo affatto un simile organo di percezione degli oggetti sociali, allora le varie etichette concettuali con le quali sociologicamente li indichiamo, non sono che nomi vuoti di significato. Ecco dove risiede il limite della catalogazione: se consideriamo le tre categorie di oggetti esperienziali sopra enucleate come a sé stanti e separate fra loro, l'inevitabile conclusione è ammettere che non si potrà mai dare nell'esperienza una reale percezione di oggetti sociali. Di fronte a tale limite Hocking non vuole filosoficamente arrendersi. Piuttosto egli prova ad impostare il problema ribaltandolo logicamente: non è che sia esattamente il considerare ciascuna di queste tre categorie di oggetti esperienziali come separate ed indipendenti che ci genera tali problemi? In particolare, che cosa accade se le pensiamo in profonda interconnessione fra loro senza, nel contempo, presupporre che esista una reale intersoggettività umana? Accade che giungiamo alla conclusione secondo cui:

«Tutte queste tre classi di oggetti di esperienza si dispiegano sullo stesso precario fondamento: e da tutte queste tre classi, la conoscenza della mente altrui è, in definitiva, dichiarata impossibile. Ma *ognuno di questi altri due tipi di conoscenza, la conoscenza della natura e della persona, si mostrano impossibili, in una teoria gnoseologica di qualsiasi genere, prima che la conoscenza sociale sia stata risolta tecnicamente come questione*»<sup>56</sup>.

In altre parole, se affrontiamo l'argomento del valore epistemologico di queste tre classi di oggetti esperienziali prima di avere affrontato e tecnicamente risolto, in sede di critica filosofica, il problema della reale esistenza di un'Altra Mente, l'interconnessione delle classi fra loro ci pone davanti ad un «trilemma» così catalogabile:

«I. *La conoscenza della persona è impossibile.* Poiché l'oggetto conosciuto è sempre altro dalla persona che lo conosce. Su questo assioma si renderebbe possibile la conoscenza della Natura, o la conoscenza delle Altre Persone – ma non la conoscenza della propria Persona. Il soggetto epistemologico è inconoscibile (Rickert). Si può intendere l'introspezione psicologica come rivelatrice non della personalità, ma solo di oggetti quasi-psichici. Una genuina personalità è introvabile [nell'esperienza].

II. *La conoscenza degli oggetti fisici è impossibile.* Poiché la consapevolezza non può contenere affatto la sostanza materiale. Quando dico di un oggetto che

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 252.

“lo conosco”; lo ho già fatto diventare parte della mia esperienza: quando io penso ad esso, lo penso sempre come contenuto nell’esperienza [psichica] – mia o di un’altra persona. Su questo assioma si renderebbe possibile la conoscenza della Persona o delle Altre Persone – ma non la conoscenza degli oggetti fisici come sostanze separate. Ciò che possiamo avere [per questa via] è un mondo quasi-fisico di cui facciamo categoriale esperienza; ma non troveremo mai un genuino mondo fisico.

III. *La conoscenza degli oggetti sociali è impossibile.* Questo è provato dall’affinare in orizzontale gli altri due assiomi. Possiamo dire che l’oggetto di conoscenza è sempre qualcosa d’altro *da un qualche* soggetto [conoscente]. O possiamo dire che l’oggetto conosciuto è sempre il *mio* oggetto, che appartiene alla *mia* esperienza, conosciuto come tale e pensato come tale. In entrambi i casi l’esperienza sociale è impossibile. Una quasi-esperienza sociale non fa problema; è solo una genuina Alterità [mentale] che siamo impossibilitati a trovare»<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibidem, pp. 252-253. Il corsivo è nostro. Ci pare che il “trilemma” epistemologico evidenziato da Hocking abbia una portata filosofica davvero epocale. Con lui è la prima volta nella storia del pensiero occidentale che si pone sotto critica attenzione epistemologica il problema dell’esistenza di una effettiva intersoggettività mentale fra le persone. Ecco perché egli non ci appare affatto presuntuoso quando afferma che la filosofia a lui precedente non ha mai affrontato specificamente tale questione. In effetti, a quanto anche a noi risulta, il problema della socialità umana, da Platone, Aristotele, Tommaso, Hobbes, Locke, Dewey, ecc., è sempre stato osservato in filosofia solo in ottica sociale o politica. Ma mai così rigorosamente e chiaramente è stato enucleato in sede di critica della conoscenza. Ciò che affermiamo può essere, fra l’altro, rinforzato da alcuni veloci accenni storiografici. Hocking scrive per la prima volta queste parole nell’edizione di *The Meaning of God in Human Experience*, del 1912. Ma il nucleo originario delle riflessioni ivi contenute è già manifesto nella sua dissertazione di dottorato (PhD del 1904). Rapportando il “trilemma” epistemologico di Hocking a ciò che alcune correnti filosofiche e psicologiche del XX secolo hanno elaborato sul tema dell’intersoggettività, possiamo riscontrare storiograficamente quanto segue. 1) Hocking fu allievo di Husserl nell’anno precedente alla sua dissertazione dottorale (1903). Nel 1929 Husserl terrà una serie di conferenze in Francia sulla filosofia di Cartesio concepita in ottica fenomenologico-trascendentale; riflessioni in seguito a cui egli pubblicherà un fondamentale testo di riferimento della contemporaneità filosofica: *Le meditazioni cartesiane*. Il tema della quinta meditazione è, appunto, l’intersoggettività conoscitiva. In essa egli asserisce: «il mondo oggettivo come idea, come correlato ideale di un’esperienza intersoggettiva condotta o conducibile idealmente sempre innanzi in maniera concordante – esperienza intersoggettiva partecipata dalla comunità – è riferito essenzialmente all’intersoggettività, costituita nell’idealità di un’apertura sconfinata, i cui soggetti singoli son provvisti di sistemi costitutivi coerenti che corrispondono l’un l’altro. *Pertanto alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un’armonia di monadi, anzi quella costituzione armonica particolare che le monadi hanno e, quindi, una genesi che si attua armonicamente nelle singole monadi*» E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane* (trad. dal tedesco), Valentino Bompiani, Milano, 1970, p. 119. 2) Dagli anni ’40, negli Stati Uniti si diffondono alcune teorie sull’intersoggettività proposte come innovative e scientifiche da alcuni psicologi. Tra questi il più noto è Gardner Murphy, professore presso la *Menninger Foundation di Topeca U.S.A.* Egli parla dell’esistenza di un reale “campo di forze psichico-spirituale” che unisce le menti delle persone nell’atto conoscitivo (Cfr. G. MURPHY, “Field Theory and Survival” in *Journal American Society for Psychical Research*, New York, ottobre, 1945). 3) In seno alla “Scuola di Francoforte”, ed in particolare a seguito del contatto con il suo maestro T.W. Adorno, Jürgen Habermas farà del problema dell’intersoggettività, interpretata in ottica pragmatico-costruttivista, uno dei temi principali del suo filosofare (Cfr. J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva* (trad. dal tedesco), Editori Laterza, Roma-Bari, 2007; e ID. *Verità e giustificazione* (trad. dal tedesco), Editori Laterza, Roma-Bari, 2001). 4) Infine, dalla seconda metà del 1900 si diffonde nell’ambito degli studi di filosofia analitica, sempre negli U.S.A., la teoria epistemologica della triangolazione di Donald Davidson (discussa criticamente, fra l’altro, all’interno dell’opera di Habermas). Secondo tale teoria «*la fonte ultima dell’oggettività e della comunicazione è costituita dal triangolo che, commettendo parlante, interprete e mondo, determina i contenuti di pensiero e il linguaggio*. Considerata la fonte, non c’è più spazio per un concetto di verità relativizzato. Abbiamo riconosciuto che la verità deve ricollegarsi in qualche modo agli atteggiamenti delle creature razionali: questa relazione si è ora rivelata sorgente della natura della *comprensione interpersonale*. La comunicazione linguistica, strumento indispensabile di una sottile comprensione interpersonale, poggia su proferimenti reciprocamente compresi, i cui contenuti sono da ultimo fissati dalle strutture e dalle cause degli enunciati reputati veri», D. DAVIDSON, *Sulla verità*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 67-68. E’ lecito a questo punto domandarsi, in sede storiografica – pur senza presumere di poterlo definitivamente dimostrare con questi brevi accenni – se il merito nel porre in modo esplicito il problema epistemologico dell’intersoggettività in ambito filosofico, non sia più propriamente giusto attribuirlo al pensiero di quel gigante della filosofia statunitense che fu William Ernest Hocking.

Hocking è, dunque, convinto che tale “trilemma” sia effettivo solo finché non si sia riusciti a dare epistemologica fondazione all’idea dell’Altra Mente. E poiché, a suo giudizio, tale problema non è scindibile dal problema dell’esistenza di Dio come Assoluto, la verifica metafisica del valore di realtà attribuibile al problema dell’esistenza di Dio sarà, al contempo, la verifica epistemologica del valore di verità assegnabile all’idea di Dio inteso come Altra Mente. Ma per condurre tale verifica è necessario muovere un passo alla volta. Ed il primo passo è, come si diceva, porre sotto esame critico la filosofia naturalista.

## **2 Il naturalismo trasfigurato (rapporto Natura – Dio): l’idea di Dio manifestatesi nell’esperienza umana come presenza “attivo-creativa-non-competitiva” dentro la Natura.**

William Ernest Hocking fu un filosofo sempre appassionato per le questioni di senso connesse con il sapere scientifico. Come già rilevato nel primo capitolo<sup>58</sup>, egli arrivò alla filosofia muovendo da interessi per la scienza e l’ingegneria. In molte occasioni è dato leggere, all’interno di svariate sue opere, riflessioni concernenti il significato della scienza come attività umana e il valore che essa può assumere in termini filosofici. Egli ebbe modo di affermare a chiare lettere che:

«La formidabile missione della scienza, così come la sua ostinata sostanza residua, può generare un senso di timore: poiché *nulla di ciò che la scienza scopre all’interno dei Fatti è alieno alle nostre esplorazioni metafisiche*»<sup>59</sup>.

Su questa scia possiamo quindi affermare che Hocking fu anzitutto “filosofo della natura” o “cosmologo”<sup>60</sup>. In particolare, Hocking dimostra chiara consapevolezza speculativa della profonda inter-connessione esistente fra il pensare filosofico ed il ricercare scientifico, pur nella loro rispettiva diversità ed autonomia epistemologica. Tale consapevolezza risulta evidente negli scritti in cui egli tratta dei problemi concernenti la “*Natura*” ed il suo significato filosofico. A suo giudizio infatti (ed è questa la tesi di cui intendiamo rendere ragione in questo paragrafo) è *mediante la natura che si rivela la presenza di un’ “Altra Mente”, una mente divina, sovranaturale che agisce ed opera donando significato ed interesse alla realtà, ad ogni realtà*. In altre parole la *Natura* rappresenta la continua opera creatrice e creativa di Dio che si mostra all’esperienza umana.

Ovviamente, per comprendere a fondo che cosa Hocking intenda con tali affermazioni, è necessario anzitutto recepire quale fosse il significato da lui attribuito

---

<sup>58</sup> Cfr. Supra, p. 52

<sup>59</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny: Inductive Elements of Metaphysics”, op. cit., p. 30.

<sup>60</sup> Per approfondire come si possa intendere ai giorni nostri la filosofia della natura o cosmologia ed in che cosa essa si distingua dalla scienza della natura, rimandiamo alla lettura di S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia, 1999, pp. 9-13.

al termine *Natura*. In una delle prime pagine della sua opera "*Types of Philosophy*" egli afferma:

«La parola "natura", così come la si utilizza in filosofia, richiama alla mente un'ampia prospettiva. Con essa non si intende solo la "naturalità" della foresta, della montagna della vita selvaggia. Essa è anche la natura dell'astronomia, nelle sue vaste profondità spazio-temporali; è la natura della fisica e della chimica, con le loro analisi atomiche e sub-atomiche. In tale prospettiva, la vita umana appare un dettaglio e relativamente accidentale. Ancora il termine "natura", come qui lo usiamo, non si colloca in contrasto con l'essere umano, il suo lavoro, la sua cultura, ma li include in un singolo ed indiviso sistema di fenomeni. La distinzione che spesso operiamo fra natura fisica e natura umana ha un innegabile valore pratico, ma fa violenza alla concezione della natura che qui abbiamo costruito in quanto "natura" implica continuità fra tutti i fenomeni, la loro interdipendenza su qualsiasi altro, il loro sganciarsi e collegarsi ad un altro fenomeno in un singolo sistema di eventi. Natura, in questo senso, denota lo stesso oggetto di "universo" o "mondo" ma con un suo particolare significato. Essa è il nome che diamo all'universo quando lo consideriamo una *regione di regolarità*; è il mondo considerato nel suo possedere una "natura", una *physis*, un modo di mostrarsi su cui possiamo fare affidamento. Questi sono alcuni degli innumerevoli aspetti che la natura ci presenta e propone ai nostri interessi. *Ma cos'è la natura in se stessa? [...] Letteralmente parlando, noi possiamo definire "natura" la somma delle cose e degli eventi in un determinato spazio-tempo e soggetta ad un singolo sistema di leggi causali*»<sup>61</sup>.

La lunga definizione qui proposta potrebbe apparire non troppo chiara. Potremmo dire, per renderla più intelligibile, che l'enunciato proposto nelle ultime righe fa da sintesi alle due concezioni della natura esposte nel corso della citazione: da un lato la "natura" intesa come oggetto di studio delle diverse discipline scientifiche; dall'altro la "natura" intesa come realtà sistemica di fenomeni fra loro interconnessi all'interno dell'universo del reale. In sostanza Hocking cerca, tramite la sua definizione, di "gettare un ponte" fra due sensibilità filosofiche inerenti la concettualizzazione della natura: una sensibilità più strumentalista, di orientamento deweyano, propria della prima concezione (secondo cui "natura" è un concetto il cui valore è commisurato al suo essere applicato allo studio scientifico della realtà); ed una sensibilità sostanzialista, più di stampo aristotelico-tomista, propria della seconda concezione

---

<sup>61</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 24. E' evidente qui, come in altre occasioni, la sensibilità analitica espressa da Hocking nel suo modo di filosofare. Siamo certi che egli ebbe contatti con il mondo della filosofia del linguaggio della Harvard del suo tempo ed è molto probabile che egli abbia appreso da tale mondo questo tipo di sensibilità. A questo proposito J. Howie nota che «rispetto alla "rivoluzione linguistica" egli avrebbe concordato con Bertrand Russel che lo scopo della filosofia è capire il mondo e non solo comprendere il linguaggio» J. HOWIE, *American Philosophers Before 1950*, op. cit., p. 165.

(secondo cui “natura” è un concetto il cui valore è ordinato alla comprensione della realtà in quanto tale e delle leggi che la governano)<sup>62</sup>.

Facendo leva su tale definizione di natura, Hocking cerca a più riprese di mostrare come la pura logica naturalistica (secondo cui la natura rappresenta semplicemente un insieme di eventi legati fra loro da legami di causa-effetto scientificamente conoscibili), tendente a screditare e/o a non considerare come facenti parte della “natura” osservabile ed empiricamente studiabile i fatti religiosi e spirituali connessi con l’idea di Dio, sia filosoficamente falsa<sup>63</sup>. Falsa, si intenda bene, non in quanto menzognera su ciò che afferma, ma in quanto parziale in ciò che propone. Infatti, come egli stesso chiaramente dichiara:

«*Il Naturalismo è un tipo di filosofia che prende il termine “natura” nel senso di tutta e sola la realtà. Il naturalismo aborre l’esistenza di qualche cosa al di sopra della natura, al di là della natura, altro dalla natura come fosse sovra-naturale o oltre-mondano; una specie di indesiderato araldo giunto nel sistema con una nuova energia, un nuovo sostegno, una creazione inedita o antica, iniziata spontaneamente, “accidentalmente” in senso letterale*»<sup>64</sup>.

E’ quindi convinzione di Hocking che il naturalismo, metafisicamente inteso, sia un approccio filosofico falso in quanto troppo presuntuoso. Per far comprendere l’intreccio delle ragioni per cui Hocking considera inadeguata l’opzione metafisica naturalistica, ci sembra opportuno porre in rilievo alcune domande cui egli tenta di fornire critica risposta. In particolare: la natura è solo un insieme di fatti di pertinenza della scienza? Cosa intendiamo quando diciamo che la natura è fonte di significati per l’essere umano? L’esistenza di Dio è un problema “al di là” della comprensione degli eventi naturali? Comprendere la natura tramite la scienza e riconoscere filosoficamente e religiosamente la presenza di Dio *dentro* la natura sono due operazioni necessariamente antitetiche fra loro? Cercheremo di mostrare come Hocking dia risposta alle domande qui enunciate in ciascuno dei prossimi paragrafi.

---

<sup>62</sup> A scanso di qualsiasi equivoco interpretativo, durante la trattazione utilizzeremo il termine “natura” (con la “n” minuscola) per significare ciò che Hocking intende con “natura fisica, inanimata e scientificamente studiabile secondo una logica di causalità deterministica”. Col termine “Natura” (con la “N” maiuscola) invece indicheremo ciò che per Hocking è la “realtà empirica nel suo complesso, la Realtà in quanto tale, comprendente, quindi, oltre alla natura fisica, anche la natura vitale, umana e mentale”.

<sup>63</sup> Notiamo per correttezza che ritenere filosoficamente falsa una proposizione non significa pensare che essa sia inadeguata o errata in ottica scientifica. Anzi, siamo convinti che il valore di verità delle proposizioni dipenda anche dall’ambito di significati a cui si restringono. Così una proposizione considerata falsa scientificamente potrebbe essere filosoficamente esatta. Un esempio di tale occorrenza è dato appunto dall’idea di Dio.

<sup>64</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 25. Il corsivo è nostro. E’ chiaro il riferimento a Dio come “araldo indesiderato” all’interno del sistema di comprensione puramente naturalistico.

## 2.1 Natura insieme sistemico di fatti offerto alla scienza.

A tutti gli esseri umani, naturalisti e non, è evidente come la Natura sia un fatto, il primo dei fatti. O meglio, così come anche L. Wittgenstein<sup>65</sup> similmente propose per il concetto di “mondo” nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus*, la Natura è l’insieme dei fatti<sup>66</sup>. L’essenza propria dei fatti, così come essi si presentano alla nostra intuizione conoscitiva immediata, è quella di essere là dove essi sono. Scrive Hocking:

«Il fatto è ciò che è là senza spiegazione ulteriore: *esso è là perché e là*. Per qualcuno potrà esserci una ragione per scalare il monte Annapurna; ma non è la fattualità della montagna che genera tale intenzione. Chiedersi se un Fatto produca un senso è semplicemente irrilevante: il fatto se ne sta là come un rimprovero davanti a coloro che lo chiamano brutale, ingiusto, irrazionale – esso rimane imperturbabile davanti a questi epiteti, perché esso non ammette di essere nient’altro che ciò che è»<sup>67</sup>.

L’importanza rivestita dai fatti, sia per chi fa scienza sia per chi si occupa di filosofia, è il loro “essere dati” nell’esperienza<sup>68</sup>. Secondo Hocking l’essenza dei fatti è, quindi, la loro “datità” o, altrimenti detto, la loro presente contingenza. Di un fatto possiamo sempre dire che è dato alla nostra attenzione e:

«Ciò che è dato è qualcosa grazie a cui possiamo e dobbiamo costruire un giudizio critico; dicendo che esso è ciò che esiste o accade [facciamo in modo che] il nostro concetto o giudizio entri all’interno di un contesto empirico»<sup>69</sup>.

L’essere dato alla contingenza esperienziale attuale è ciò che rende ogni fatto ciò che è in se stesso. Questo offre al fatto, ad ogni fatto presente in Natura, un alone di non-razionalità e di non-deducibilità da qualcosa che appaia immediatamente ed assolutamente necessario, sensato e giusto. Infatti:

---

<sup>65</sup> **Ludwig Wittgenstein** (Vienna 1889 – Cambridge 1951). Da molti critici filosofici considerato il maggior esponente della filosofia del linguaggio della prima metà del 1900 in quanto con la sua prima opera, *Tractatus Logico Philosophicus* (1921) offrirà ampie intuizioni su cui riflettere alla scuola filosofica del Circolo di Vienna; mentre con il suo secondo capolavoro, le *Ricerche Filosofiche* (1945-1949), e la sua attività di insegnamento a Cambridge influirà sulla strutturazione della filosofia analitica statunitense.

<sup>66</sup> «1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose. 1.11 Il mondo è determinato dai fatti e dall’essere tutti i fatti» L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni*, Einaudi, Torino, 1998, p. 25.

<sup>67</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny: Inductive Elements of Metaphysics”, in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 29. Il corsivo è nostro.

<sup>68</sup> «Per ogni filosofia ciò che esiste deve essere preso come dato», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 59.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 31. Notiamo che l’idea secondo cui i fatti della realtà si impongono alla nostra comprensione prima che siamo in grado di poter definire cosa siano tramite un “giudizio critico” su di essi è un modo di pensare assai vicino al realismo aristotelico-tomista secondo cui ciò che primariamente ci consta conoscitivamente è una realtà che ci appare nella sua oggettività prima che possiamo dire, più o meno accuratamente, che cosa essa sia.



«Non c'è un principio ontologico che possa far apparire questo universo di fatti necessario, eccetto nel senso in cui debba esistere qualcosa di particolare nel momento in cui qualsiasi cosa esiste<sup>70</sup>. Il fatto non è neppure deducibile da ciò che è desiderabile o doveroso che accada, sia esso un bene totale o il bene parziale di un essere consapevole. Ogni cosa che esiste è, alla fine, arbitrario che accada – questo è il motto dell'Esistenzialismo tragico ed eroico»<sup>71</sup>.

Eppure, l'assunzione della consapevolezza di tale immediata arbitrarietà ed irrazionalità dei fatti è, secondo Hocking, il primo dovere di un filosofo che non voglia correre il pericoloso rischio di costruire argomentazioni metafisiche puramente fantastiche ed irrealistiche, quand'anche risultassero edificanti. Il metafisico onesto (così come lo scienziato retto) è anzitutto chiamato a comprendere la Natura così come essa si manifesta nell'insieme dei fatti contingenti da lui empiricamente osservati. Questo, in altre parole, significa che:

«Se è quello attuale il mondo che ci siamo proposti di conoscere, noi dobbiamo (*must*) cominciare prendendo il “Fatto” sul serio. Il primo passo in tal direzione è quello di renderci conto di non poter fare a meno della categoria “Fatto”»<sup>72</sup>.

Dichiarare che non possiamo fare a meno dei fatti come punto di partenza per la reale comprensione scientifica e/o filosofica della natura, non implica tuttavia ammettere necessariamente e a-criticamente né che i fatti della natura fisica siano l'unica cosa che possa essere realmente conosciuta dall'uomo, né che essi, nella loro singolare contingenza, siano le realtà più importanti che meritano di essere conosciute. A tal riguardo, Hocking è, per un verso, grato al naturalismo quale dottrina filosofica che insegna ad ogni scienziato una certa pazienza ed umiltà nel ricercare e nel conoscere, invitandolo sempre all'aderenza ai fatti prima che alla considerazione delle proprie intuizioni creative<sup>73</sup>. Per altro verso, tuttavia, Hocking è anche convinto che la stessa creatività dello scienziato, manifestata nella sua personale elaborazione dei fatti della natura, sia un “Fatto” della “Natura” che richieda una spiegazione adeguata. In altre parole, Hocking è convinto che la *creatività* (cioè la capacità mentale di proporre qualcosa di inedito sulla scena dei

---

<sup>70</sup> La frase tradotta letteralmente può risultare equivoca in quanto potrebbe erroneamente essere interpretata così: “affinchè un fatto esista, deve esistere qualcosa di particolare che lo pone in essere”. In realtà ciò che qui Hocking vuol dire, all'interno del suo contesto discorsivo, è semplicemente questo: “nel momento in cui un fatto esiste, esiste necessariamente come qualcosa di particolare ed unico”. Siamo vicini anche in questo caso alla concezione metafisica neo-tomista secondo cui ogni ente, nella sua essenza peculiare, esiste come particolare ed unico.

<sup>71</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny: Inductive Elements of Metaphysics”, in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 33.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>73</sup> «Il Naturalismo è la filosofia del nostro disincanto forse anche della nostra sobria maturità», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 28.

fatti naturali in forza di intenzioni libere) sia un “*fatto naturale*” che difficilmente viene spiegato in maniera adeguata dalla prospettiva filosofica naturalista, così come essa si è evoluta nel corso della storia del pensiero<sup>74</sup>. Tale problema rappresenta sia il tarlo che si insinua nell’impalcatura del naturalismo metafisico, corrodendone le più basilari convinzioni, sia la chiave di volta per comprendere la metafisica natural-idealistica di Hocking<sup>75</sup>.

Dove e come, dunque, la logica naturalistica fallisce nella comprensione della Natura? Per quali ragioni tale fallimento è collegabile ad una non adeguata soluzione problema della creatività? E quali sono i motivi per cui il problema della creatività sarebbe strettamente connesso con l’idea di Dio, così come essa si manifesta in Natura? Per impostare con ordine le risposte a tali quesiti è necessario anzitutto considerare quali siano per Hocking le possibili tipologie di naturalismo (così come la storia del pensiero occidentale ce le presenta) e, secondariamente, quali siano le negazioni che ogni naturalismo propugna come scientifiche.

### 2.1.1 *Tipologie di naturalismo nella storia del pensiero.*

Il naturalismo è una filosofia antica i cui prodromi si possono additare nell’atomismo di Democrito<sup>76</sup>. In epoca moderna elementi di naturalismo sono

---

<sup>74</sup> Come Howie ebbe modo di scrivere in un suo contributo del 1972 dedicato al problema della creatività nella filosofia di Hocking: «in una lettera inviata qualche tempo fa, il prof. Hocking riaffermò che la dottrina della creatività era la sorgente per molti di un naufragio filosofico», J. HOWIE, “Metaphysical elements of creativity in the Philosophy of W.E.Hocking”, in *Idealistic Studies: an International Philosophical Journal*, II, 1972, p. 251.

<sup>75</sup> Condividiamo senza indugi l’affermazione di John Howie secondo cui «la nozione di creatività è la chiave per comprendere la metafisica di Hocking», *ibidem*, p. 251. Ciò in virtù del fatto che essa è confermata a più riprese dallo stesso Hocking. Per esempio egli afferma che: «il criterio della realtà è la creatività sia per il mondo che per l’individuo» W.H. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 243; oppure che: «solo ciò che è creativo può essere reale» W.E. HOCKING, “Fact, field and Destiny”, op. cit. p. 540; oppure ancora in opposizione alla filosofia di Whitehead: «la mente è il solo essere conosciuto come capace di creare» W.E. HOCKING, “A World-View” in AA.VV., *Preface to Philosophy: Textbook*, The Macmillan Company, New York, 1960, p. 466. Del resto Hocking era convinto che la nozione di “creatività” fosse un concetto squisitamente metafisico da prendere sul serio. Infatti, in polemica con la monadologia di Leibniz egli scrive: «Se, per esempio, consideriamo l’universo come un sistema di monadi, c’è un campo non riconoscibile, che indica la loro unità ed i loro intervalli – il loro principio di individuazione: nel caso di Leibniz, il Campo sarebbe la non conoscibile mente di Leibniz stesso – non definibile essa stessa come monade. [...] Il mio commento qui è che noi dobbiamo riconoscere un’unità non sulla via di una creatività separata, ma a partire dalla attualità stessa della pluralità, sulla via di un Campo in cui i molti coesistono. Il termine “Creatività” designa un essenziale problema metafisico: esso non costituisce di per sé la soluzione del problema dell’arbitrarietà di questo universo di fatti. Esso piuttosto acutizza il problema del separare quella creatività dalla primordiale appercezione delle qualità e delle essenze, lasciando senza spiegazione il fatto creatività» W.E.HOCKING, “Fact, Field and Destiny”, in AA.VV., *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 35.

<sup>76</sup> **Democrito di Abdera** (470/460 – inc.). Filosofo atomista, discepolo di Leucippo, noto per la sua teoria secondo cui tutto ciò che avviene nella natura, compresa la conoscenza umana, può essere spiegato come l’unirsi ed il disgiungersi di atomi in movimento.

individuabili nella teoria delle sensazioni di Hobbes<sup>77</sup> secondo cui – come Hocking stesso afferma - «la mente non è altro che un caso particolare di materia in moto. La sensazione è la diretta risultante dell'azione di movimenti esterni sul sistema nervoso; e “poichè un movimento non produce nulla più del movimento”, allora la sensazione non potrà che essere una specie di movimento»<sup>78</sup>. Intrisa di un certo naturalismo è anche, secondo Hocking, la teoria di Cartesio<sup>79</sup> secondo cui i corpi animali non sono altro che macchine (*res extensae*) che funzionavano alla perfezione senza l'ausilio della consapevolezza<sup>80</sup>. Gli elementi naturalistici qui riscontrati sono più generalmente catalogati da Hocking sotto l'egida di *naturalismo materialistico* (a). Secondo tale tipologia, *tutti i fatti della natura* (perché di fatti si tratta come dicevamo) *sono descrivibili in termini di «atomi di materia in movimento»*<sup>81</sup>.

Tuttavia, per giungere a quelle che Hocking considerava le vere e proprie elaborazioni naturalistiche con cui confrontare la sua metafisica idealista, dobbiamo attendere l'epoca tardo moderna. In questo periodo si formano, infatti, due tipologie di naturalismo filosofico ben definite, le quali, rispetto alle concezioni materialiste, si avvalgono di una pretesa di scientificità: il *naturalismo evolutivo* (b) di H. Spencer e

---

<sup>77</sup> **Thomas Hobbes** (Westport 1588 – Hardwick 1697). Filosofo inglese che subì il fascino e gli influssi dell'ambiente cartesiano e galileiano nel quale si trovò a crescere. Egli propose una visione del divenire (fisico e politico) riducendolo integralmente ad un processo di tipo meccanicistico. Fra le opere ricordiamo gli *Elementa philosophiae*, divisi in tre parti: *De corpore* (1655) *De Homine* (1658), *De cive* (1642); il *Leviatano* (1651).

<sup>78</sup> W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 40. Hocking si premura di far notare in una apposita nota che i suoi riferimenti ad Hobbes sono ricavabili all'interno della prima parte del *Leviatano* (quella dedicata alla comprensione dell'uomo), ai capitoli I-III e V. In effetti in una delle prime pagine del *Leviatano* si legge: «La causa del senso è il corpo esterno o oggetto che preme l'organo proprio ad ogni senso o immediatamente, come nel caso del gusto e del tatto, o mediatamente, come nel vedere nell'udire e nell'odorare. Tale pressione per la mediazione dei nervi e degli altri filamenti e membrane del corpo, si continua all'interno fino al cervello e al cuore dove causa una resistenza o contro-pressione o sforzo del cuore per liberarsi, il quale sforzo, perché diretto verso l'esterno, ci appare come una materia posta al di fuori. Questa *sembianza* o *fantasia* è ciò che gli uomini chiamano *senso* e consiste per l'occhio in una *luce* o *colore figurato*, per l'orecchio in un *suono*, per la lingua ed il palato in un sapore e per il resto del corpo in caldo, freddo, duro, molle e le altre qualità che discerniamo con il tatto. *Tutte queste qualità chiamate sensibili, nell'oggetto che le causa non sono altro che altrettanti svariati movimenti della materia per mezzo dei quali esso preme diversamente i nostri organi*» T. HOBBS, *Leviatano* (trad. dall'inglese), parte I, Fabbri Editori, Milano, 1996, p. 12. Il corsivo è nostro.

<sup>79</sup> **Rene Descartes** (La Haye 1596 – Stoccolma 1650). Scienziato e filosofo francese da molti additato (da Hocking stesso) come l'iniziatore del pensiero filosofico moderno. Ricordato per la famosa espressione contenuta all'interno della prima delle sue “Meditazioni metafisiche”: “*cogito ergo sum*”, Cartesio teorizzò un approccio di comprensione alla realtà che vede nell'assoluto dualismo fra *res cogitans* (sostanza pensante) e *res extensa* (sostanza estesa) la sua più piena espressione. Fra le opere vanno ricordate: *Regulae ad directionem ingenii* (1628, incompiuta); *Discorso sul metodo* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644).

<sup>80</sup> «Rene Descartes, nominato spesso quale fondatore della filosofia moderna, pensò che il corpo di un animale è un meccanismo automatico senza consapevolezza», W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 40.

<sup>81</sup> W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 25.

il *naturalismo positivo* (c) di A. Comte<sup>82</sup>. La pretesa di scientificità che accomuna queste impostazioni metafisiche è riconducibile al “credito filosofico” offerto da esse alle assunzioni scientifiche di Bacone<sup>83</sup> e di Keplero<sup>84</sup>. Da un lato, infatti, Bacone, introducendo nella storia del pensiero scientifico moderno il metodo sperimentale (fatto di osservazioni e riproduzioni sperimentali dei fatti naturali), giunse ad affermare l’assoluta irrilevanza delle “cause finali” ai fini della comprensione scientifica dei fatti<sup>85</sup>. A suo giudizio nella conduzione dell’attività scientifica non ha senso porsi domande sull’origine, sul senso e sullo scopo dei fatti. Lo scienziato in quanto tale deve limitarsi solo ad osservare, catalogare e spiegare ciò che succede in natura lasciando da parte l’interrogarsi sui motivi per cui accada. Dall’altro lato Keplero, sulla scorta delle intuizioni astronomiche di Galileo<sup>86</sup>, arrivò a ipotizzare che l’universo naturale da noi conosciuto fosse rappresentabile come una sorta di matematico “gruppo chiuso”, in cui ogni fatto successivo è collegato inscindibilmente ed esclusivamente, secondo uno stretto legame di causa-effetto, alle inter-relazioni sistemico-spazio-temporali dei fatti precedenti che lo hanno generato. Ora, sia il naturalismo evolutivo sia quello positivo sono concordi nell’assegnare un indebito e pregiudiziale alone di assolutezza filosofica a queste due affermazioni scientifiche<sup>87</sup>. Tant’è che Hocking, in una lucida citazione, apostroferà tale naturalistico pregiudizio dichiarando:

---

<sup>82</sup> **Auguste Comte** (Montpellier 1798 – Parigi 1857), filosofo e sociologo francese additato quale fondatore del positivismo filosofico e scientifico. Ricordato soprattutto per la legge dei tre stadi di sviluppo dell’umanità e per aver immaginato la sociologia come una scienza autonoma dalla filosofia. L’opera principale di Comte è il *Corso di filosofia positiva* (6. voll. 1830-1842).

<sup>83</sup> **Francis Bacon** (Londra 1561 – 1626), uomo di stato e filosofo inglese. All’interno della sua opera principale, il *Novum Organum* (1620) egli propone il metodo di ricerca induttivo-sperimentale come unico procedimento realmente scientifico nella comprensione della realtà. Pre-condizione affinché il metodo sperimentale sia condotto con successo è l’eliminazione degli “idola”, ovvero, errori di vario genere (egli ne enumera quattro: *idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*) commessi dagli esseri umani nel campo della conoscenza.

<sup>84</sup> **Johannes Kepler** (Weil 1571 – Ratisbona 1630), astronomo e matematico tedesco. Ricordato per le sue tre famose leggi sul moto planetario riviste e raffinate in seguito dallo stesso Newton. Filosoficamente vicino al pitagorismo e al platonismo rinascimentale, fu uno dei promotori, insieme a Galileo Galilei, della “rivoluzione copernicana”.

<sup>85</sup> «Lord Bacon mostrò la fallacia di riferire gli eventi e le spiegazioni naturali a “cause finali”», W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 45.

<sup>86</sup> **Galileo Galilei** (Pisa 1564 – Arrettri 1642), scienziato e filosofo italiano. Contribuì a dar rigore scientifico, tramite le sue osservazioni del cielo con il cannocchiale, all’ipotesi astronomica “eliocentrica”. Osteggiato per un certo periodo dall’autorità ecclesiastica, la quale vedeva nelle sue ipotesi astronomiche uno strumento di contestazione delle visioni teologico-metafisiche della Chiesa del tempo, Galileo fu sempre convinto della rispettiva autonomia e dignità sia della scienza della natura sia della scienza teologica. Fra le sue opere ricordiamo: *Il saggiaiore* (1623); *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632).

<sup>87</sup> Rigorosamente parlando, affermare che lo studio scientifico della natura esige un atteggiamento osservativo da parte dello scienziato (atteggiamento che volontariamente non prenda in considerazione le “cause finali” nella spiegazione dei fatti naturali così come Bacone indica) è semplicemente un’indicazione sul modo di operare dello

«Le scienze particolari, come la fisica, la chimica, la biologia, di per sé non hanno nulla da dire né in favore né contro il naturalismo, in quanto non sono chiamate ad affermare nulla sul mondo inteso come realtà totale. Ognuna di esse tratta con una parziale provincia della realtà<sup>88</sup>. Nessuna di loro singolarmente e nemmeno l'unione di tutte quante insieme costituisce una filosofia. [...] *Non è la scienza che implica il naturalismo: è il naturalismo che prende la scienza come una specie di guida metafisica.* La scienza non può essere posta innanzi come testimone in favore del naturalismo, almeno non direttamente»<sup>89</sup>.

Chiarito in che cosa consista l'indebita pretesa di scientificità dei due tipi di naturalismo qui enucleati, possiamo ora trattarli per ciò che sono realmente, ovvero due teorie metafisiche che intendono spiegare il significato e il valore della realtà naturale nel suo complesso. Ciò che distingue queste due teorie è, secondo Hocking, il diverso modo in cui entrambe ritengono irrilevante, ai fini della comprensione di alcuni fatti naturali, riferirsi all'idea di Dio.

b) Nella *prospettiva evolutivo-naturalistica* di Spencer (prospettiva che appassionò non poco il giovane Hocking come affermato nel primo capitolo<sup>90</sup>) ogni fatto naturale emergente in natura è un graduale e successivo passaggio (in termini di "differenziazione ed integrazione") da fatti precedenti a fatti attuali<sup>91</sup>. Questo vale per ogni passaggio naturale, comprese le due più importanti mutazioni evolutive: quella dagli esseri non-viventi agli esseri viventi e quella dagli esseri viventi agli esseri consapevoli di essere viventi. Rispetto alla prima mutazione Hocking spiega la posizione di Spencer nei seguenti termini:

---

scienziato affinché sia retto nel suo spiegare i fatti e non, come il naturalismo pretende, la presentazione del "dogma metafisico" secondo cui lo studio scientifico della natura è l'unico approccio significativo e sensato alla comprensione della natura nella sua totalità. D'altro canto descrivere scientificamente la natura come "gruppo chiuso di fatti causali" sulla scia di Keplero, non conduce all'inevitabile assunzione dogmatica secondo cui tale spiegazione scientifica della Natura sia l'unica adeguata. Per due ragioni. Anzitutto perché, come K.R. Popper ebbe modo di giustificare ampiamente tramite la sua epistemologia fallibilista, le spiegazioni scientifiche sono per loro stessa natura sempre perfettibili: ipotesi il cui valore sta nell'essere continuamente falsificate e non dogmaticamente ritenute esaustive e definitive. Secondariamente perché, a meno di pensare alla natura come oggetto di studio esclusivo delle scienze sperimentali, oltre alle spiegazioni scientifiche, si possono dare, e si danno al contempo, spiegazioni filosofiche della e sulla natura. I guai e le confusioni interpretative si generano appunto, come Hocking tenterà di mostrare, quando il filosofo naturalista, in forza di alcuni suoi pre-giudizi metafisici, non riesce più a scindere nel suo intelletto ciò che è di pertinenza della scienza (lo studio dei fatti naturali nelle loro particolarità) da ciò che è di pertinenza della filosofia (lo studio della natura come fatto significativamente complessivo).

<sup>88</sup> Chiaro riferimento alla teoria delle ontologie regionali di Husserl.

<sup>89</sup> W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 28. Il corsivo è nostro.

<sup>90</sup> Cfr. *Supra*, p. 49.

<sup>91</sup> «Spencer assemblò il disorganico lavoro scientifico dei suoi tempi in un insieme così vasto, e così impressionante per il numero di dettagli che confermano l'universale legge di sviluppo attraverso un processo di "differenziazione ed integrazione", che divenne più facile credere alla eventuale soluzione di tutti i problemi rimanenti», W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 31.

«La [spiegazione della] linea di congiunzione tra la realtà non-vivente e quella vivente fu primariamente indicata dall'accordo fra i biologi ed i chimici. Ogni essere materiale è, infatti, principalmente composto da cinque elementi comuni: ossigeno, idrogeno, azoto, carbonio e zolfo: non ci sono elementi tipici degli esseri viventi; la presupposizione [di Spencer] fu [appunto] che la "vita" consista in un modello di sistemazione (*pattern of arrangement*) di questi elementi, che potrebbe essere artificialmente riprodotto»<sup>92</sup>.

Limitatamente alla seconda mutazione, invece, Hocking illustra la teoria di Spencer in questo modo:

«La [spiegazione della] linea di congiunzione fra la vita non-mentale e quella mentale, causò a Spencer molte perplessità. In un primo tempo egli fu incline a considerare la consapevolezza come una specie di *energia* – una delle serie di trasformazioni che l'energia può subire, come forma mentale di elettricità, di luce, di movimento transitorio. Ma l'energia mentale non sembra possa ammettere alcuna misurazione (come lo possono invece tutte le altre forme di energia) in termini di massa e velocità di movimento delle particelle. Non c'è inoltre nessuna evidenza per cui l'energia fisica dell'azione celebrale declini nel momento in cui cresce l'energia mentale. Per questi ed altri motivi, in un secondo momento egli considerò la consapevolezza *qualcosa che accompagna* le mutazioni cerebrali, un accompagnamento piuttosto inspiegabile di cui dobbiamo accettare l'esistenza (questo equivale però a lasciare insoluto il problema)»<sup>93</sup>.

Dall'angolo di visuale di Spencer (seppur egli stesso non si trovi molto soddisfatto così come ci testimoniano le parole di Hocking) non è quindi necessario alcun riferimento all'idea di Dio per spiegare i motivi per cui esistono, all'interno del sistema dei fatti naturali, la vita e la vita mentale. Bastano alcuni saperi della biologia, della chimica e della fisica inter-connessi fra loro in una visione evoluzionistica.

c) Laddove Spencer ritiene inutile l'idea di Dio, Comte, proponendo il suo *naturalismo positivo*, la giudica antiquata, una spiegazione degli eventi naturali che poteva essere lecita e utile solo in uno stadio primitivo di umanità. Secondo quanto ci testimonia Hocking:

«[Comte] insegnava che le interpretazioni degli uomini sul mondo naturale passano attraverso tre stadi. Il primo stadio è quello teologico: gli eventi sono intesi riferendoli a poteri divini. Il secondo stadio è metafisico: gli eventi sono concepiti in riferimento ad energie specifiche: la vita [procede] dalla forza vitale; il fuoco dal principio di calore, la caduta dei corpi da un elemento di pesantezza, e avanti così. Il terzo stadio è lo stadio "positivo": gli eventi sono spiegati riferendoli

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 32.

alle loro cause; come, per esempio, il passaggio da eventi precedenti a quelli successivi secondo delle regole e delle leggi precise»<sup>94</sup>.

Inoltre Hocking si premura di notare come, nella prospettiva di Comte, non è tanto la religione in sé (cioè l'atteggiamento religioso degli uomini) ad essere inadeguata allo stadio positivo, ma quella forma di religiosità che crede all'esistenza di un Dio sovra-naturale. Il risultato di tale posizione naturalistica è così ben riassunto dal nostro:

«Lo stadio positivo del pensiero non distrugge tutto ciò che la consapevolezza umana ha etichettato sotto il nome di religione; solo esso sostituisce ad un essere sovra-naturale, che nessuno può trovare, il “Grande Essere”, *le grand Etre*, che ognuno di noi deve attuare in ogni tempo e a cui ognuno di noi deve leale servizio: l'Umanità»<sup>95</sup>.

In sintesi, Hocking rende esplicito il fatto che sia Spencer sia Comte, seppur per ragioni diverse, sono inclini a ritenere non filosoficamente sensato introdurre l'idea di Dio per spiegare il significato della natura. Questo, che a parere di Hocking rappresenta il *life motive* di ogni visione naturalista, è l'origine di tutte le ulteriori negazioni del naturalismo.

### 2.1.2 Negazioni del naturalismo.

In una sua pagina, pregevole sia per la sua completezza sia per la sua chiarezza, Hocking ci offre un elenco di tutto ciò che la metafisica naturalistica, così come sopra è stata delineata, rifiuta filosoficamente a-priori. In essa si legge quanto segue.

«La peculiare forza del naturalismo risiede in ciò che nega. Il margine immaginativo aggiunto al campo dell'esperienza sensibile dalla speculazione religiosa si riduce a quelle dimensioni che possono, per principio, essere misurate e controllate; cosicché tutto l'orizzonte metafisico risulta immediatamente limitato e semplificato.

La scomparsa dell' “altro mondo” implica che non ci sia un Dio (salvo che la natura stessa o l'Umanità possano servire come oggetti di culto). Non c'è alcuna immortalità, nessuna specie di sopravvivenza alla morte, a meno che le ultime conseguenze e fatti della propria vita, o la preservazione della propria memoria nella generazione successiva, possano servire come una sorta di immortalità. *Non c'è nulla di più nell'essere umano di ciò che deriva da quelle*

---

<sup>94</sup> Ibidem, p. 38. La citazione è testimonianza, a nostro modesto avviso, della chiara capacità di sintesi propria di Hocking come insegnante di filosofia.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 38. Fin d'ora appare chiaro come Hocking lasci intravedere l'idea di un Dio che non si identifichi totalmente con la Natura.

*cause naturali che lo hanno prodotto. Se intendessimo con “anima” qualcosa di distinto dalla natura, allora non si dà alcuna anima.*

Visto che non c'è nulla di introducibile dall'alto nel regolare processo della natura, i miracoli e la provvidenza sono esclusi; così la preghiera diventa una significativa *performance*, a meno di non mantenerla come semplice disciplina ascetica o rimedio terapeutico.

Non ci può essere nemmeno “libertà del volere” se, a tal riguardo, uno la immagina come una capacità nell'uomo di divergere dalla linea fissa del processo causale che scorre dentro e fuori di lui. *Il naturalismo (tipicamente) comporta una prospettiva deterministica.* “Le leggi che governano il comportamento umano sono le stesse leggi che dirigono il movimento degli atomi e delle stelle” [...] Da ultimo, la ragione cosciente non è che uno dei fatti originati e permanenti del mondo. Il tipo di comprensione che abbiamo sull'essere umano è che esso sia una transitoria caratteristica delle cose, evolutasi da organismi primordiali e, in ultima analisi, da oggetti fisici che, presumibilmente, erano del tutto inanimati. Così, per ciò che abbiamo visto, la ragione si sarebbe introdotta con un guizzo all'interno del modo inanimato. Non possono essere pensate o previste realtà permanenti: non c'è alcuna ragione né alcuna prospettiva nella considerazione del mondo come un insieme ordinato»<sup>96</sup>.

Tutto, ovvero ogni fatto naturale offerto all'attenzione conoscitiva umana, è, in definitiva, nell'ipotesi metafisica naturalistica, deterministicamente, immanentisticamente e materialisticamente spiegabile. Compresi fatti sperimentati e sperimentabili quali la vita e la coscienza<sup>97</sup>. Hocking, tuttavia, non intende arrendersi alle pretese metafisiche del naturalismo e non lo fa proprio in forza del riconoscimento dell'immenso valore che la vita cosciente ha nell'economia di tutto ciò che esiste. Infatti a suo giudizio:

«Dovrebbe essere riconosciuto, in onestà, che la vita cosciente è il più importante fatto dell'universo. Senza di essa non si dà percezione, giudizio, conoscenza, sviluppo. Come *la sua presenza costituisce il maggior problema del naturalismo*, così il suo significato è il problema cardine di tutta quanta la filosofia»<sup>98</sup>.

Ciò su cui un filosofo dovrà attentamente preoccuparsi di indagare, quindi, al fine di conoscere il reale significato dei fatti naturali, non è – a parer di Hocking – la natura in quanto data nelle sue singolarità scientificamente (fisicamente, chimicamente, biologicamente...) osservabili, ma la Natura in quanto oggetto offerto

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 26. Il corsivo è nostro.

<sup>97</sup> Il termine indica semplicemente la “consapevolezza” *qua talis* e non la consapevolezza morale.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 31. Il corsivo è nostro. Sulla stessa scia si pone Dario Sacchi in un suo recente studio sulle possibilità ed i limiti di una metafisica di trascendenza. Egli infatti, dopo aver mostrato le aporie teoretiche in cui incappa l'immanentismo metafisico (soprattutto nella formulazione offerta oggi da Emanuele Severino) afferma a chiare lettere: «il fatto è che in una prospettiva rigorosamente naturalistica la semplice ammissione dell'intenzionalità della coscienza accanto e oltre alla sua fisicità è già qualcosa che, a rigore, determina scompensi e aporie insanabili» D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, Roma, 2007, p. 163.



alla consapevolezza umana come sistema complessivo di fatti ritenuti significativi. Ed è appunto su tal solco che ora dobbiamo procedere.

## ***2.2 Natura come oggetto di conoscenza adeguato alla razionalità umana.***

In precedenza abbiamo posto in risalto come, secondo Hocking, ogni fatto naturale si impone come “dato”, apparentemente senza motivo, alla consapevolezza umana. Sostenere tale affermazione significa dar credito a due evidenze: a) i fatti naturali precedono la consapevolezza umana e da essa sono indipendenti; b) la consapevolezza umana è in grado di ri-conoscere le fattualità presenti in natura, ovvero la natura è significativa (= generatrice di conoscenza) “agli occhi dell’uomo”. Ora, fra tutte queste fattualità date alla consapevolezza umana nell’esperienza, ce ne sono due particolarmente importanti e decisive secondo Hocking: il fatto “vita” e il fatto “mente”. Il naturalismo è una metafisica inadeguata a spiegare il significato di questi due fatti. La sua inadeguatezza si mostra nell’ “ostinazione filosofica” con la quale i naturalisti si costringono a voler dar ragione di tutti i fatti naturali – comprese appunto la vita e la mente – in maniera *deterministica* (tramite spiegazioni sostenute da concatenati legami di causalità stretta) *immanentistica* (escludendo la possibilità dell’esistenza di una alterità rispetto alla Natura) e *materialistica* (negando l’esistenza in Natura di qualcosa di spirituale). Viceversa, abbiamo già in qualche modo lasciato intendere la convinzione di Hocking secondo la quale *solo facendo riferimento all’ idea di un Dio al di là della Natura* (palesamente lasciata in disparte dai naturalisti) *è possibile spiegarne più adeguatamente la significatività*, sia nel suo complesso sia nella particolarità di espressione che essa assume quando è vita e quando è vita consapevole. Ovviamente, il primo passo in tal direzione – Hocking ne è ben consapevole – è decostruire le pretese su cui fa leva il naturalismo: il determinismo, l’immanentismo, il materialismo. Per far questo egli propone alla nostra attenzione l’analisi precisa di due concetti definiti: il concetto di “emergenza” (*emergence*) e il concetto di “intenzione” (*purpose*).

### 2.2.1 La natura come luogo di realtà emergenti<sup>99</sup>.

Riferendosi ad una teoria di George Henry Lewes<sup>100</sup> espressa nel suo volume intitolato *Problem of Life and Mind*<sup>101</sup> e citata all'interno di un altro articolo di Lloyd Morgan<sup>102</sup> dal titolo, "*The case for Emergent Evolution*"<sup>103</sup>, Hocking presenta la differenza fra fatti naturali che sono "risultanti" di fatti precedenti e fatti naturali che sono "emersi" da fatti precedenti. Egli scrive:

«Le "risultanti" sono gli effetti che noi siamo in grado di dedurre da determinate cause; così come quando diciamo che il peso del sale è il risultato della mescolanza dei pesi del sodio e del cloro che lo hanno prodotto. Le "emergenze", invece, rappresentano gli effetti incalcolabili, che, per così dire, sopraggiungono insieme alle risultanti; come il *sapore* del sale, la sua forma cristallina, il suo colore; elementi che non hanno alcuna somiglianza con le proprietà fisiche del sodio o del cloro e che sembrano essere qualcosa di piuttosto nuovo ed aggiunto alla situazione. Alcune qualità emergenti appaiono così come sovra-ordinate vie di aggiustamento e composizione di alcuni ingredienti»<sup>104</sup>.

Secondo Lloyd Morgan, il quale fa seguito alle idee di Samuel Alexander<sup>105</sup> esposte nel suo volume *Space, Time and Deity*, due dei più evidenti e chiari fatti che in natura possono essere considerati evolutivamente emergenti sono appunto la vita e la mente<sup>106</sup>. Tale posizione è condivisa da Hocking, soprattutto per il fatto che, essendo Morgan uno scienziato e non un filosofo naturalista, egli, in quanto tale,

---

<sup>99</sup> Storicamente la dottrina emergentista – cui Hocking qui si riferisce – nasce in ambito filosofico anglosassone intorno agli anni '20. I primi emergentisti C. Lloyd Morgan e Charles D. Broad mutano il concetto di "emergenza" da George Henry Lewes, il quale fu il primo ad utilizzare tale concetto in ambito scientifico-filosofico, associandolo al concetto di "effetto eteropatico" già elaborato da John Stuart Mill nel suo *System of Logic* del 1843. Scopo dell'emergentismo come ipotesi metafisica è quello di fornire una teoria circa i rapporti tra i campi parziali di cui si occupa la scienza della natura nelle sue varie forme (fisica, biologia, chimica, ecc.).

<sup>100</sup> **George Henry Lewes** (Londra 1817 – 1878). Filosofo positivista inglese della scuola di A. Comte. Fra le sue opere principali si ricordano, oltre ai suoi studi di storia della filosofia, *Physiology of Common Life*, in 2 volumi (1859-60) e *Problems of Life and Mind*, in 5 volumi (1874-79). La distinzione fra fatti risultanti e fatti emergenti è l'idea per cui viene ricordato e l'anticipazione storica dell'evoluzionismo emergentista di Lloyd Morgan.

<sup>101</sup> G.H. LEWES, *Problem of Life and Mind*, Third Series, Trubner & Co., Ludgate Hill, Londra, 1879.

<sup>102</sup> **Lloyd Morgan** (Londra 1852 – Hastings 1936). Scienziato e filosofo inglese, insegnò geologia e zoologia prima e psicologia ed etica poi all'università di Bristol. Durante tutta la sua vita si dedicò allo studio dell'evoluzionismo specializzandosi, come scienziato, nell'osservazione comparata del comportamento di diverse famiglie di animali. Fu entusiasta sostenitore dell' "emergentismo" la cui idea centrale è che la realtà si evolve verso gradi di complessità sempre maggiori e, ad ogni grado, emergono qualità nuove ed originali rispetto al precedente. La sintesi delle sue teorie è contenuta nella sua opera *The Emergence of Novelty* (1933).

<sup>103</sup> L. MORGAN, "The case of Emergent Evolution" in *Journal of Philosophy Studies*, gennaio, 1929, p. 23.

<sup>104</sup> W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 33.

<sup>105</sup> **Samuel Alexander** (Sydney 1859 – Manchester 1938). Filosofo neo-realista inglese in linea sia con la tradizione empirista anglosassone sia con la contemporanea filosofia realista statunitense. Fra le sue opere principali si ricordano *Space, Time and Deity* in 2 volumi (1920-1927), *Art and Material* (1925), *Art and Instinct* (1927), *Artistic Creation and Cosmic Creation* (1927) *Beauty and other Forms of Value* (1933). Anche Alexander sosterrà come Morgan che le forme di esistenza più complesse emergono come novità rispetto alle forme che le hanno precedute.

<sup>106</sup> Hocking, per dar ragione della posizione di Morgan, riporta la seguente citazione di Alexander: «La mente è, secondo la nostra interpretazione dei fatti, "emergente" dalla vita, e la vita è "emergente" da più bassi livelli di esistenza fisico-chimica. [...] La qualità più elevata emerge dal livello più basso di esistenza ed ha la sua radice in esso, ma emerge anche fuori da esso, poiché non appartiene al livello più basso, ma il suo processo costituisce un

«considera la categoria di “emergenza” come una semplice parola utilizzata dall’osservatore scientifico, in grado di rimarcare il fatto empirico secondo cui qualcosa di nuovo è accaduto e per esplorare il quale egli non ha alcuna ulteriore responsabilità se non quella di mostrare le condizioni in cui esso è apparso»<sup>107</sup>.

L’intuizione scientifica di Morgan, oltre ad aprire uno spiraglio di novità all’interno dell’ipotesi scientifica evoluzionista, permette ad Hocking di aprire una prima breccia all’interno dell’impalcatura deterministica del naturalismo. Breccia secondo cui *non è scientificamente assodato che ogni fatto naturale sia, di necessità, solo la risultante di inter-conessioni di fatti precedenti*. Tuttavia, a rigor di termini – Hocking se ne rende conto da buon filosofo – il riconoscimento dell’emergenza di qualcosa di inedito in Natura non implica di necessità né che esso avrebbe dovuto, in seguito ad una precisa intenzione (finalisticamente intesa), emergere di diritto, né che tale intenzione sia posta da qualcos’altro che non sia della stessa sostanza di ciò che l’ha fatta emergere. Infatti per arrivare a dedurre questi due aspetti ulteriori (il che porrebbe definitivamente in scacco il naturalismo sia nella sua logica di pura causalità deterministica sia nelle sue pretese immanentiste e materialiste) bisognerebbe mostrare che, in Natura, non solo si danno fatti inediti, ma anche fatti intenzionali. Ed è proprio questo che Hocking cercherà di mostrare.

### 2.2.2 La natura come luogo di fatti intenzionali.

Esistono in natura dei fatti intenzionali, cioè degli eventi dei quali possiamo affermare che siano frutto di libertà? La risposta potrebbe sembrare ovvia: ciò che la mente produce è sempre frutto di intenzionalità<sup>108</sup>. Ma tale soluzione è, come dicevamo, palesemente negata dal naturalista in nome della legge di causalità. Cosa fare dunque per dimostrare il contrario? La strategia argomentativa di Hocking è filosoficamente “scaltra”. Vediamo di ripercorrerla nei suoi passi fondamentali.

---

nuovo ordine di esistenza con le sue speciali leggi di comportamento» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 33. Citazione riferita in Hocking da S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, vol. II, Macmillan and Co., London, 1920, pp. 14, 46.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>108</sup> «Non riteniamo che tutti gli eventi mentali si posizionino lungo una qualche sequenza intenzionale, poiché non esiste una mente, per quanto ci è dato di sapere, che sia dispensata dall’atto di preferire o scegliere e dall’ordinare l’agire rispetto a ciò che sceglie», ibidem, p. 61.

Egli, anzitutto, mostra come la legge di causalità stretta<sup>109</sup> non sia un “fatto naturale della realtà fisica”, ma un “fatto naturale della realtà mentale”, teso a spiegare i legami fra i fatti naturali particolari osservati nella realtà fisica. Facendo seguito al ragionamento di Hume<sup>110</sup>, egli afferma:

«L'azione causale non può essere osservata. Noi osserviamo solo la sequenza degli eventi. Il sole risplende e l'aria si riscalda; noi notiamo la sequenza ma non osserviamo il causare la calura da parte del risplendere solare. L'ascia cade ed il legno di spacca: non vediamo la forza del cuneo spaccare il legno. La figura in movimento, o la scena ventosa, ci danno uno speciale convincimento di causalità anche se non c'è alcuna forza al lavoro in entrambi i casi. La causalità non può essere percepita. Questa è la posizione di Hume. Perché, quindi, siamo così certi delle leggi causali? Perché *crediamo* che ogni evento abbia una causa; e tale credenza ci conduce a cercare di connettere fra loro gli eventi»<sup>111</sup>.

Hume dirà che è l'abitudine a farci credere all'esistenza della legge di causalità<sup>112</sup>. Hocking, invece, ritiene che il pensare secondo una logica causale sia uno dei modi in cui si manifesta l'intenzionalità dell'evento naturale “mente”. In altre parole la mente, quale fatto osservabile in Natura, è capace di indurre spiegazioni ordinate a dar ragione di una qualche successione di eventi fisici su cui essa indaga secondo una logica di causa-effetto. E tale modo intenzionale di operare della mente funziona benissimo per spiegare tutti i fatti puramente fisici<sup>113</sup>. Questa, quindi, la prima intuizione di Hocking: *il legame di causalità non è insito nella realtà degli eventi fisici, come Hume ha mostrato, ma noi crediamo che lo sia perché è insito (come fatto naturale) nella realtà della nostra mente. Scrive Hocking:*

«Senza tentare di oltrepassare il giudizio di Hume su tale argomento, dobbiamo dargli merito di aver richiamato l'attenzione (di Kant così come di altri) sulla grande difficoltà di giustificare tutto facendo uso del così detto “assioma causale” – secondo cui ogni evento deve avere una causa, una causa sufficiente. *La*

---

<sup>109</sup> Con “legge di causalità stretta” intendiamo qui (così come Hocking stesso) il legame di causalità inducibile fra un fatto particolare (causa) ed un altro fatto particolare (effetto) e non al teorema di causalità metafisica così come formulato da Aristotele, secondo cui “tutto ciò che si muove, è mosso da qualcos'altro”.

<sup>110</sup> **David Hume** (Edimburgo 1711 – 1776), filosofo empirista scozzese il cui tentativo speculativo fu quello di ridare dignità al sapere filosofico del suo tempo tramite uno studio dell'essere umano che fosse condotto con la rigorosità e l'induttività propria del sapere sperimentale del suo tempo. Fra le opere sono da annoverare: *Trattato sulla natura umana* (3 voll. 1739-40); *Ricerca sull'intelletto umano* (1748); *Ricerca sui principi della morale* (1751); *Discorsi politici* (1752).

<sup>111</sup> W.E.HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 61. E' interessante porre in rilievo la leggera ironia con cui qui Hocking utilizza il verbo credere (*believe*) per connotare la tendenza della nostra mente a pensare secondo legami di causa-effetto. E' come se egli ci stesse dicendo che “ci viene” da pensare in questo modo, che non desideriamo fare altrimenti.

<sup>112</sup> «Qual è la sorgente della credenza secondo cui ogni evento deve avere una causa? Hume pensa che sia il risultato di una mentale abitudine», *ibidem*, p. 61.

<sup>113</sup> «Siamo convinti del fatto che tutti gli eventi fisici si susseguano in una qualche serie causale» *ibidem*, p. 60.

*causalità è imputata al mondo piuttosto che osservata in esso»<sup>114</sup>.*

L'evidenza per cui la legge di causalità deterministica è, secondo Hocking, manifestazione di un'intenzione mentale, dimostra appunto l'imprescindibilità del ricorrere alla categoria di intenzione al fine di spiegare il fatto naturale "mente"<sup>115</sup>. Così, *nessuno scienziato «può provare [davvero] che alcune finalità siano assenti in natura»<sup>116</sup>*. Al riguardo, per chiarificare in che cosa una spiegazione della "mente" secondo una logica intenzionale se ne distingua da una offerta secondo una logica deterministica, Hocking propone l'analisi di una serie di distinzioni esistenti fra la mente ed il cervello<sup>117</sup>. Infatti, il naturalista, il quale pensa alla mente secondo una

---

<sup>114</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>115</sup> Ci permettiamo di ri-problematizzare l'intuizione di Hocking sui problemi della causalità e dell'intenzionalità perché rispetto al dibattito filosofico offrono a nostro avviso spunti di non poco interesse epistemico. Rigorosamente parlando ammettere che non possiamo percepire qualcosa non significa aver dimostrato che non esista. Significa solo aver posto in luce una nostra incapacità. Così, dire che non possiamo osservare negli eventi naturali la legge scientifica di causalità stretta, non significa affatto implicare necessariamente che essa non esista o negare valore ed evidenza al principio filosofico secondo cui "tutto ciò che opera, opera in forza di qualche causa". Queste sono, in sintesi, le obiezioni che la teoresi neo-tomista avanza rispetto alla posizione di Hume (cfr. S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia, 1995, pp. 73-83). Sulla scia, l'analisi proposta da Hocking risulta particolarmente acuta perché si propone di mostrare come il pensare secondo una legge di causalità scientifica non sia un "fatto osservabile" in natura a meno di supporre che esso sia connesso con l'evento naturale "mente". Vediamo di chiarire. Prendiamo il fatto fisico "aria calda". Sicuramente, secondo il principio di causalità filosofica, l'aria è calda in forza di una causa che l'ha resa tale. Ora, noi affermiamo, a buon diritto, che il fatto "risplendere del sole" è una delle cause scientifiche (cioè particolari) che producono il fatto "aria calda". Infatti affermiamo: "se il sole non splendesse, l'aria non sarebbe calda". Tuttavia, dice Hume (e questo Hocking lo condivide), noi non osserviamo in questi due fatti fisici tale induzione causale: essa non appartiene né all'essere dell'aria né all'essere del sole. Essa è *indotta* per abitudine, supposta ma non osservabile come un fatto naturale. Tuttavia, per Hocking, dire che la causalità è indotta significa dire che essa è osservabile nella vita della mente. Vediamo di comprendere. Consideriamo per un momento allo stesso modo il fatto naturale "mente" rapportato a questi due fatti non-mentali. Possiamo affermare che il connettere secondo una logica di causa-effetto il risplendere del sole al riscaldamento dell'aria sia un "fatto mentale" esistente in natura? Se la risposta è affermativa, così come Hocking ritiene che debba essere, allora avremo mostrato che *la legge di causalità esiste in natura come intenzione della mente!* Possiamo, in secondo ordine, sostenere che il "pensare secondo una logica di causa-effetto" sia la causa del "modo di agire della mente"? Rigorosamente parlando, come nel caso del sole e dell'aria, il nesso causale posto tra la "mente" e la "legge di causa-effetto" può essere solo supposto e non osservato. Ma ciò non nega affatto, lo ripetiamo, che l'intenzione mentale di spiegare la natura secondo una logica di causa-effetto non esista come intenzione naturale. L'errore di Hume, in definitiva, è l'errore commesso da tutti i filosofi puramente naturalisti: il ridurre il concetto di "fatto naturale osservabile" solo all' "insieme dei fatti puramente fisici extra mentali" senza invece estenderlo anche all' "insieme dei fatti mentali".

<sup>116</sup> W.E. HOCKING, *Science and Idea of God*, op. cit., p. 12. Sempre Dario Sacchi afferma: «Certo, ogni critico di impostazione naturalistica, scienziato o filosofo che sia, è tenuto a ricordare che una legge, poniamo, come quella di conservazione dell'energia (o, per meglio dire, del prodotto della massa per l'energia) vale per il mondo fisico in quanto sistema chiuso, cioè per le attività che si svolgono al suo interno, ma non esclude affatto la possibilità di una variazione per l'intervento di un ente estraneo al sistema stesso: e che l'anima intellettivo-volitiva sia un ente di tal genere è evidentemente qualcosa di cui è necessario rendersi conto» D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, op. cit., p. 166.

<sup>117</sup> Hocking approfondirà più da vicino i rapporti fra mente e corpo all'interno della sua opera intitolata *The Self: Its Body and Freedom* (1928). E' in particolare nella prima parte dell'opera che egli cerca di mostrare in che senso la mente non possa essere troppo facilmente assimilata al cervello. Cfr. W.E. HOCKING, *The Self: its Body and Freedom*, op. cit., pp. 28-49.

logica causale, commette viepiù l'errore di identificarla con i processi cerebrali dell'encefalo. Contro tale illecita identificazione Hocking afferma:

«*La mente si auto-osserva; il cervello no.* Questa fu l'osservazione di Pascal<sup>118</sup> riguardo alla grandezza e alla piccolezza dell'essere umano. Paragonato ad una montagna, l'uomo è minuscolo; la montagna lo può distruggere. Ma l'essere umano (in quanto è mente) ha una nota di superiorità, poiché egli conosce il suo essere annientato, laddove invece, della sua superiorità, la montagna non sa proprio nulla<sup>119</sup>. Come conoscitore dell'infinità dell'universo naturale, l'uomo è la più grande delle creature.

*Il cervello è nello spazio; la mente no.* [...] Non c'è dubbio che il pensiero di un oggetto è in qualche modo unito all'oggetto; nello stesso tempo, se come attività di pensiero, esso è piuttosto diverso dall'oggetto, invece, come atto di comprensione o di unione all'oggetto, esso dipende dalle qualità dell'oggetto. Da qui, il pensiero dell'universo, o della totalità dello spazio, il quale non è tanto un "pensiero spazioso" (*spacious thought*), si origina da quell'istantanea scintilla di comprensione che afferra ciò che è ordinato ad una certa universalità nelle capacità della mente<sup>120</sup>. Ma, ad ogni modo, la mente è in relazione con lo spazio laddove lo spazio è "pensiero di" [qualcosa]; essa, in tutto ciò che intende, include in sé l'intero spazio, ed è, perciò stesso, fuori dallo spazio<sup>121</sup>. In tal senso è anche abbastanza ovvio come essa sia lontana dall'essere identica al *cervello*, il quale rimane un *oggetto spaziale su cui noi possiamo pensare e non solo tramite il quale pensiamo*.

*Il cervello esiste solo nella contingenza presente; la mente si estende fra passato, presente e futuro.* [...] Nessuno, se non una mente, può localizzare un'immagine nel passato che mantenga il passato presente davanti ad essa<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> **Blaise Pascal** (Clermont 1623 – Parigi 1662) scienziato e filosofo francese ricordato, in filosofia, soprattutto per la sua famosa distinzione fra *l'esprit de geometrie* e *l'esprit de finesse*, nonché per la sua polemica contro il Dio dei filosofi contrapposto al Dio della rivelazione ebraico-cristiana. Il suo capolavoro filosofico-letterario sono i *Pensieri* (1670 postumi), una serie di acute e penetranti riflessioni sulla natura e sul destino dell'essere umano.

<sup>119</sup> Il famoso aforisma pascaliano reinterpretato da Hocking è il seguente: «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire, mentre del vantaggio che l'universo ha su di lui, l'universo non ne sa proprio nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. E' in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale» B. PASCAL, *Pensieri* (tr. dal francese), Bompiani, Milano, 2000, p. 153.

<sup>120</sup> Evidente riferimento all'astrazione universalizzatrice.

<sup>121</sup> Scrive Hocking in un altro passo: «il pensiero della totalità dello spazio non è spazialmente collegato ad esso: non è né dentro lo spazio, né fuori di esso, né coincidente con la sua estensione» W.E. HOCKING, *The Self: its Body and Freedom*, op. cit., p. 34.

<sup>122</sup> Spiega Hocking: «Il cervello è una parte della natura, forse la più complessa. Esso gode, ai livelli più alti, di quella complessità che chiamiamo plasticità: è capace di immagazzinare le tracce di eventi passati con una più che illimitata abbondanza. E c'è probabilmente qualche impronta nel cervello che distingue una memoria, sotto forma di "prima", da una anticipazione di qualcosa, sotto forma di "poi", e da una molto debole percezione delle cose presenti, sotto forma di "ora". Ma queste impronte rimangono confinate nel presente. *La distensione di qualche traccia mentale nel flusso del tempo rimane prerogativa della mente; poiché solo la mente, distinguendo tra un genuino tempo passato e tutti i concepibili segni presenti del passato, ha in pugno il passato nella sua natura propria di distanza sia dal presente che dal futuro*» W.E. HOCKING, *The Self: its Body and Freedom*, op. cit., pp. 33-34. Il corsivo è nostro. Risuonano in queste parole di Hocking le riflessioni sul tempo di sant'Agostino contenute nel libro XI delle sue *Confessioni*. In particolare: «Misuro il tempo, lo so; ma non misuro il futuro, che non esiste ancora; non misuro il presente che non ha estensione, non misuro il passato che ormai non esiste più. Che cosa misuro dunque? [...] *In te, o anima mia, io misuro il tempo.* Non disturbarmi; ossia, non disturbarmi con il tumulto delle tue impressioni. In te, affermo, io misuro il tempo. L'impressione lasciata in te dalla cose mentre passano e che dura anche quando esse sono passate, quella io misuro come

*Il cervello è una serie di fatti; la mente è una serie di fatti e dei loro significati.* [...] Il cervello è composto da fatti, non da significati. Ciò che è un significato per la mente è una connessione [neurale] per il cervello: il rintocco delle cinque in punto è collegato (o “associato”) alle attività muscolari del tempo libero (*quitting work*). Ma una connessione non è un significato<sup>123</sup>. Il fatto fisico, in se stesso, è insignificante. Per la mente nulla è insignificante. [...]

Le differenze fra la mente e quell’oggetto fisico che chiamiamo cervello, sistema nervoso centrale o intero sistema di funzionamento organico, lasciano intendere in ogni punto che *la mente non sia solo qualcosa di differente dal corpo ma che sia molto più del corpo*»<sup>124</sup>.

In forza di tale distinzione esemplificativa fra mente e cervello, Hocking si domanda quali siano, quindi, i caratteri del “fatto mentale intenzione” che lo distinguono dal “fatto mentale causalità”. Egli annota a chiare lettere:

«Nel linguaggio corrente, chiamiamo *causa* di un evento un qualche altro evento (o gruppo di eventi) che immediatamente precede quel dato evento e che, supponiamo, sia da esso derivante. [...] La casualità potrebbe essere correttamente descritta come il determinarsi di eventi nel tempo dal passato. L’*intenzione*, al contrario, è il determinarsi di eventi nel tempo dalla previsione del futuro. Quando uno ha un’intenzione vede proiettata nel futuro una situazione di cose che egli desidera si realizzi ed in direzione di cui lavora»<sup>125</sup>.

L’intenzione richiama il concetto filosofico di finalità<sup>126</sup>. Un fatto che ha un’intenzione ha uno scopo verso cui tende e verso cui quella mente che l’ha

---

presente, non le cose che, passando, ve la lasciano: è grazie ad essa che io misuro quando misuro il tempo» AGOSTINO DA IPPONA, *Confessioni* (trad. dal latino), Bur, Milano, 1997, pp. 579, 583. Il corsivo è nostro.

<sup>123</sup> «Una connessione neurale è una connessione, non un significato. Diventa equivalente ad un significato solo quando c’è una persona presente che la legge come un significato» W.E. HOCKING, *The Self: its Body and Freedom*, op. cit., p. 37.

<sup>124</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., pp. 55-56. Il corsivo è nostro. Dall’angolo di visuale proprio dell’interpretazione pedagogica il presente passo di Hocking conduce il pedagogista ad essere prudente nell’accostare i contributi delle neuro-scienze nel pensare l’educazione, soprattutto laddove esse avanzino la pretesa di assurgere a verità scientifica sulla mente umana. Senza qui voler togliere valore scientifico allo studio neurologico del cervello o affermare che esso non sia di nessun aiuto al pensiero pedagogico, notiamo semplicemente come, nella prospettiva di Hocking, *una reale educazione della mente umana, non potrà banalmente essere concepita come potenziamento delle capacità cognitive di un determinato sistema nervoso centrale* (una sorta di puro addestramento intellettualistico), quanto piuttosto come un’educazione integrale della persona (di tipo spirituale) in grado di condurla a concepire in unità ed in profondità i significati vitali in cui essa si trova a crescere. Su tale aspetto torneremo nell’ultima parte del lavoro.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>126</sup> Ci sono due grandi modi di intendere il concetto di “finalità” in sede metafisica. 1) Nella prima accezione esso indica che, per quanto ci è dato di osservare in natura, notiamo che gli enti operano secondo determinati principi di attività che sono loro propri. Così, per esempio, notiamo che gli organismi viventi tendono a svilupparsi e crescere secondo precise regole bio-fisiologiche; oppure notiamo che alcuni animali (api) agiscono socialmente per determinati scopi. Ebbene, nella concezione filosofico-tomista della natura, affermare che ogni ente ha una attività che gli è propria è affermare che esso ha una finalità intrinseca tramite cui attua la sua natura di ente, cioè che si mostra per ciò che è mentre agisce in quei determinati modi in cui agisce. Questa “finalità intrinseca” agli enti fornisce la base per la quinta via tomista all’affermazione dell’esistenza di Dio. 2) Nella seconda accezione il concetto di finalità indica, sulla scorta di Kant, l’idea di un “finalismo universale”, ovvero la convinzione secondo cui tutto ciò che esiste trova la sua ragion d’essere e di operare in una Causa Finale intelligente che è Dio stesso. Ora, come giustamente osserva la Vanni Rovighi, Tommaso, nell’illustrazione della quinta via all’affermazione dell’esistenza di Dio «non parte dal finalismo di *tutti* gli enti, non già perché anche questo non sia una realtà, ma perché non è immediatamente evidente: il finalismo universale è una verità dimostrata, alla

ordinato desidera che esso tenda, secondo l'operatività che gli è propria. L'idea di causalità, invece, è più affine al concetto di legge. Un fatto che possiamo identificare come effetto di una causa precedente è il necessario risultato di una legge che ne spiega l'attuale esistenza.

Hocking si pone un'ulteriore domanda: «Sono queste due tipologie di processi mutuamente escludentisi?»<sup>127</sup>. La sua risposta è negativa. In verità, essi sono accomunati dal fatto di essere entrambi dei processi il cui valore di verità è indimostrabile se non come *processi posti in atto da una mente che si occupi di dar significato alla "datità" dell'esperienza fattuale*. Infatti:

«Come non possiamo affatto né provare né confutare che ogni evento abbia una causa, così non possiamo né approvare né confutare che ogni evento sia frutto di intenzione. Come il nostro fallimento nel trovare una causa non implica la sua inesistenza, non di più il fallimento nello scoprire un'intenzione ne confuta l'esistenza. *E' logicamente possibile che ogni evento sia frutto sia di una causa sia di una intenzione o significato*»<sup>128</sup>.

Facendo attenzione all'argomentazione di Hocking fin qui condotta, essa contiene una sorta di "corto-circuito concettuale" così esprimibile: *pensare il significato della natura secondo una logica causale o secondo una logica intenzionale (finalistica) è quel "fatto mentale" che testimonia la reale esistenza in Natura di un'intenzione che si chiama "desiderio della mente di comprendere il significato della natura"*. In altre parole, la Natura, intesa come l'insieme di tutti i fatti (fisici e mentali) imposti alla attenzione conoscitiva umana (e da essa ritenuti significativi), si mostra a noi sia come un "essere-altro", dato all'interesse della nostra mente finita di là da e precedentemente a qualsiasi spiegazione causale o intenzionale da noi attribuitagli a-posteriori, sia come generatrice della nostra intenzionalità conoscitiva. Essa non è meramente (come pretende la posizione metafisica naturalistica) un insieme di fatti disposti su una precisa linea spazio-temporale descrivibile secondo deterministici legami di causalità, ma *un essere*

---

quale si arriva dopo avere dimostrato l'esistenza di Dio» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 118.

<sup>127</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 60.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 62.



oggettivo ed indipendente<sup>129</sup> che manifesta qui ed ora ed in unità la sua propria intenzionalità, indipendentemente sia da qualsiasi evento fisico che la rappresenta, sia dal desiderio di conoscenza della mente umana. La Natura come essere oggettivo ed indipendente si rende visibile, agli occhi della ragione, come un “Assoluto” rispetto alla mente umana finita e in cui essa si riconosce inserita. Ora:

«l'Assoluto è semplicemente il nome dato all'irraggiungibile soluzione di un problema inesplicabile: se si danno degli esseri dipendenti – e si danno – quindi c'è qualcosa da cui ogni essere dipendente dipende, ovvero *un essere totalmente indipendente*»<sup>130</sup>.

Insomma, la realtà fattuale (Natura), della quale fanno parte la vita e la vita cosciente, si dà, agli occhi della mente umana, come realtà Assoluta, rispetto ad essa. E poiché Hocking ha con ciò stesso argomentato l'impossibilità dell'originarsi della Natura o dalla mente umana o dalla natura fisica inanimata egli conclude che:

«*La sorgente del reale (source-reality) non è né la natura fisica [inanimata] né la mente finita; ma è pure essa mente – la Mente eterna*»<sup>131</sup>.

Affermare che la Natura è manifestazione dell'intenzionalità di una Mente eterna è, per Hocking, affermare che essa è segno concreto dell'opera creativa ed intenzionale di Dio dentro la Natura. Ed è ora su tale punto che siamo chiamati a portare la nostra attenzione<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> Hocking definisce la realtà naturale come “*independent being on which other being depend*” (cfr. W.E. HOCKING, “Dewey's Concept of Experience and Nature” in *The Philosophical Review*, 49, Marzo, 1940, p. 235; ID. “How Idea Reach Reality” in *The Philosophical Review*, 19, Maggio, 1910, p. 303-ss; ID. “Whitehead on mind and Nature” in *The Philosophy of A.N. Whitehead*, ed. P.A. Schilp, Northwestern University Press, 1941, p. 389). A suo parere sono tre le caratteristiche che consentono di dar ragione dell'immediata indipendenza della realtà naturale: «primo, l'essere date delle qualità sensoriali, colori, suoni, odori, gusti; dobbiamo esperirle per conoscerle, non potremmo mai inventarle, non possiamo dedurle da un qualche principio razionalmente conosciuto, come caratteristiche necessarie dell'universo. Secondo, l'inesorabile ordine naturale, che si pone con leggi esatte senza riferimento alla mia o alla tua volontà, e apparentemente senza avere alcuna volontà esso stesso. Terzo, l'essere “pubblico” della natura: sempre essa appare osservabile ad altri così come appare osservabile a me stesso» W.E. HOCKING, *The Self: its Body and Freedom*, op. cit., p. 126.

<sup>130</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 223. Il corsivo è nostro.

<sup>131</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy: Textbook*, op. cit., p. 474. Sull'argomento si veda anche W.E. HOCKING, “Whitehead on mind and Nature” in *The Philosophy of A.N. Whitehead*, ed. P.A. Schilp, Northwestern University Press, 1941, pp. 383-404. Annotiamo fin d'ora che, all'interno della filosofia di Hocking, “Mente eterna” è sinonimo di “Mente divina”, “Mente assoluta”, “Altra Mente”, Dio.

<sup>132</sup> All'interno dell'analisi fin qui condotta da Hocking, poniamo in risalto un aspetto collegabile ad una questione di interpretazione pedagogico-teoretica di non poco conto. Pensare la natura come “spazio-tempo” anche mentale in cui esiste, di conseguenza, la libertà, è mettere in scacco *a fundamentis* tutti quegli approcci pedagogici che pretendono di essere deterministici. Come Hocking ha mostrato, gli approcci naturalistici allo studio della realtà (compresa la realtà educativa) sono, nella loro più profonda essenza epistemologica, deterministici. In effetti, l'idea di un'educazione “naturale” dell'essere umano, così come può essere quella promossa da Rousseau nell'*Emilio*, nega che il contesto delle relazioni con le persone (relazioni che sono tali in quanto libere) sia determinante nell'opera educativa. Sembra che approcci pedagogici di questo tipo vivano, oggi, in ambienti collegati alle nuove forme di religiosità e teosofie che vanno sotto il nome di “New Age”. In realtà Hocking è persuaso che l'essere umano, in quanto libero, non può non essere cresciuto se non in un ambiente relazionale, al

### 2.3 Natura come manifestazione della creatività di Dio.

All'interno di *The Meaning of God in Human Experience* Hocking afferma:

*«Brevemente detto, esistono due diverse forme dell'esperienza all'interno delle quali Dio si rende presente: nell'esperienza della Natura e nell'esperienza sociale»<sup>133</sup>.*

Hocking è, quindi persuaso che la Natura, intesa – come si diceva – quale essere oggettivo ed indipendente dal quale tutti gli altri esseri dipendono, sia uno dei due segni della presenza reale di Dio nell'esperienza<sup>134</sup>. Il primo elemento in ordine alla comprensione di tale asserto è dato dal riconoscimento che la Natura ammette una qualche spiegazione di ciò che è in se stessa<sup>135</sup>. Facendo seguito ad alcuni dei suoi precedenti ragionamenti, un elemento indiscutibile di tale spiegazione è il seguente: l'ordine di causalità deterministica da noi attribuito alla natura fisica è, invece, un'intenzione della nostra mente umana presente anch'essa in Natura<sup>136</sup>. Tale persuasione di Hocking implica il pensiero secondo cui il processo tramite il quale la Natura si rivela alla mente umana non sia affatto una rigida sequenza di momenti logicamente concatenati fra loro, ognuno dei quali è successivo e dipendente dal suo precedente, quanto piuttosto un sistema processuale che si mostra come un "tutto-attivo" (*action-as-a-whole*) in ogni sua singola parte nella contingenza del suo essere dato *hic et nunc*.

La Natura intesa come "sistema attivo" esplicita, quindi, una sua personale iniziativa rispetto alla mente umana che la conosce. Di più. E' come se la Natura, nel

---

fondamento del quale c'è quella libertà che ci definisce come esseri umani. Egli scrive: «*Cambiare la natura umana è cambiare ciò che essa vuole, o desidera e nulla può rendere naturale un simile cambiamento nel volere se non la volontà stessa*» W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 148. A commento di questa telegrafica e capitale citazione, Hocking riporta in una nota a piè di pagina le seguenti affermazioni: «Tutto ciò è la ricognizione di una verità [pedagogica] che è propria dell'educazione moderna come educazione alla libertà opposta all'educazione costringente: tale principio è stato in generale compreso nei tempi, ma ultimamente [riproposto] da Pestalozzi e Froebel», ibidem, p. 148. *E' questo, ci sembra, uno degli esempi più chiari che dimostra il valore del pensiero di Hocking secondo cui i disordini nel pensare la realtà educativa dipendono da disordini nel pensiero metafisico. In questo caso particolare, il disordine metafisico è dato dall'implicito naturalistico che nega l'esistenza della libertà in natura.*

<sup>133</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 230.

<sup>134</sup> Sull'esperienza sociale come altra manifestazione dell'idea di Dio diremo nel seguente paragrafo.

<sup>135</sup> «L' "oggettività" della Natura richiede di essere spiegata: essa ammette una spiegazione», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 284.

<sup>136</sup> In questo senso egli afferma che «*causality is purposive*», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 180.

suo presentarsi alla mente umana finita, facesse in modo di mettere in condizione quest'ultima di cogliere il significato che quella intende comunicargli su se stessa. In altre parole, scrive Hocking, è come se:

«L'intera individualità e permanenza della Natura implicasse una corrispondente permanenza nel Soggetto [umano] di cui la Natura stessa è ciò che viene comunicato»<sup>137</sup>.

Ora, dove c'è comunicazione di significato c'è, inevitabilmente, mente. E così come la vita non può che sorgere dalla vita, la mente non può che originarsi dalla mente<sup>138</sup>.

Riferendosi ancora una volta a L. Morgan, Hocking spiega:

«Quando la mente sembra “emergere” da qualcosa di non-mentale, i particolari accorgimenti della materia, le cellule nervose del cervello, che le servono come organi fisici [per manifestarsi], diventano organi della *mente* solo se una *mente* è già presente nell'universo»<sup>139</sup>.

In definitiva, la Mente da cui la mente finita umana sarebbe “emersa” nell'universo è, come dicevamo, la Mente eterna, la quale, chiudendo il cerchio del ragionamento, si rivela alla consapevolezza finita umana – in quell'atto unitario che è la Natura – come sorgente attiva di tutta quanta la realtà. Come è facilmente intuibile da questi accenni, su tali questioni Hocking intende comunicare qualcosa di preciso ma di non così facile comprensione. Per tentar di far luce sulle sue complesse argomentazioni, è opportuno distinguere almeno due piani di rapporto esistente fra la mente umana e la Mente eterna così come si manifesta nella natura. C'è anzitutto un piano di rapporto che egli definisce in termini di “*conversazione*” fra le due menti; e poi un piano di rapporto definibile secondo le rispettive capacità di “*creazione*” delle due menti.

### 2.3.1 *Due menti in grado di conversare fra loro.*

Secondo Hocking esiste una misteriosa (nel senso che è reale e possiamo riconoscerla, ma non siamo in grado di spiegare fino in fondo il motivo per cui ci sia e sia così) relazione fra la mente umana e la Mente eterna. In due delle sue più note citazioni egli afferma: «*la nostra vita cosciente appare come una continuativa*

---

<sup>137</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of god in Human Experience*, op. cit., p. 293.

<sup>138</sup> «*As life comes only from life, so mind comes only from mind*», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 180.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 180.

conversazione con la realtà»<sup>140</sup> e «in termini sintetici possiamo interpretare l'esperienza di noi stessi come un'interazione fra una Persona attiva ed una attiva Realtà Esteriore [ad essa]»<sup>141</sup>. Se, stando alle argomentazioni precedenti, l'originaria sorgente del reale si concretizza, a suo giudizio, nel presentarsi dell'atto "Natura" come realtà sistemica indipendente dalla mente umana ed in grado di farsi conoscere da essa come un "tutto intenzionalmente all'opera", tale sorgente del Reale non può che essere manifestazione di un'Altra Mente (*Other Mind*) rispetto alla mente umana. E l'alterità di questa Mente è appunto colta *mediatamente* dalla mente umana nei suoi contingenti atti di conoscenza dell'atto Natura<sup>142</sup>. Inoltre, l'alterità di tale Mente, in Hocking, giustifica il fatto che essa sia pensabile come un'Altra Persona (*Other Self*). Infatti, egli scrive:

«Ciò che è completamente indipendente da me, esterno a me, non è l'esperienza fisica per sé, ma un'Altra Persona. L'indipendenza della Natura è sorretta da questa più fondativa indipendenza e non *vice versa*»<sup>143</sup>.

Evidentemente, in questa sede, non siamo tanto preoccupati di capire in che modo la mente umana riesca ad elaborare l'idea di Dio tramite la mediazione della Natura<sup>144</sup>, quanto piuttosto di comprendere che, secondo Hocking, la Natura media inevitabilmente la nostra reale conoscenza di Dio. In altre parole, ciò che ci sembra Hocking voglia dire è che *l'esperienza compiuta della mente umana nell'atto di conoscere la Natura come alterità indipendentemente intenzionale, media contemporaneamente ed empiricamente la sua conoscenza della sorgente "mentale" del significato della Natura, ovvero la conoscenza dell'Altra Mente, di Dio*<sup>145</sup>. Ci si potrebbe, però, ulteriormente domandare: in questo manifestarsi della Mente eterna

<sup>140</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit. p. 240.

<sup>141</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 285.

<sup>142</sup> «Una conoscenza di un Altro Conoscitore è parte integrale della semplice conoscenza della Natura in se stessa» *ibidem*, p. 269.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 285. Hocking utilizza la parola "Self" per connotare l'Altra Mente. L'utilizzo di tale parola è significativo in quanto "self" indica la persona come individuo con una sua personalità. Notiamo come anche nella prospettiva filosofica tomista pensare Dio come "Persona" non significa figurarselo in maniera antropomorfica a nostra immagine e somiglianza, ma riconoscere (per analogia) a Lui la perfezione di quei caratteri che ha posto in noi come creature "a sua immagine e somiglianza": l'intelligenza e la volontà. Ecco perché, nota la Vanni Rovighi, «anche l'intelligenza e la volontà, come tutte le perfezioni assolute, si predicano di Dio formalmente, ma analogicamente; dobbiamo quindi escludere dall'intelligenza e dalla volontà divina tutto ciò che nelle nostre implica imperfezione» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, op. cit., p. 177.

<sup>144</sup> Di questo problema ci occuperemo nel prossimo paragrafo trattando del modo in cui l'uomo conosce in generale la realtà ed, in particolare, giunge all'idea di Dio.

<sup>145</sup> Laddove invece, come vedremo in seguito, l'esperienza di conoscenza dell'Altra Mente avverrà *immediatamente* tramite il suo manifestarsi nella comunicazione sociale.

alla mente finita, quest'ultima gioca solo un ruolo passivo, cioè di semplice ricettrice di un significato dato ad essa dalla Mente eterna una volta per tutte? La risposta di Hocking è negativa. Per comprenderne le ragioni è necessario passare all'indagine sulla capacità creativa propria delle due menti.

### 2.3.2 Due menti creative a loro modo.

«*The criterion of reality is creativity both for the world and for the individual*»<sup>146</sup>. Tale sintetica e perentoria citazione di Hocking è il cuore di tutto l'argomentare finora da noi svolto limitatamente al suo pensiero sulla Natura. Infatti, solo due menti che sono contemporaneamente, seppur nei limiti delle loro rispettive diversità, capaci di creatività possono davvero dialogare e comunicare vicendevolmente fra loro senza invadere indebitamente il territorio l'una dell'altra.

a) La capacità della mente umana di essere creativa è espressa dal nostro come «*esercizio di potere tramite le idee*»<sup>147</sup>. Tale esercizio di potere implica libertà: cioè capacità della mente umana di rispondere non obbligatoriamente ed in maniera inedita a ciò che la Mente Eterna comunica mediante la Natura. Insomma, per Hocking la libertà è strutturalmente una caratteristica della mente, della mente che crea le sue idee. C'è libertà solo dove c'è mente! Come comprenderemo con più calma in seguito, la Persona non è, a suo giudizio, razionalità accanto a libertà (così come la tradizione greco-cristiana l'ha intesa) bensì mente-libera potenzialmente creativa<sup>148</sup>. In ogni istante della sua vita la mente è posta di continuo fra dover dire «sì» e «no» e ciò stesso la rende libera<sup>149</sup>. Tuttavia, la libertà creativa della mente

---

<sup>146</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, p. 243.

<sup>147</sup> W.E. HOCKING, *Present status of the philosophy of Law and Rights*, op. cit., p. 96.

<sup>148</sup> Hocking afferma che la mente è libera in un triplice senso: spazialmente, temporalmente ed intenzionalmente. Su tali elementi rimandiamo alla lettura di W.E. HOCKING, *The Self, Its Body and Freedom*, op. cit., pp. 28-38.

<sup>149</sup> «In ogni istante della sua esperienza la persona è chiamata al Sì e al No: sì, questo è buono; no, esso non è ancora quel bene per cui ho speranza» W.E. HOCKING, *The Self, Its Body and Freedom*, op. cit., p. 118. Le stesse parole di Hocking sono riportate all'inizio dell'analisi filosofica di Amato Masnovo contenuta nel suo saggio intitolato *La filosofia verso la religione*. Egli scrive: «L'uomo che è libero (che, certo, si sente, si crede libero; che all'inizio del suo vivere e nel dissodarsi della sua vita spontanea non ha verun diritto o modo di misconoscere la sua libertà; che anzi non ha nessun sospetto di non essere libero) è posto fra un continuo sì e no. Egli deve scegliere di continuare fra due vie. Devo io proseguire questo mio ragionamento o interromperlo? Ecco le due vie davanti alle quali io mi trovo in questo momento. Noi dobbiamo scegliere, dobbiamo dare una risposta. Ci asterremo dal rispondere? Quand'anche lo potessimo, non per questo ci asterremmo dall'operare una scelta: cioè tra il rispondere ed il non rispondere. In realtà scegliere è il nostro compito di ogni momento: d'ogni momento, dico, non per metafora, ma per verità rigorosa», A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, 1941, p. 23. Per approfondire la vita, le opere e lo sviluppo della prospettiva filosofica neo-

umana non è creatività originaria, dal nulla. La mente finita è prima creata e poi creativa, prima passiva poi attiva, prima ricettiva e poi propositiva<sup>150</sup>.

b) La Mente Eterna invece, pur essendo anch'essa libera e creativa, si manifesta, a differenza della creatività della mente finita, sotto forma di pura e totale attività creatrice<sup>151</sup>. Essa è capacità di creazione dal nulla (*ex nihilo sui*) e di creazione continuativamente attiva. Tale creatività si manifesta, appunto, in quella continua creazione che è la Natura, tant'è vero che:

«La realtà della natura [in questo senso] consiste nel suo essere voluta (ed allo stesso tempo pensata) da una Mente eminentemente creativa»<sup>152</sup>.

L'affermazione di Hocking secondo cui la Mente Eterna è eminentemente creatrice della Natura è da intendersi, a suo giudizio, come una reale attività in cui essa è all'opera e non solo come pura attività di contemplazione di una sua definitiva ed autonoma creazione<sup>153</sup>. In quest'ottica, l'intero cosmo fisico diventa manifestazione

---

tomista di Amato Masnovo rinviando alla lettura della monografia di M. NEVA, *Amato Masnovo (1880-1955): un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

<sup>150</sup> In un passo di commento al Cogito cartesiano Hocking afferma: «l' "io penso" di Cartesio include l' "io ascolto", l' "io sento", l' "io vedo" della sensazione; e in questa forma di "pensiero in atto" (*thinking*), sono maggiormente conscio di essere ricettivo rispetto ad una attività a me esterna più che essere [conscio] della mia propria attività. Così sono più certo della *dipendenza da qualcosa d'altro da me* piuttosto che *dell'esistenza di me stesso*» W.E. HOCKING, "A World View" in IDEM, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 473.

<sup>151</sup> «La mente suprema creando la natura, differirebbe dalla nostra e non solo in termini di grandezza: essa sarebbe anche differente in qualità. Le nostre menti possono creare solo dopo che hanno imparato dall'esperienza: ma la mente attiva nel mondo deve produrre le qualità dell'esperienza da se stessa, senza precedenti modelli: essa deve essere totalmente attiva, senza alcuna parziale passività – "atto puro" come la intendono i teologi scolastici» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 179.

<sup>152</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 179. Confronta anche W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 234.

<sup>153</sup> Per comprendere ciò che Hocking intende quando afferma che Dio (Mente Eterna) è Creatore è utile riferirsi alla seguente citazione: «La "Creazione" avviene sotto forma di un processo continuo, poiché l'attività della Mente del mondo non va considerata come qualcosa che stabilisce un indipendente mondo fisico, lasciato poi allo sviluppo delle sue interne possibilità: la sua attività è piuttosto una diretta comunicazione con le persone, quelle persone alla cui consapevolezza appare l'essere venute al mondo da una lunga antecedente natura» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 218. E per spiegare ulteriormente egli chiarisce in una nota a piè di pagina: «se "creazione" significa l'introduzione dal nulla nell'essere di un mondo materiale sostanzialmente distinto, l'idealismo non ammette nessuna originale creazione ma solo manifestazione o epifania», ibidem, p. 218, nota 1. Sul concetto di creazione sono necessari alcuni chiarimenti. Infatti la prospettiva di Hocking potrebbe dare adito a semplicistici riduzionismi filosofici. Ciò che Hocking scarta è l'idea di una creazione che presenti Dio solo – per usare una terminologia scolastica – come *causa fiendi* del creato ovvero come causa che ha dato origine ad un mondo che ora sta nell'essere in maniera totalmente autonoma e di cui Dio non si occuperebbe più. Il suo concetto di creazione è invece più vicino all'idea di Dio come *causa essendi*, ovvero come una Mente libera che crea ad ogni istante il mondo. Per cui la Mente eterna, pur non essendo il mondo creato agisce in esso come ciò che lo fa essere così com'è, come ciò che lo sostiene provvidenzialmente nell'essere piuttosto che nel nulla. Il mondo (o la Natura) non è, quindi, sostanzialmente indipendente dall'essere divino, perché Dio l'ha voluto nell'essere e lo vuole continuamente in essere così com'è. Al fine di chiarire il concetto di "creazione" così come anche Hocking lo utilizza, ci sembra illuminante la seguente citazione di Rhaner: «i termini "creaturalità", "essere creato", "creazione" non rimandano in primo luogo a un punto cronologico anteriore in cui una volta ha avuto luogo la creazione della creatura in questione. Essi indicano piuttosto un processo permanente, che rimane sempre attuale, che in ogni esistente avviene ora proprio come in

della Mente Eterna nel suo concreto esprimersi volontariamente creativo. Sintetizzando egli scrive:

«Essere una mente ed essere occupata con oggetti [di pensiero] sono la medesima cosa. Ora una mente puramente contemplativa potrebbe essere immaginata come un occuparsi di pure astrazioni, come per esempio i numeri. Ma rispetto a ciò in cui la mente desidererebbe avere un carattere o una personalità, ci deve essere differenza tra la contemplazione e l'azione concreta. Deve essere in grado prima di pensare e poi di agire conseguentemente. Ora l'azione indica che un pensiero è entrato nel modo sensibile, con le sue infinite interconnessioni. Di conseguenza, il mondo sensibile è una parte essenziale di ciò che noi chiamiamo "volere". *La Natura è necessaria in ciò che la mente può qualificare come volontà*. Essa non è solo utile alla mente: le è necessaria in ciò che desidera esista, come concreta ed attiva realtà. Non possiamo separare la natura dalla mente come se questa potesse stare senza quella»<sup>154</sup>.

In sintesi, *la Natura, per Hocking, è simbolo dell'attività della Mente Eterna nel suo manifestarsi come creativa volontà*. Il che equivale a dire che la Mente Eterna rivela la sua creativa attività volontaria nel processo del darsi e del farsi della Natura. *La sorgente del reale è quindi una forma di "volontà creativa di potenza" che «in termini religiosi, si chiama esistenza di Dio, come Essere Reale dal quale tutte le altre cose dipendono e sono derivate»*<sup>155</sup>. La prospettiva ideal-naturalistica di Hocking conduce quindi alla conclusione che Dio (inteso come Assoluto, Mente Eterna, Altra Mente) è l'origine continuativamente creativa del manifestarsi in atto della Natura. In tal senso, *la mediazione della conoscenza di Dio tramite la Natura, nel suo continuo attuarsi come tale, è il primo dei due modi tramite cui si rivela alla consapevolezza umana l'idea di Dio quale chiave ermeneutica del significato complessivo della realtà*. Una domanda potrebbe tuttavia sorgerci ora spontanea: come possiamo pensare ad un Dio che sia Mente eterna (cioè a-temporale) e, al contempo, manifesti la sua intenzionalità all'interno di una Natura temporale? Per rispondere a tale quesito è necessario comprendere il tentativo di Hocking di formulare quella che egli considera una nuova ipotesi di teleologismo finalistico.

---

un momento precedente della sua esistenza, anche se questa creazione permanente è appunto la creazione di un esistente nel tempo. Creazione e creaturalità non indicano quindi anzitutto un evento verificatosi in un momento (il primo momento di un esistente temporale), bensì la posizione di tale esistente e del suo stesso tempo, posizione che non trapassa nel tempo, ma che ne rimane il fondamento» K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo* (trad. dal tedesco), Ed. Paoline, Roma, 1978, p. 111. Osserviamo che tali riflessioni sul concetto di creazione chiamano in causa un delicato problema di interpretazione del pensiero metafisico di Hocking: lo stabilire se la sua visione di Dio sia catalogabile o come trascendentista o come panteista. Su tale questione rimandiamo alla lettura della prima parte dell'ultimo paragrafo del capitolo.

<sup>154</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 187.

<sup>155</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy: Textbook*, op. cit., p. 503.

## 2.4 Natura come opera di Dio aperta al pensare scientifico: un nuovo teleologismo.

Per Hocking Dio non è una pura idea. Egli è reale e il suo essere reale si rivela alla consapevolezza umana nel suo atto per eccellenza: la Natura. Egli si rende manifesto a tutti gli uomini di tutti i tempi nella concretezza dell'universo (contenente sia la natura inanimata sia la natura mentale) e tale manifestazione è una empirica rivelazione di Chi egli sia<sup>156</sup>.

Detto ciò, Hocking si domanda in che rapporto stiano la Mente Divina ed il suo creato. Come può una Mente Eterna agire creando continuamente qualcosa di contingente e temporale? O meglio, come può Colui che è eterno (Dio) manifestarsi in un processo in atto nel tempo (Natura)? La risposta da lui data a tale quesito è individuabile nell' *epilogo* dell'opera *Science and Idea of God*. Anzitutto, egli non nega una certa ineludibile paradossalità relata al pensare filosoficamente Dio; paradossalità di cui testimoniano da sempre le religioni:

«La religione ha sempre riconosciuto che ci sono dei paradossi nella natura di Dio; che Dio è sia eterno, sempre lo stesso e al contempo attivo, e che la sua azione è al contempo “onnipotente” e silenziosa»<sup>157</sup>.

A tal proposito si legge anche all'interno di *The Meaning of God in Human Experience*:

---

<sup>156</sup> Sul problema del concetto di rivelazione all'interno della filosofia di Hocking rimandiamo alla lettura dell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

<sup>157</sup> W.E. HOCKING, *Science and Idea of God*, op. cit., p. 117. Ci sembra che l'ammissione di Hocking secondo cui Dio, così come le religioni simbolicamente lo presentano alla nostra empirica attenzione, mantiene una sua paradossalità agli occhi della ragion pensante, la quale è impossibilitata ad incasellarlo totalmente all'interno delle sue logiche concettualizzazioni, renda manifesta sia la profonda ineffabilità dell'essenza di Dio la quale, forse, solo i mistici – secondo quanto Hocking stesso afferma – sono in grado di intuire, sia una certa umiltà filosofica da parte del nostro, il quale non pretende (così come pretendono molti altri filosofi) di aver “geometricamente” esaurito il discorso su Dio tramite il suo filosofare su di Lui. Egli stesso ebbe modo di dichiarare in una veloce citazione: «La nostra conoscenza non può penetrare nei segreti di una assoluta creazione» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 59. Inoltre, da parte nostra, è bene ricordare rapidamente che il dar credito ad una metafisica di trascendenza neo-tomisticamente pensata, non vuol dire avanzare la pretesa di aver incasellato definitivamente l'essenza di Dio nelle nostre povere categorie mentali. Vuol dire, al contrario, riconoscere tutta l'inadeguatezza e la paradossalità di categorie che cercano di dire, in maniera analogica, la verità di un Mistero che appare loro inevitabilmente precluso nella piena manifestazione della Sua essenza, almeno in questa vita mondana. Come ci ricorda Giuseppe Colombo – citando un passo del *De Potenza* – San Tommaso stesso ebbe modo di scrivere: «*Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est omne ipsum quod de eo intelligimus excedere*» ovvero “l'ultima umana cognizione su Dio è quella per cui ciò che [l'uomo] sa è che non conosce Dio, in quanto egli capisce che ciò che Dio è supera tutto ciò che di lui noi comprendiamo”]» G. COLOMBO, *Conoscenza di Dio ed Antropologia*, Massimo, Milano, 1988, p. 78.



«Dio è persona e non-persona; amante e non-amante; combattente e non combattente; appena e ancora simile a tutto; misericordioso e impietoso»<sup>158</sup>.

In secondo luogo, egli enuncia una concezione a suo giudizio erronea di descrizione del rapporto fra Dio e la Natura che tende a non tener ferma tale consapevolezza. Si tratta di una concezione di stampo naturalista secondo la quale l'agire di Dio sarebbe uno dei fattori (per quanto un "super-fattore") incasellabili all'interno di quella sequenza di legami causa-effetto che è la natura fisica. Hocking considera erronea tale concezione in quanto pensare l'agire di Dio in questo modo:

«Farebbe di Lui un avversario ed una forza finita. Descrivere Dio in termini superlativi all'interno di una qualche area, come "il più Grande Potere" sarebbe misconoscere totalmente il suo modo di agire. Dio sconfigge Thor<sup>159</sup>, il grande bevitore, non con l'essere un bevitore ancora più grande di lui, ma con l'essere quel mare che il calice di Thor non potrà mai prosciugare. *Dio è invincibile proprio perché egli non è competitivo*. Come afferma Lao Tze<sup>160</sup>, il Tao agisce tramite una non-affermazione»<sup>161</sup>.

Dio è Altro, Egli trascende la sequenza di quelle legge causali che noi induciamo in natura. Ma, nello stesso tempo, Egli non si pone in competizione con le leggi presenti in Natura. Non si intromette indebitamente in esse. Con una chiara analogia Hocking prova a spiegarsi come segue:

«Una via per esprimere questa non-competitiva relazione [fra Dio e la Natura] è affermare che Dio agisce tramite una dimensione non-causale. Una imperfetta analogia è rappresentata dalla luce che proietta una figura in movimento su uno schermo. L'attività delle figure e degli oggetti sullo schermo è causale. La luce non interferisce con quell'attività; essa non compete con alcuno dei poteri là attivi. Essa sostiene l'intero panorama degli eventi. Ma se essa cessa, non ci

---

<sup>158</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 322.

<sup>159</sup> Thor, divinità nordica, il cui noto simbolo è il martello del potere cosmico.

<sup>160</sup> LaoTze o LaoTzu o LaoTzi, leggendario fondatore (probabilmente contemporaneo di Confucio nel VI-V sec. a.C.) del Taoismo, unica forma di dottrina filosofico-religiosa che, in Cina, si presentò come antitetica al Confucianesimo. A lui è attribuita la scrittura del libro *Tao Teh King*, ovvero "Il libro della Vita e delle Virtù". Secondo il Taoismo la salvezza umana non risiede (come vuole invece il Confucianesimo) negli atti del culto alla divinità, ma in una forma di ascesi e di distacco dal mondo. Il Tao, origine e principio di tutte le cose, è una "buia virtù" (cfr. cap. LI del *Tao Teh King*) che sostiene ed alimenta l'universo senza governarlo direttamente.

<sup>161</sup> W.E. HOCKING, *Science and Idea of God*, pp. 117-118. Cfr. anche W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 224 e W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 193. Fra i passi del *Tao Teh King* che dichiarano la presenza non intrusiva del Tao nell'universo da lui derivante, tre ci sembrano significativi. Nel capitolo XXV si legge: «Vi è qualche cosa di indefinibile, nata prima del cielo e della terra, tanto silenziosa e senza forma, assoluta ed immutabile che *gira e non fa danni*», LAOTZE, *Tao Teh King*, Laterza, Bari, 1941, p. 64. Nel capitolo XXXIV viene affermato che: «il grande Tao si spande a sinistra ed a destra, le cose derivano da lui la vita però egli non parla, *merito compiuto senza pretese, nutre gli esseri senza impadronirsene*», ibidem, p. 74. Il corsivo è nostro. Infine la citazione più completa e chiara la troviamo al capitolo LI quando LaoTze parlando del rapporto fra il Tao e le cose afferma che quello: «dà loro la vita, la sua vita le nutre, le fa crescere e le alimenta, le rende stabili e tranquille, le difende e le protegge, *le lascia nascere senza accaparrarle, le lascia agire senza aiutarle, le lascia crescere senza governarle*» ibidem. P. 96. Il corsivo è nostro.

sono più né cause né agenti sullo schermo. *Essi dipendono in tutto e per tutto da essa, ma essa non è nessuno di loro*»<sup>162</sup>.

Il fatto che Hocking abbia connotato con l'attributo "imperfetta" l'analogia da lui qui proposta ci è utile per porre in risalto in che senso essa risulti non del tutto esplicativa della problematica da lui sollevata. Infatti, tale analogia "funziona" bene per dar ragione sia dell'eternità di Dio, sia della non-competitività della sua presenza. Su quest'ultimo aspetto, il fatto che l'infinita onnipotenza di Dio non si ponga in contrasto con i modi di operare propri degli enti finiti e, fra questi, con quella modalità di operare propria dell'essere umano che si chiama libertà, permette di capire in che guisa l'onnipotenza di Dio non soverchi la libertà umana. Infatti, Dio non si oppone alla libertà umana proprio perché il suo non è un agire in contrasto ad essa, ma un agire che permette ad ogni essere, compreso l'uomo, di operare "alla luce" di quell'operatività che è loro propria. Ora, poiché il modo di operare proprio dell'umanità è l'agire razionalmente in libertà, Dio permette tale modo di operare sostenendolo in essere senza soverchiarlo<sup>163</sup>.

Per contro, l'analogia è consapevolmente indicata da Hocking come "imperfetta" perché non riesce a rendere ragione dei motivi che lo spingono ad intendere l'agire di Dio come manifestazione di una intenzionalità "*whitin Nature*"<sup>164</sup>, dentro la trama della natura stessa. In effetti, se ci si pensa, come si può

---

<sup>162</sup> W.E. HOCKING, *Science and Idea of God*, p. 118.

<sup>163</sup> Una delle questioni che, nella storia della metafisica, ha sempre appassionato i pensatori è il rapporto fra l'onnipotenza di Dio e la libertà dell'essere umano. Se ci pensiamo con attenzione, alla base del problema del rapporto fra la volontà onnipotente di Dio e la nostra umana libertà finita sta sia un'idea di Dio come essere competitivo rispetto all'essere umano, sia un'idea dell'essere umano che, di conseguenza, può essere davvero libero solo se Dio non è il suo onnipotente oppositore. Su tale questione la prospettiva qui esposta da Hocking ci pare illuminante. Infatti, avendo egli esplicitato così a chiare lettere il carattere non-competitivo di Dio Creatore rispetto alle sue creature, ripropone con nuovo vigore una convinzione a cui Tommaso d'Acquino era già pervenuto. Convinzione secondo cui Dio, tenendo in essere e facendo continuamente essere le sue creature ciò che sono, non interverrà a negar loro ciò che Egli ha volontariamente decretato che siano. Perciò, se Dio, in quanto creatore dell'essere umano, ha liberamente decretato che costui debba essere una creatura libera, in quanto non-competitore si impone continuamente di non negare all'uomo quella facoltà (il libero arbitrio) che lo fa essere, come creatura, ciò che Egli vuole che sia. Tutto ciò potrebbe illuminare anche la riflessione cristologica inerente la concezione gesuana del Regno di Dio. Infatti se è vero (come sembra che lo sia) che l'interpretazione di Gesù di Nazareth intorno al "Regno di Dio" emergente dai Vangeli (ovvero del modo in cui Dio si mostra come signore del creato e degli uomini) è tale per cui quel Dio che egli pretende di incarnare (in opere e parole) non si impone mai all'arbitrio di coloro cui si propone, allora quel Dio che crediamo si riveli definitivamente nella carne del nazareno ci comunica, proprio in tale carne, ciò che gli compete per essenza, cioè non essere mai un Dio che intende competere, ovvero soverchiare, la nostra libertà di sue umane creature.

<sup>164</sup> Tale espressione è una delle più ricorrenti nella filosofia di Hocking.

definire finalizzata l'azione causale delle figure sullo schermo (che vivono e si muovono in quella precisa dimensione spazio-temporale) se la Luce che le sostiene è solo ad esse e[s]terna? Per dar ragione di una finalità di questo tipo, occorrerebbe supporre che la luce di Dio, in un certo senso, orienti le figure anche dall'interno dello schermo della Natura, nel tempo e nello spazio in cui esse si muovono. Su questa scia Hocking è convinto che:

«Potremmo essere giustificati a considerare l'ordine della natura come la letterale presenza di una Ragione in natura. L'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio evince un'inferenza dalla natura come un effetto di un Creatore intelligente che ne è causa: questo creatore fu considerato come sostanzialmente distinto dal mondo creato<sup>165</sup>. *La via [metafisica] dell'idealismo oggettivo vorrebbe mostrare che la mente-del-mondo è dentro il processo della natura*: che quei processi sono il vero modo di ragionare della sua mente; il legame di causa-effetto è il suo giungere a conseguenze, la sua consistenza di pensiero e la sua risolutezza di intenzione»<sup>166</sup>.

Laddove l'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio ci mostra una Mente divina esterna al creato come Causa Prima, origine genealogica della sua esistenza, l'idealismo oggettivo-naturalistico ci offre, secondo Hocking, la presenza di una Mente eterna continuamente creativa dentro la natura<sup>167</sup>. Ora, la prova che la

---

<sup>165</sup> «C'è un argomento secondo cui la natura richiede un autore. [...] In breve, il mondo naturale è considerato non auto-sufficiente: egli mostra segni di dipendenza non solo nelle sue specifiche e reciproche parti, ma anche come un tutto [dipendente] da qualcosa al di là di esso stesso. L'essere dipendente implica l'esistenza di un essere indipendente. Quell'essere indipendente e auto-sufficiente è Dio. Tale argomento, interessato alle origini, alla causa prima di ogni cosa creata è stato chiamato *argomento cosmologico*» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 43.

<sup>166</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 182.

<sup>167</sup> E' evidente come Hocking stia riferendo i suoi ragionamenti alla prova cosmologica così come sintetizzata da Kant all'interno della *Critica della Ragion Pura* il quale, appunto, pensa la Causa Prima come causa posta all'inizio di quella serie determinata e successiva che è il creato (cioè come *causa fiendi*). Evidentemente Hocking, avendo scartato l'idea che la Natura sia semplicemente la manifestazione di una serie di legami di causa-effetto, non potrebbe pensare una causa in questo senso. Proprio per questo egli pensa alla Mente Eterna come un'intenzione creativa all'interno della Natura che la sostiene non intrusivamente nell'essere così come è. La prova cosmologica kantianamente intesa conduce, dunque, ad ammettere un Dio esterno alla natura posto all'istante "zero" di una creazione che poi procede autonomamente senza di lui. A tale prova, Hocking contrappone l'idea di un Dio Intimo alla natura, ma Altro e Oltre essa, le cui intenzioni la fanno essere ad ogni istante così com'è. Notiamo che la concezione di Hocking è analoga, per certi versi, alla concezione di cui ogni via tomistica si avvale nel salire all'idea dell'esistenza di Dio. Infatti, come nota la Vanni Rovighi: «nell'espone le vie tomistiche abbiamo detto che Dio non si trova come l'inizio del mondo, ma ciò senza cui il mondo che diviene sarebbe contraddittorio; non si trova all'origine di ciò che precede il fenomeno (la causa in senso umano o kantiano) ma all'origine dell'essere di ciò che constatiamo» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia, 1995, pp. 149-150. Ecco la ragione per cui anche San Tommaso stesso non ebbe alcun problema ad ammettere che Dio fosse presente intimamente in ogni cosa. Scrive infatti l'Acquinate: «Essendo Dio l'Essere stesso per essenza, bisogna che l'essere creato sia l'effetto proprio di lui, come il bruciare è l'effetto proprio del fuoco. E questo effetto Dio lo causa nelle cose non soltanto quando cominciano a esistere, ma fin tanto che perdurano nell'essere: come la luce è causata nell'aria dal sole finché l'aria rimane illuminata. Fintanto dunque che una cosa ha l'essere è necessario che Dio le sia presente in proporzione di come essa possiede l'essere. L'essere poi è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondamente radicato, poiché, come si è detto [q. 4, art. 1, ad. 3], è l'elemento formale rispetto a tutti i principi e i componenti che si trovano in

sorgente del reale (la Mente eterna) debba trovarsi dentro la natura è data, come abbiamo visto anche in precedenza, dal riconoscere che è dentro la Natura che ci appare l'intenzionalità propria di alcune forme di vita. Infatti:

«C'è un principio di finalità nella struttura dell'universo – o un possibile principio di tal sorta – che la critica all'argomento teleologico non può eludere. [...] Se consideriamo la vita organica come qualcosa di valore prodotto dal lavoro di un universo, *non può essere esclusa la possibilità* che l'intera configurazione di questo particolare universo rappresenti una scelta originale, il caricamento di un dado con un determinato fine in vista. E se questo fosse il caso, l'intenzione o lo scopo di conseguenza espresso, sarebbe prioritario alla, e qualcosa d'altro dalla, “natura” che esso ha scelto»<sup>168</sup>.

Ciò che Hocking intende dire è che è proprio a partire dal riconoscimento empirico di una intenzionalità presente in alcuni eventi della Natura (per es. la vita organica), che non ci è dato di eludere ed escludere la possibilità che l'universo intero sia stato finalizzato secondo una scelta originale compiuta dalla Mente della Natura. Come egli meglio specifica ancora:

«Se siamo liberi di supporre un'intenzione capace di determinare le disposizioni di particelle, non c'è alcuna determinabile ragione di negare la capacità [di quella intenzione] di determinare le particelle stesse. E da questa supposizione, noi vorremmo concludere che ogni cosa che accade nell'universo – non solo l'esistenza degli organismi generalmente intesi, ma l'esistenza di ogni particolare organismo, di ogni persona, di John Smith e Richard Roe – è un intenzionale risultato dell' “agitarsi del mondo” (*world-churning*) attraverso un tempo incommensurabile»<sup>169</sup>.

Grazie a tale argomentazione Hocking è convinto di poter re-istruire e rivalutare con un nuovo sguardo il principio di finalità di cui inadeguatamente provava a dar ragione il vecchio argomento teleologico dell'esistenza di Dio<sup>170</sup>. Dichiarare infatti il nostro:

«L'argomento teleologico potrebbe essere reimpostato in una differente posizione. Esso non mostra tanto il mondo come un risultato compiuto

---

una data realtà. Quindi necessariamente Dio è in tutte le cose, e in maniera intima» TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica* (trad. dal Latino), I, q. 8. art.1. Il corsivo è nostro.

<sup>168</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 64.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>170</sup> «Esiste un argomento secondo cui l'ordine e la bellezza presenti in natura non potrebbero essere accidentali, ma implicano un mente che li apprezza e che li ha posti nell'esistenza. Oppure qualcuno afferma: “l'universo materiale, che agisce sempre in base a leggi fisse, suppone un legislatore al di là di esso. Nessuno può emanare una legge se non gode dell'intelligenza. Quindi il creatore è un essere intelligente”. [...] Tale argomento, interessato non tanto all'esistenza dei puri fatti del mondo ma al loro valore e alla loro finalità, è stato chiamato argomento teleologico. E' un argomento [che sale] dal progetto all'architetto» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 44.

ascrivibile a una benevola Divinità, quale fosse un esterno architetto. Quanto piuttosto il vero cammino della natura, la scelta del mondo così come il suo essere è, *il lavoro di una eterna, presente, cosmica intenzione dentro la trama degli eventi*. La Natura è in marcia non solo dal passato ma anche verso il futuro; e al di là che noi lo si discerna a meno, c'è un significato ed un valore in ciò che ora esiste e, nel suo movimento, e ciò verso cui esso si muove»<sup>171</sup>.

Evidentemente il principio di finalità così re-interpretato conduce Hocking ad esporre l'idea che il progresso scientifico non solo non sia in contrasto con l'ammissione dell'esistenza di Dio, ma che sia tale esistenza garante, all'interno del processo naturale, degli sforzi e delle speranze di comprensione della natura su cui la scienza si fonda. Ecco perché:

«Il progresso della scienza potrebbe essere, non in senso figurato ma letterale, la traccia dei passaggi del pensiero divino. E il fatto che la scienza possa pensare il mondo, che soddisfacenti ipotesi possano essere testate, potrebbe essere spiegato dal fatto che il mondo non è nulla di più, nel suo produrre, che l'oggetto di un pensiero eterno»<sup>172</sup>.

Ma, se la scienza non si pone in contrasto con il riconoscimento di Dio dentro quell'esperienza umana che è la Natura, allora dobbiamo definitivamente riconoscere che

«Per comprendere la natura, noi dobbiamo andare al di là della natura ed entrare in una regione di realtà mentali; *a questo punto il naturalismo si arrende allo spiritualismo, come un possibile sguardo sul mondo*»<sup>173</sup>.

La pura logica naturalistica è così, metafisicamente, sconfitta *ad intra* e non *ad extra*. L'indagine filosofica fin qui condotta ci ha mostrato come l'esistenza di Dio, postulata dallo spiritualismo, non sia una vana e superstiziosa credenza, ma è rintracciabile a partire da uno sguardo più complessivo sulla realtà Naturale. Tale sguardo ci mostra un Dio che è Mente Eterna, intelligente creatore del mondo, che si manifesta nella Natura come intenzione al lavoro in essa in maniera non intrusiva. La

---

<sup>171</sup> Ibidem, p. 182. Il corsivo è nostro. Anche in questo caso, come nel caso dell'argomento cosmologico, Hocking è convinto di aver trovato un nuovo modo di pensare il principio finalistico all'interno della Natura. In realtà egli sta criticando il finalismo kantianamente inteso, secondo cui sarebbe necessario ammettere un architetto esterno al mondo per dire che il mondo funziona come l'architetto lo ha progettato. Al contrario, Hocking ritiene che alcuni fatti della natura (es. la vita organica) manifestano una loro propria intenzionalità, ed è proprio a partire da ciò che si può pensare che tale intenzionalità sia frutto di una Mente divina intelligente dentro la Natura come causa dell'esistenza di tale intenzionalità. Anche in questo caso siamo vicini alla prospettiva della quinta via tomistica. Infatti, nota la Vanni Rovighi, «secondo san Tommaso, il principio immanente di finalità (la forma sostanziale) non si può spiegare se non come l'effetto di una Causa prima intelligente: come il sigillo di intelligibilità che ogni cosa riceve dalla prima Intelligenza» S.V. ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia, 1995, p. 156.

<sup>172</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 182.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 65. Il corsivo è nostro.

Natura, quindi, non è Dio, ma il “lavoro di Dio”: lavoro in cui Dio si mostra continuamente, creativamente e provvidenzialmente all’opera.

### **3 Il realismo conoscitivo dell'Assoluto (rapporto conoscenza umana – Dio): l'idea di Dio manifestatesi come fondamento della possibilità umana di conoscere la propria e l'altrui mente.**

Nel precedente paragrafo tutto il nostro argomentare è stato teso a porre in risalto i motivi per cui Hocking ritenga la Natura un mediatore dell'umana esperienza di Dio. In sostanza, l'essere umano esperisce che Dio esiste facendo esperienza di quell'esistenza in atto come un tutto (*action as a whole*), o di un tutto all'opera (*a whole at work*) che è la Natura. Ora, poiché affermare che qualcosa o qualcuno esiste non vuol dire necessariamente affermare di aver compreso chi o che cosa sia, si tratta di definire meglio i contorni dell'idea di questo Dio di cui, secondo Hocking, ogni uomo può avere e fare reale esperienza. Contorni che non possono essere delineati se non ponendo attenzione all'essere umano ed al modo in cui egli conosce e ri-conosce l'esistenza di Dio. Infatti, se è vero che chi si fa l'idea di Dio a partire dall'esperienza della Natura è l'essere umano, per comprendere i significati ascrivibili a tale idea, occorrerà avviare un'indagine filosofica sull'uomo e sulle sue modalità di conoscere (epistemologia); indagine che andrà ad esplorare ed esporre sia come l'uomo conosce in generale la realtà, sia come concepisce l'idea di Dio, sia, infine, come conosce se stesso e gli altri uomini quali conoscitori dell'idea di Dio. Su questi tre aspetti gnoseologici si concentrerà di seguito la nostra attenzione.

Tuttavia, proprio al fine di comprendere appieno il significato dell'indagine gnoseologica di Hocking, è necessario primariamente soffermarci un istante sul presupposto ad essa sotteso: il rapporto essere umano-natura. Infatti, se rapportiamo la concezione della Natura esposta nel precedente paragrafo alla realtà dell'essere umano, ci accorgiamo – scrive Hocking – di come:

«L'essere umano sia chiaramente parte della natura, collocato in natura, generato in natura, che ritorna alla natura. Ma l'uomo è anche una creatura che *sa di essere parte della natura*, e questo sapere lo pone in disparte dalla natura (e da tutti gli altri animali) e gli permette di giudicarla come un tutto e di agire su essa come un tutto»<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> W.E. HOCKING, "Man's Cosmic Status" in AA.VV., *Search For America*, Ed. H. Smith, Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1959, p. 158.

La condizione umana è dunque paradossale ed unica nel suo rapporto con la Natura. Da una parte, l'uomo è dentro la Natura come ogni altro essere presente in essa, ma, d'altra parte, la Natura è dentro la mente umana che sa di essere parte di essa<sup>175</sup>. E, siccome abbiamo visto che la Natura, per Hocking, sorge dalla libera opera creatrice della Mente divina, anche il rapporto dell'uomo con Dio assume, di conseguenza, una duplice rilevanza. Da un lato, infatti, Dio manifesta se stesso come sorgente di quella Natura all'interno della quale anche l'uomo è inserito come creatura; per cui Dio, in questo primo senso, è (onticamente) sorgente dell'essere dell'uomo<sup>176</sup>. D'altro canto, però, Dio è conosciuto dalla mente finita come sorgente attivo-creativa della Natura e dell'umanità e, quindi, l'idea di Dio è posta (logicamente) all'interno della mente umana.

Per queste ragioni, se la considerazione di ciò che l'uomo è come parte di quella Natura che Dio continuamente crea e sostiene in essere è implicita in ciò che abbiamo discusso nel primo paragrafo, ora, invece, considereremo Dio come "oggetto di pensiero" posto dentro la mente di quella creatura finita e da Lui ordinata a conoscere il creato. In esso, come già dicevamo, ci sono oggetti fisici (Natura), oggetti psichici (Persona) oggetti sociali (Altrui Menti). E la tesi epistemologica connessa all'idea di Dio che Hocking si propone di dimostrare, partendo dal riconoscimento di queste tre classi di oggetti di esperienza, è abbastanza ambiziosa e da lui così riassunta:

*«L'oggetto di una conoscenza certa ha questa triplice struttura: Persona (Self), Natura (Nature) e Altrui Mente (Other Mind); e Dio, come oggetto appropriato della prova ontologica, li include tutti e tre»<sup>177</sup>.*

---

<sup>175</sup> «Se le due opposte intuizioni, "io sono nel mondo" e "il mondo è in me" sono entrambe sostenibili come modalità legittime di esistenza, ci troviamo davanti ad un dualismo che si salva dalla contraddizione solo discriminando i differenti significati attribuiti alla parola "dentro". Esso richiede come minimo che qualcosa rimanga fuori dalla mia mente, tuttavia [richiede che] io includa completamente nel mio pensiero ogni cosa di cui penso» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 158.

<sup>176</sup> «La persona è un essere sostenuto nell'essere. In tal senso possiamo affermare che è un essere creato» W.E. HOCKING, *The Coming World Civilisation*, op. cit., p. 37.

<sup>177</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 315. Il corsivo è nostro. La tesi è stata da noi additata come "ambiziosa" in quanto si propone appunto di mostrare come l'idea di Dio, a cui la prova ontologica si riferisce, è, di fatto, quell'*a-priori* conoscitivo che fonda la possibilità di ogni certa e sicura conoscenza umana.



### 3.1 *L'essere umano come conoscitore: l' "idea" come ciò grazie a cui intuitivamente sentiamo ed intellettivamente pensiamo la realtà come un "tutto".*

Come conosce l'essere pensante? Evidentemente la domanda presuppone che l'essere umano goda della facoltà conoscitiva, della capacità di pensare e della consapevolezza di essere pensante. Su questo, abbiamo visto in precedenza, che Hocking, seguendo Pascal, non ha dubbi. La grandezza dell'essere umano sta nel sapere di essere una mente finita consapevole della sua finitezza e miseria<sup>178</sup>. Lumeggiato tale implicito presupposto, vediamo come egli dia ragione del modo in cui l'essere umano conosce la realtà.

#### 3.1.1 *Il realismo gnoseologico di Hocking.*

Per esplorare in che modo funzioni l'umana conoscenza e quale ne sia il valore, occorre anzitutto, secondo Hocking, riconoscere la seguente evidenza: il pensiero, la consapevolezza è sempre *consapevolezza di* qualcosa d'altro da esso, di qualcosa che è indipendente dal conoscitore e che gli consta come qualcosa che egli non ha posto in essere. Su questa scia Hocking, facendo seguito ad alcune tesi del Realismo Moderno<sup>179</sup>, soprattutto di matrice anglosassone, nota come:

«Esso professi di trovare che l'oggetto della percezione è indipendente da chi lo percepisce, che vuol dire, nel qual caso, non "fuori dalla relazione" con chi lo percepisce ma solo fuori da quella relazione che implicherebbe [per esso] dipendenza da chi lo percepisce per esistere, come se il suo essere *hic et nunc* (*then and there*) fosse causato o creato da chi lo percepisce. E *il realismo ha indubitabilmente ragione quando attesta che nel percepire noi non ci sperimentiamo come creatori degli oggetti che percepiamo*»<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> «La mente è una piccola realtà, un piccolo dato in un universo infinito; [eppure] la mente è essa stessa una realtà infinita, l'intero universo si rispecchia dentro di essa. Questo è il paradosso che dà all'idealismo la sua forma moderna» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 157.

<sup>179</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. pp. 232-242. Il realismo cui Hocking si riferisce è quello del filosofo anglosassone G.E. Moore contenuto nel suo saggio *The Refutation of Idealism*. Sul fatto che la filosofia tardo-moderna abbia recuperato un approccio epistemologico di tipo realista grazie a Moore, anche la Vanni Rovighi è d'accordo. Ella scrive: «il concetto di conoscenza come identità intenzionale o, come anche si dice per far più presto, di intenzionalità, era stato dimenticato dalla filosofia moderna. Chi lo ha rimesso in circolazione nella filosofia contemporanea è stato Franz Brentano, il quale ha lasciato in eredità a Husserl e, attraverso Husserl, a molti altri. Forse anche G.E. Moore, uno dei neorealisti inglesi, sentì l'influsso brentaniano. Nel suo famoso articolo *The Refutation of Idealism*, egli cerca di mettere in rilievo la differenza fra l'identità reale che c'è fra una cosa e ed i suoi costitutivi, fra oggetto fisico e le sue modificazioni (fra una perlina azzurra e il suo azzurro), e l'identità intenzionale che c'è fra il conoscente ed il conosciuto (fra me e l'azzurro che vedo)», S.V. ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. I, op. cit., p. 114.

<sup>180</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 243.

In altre parole, Hocking si pone sulla scia del suo maestro Husserl (e di Brentano<sup>181</sup>) nel ritenere che l'oggetto conosciuto non sia creato dalla mente che lo conosce, ma sia da essa intenzionato, cioè presente ad essa come altro da sé<sup>182</sup>. L'*intenzionalità* è quindi anche per Hocking il fondamento di una mente conoscente. L'intenzionalità della coscienza è descrivibile come l' "apparire" alla mente della immediata "datità" onticamente e fattualmente esistente. Infatti è chiaro ad Hocking che:

«Nessun conoscitore empirico così come nessun gruppo di conoscitori empirici, può predisporre del tutto le necessarie condizioni per la presenza di un qualsiasi oggetto fisico di esperienza: l'essere oggetto [di conoscenza], nella sua sostanza, è "dato" totalmente a simili conoscitori»<sup>183</sup>.

Secondo Hocking, a fondamento del processo conoscitivo c'è, quindi, lo "starci" di una realtà indipendente di cui la mente attesta l' "esserci"<sup>184</sup>. La conoscenza è il constare di questa realtà alla mente<sup>185</sup>. Ecco perché egli, enumerando i meriti del realismo filosofico moderno, afferma:

«A mio giudizio il più importante elemento del realismo moderno è la riscoperta di una diretta e semplice visione del "mondo degli oggetti" sulla scia di un ritorno alle intuizioni del senso comune. [Il realismo] sostiene la consapevolezza secondo cui gli oggetti esistono quando non li osserviamo, così come quando li vediamo. Assume che non ci sia una "biforcazione" in natura. E' convinto che la mente faccia parte di un mondo più vasto e non che il mondo sia parte di una qualche mente. Prova a pensare il mondo come [insieme] di molti oggetti reali indipendenti [dal pensiero]»<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> **Franz Brentano** (Marienberg, Prussia Renana 1838 – Zurigo 1917) filosofo tedesco. Fu un sacerdote cattolico che nel 1873 abbandonò la sua appartenenza al cattolicesimo. La sua opera principale è la *Psicologia dal punto di vista empirico* (opera in tre volumi: vol. I del 1874; vol. II del 1911; vol. III del 1928) nella quale egli offrirà la sua teoria dell'intenzionalità come caratteristica fondamentale descrivente i fenomeni psichici. E' a partire dalle riflessioni di Brentano che Husserl sistematizzerà la sua concezione fenomenologica della conoscenza come intenzionalità della coscienza.

<sup>182</sup> «Noto che alcune fonti del realismo come lo troviamo in Brentano, Meinong, Husserl, fondano l'indipendenza dell'oggetto su una "intenzione" della mente». Facendo seguito a Brentano ed Husserl anche la Vanni Rovighi spiega la conoscenza come un'unità intenzionale nei seguenti termini: «Per distinguere l'unità che c'è fra me infreddolito, lieto e preoccupato, dall'unità che c'è fra me infreddolito e il rosso che vedo, chiamo la prima unità o identità *fisica* o *reale*; chiamo la seconda unità o identità *intenzionale*. Nella identità intenzionale consiste la conoscenza. E noi abbiamo coscienza di conoscere perché abbiamo coscienza di queste due diverse unità, perché non possiamo dire nostre, come è nostro un sentimento, certe realtà che constano; perché ci consta qualcosa che è altro da noi. *E questo constare dell'altro da noi, questa presenza dell'altro a noi, è ciò che chiamiamo conoscenza*» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Vol I, op. cit., pp. 110-111.

<sup>183</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 245.

<sup>184</sup> Il concetto di "Natura", così come è stato ampiamente esposto nel primo paragrafo, dice dello "starci" di questa realtà indipendente.

<sup>185</sup> Notiamo che la posizione realista sposata da Hocking posta all'origine del processo conoscitivo non ha la presunzione di affermare che la nostra umana percezione del reale sia percezione della realtà in sé (il noumeno kantiano), ma, più semplicemente, di notare l'evidenza secondo cui noi percepiamo una realtà "altra" rispetto al pensiero; realtà che è oggetto di pensiero senza essere creata dal pensiero a cui consta. Solo l'intuizione mistica, a suo avviso, ci mette in immediato ed intuitivo contatto con il Noumeno rappresentate l'essenza originaria di ogni ulteriore fenomeno.

<sup>186</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 244.

Tuttavia, l'affermazione secondo cui a fondamento della conoscenza c'è l'apparire alla mente di un mondo che esiste indipendentemente da essa significa affermare che la conoscenza si risolve tutta in tale apparire? La risposta di Hocking è negativa. Infatti, il limite del realismo, quale approccio gnoseologico, consiste nel ritenere che la conoscenza sia solo un *tra-sparire* della realtà alla mente<sup>187</sup>. All'opposto, conoscere è agire, conoscere è giudicare quella realtà oggettiva che ci appare in quanto intenzionata dalla mente. In un sintetico e chiaro paragrafo Hocking afferma al riguardo:

« “Apro i miei occhi, e il modo è là: questo è conoscere! Non c'è alcuna attività da parte mia al di fuori dello sforzo muscolare dell'apertura degli occhi”. La totale fallacia del realismo è riassumibile con queste plausibili parole. Esse contengono un elemento di verità: non essendo l'attività del conoscere uno sforzo muscolare, coloro che non possono concepire alcun altro sforzo, non la troveranno mai. Essa è un sforzo di giudizio. Nulla è conosciuto se non è *giudicato*; il far esperienza è avanzare risposte ai problemi che il mondo pone davanti alla mente; se non c'è alcun atto di problematizzazione, non c'è alcuna conoscenza. Non è sufficiente aprire gli occhi. [...] *Un essere umano conosce perché giudica; e giudica in quanto si pone problemi, tutto qua. Conoscere è agire*»<sup>188</sup>.

Se conoscere è un atto di giudizio del soggetto fondato su un tra-sparire dell'oggetto alla mente del soggetto che lo ha intenzionato, si tratterà ora di spiegare come avvenga tale atto di giudizio, e quali siano gli elementi principali che ne descrivono l'accadere come processo. Hocking individua tre elementi descrittivi del processo conoscitivo: il sentimento, l'intuizione e l'ideazione.

---

<sup>187</sup> «Conoscere non è mai mero lasciar trasparire: è sempre fare qualcosa» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 247.

<sup>188</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 246. Il corsivo è nostro. La posizione qui esposta da Hocking è vicina al razionalismo critico di K. R. Popper esposto in maniera chiara e pressoché definitiva già all'interno della sua prima opera intitolata *Logica della scoperta scientifica*. A suo giudizio la logica che regola il processo scientifico non è quella adottata dallo sperimentalismo scientifico sorto nella modernità, secondo la quale compito dell'indagine scientifica è di indurre dall'osservazione della realtà empirica, tramite un processo di verifica sperimentale, teorie valide in maniera assoluta ed incontrovertibile. Piuttosto egli ritiene che la conoscenza scientifica proceda da problemi che ci poniamo e per risolvere i quali formuliamo determinate ipotesi come tentativi di soluzione. Tali ipotesi, per essere momentaneamente accettate, devono resistere ad un'opera di falsificate operata tramite un processo critico di eliminazione degli errori che contengono. In questo modo, passato il vaglio critico della falsificazione, possono essere adottate come ipotesi valide fino a che non vengano smentite da nuove ipotesi più adatte a risolvere nuovi problemi. I capisaldi su cui il presente razionalismo critico popperiano si fonda sono da lui così sintetizzati: «Posso forse mettere assieme ciò che ho detto sotto forma di due brevi tesi: 1) Siamo fallibili e soggetti all'errore; ma possiamo imparare dai nostri errori. 2) Non possiamo giustificare le nostre teorie, ma possiamo razionalmente criticarle e adottare in via di tentativo quelle che sembrano resistere meglio alle nostre critiche, e che hanno il maggior potere esplicativo» K.R. POPPER, *Lo scopo della scienza*, Armando Editore, Roma, 2002, p. 25.

### 3.1.2 Il “sentimento” come organo del conoscere.

Hocking è persuaso del fatto che all’inizio di ogni processo conoscitivo si trovi il sentimento. Poiché tale persuasione potrebbe dare adito a fraintendimenti, cerchiamo anzitutto di chiarire che cosa Hocking intenda quando utilizza il termine “sentimento”<sup>189</sup>. Egli scrive:

«Sentimento (*feeling*) è un termine ambiguo. Esso è talvolta usato come sinonimo di emozione e sensibilità: “sentimento di dolore o di gioia”, “urtare la sensibilità di una persona”. Lo si usa anche per indicare una sorta di conoscenza, appartenente al “toccare” o simile al tocco: “sento ruvida la superficie”, “ha sentito poco amichevoli i loro atteggiamenti”. Tale ambiguità sorge dal fatto che *l’intelletto e la volontà si sviluppano a partire da una più primitiva mentalità in cui queste due funzioni non sono chiaramente separate. Sentimento è il nome per questa primitiva mentalità*»<sup>190</sup>.

A giudizio di Hocking, il sentimento è il moto della mente nel quale l’intelletto e la volontà sono indifferenziati, dal quale essi si sviluppano e grazie al quale sorge l’umano desiderio di conoscere. Infatti:

«il sentimento partecipa di due caratteristiche: esso è un “aizzatore” di conoscenza (*disturbing knowledge*); è un riconoscere uno squilibrio nel mondo che chiama all’azione; è un’idea che ci spinge ad un atto di volontà. Il sentimento, poi, non va identificato né con l’intelletto né con la volontà, né va fuso con la volontà, quanto piuttosto identificato come il semplice stato della mente da cui si differenziano l’intelletto e la volontà»<sup>191</sup>.

Di conseguenza:

«*il sentimento è la madre dell’azione*. Si potrebbe meglio definire il sentimento come la percezione di una qualità che ci prepara a fare qualcosa riguardo ad essa. Un sentimento di simpatia, per esempio, è una specie di interno movimento [che ci porta] ad offrire aiuto»<sup>192</sup>.

Se il sentimento è la “madre” di ogni azione umana e, fra le azioni umane, c’è l’attività conoscitiva, anche alla base della conoscenza ci dovrà essere un sentimento: il sentimento chiamato “desiderio di sapere”. Ecco il motivo per cui il “sentimento” è

---

<sup>189</sup> Hocking utilizza il termine “*feeling*” che noi traduciamo con “sentimento” per distinguerlo da “*sensation*” che è sentore fisico o sensibilità. Tuttavia, al fine di evitare equivoci interpretativi nel proseguo dell’argomentazione, notiamo che “sentimento” così come lo intende Hocking non è psicologicamente interpretabile come “emozione”, ovvero come riverbero emotivo soggettivo di una mutazione neuronale. Piuttosto esso è più prossimo al significato di “desiderio” inteso – prendendo a prestito una terminologia blondeliana – come incolmabile scarto emotivo (non emozionale) tra la volontà volente e la volontà voluta. Per queste ragioni, laddove nel testo si incontrassero parole quali “sentimento”, “desiderio” ed emozione utilizzate come sinonimi, si tengano in conto le suddette accortezze interpretative.

<sup>190</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 112.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>192</sup> E. HOCKING, *Preface to Philosophy: Textbook*, op. cit. p. 54. Il corsivo è nostro.

additato quale origine sia dell'intelletto sia della volontà. In altre parole, Hocking sostiene che senza il sentimento (questa sorta di indifferenziato sentore pre-giudiziale sulla realtà) nessun essere pensante avrebbe desiderio di iniziare a conoscere quel mondo oggettivo che appare alla nostra mente come "dato" e come "problematico", né potrebbe poi applicare volontà ed intelletto per indagare a fondo che cosa esso sia e per cercar di risolvere i problemi che esso pone all'umana esistenza. Due sono, quindi, gli elementi dell'attività conoscitiva originati dal sentimento: a) c'è un mondo oggettivo di cui posseggo una qualche immediata ed indifferenziata cognizione;<sup>193</sup> b) desidero conoscere il significato delle mie cognizioni sul mondo<sup>194</sup>.

c) Ma questo non è tutto. Un ulteriore "carattere" del sentimento risiede nel suo collegarsi al problema del "valore" degli oggetti conosciuti. Grazie al sentimento, infatti, ogni essere umano "colora" le sue cognizioni sul mondo con le tonalità proprie della sua individualità. Conoscere il mondo non è solo lo sforzo di giudicare che cosa, come e perché esso sia, ma anche operare tali giudizi alla luce della nostra singolare personalità. Conoscere, in un certo senso, è ri-dipingere il mondo ed i suoi significati grazie alle pennellate concettuali della nostra individualità. Ecco perché Hocking ci ricorda che:

«Il sentimento è quell'emozione interna che è evocata dalle qualità e dal valore degli oggetti - il loro essere [considerate] appetibili o non appetibili, desiderabili o deprecabili, belle o brutte, maestose o mediocri, giuste o sbagliate. Il sentimento ha la qualità di essere libero e individuale perché esso rappresenta *un diretto e personale responso* verso le cose - esso è il principale segno dell'individualità. Nulla descrive una persona meglio di ciò che le piace o meno, di ciò a cui è attaccata o da cui è distaccata»<sup>195</sup>.

Immaginiamo, per esempio, due critici d'arte mentre ci illustrano i significati di un'opera pittorica. Essi vedono la stessa opera, opera oggettiva in cui essi percepiscono gli stessi colori e le medesime forme. Ma, nell'atto del guardare l'opera

---

<sup>193</sup> «Il carattere del sentimento di cui qui discorriamo è riassumibile nella tesi: *ovunque ci sia un sentimento c'è una cognizione, che è dichiarare una qualche conoscenza o giudizio su un mondo oggettivo*» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. pp. 113-114. Il corsivo è nostro.

<sup>194</sup> Gli elementi sul sentimento come organo del conoscere qui posti in rilievo da Hocking aprono lo spazio all'interessante questione pedagogico-didattica sul ruolo delle emozioni nell'economia dei processi di apprendimento. Evitando di scendere in una sorta di "sentimentalismo apparsettivo", è innegabile riconoscere come lo sviluppo dell'apprendimento in età evolutiva non potrà essere considerato, facendo leva sui ragionamenti di Hocking, come un puro potenziamento di tipo nozionistico-cognitivo. L'apprendimento, piuttosto, non sarà da intendere anche come una avventura emotiva, sentimentale del soggetto? Alcune riflessioni su tale questione di interesse pedagogico verranno riferite nella terza parte del lavoro.

<sup>195</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy: Textbook*, op. cit. p. 53.

e nello spiegarne il significato, essi ci appaiono due persone completamente diverse: essi, quand'anche dicessero le stesse parole ed esponessero i medesimi concetti, ci comunicerebbero significati personali diversi ed irriducibili fra loro. Tutto ciò a motivo del fatto che essi sentono l'opera a partire da chi sono come individui: il "valore" che l'opera assume nelle loro vite è inevitabilmente diverso. Essi hanno interessi diversi e prospettive di vita diverse, dipendenti da chi sono come personalità soggettive prima che dal loro ruolo di critici d'arte. In effetti, quanto ci apparirebbe diverso ascoltare un critico d'arte principalmente interessato al valore economico di quell'opera, rispetto ad uno più sensibile al suo valore estetico! In questa direzione Hocking dichiara che:

«*Il sentimento potrebbe essere rappresentato come una più profonda specie di intelligenza. E' l'intelligenza che concerne i valori, come distinta dall'intelligenza che concerne i fatti e le verità. E come ci sono ignoranti nel campo intellettuale, ci sono ignoranti nel campo del sentimento, e questi ultimi sono molto più socialmente pericolosi, soprattutto se essi sono, come potrebbero essere, intellettualmente arguti*»<sup>196</sup>.

Concepire il *sentimento come "intelligenza del valore"* degli oggetti, apre le porte a due problemi. Il primo: qual è l'operazione conoscitiva, originata dal desiderio di conoscere (sentimento), tramite cui apprendiamo l'esistenza degli oggetti ed il loro valore? Il secondo: che rapporto c'è fra l'idea che mi faccio di un oggetto ed il fatto che lo consideri oggetto di valore per me?

Rispetto al primo problema, Hocking utilizza l'esempio della satira per porre in risalto l'*intuizione* come attività propria di una intelligenza su base sentimentale. Egli scrive:

«La satira – quale spontanea applicazione della filosofia – è sovente la più efficace forma di criticismo, e Shaftesbury saggiamente chiede che tutte le cose buone dovrebbero essere capaci di sopportare il "test dell'essere messe in ridicolo" e superarlo incolumi. Se l'America ha una qualche peculiarità filosofica come espressione di un metodo di conoscenza, questa non è il pragmatismo: è piuttosto la credenza che *l'intuire sia migliore dell'argomentare e che possa essere condensato in una arguzia di spirito*»<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> E. HOCKING, *Preface to Philosophy: Textbook*, op. cit., p. 54. Il corsivo è nostro. In queste parole si colgono echi della pascaliana distinzione fra l'*esprit de geometrie* e l'*esprit de finesse*.

<sup>197</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 114. Il corsivo è nostro. Le affermazioni di Hocking si pongono in polemica con uno storico della filosofia italiano da lui citato (un certo Ruggiero di cui non specifica il nome) il quale aveva affermato che «il pragmatismo è spesso additato come "la filosofia Americana" – in quanto – "è nato in America, la patria del commercio, ed esso è appunto la filosofia del commercio umano per

Rispetto al secondo problema, invece, Hocking asserisce:

«Il valore che un oggetto o un fine può avere per me dipende da una mutua idoneità tra la mia “massiccia idea” (*idea-mass*) e l’oggetto – idoneità della mia idea a comprendere l’oggetto; l’idoneità dell’oggetto ad ingaggiare la mia idea»<sup>198</sup>.

Ebbene, si tratta ora di indagare quale significato gnoseologico assumano nel pensiero di Hocking l’atto dell’intuire e l’atto dell’ideare.

### 3.1.3 L’intuizione e l’intelletto come facoltà conoscitive.

Qual è l’atto tramite cui si manifesta l’umana consapevolezza del reale, ovvero tramite cui la nostra mente apprende l’esistenza degli enti reali? Secondo Hocking tale atto è l’intuizione<sup>199</sup>. Tuttavia anche in questo caso, poiché il termine gode di una certa equivocità, vediamo di intendere al meglio ciò che Hocking voglia dire quando lo utilizza.

In prima battuta Hocking è convinto che l’intuizione sia uno dei segni propri dell’intelligere, cioè di quella capacità (a cui diamo il nome di “intelligenza”) di guardare dentro (*intus-legere*) la realtà e di saperla cogliere per ciò che è. Ma come si rende manifesta l’intelligenza, cioè come esperiamo questo saper guardar dentro la trama del reale? Ecco la risposta di Hocking:

«L’intelligenza, umana o animale, è anzitutto un *buon giudizio* che fa emergere, dal ruscello dell’esperienza, esatte induzioni; e che conduce, da ciò che abbiamo conosciuto in tal modo, ad esatte deduzioni»<sup>200</sup>.

---

eccellenza”. Ma questa osservazione non è corretta. [...] E’ vero che il termine pragmatismo (o pragmaticismo, come Charles Peirce preferiva chiamarlo) fu messo in voga da William James; e che all’approccio pragmatico al conoscere fu dato vigoroso impulso da costui e da John Dewey, due scrittori americani. Ma Arthur Balfour in Inghilterra e Hans Vaihinger in Germania, così come Friedrich Nietzsche e F.C.S. Schiller di Oxford, furono promotori di idee analoghe all’incirca nello stesso periodo. Lo stesso William James descrive il pragmatismo come “un nuovo nome di alcuni antichi modi di pensare”. Immanuel Kant ed il suo grande successore J.G. Fichte (1762-1814) avevano scavato il solco del pragmatismo molto prima di questi grandi scrittori» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 96. In base a quanto abbiamo potuto constatare, il Ruggiero cui Hocking si riferisce è lo storico Guido De Ruggiero, il quale nel secondo volume della sua *Filosofia Contemporanea* dichiara: «Il prammatismo è nato in America, il paese della *business*, ed è appunto la filosofia degli uomini di affari» G. DE RUGGIERO, *La Filosofia Contemporanea*, vol II, Laterza e Figli, Bari, 1920, p. 38.

<sup>198</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 129.

<sup>199</sup> Qui per “intuizione” egli intende l’intuizione empirica. Tale atto di intuizione anche per Hocking è originato, sulla scia della filosofia aristotelico-tomista, da quel meccanismo spontaneo che è l’astrazione universalizzatrice.

<sup>200</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 71.

L'intelligenza è quel "buon giudizio" sul reale da cui si origina la capacità di ragionare, cioè di indurre e di dedurre<sup>201</sup>. Tale atto di giudizio non è, a parer del nostro, prerogativa esclusiva dell'essere umano. Anche gli animali ragionano e, quindi, sono intelligenti. Ma c'è una differenza profonda fra il ragionare puramente animale ed il ragionare propriamente umano; differenza che Hocking esprime nei seguenti termini:

«Se sono corretto in queste mie induzioni, tutti gli animali ragionano; e, ragionando, godono ovunque della stessa struttura. Ma *solo l'animale umano sa che ragiona*; solo l'animale umano espone le sue induzioni tramite il linguaggio e le ricorda; solo l'animale umano esprime una logica, facendone una consapevole arte del pensiero. E *solo l'animale umano, riflettendo circa il suo ragionare, è in grado di percepirsi come colui che dubita della capacità della ragione di conoscere a fondo tutta quella verità a cui tendono i suoi interrogativi*»<sup>202</sup>.

In sostanza, Hocking ritiene che una delle modalità peculiari attraverso cui si esprime l'intelligenza umana sia non solo l'intuizione dell'esistenza degli oggetti reali (consapevolezza di...), ma anche l'intuizione dell'esistenza di tale capacità di intuire (auto-consapevolezza di...). L'auto-coscienza (*self-knowledge*) è il tratto distintivo dell'umano *intelligere*, essa è quell'intuizione che accompagna e fonda ogni altra umana intuizione:

«L'auto-coscienza esprime, forse, il miglior caso di [umana] intuizione. Poiché è certo che non possiamo percepire le nostre menti tramite i sensi corporei. E, tuttavia, ci appare evidente che le percepiamo. Per Cartesio la più certa di tutte le conoscenze è la consapevolezza che "io esisto", poiché se provo a dubitare della mia esistenza, devo riconoscere che sto dubitando; e se dubito, devo esistere. La consapevolezza di me stesso sembra essere [costantemente] presente ad ogni [mia] conoscenza di qualche altro oggetto»<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Ricordiamo che nella storia del pensiero filosofico-scientifico occidentale vengono canonicamente catalogate due grandi modalità in cui la capacità razionante umana si può esprimere: la ragion induttiva e la ragion deduttiva. Tramite la prima il pensiero, osservando delle particolari ricorrenze presenti nella realtà, ricava delle leggi generali che spieghino i motivi per cui si verificano tali ricorrenze. Il processo che regola il pensiero induttivo è quindi tale per cui dall'osservazione del particolare si sale ad una spiegazione generale. Viceversa la logica deduttiva procede da principi universali (es. i cinque assiomi di Euclide) per ricavare, tramite argomentazioni logicamente e sillogisticamente controllate, principi meno universali (es. il teorema di Pitagora).

<sup>202</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 71. Riguardo ai significati che il termine "ragione" ha assunto, all'interno della storia del pensiero occidentale, Hocking dedica un sintetico ed esaustivo paragrafo dal titolo "Misgivings about reason" in *Types of Philosophy*, op. cit., pp. 69-93.

<sup>203</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 123. Per il momento Hocking utilizza l'esempio del *Cogito* cartesiano per dar forza alle sue argomentazioni. Tuttavia vedremo in seguito come egli non consideri troppo esatto il ragionamento operato da Cartesio.



L'esperienza della consapevolezza di sé (auto-coscienza) è, quindi, l'esperienza più adatta, secondo Hocking, a far comprendere in che cosa consista l'umano intuire (come modo di *intelligere* il reale) rispetto all'intuire proprio dell'animale<sup>204</sup>. E l'autocoscienza, a sua volta, si mostra all'opera in quella peculiare esperienza che si chiama "intuizione dello scorrere temporale". Lungo tale direzione Hocking recupera dal pensiero intuizionista di Henry Bergson<sup>205</sup> la convinzione secondo cui il tempo è intuibile come "durata". Bergson infatti era convinto che:

«Il tempo descritto dalle equazioni fisiche non fosse il tempo reale e che il tempo reale potesse essere conosciuto non dall'intelletto che lo misura e lo standardizza, ma da una percezione diretta dello scorrere della nostra vita interiore. In seguito egli chiamerà questa diretta percezione intuizione»<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> Rispetto a questi ragionamenti di Hocking sull'intuizione ci permettiamo una nota critica. Siamo concordi con lui nel riconoscere che la consapevolezza intenzionale dell'esistenza degli oggetti reali sia, anzitutto, un intuire, ovvero, un'intuizione sensibile della singolarità determinata di tali oggetti. Siamo inoltre concordi con lui nel ritenere che, in quanto esseri pensanti, noi umani possiamo essere consapevoli di questa nostra attività di intuizione empirica dell'esistenza degli oggetti reali. Non siamo tuttavia persuasi, seguendo la Vanni Rovighi, che tale auto-consapevolezza sia anch'essa originata da un'intuizione immediata, come se la coscienza che ho del mio conoscere in atto fosse una "cosa" che posso intuire sensibilmente come intuisco sensibilmente l'esistenza di un sasso. Piuttosto, la consapevolezza di me che conosco questo sasso, sorge in seguito ad una *riflessione* su ciò che faccio mentre esso mi consta intenzionalmente. Infatti, «non si coglie mai il conoscere come una cosa, come un oggetto; non consta la conoscenza: constano soltanto oggetti; ma, *nel riflettere* che quegli oggetti non sono me, debbo ammettere una loro presenza a me, debbo ammettere che io sono aperto intenzionalmente a quegli oggetti, che c'è fra me e quegli oggetti una singolare relazione che chiamo conoscenza» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia, 1998, p. 112. E, continua la Vanni Rovighi, «sia Husserl come Brentano e come Moore ritengono che si possa avere immediata conoscenza del conoscere, dell'essere coscienti, della *awerness*, come la chiama Moore, e questa loro affermazione ha prestato il fianco alle obiezioni di coloro che osservano (come Natorp contro Husserl e W. James contro Moore) che del conoscere non si ha (immediata) conoscenza. Natorp e James (sia pure da punti di vista molto diversi) ne traevano la conclusione ingiustificata che non si può parlare di un atto del conoscere, di una *awerness*, perché la coscienza come atto distinto dall'oggetto non c'è. Ora ci sembra di aver dimostrato che si ha conoscenza del conoscere, ma per riflessione, anche se non se ne ha esperienza nel senso preciso» ibidem, pp. 114-115. Rispetto a tutti questi elementi critici, come si situa, in definitiva, nel dibattito la posizione di Hocking? Se ci badiamo bene, Hocking stesso, in una citazione precedente, aveva affermato che, fra gli animali intelligenti, "solo l'animale umano, *riflettendo sul suo ragionare*, è in grado di percepirsi come colui che dubita". Per cui il percepirsi come esseri che dubitano non è, nemmeno per Hocking, un percepirsi intuitivo, ma riflessivo. Quella che, a questo punto, appare una contraddizione nei ragionamenti di Hocking (il quale per un verso afferma che possiamo intuire la nostra consapevolezza di conoscere e, per altro verso, dichiara che tale consapevolezza sorge per riflessione) può essere risolta solo ammettendo che egli consideri (come ci sembra che faccia) il processo di riflessione come una forma di intuizione conoscitiva non sensibile di cui solo l'essere umano, rispetto all'animale, godrebbe. La "*awareness*" (o "*self-knowledge*") tipicamente umana sarebbe, per Hocking, *il processo di riflessione che manifesta la capacità dell'intelletto umano di intuire riflessivamente (non sensibilmente) la sua capacità di intuire sensibilmente/empiricamente*. Ci sembra che solo a partire da questa visione interpretativa, fra l'altro, si possano adeguatamente istituire le critiche di Hocking all'intuizionismo bergsoniano, come fra poco verranno presentate.

<sup>205</sup> **Henry Bergson** (Parigi 1859-1941) filosofo francese di origine ebraica il quale si avvicinò al cattolicesimo senza mai giungere ad una definitiva ed ufficiale conversione. L'influsso della sua filosofia, seppur osteggiato dagli ambienti della Sorbona in cui insegnò per molta parte della sua vita, fu grandissimo nel panorama internazionale dei primi venticinque anni del 1900. Nel 1928 ricevette il premio Nobel per la letteratura. Tra le opere principali si annotano: *Materia e Memoria* (1896); *Il riso* (1901); *L'evoluzione creatrice* (1907); *Le due fonti della morale e della religione* (1932).

<sup>206</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 119. Secondo Bergson l'intuizione: «potrebbe essere semplicemente chiamata percezione di ciò che è invisibile e intangibile ma non di meno attuale», ibidem, p. 119. Hocking prende in considerazione il pensiero di Bergson anche in *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 82-86.

Come notiamo, Bergson, nell'interpretazione che ne offre il nostro, pone una netta cesura dicotomica fra l'intuizione e l'intelletto; cesura che lo porterà ad eleggere l'intuizione quale unico modo appropriato di conoscere la realtà a scapito dell'intelletto. Nella fattispecie, Hocking elenca tutta una serie di defezioni di cui – secondo Bergson - l'intelletto sarebbe affetto rispetto all'intuizione:

«La conoscenza intellettuale è esterna, [...] relativa, [...] astratta e parziale [...] statica ed inerte. In definitiva, l'intelletto analizza e non può ricomporre. Esso può scomporre l'organismo, ma non può ridar vita al tutto partendo dalle parti. In tutto ciò, l'intuizione è la precisa controparte dell'intelletto. Essa ha successo laddove l'intelletto fallisce. In particolare essa è la risposta specifica agli equivoci che insorgono sulla "relatività della conoscenza"; poiché essa può fare a meno di "punti di vista", di comparazioni, di interessi speciali, e ricerca un immediato rapporto con l'oggetto nel modo di essere che gli è proprio. La conoscenza a cui essa giunge può quindi essere manifestata come immediata ed assoluta»<sup>207</sup>.

Hocking, dal canto suo, pur riconoscendo a Bergson il merito di aver ridato valore al processo intuitivo all'interno della teoria della conoscenza<sup>208</sup>, considera l'intuizionismo bergsoniano una posizione gnoseologica esagerata. In altre parole egli, pur condividendo con il Bergson l'assunto che l'intuizione esiste ed è la modalità originaria di contatto intenzionale con la realtà<sup>209</sup>, non è affatto convinto che la conoscenza si esaurisca tutta nell'intuire. Per conoscere è necessario anche l'intelletto con la sua capacità di analizzare, giudicare e distinguere i dati di esperienza appresi intuitivamente.

Per dar ragione di questa sua posizione, Hocking anzitutto critica la convinzione di Bergson secondo la quale una conoscenza intellettuale non potrebbe dar ragione dell'esistenza di un mutamento continuo nella realtà<sup>210</sup>. Al contrario:

«Noi concludiamo che l'intelletto non può essere escluso dalla comprensione del mutamento. Verbi ed avverbi sono concepibili allo stesso tempo come nomi e aggettivi. "correre" è il concetto di una certa specie di movimento; "liquefarsi" di una certa specie di mutamento. [...] *L'intuizionismo è in errore nel tentare di definire una regione in cui l'intelletto non possa*

---

<sup>207</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. pp. 120-121.

<sup>208</sup> Ed è questo, forse, il motivo per cui Hocking ha inconsapevolmente attribuito un carattere intuitivo alla percezione riflessiva dell'autocoscienza.

<sup>209</sup> «Noi accettiamo la dottrina positiva dell'intuizionismo – l'intuizione esiste: essa ci offre una certa somma di necessaria conoscenza» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 125.

<sup>210</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 125-126.

*penetrare*. Poiché nel definire tale regione, egli produce un concetto di essa, e l'intelletto è già entrato a farvi parte»<sup>211</sup>.

Infatti:

«Non c'è nulla nell'esperienza che non possa diventare contenuto di un'idea, poiché che cos'è un'idea empirica se non una esperienza selezionata, "formata" [nella mente] per la memoria e la comunicazione?»<sup>212</sup>.

In seconda battuta, a giudizio del nostro, lo stesso atto dell'intuire, posto a confronto con l'attività di concettualizzazione propria dell'intelletto, non è esente da certi limiti. Infatti:

«L'intuizione, se la istituimo come una sufficiente via di conoscenza, gode di tre difetti. Essa non può definire ciò che percepisce, poiché ogni definizione abbisogna di un concetto. Essa non può comunicare ciò che percepisce, poiché il linguaggio è fatto della stessa moneta dei concetti. Essa non può difendere la sua verità, non può distinguere interpretazioni vere da quelle false, senza l'aiuto e la criticità dell'intelletto»<sup>213</sup>.

Si comprende, di conseguenza, come tanto l'intelletto quanto l'intuizione rappresentino, nella prospettiva qui delineata da Hocking, due modalità peculiari e distinte attraverso cui si esprime l'attività del conoscere. Come chiaramente egli dice:

*«Sia l'intuizione sia l'intelletto sono azioni della mente: l'intuizione attesta la presenza degli oggetti, l'intelletto cerca di definire ciò che essi sono. Essi sono inseparabili»*<sup>214</sup>.

L'intuizione ci attesta che *aliquid est*; l'intelletto prova a definire che cosa sia ciò che abbiamo intuito come esistente. Non solo. Secondo Hocking l'intuizione precede sempre l'intellezione e, laddove questa è un tentativo di definire e giudicare

---

<sup>211</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 126. Anche in questo caso ci permettiamo una piccola annotazione. Il motivo per cui Bergson nega validità all'intelletto come operazione conoscitiva risiede nel fatto che, a suo avviso, la realtà è un continuo fluire, un continuo mutamento all'interno del quale nulla può essere esperito come determinato e quindi inteso come tale. Ora, scrive la Vanni Rovighi, «è interessante osservare come la negazione dell'essere determinato porti con sé anche la negazione o almeno la riduzione in sottordine dell'intelligenza. [...] E così è nel Bergson. Secondo lui la facoltà della conoscenza vera, della conoscenza filosofica è non l'intelletto, ma l'intuizione. E per intuizione il Bergson intende un potere extra-razionale e sovra-razionale» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, La Scuola, Brescia, 1995, p. 58. Ciò che Hocking stesso rimprovera al Bergson è appunto di chiedere all'intuizione ciò che l'intuizione non può offrire. Perché anche quando pensiamo al reale come un continuo mutamento di cui intuiamo la durata, stiamo interpretando l'essere in mutamento continuo come essere determinato da noi intuito sensibilmente e pensato intellettivamente.

<sup>212</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>213</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 132. Ci sembra che tale citazione racchiuda in sé la serie dei motivi per cui non è possibile considerare intuitiva la percezione dell'auto-coscienza conoscitiva.

<sup>214</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit. p. 126.

le parti che compongono un tutto, quella è una apprensione immediata di un tutto le cui parti ci appaiono indistinte. Pensando, in maniera esemplificativa, al modo in cui conosciamo le forme vitali, Hocking scrive:

«Noi, all'inizio, non conosciamo gli esseri viventi, le persone (come vorrebbe l'empirismo) come parti da cui poi ricostruiamo il tutto: noi percepiamo fin dall'inizio il tutto. La conoscenza si sviluppa nei dettagli; e il dettaglio può essere colto perché è collocato all'interno dell'impalcatura del tutto.[...] L'intuizione precede l'intelletto nel senso che gli esseri viventi, le persone, le situazioni sociali, gli ideali e gli interessi umani, sono sempre inesauribili. *Una persona può essere intuitivamente percepita ma mai definitivamente conosciuta, analizzata o descritta in termini concettuali*»<sup>215</sup>.

Sostenere che l'intuizione è apprensione originaria del tutto di là dalle parti che lo compongono, non è sostenere che tale percezione esaurisca il significato dell'umano conoscere. Infatti:

«La conoscenza inizia con l'intuizione, e l'intuizione è sempre al principio. [...] Ma l'intuizione corre sempre il pericolo di essere smarrita. [...] l'intuizione è inutile senza l'intelletto, essa deve essere sempre accompagnata e seguita dal pensiero concettuale»<sup>216</sup>.

Con il tirare le fila delle argomentazioni qui sopra esposte, possiamo asserire che la conoscenza umana, quale atto di apprensione intelligente della realtà, è pensata da Hocking come l'unione sempre in atto di due facoltà intenzionali della mente fra loro distinte ed originatesi dal desiderio di conoscere la realtà per come è: l'intuizione e l'intelletto. Entrambe sono determinanti e necessarie in quanto «*without intuition, thought is pallid; without thought intuition is ambiguous*»<sup>217</sup>. Con tutto ciò abbiamo mostrato che per il nostro filosofo conoscere è essere umanamente intelligenti; ed essere umanamente intelligenti è al contempo sia saper cogliere intuitivamente sia saper pensare concettualmente una realtà di cui si è fatto esperienza. Intuire e concettualizzare sono quelle operazioni conoscitive che ogni essere umano fa automaticamente quando conosce. Riflettere attentamente sul significato di tali operazioni, tuttavia, non è opera a cui ogni essere pensante si dedica, per il semplice motivo che non tutti gli esseri umani hanno a cuore (= desiderano) di essere filosofi e di pensare criticamente a che cosa sia la conoscenza e quale ne sia il valore tra le umane faccende. Tuttavia ci sembra

---

<sup>215</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>216</sup> Ibidem, pp. 130-132.

<sup>217</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 195.

opportuno suggerire (alla luce degli sviluppi pedagogici del pensiero di Hocking che, con più chiarezza, verranno posti in rilievo in seguito) che tutti coloro i quali sono occupati in faccende di tipo educativo (genitori, insegnanti, sacerdoti, educatori a vario titolo) non possono esimersi totalmente dall'affrontare qualche preciso problema filosofico, cercando di offrirne una qualche ipotesi di soluzione. Pensiamo, per esempio, a chi si occupa, all'interno degli studi pedagogici, delle teorie dell'apprendimento: è assai rischioso – in ottica educativa – avanzare ipotesi pedagogiche su come promuovere l'apprendimento di un educando senza avere mai nemmeno immaginato di indagare filosoficamente almeno un pò come funziona l'umano conoscere. Ciò che ci motiva ad abbozzare tale suggerimento è una consapevolezza di Hocking stesso, il quale – come abbiamo già avuto modo di osservare nel primo capitolo – non pensa mai al “filosofo” come ad uno “scienziato specializzato in astrusità filosofiche” inaccessibili alla “povera gente”, ma come ad un “uomo saggio sulle realtà basilari dell'umano vivere” a cui tutti, volendo, possono fare attenzione<sup>218</sup>. A suo giudizio la conoscenza raffinata della realtà è ciò che in genere posseggono le persone che consideriamo “sagge” e non gli “scienziati”: definiamo saggi, infatti, quelle persone le cui precise e rigorose cognizioni ci rimandano a leggere un pezzo di realtà di cui, per svariate ragioni, non ci eravamo accorti. Il “saggio”, il maestro, l'educatore (nel senso nobile e reale del termine), è un uomo di ingegno nel saper raccontare una realtà che, potenzialmente, è sotto lo sguardo di tutti. Ecco perché Hocking giungerà a sostenere che:

«La verità dell'intuizionismo non risiede nel suo carattere di liceità di pensiero, o di affidamento ad una incontrollata ispirazione. *L'ingegno* non consiste solamente nella capacità di profonde intuizioni: esso *consiste nella capacità di esprimerle; per esempio, di spingere uno stadio un po' più lontano la presa del pensiero concettuale all'interno della sfuggente sostanza della vita*. L'intuizione non è la saggezza; e l'intelletto non è la saggezza: *la saggezza è l'unione dell'intuizione con l'intelletto*»<sup>219</sup>.

Ogni saggio sa che esiste una realtà oggettiva a monte del suo pensiero, sa che la intuisce sempre, sa che cerca di definirla concettualmente al meglio delle sue possibilità e sa, infine, che essa gli resterà, nella sua essenza individua,

---

<sup>218</sup> In questa direzione potremmo affermare che ogni pedagogista è chiamato ad occuparsi di problemi filosofici così come ogni filosofo, se vuol essere tale, non può esimersi dall'assumere una postura mentale che sia anche pedagogica e non solo speculativa.

<sup>219</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 132.

profondamente in-conoscibile. Ogni persona saggia, in altre parole, è profondamente consapevole sia della miseria sia della grandezza dell'umano *intelligere* il reale<sup>220</sup>. Ora, sarà con l'indagare il ruolo dell'ideazione all'interno del realismo gnoseologico di Hocking che tutto ciò si potrà rendere ancora più evidente.

### 3.1.4 L' "idea di totalità" (idea-whole) come ciò grazie a cui conosciamo.

Con l'esposizione delle argomentazioni sull' "idea di totalità" entriamo nella parte più affascinante ma anche più complessa dell'epistemologia di Hocking. Cercheremo di riferire il pensiero dell'autore il più chiaramente ed esaustivamente possibile, avvertendo che tale concetto è il "cardine" fondamentale di collegamento di tutto il suo pensiero; "cardine" epistemologico che intreccia fra loro la metafisica, l'antropologia, la politica e la filosofia della religione del nostro autore<sup>221</sup>. Egli dichiara infatti a chiare lettere:

«L'idea di totalità, [...] non è un idolo, uno spettatore del processo mentale, ma qualcuno che partecipa attivamente a tutte le crescite e rivoluzioni di una mente. E in tutto questo consiste, anzi implica, la verità secondo cui questa stessa infinita idea di totalità è ciò con cui ogni esistenza razionale incomincia»<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Su questo Sofia Vanni Rovighi ha affermato in due pagine di rara chiarezza e bellezza argomentativa «i filosofi autentici non sono giocatori a scacchi con le idee, ma amatori della sapienza. [...] Alcuni si illudono – sia detto con il rispetto per la loro grandezza – che l'uomo abbia una facoltà sopra-intellettuale, capace di cogliere la realtà nella sua concretezza. Basta pensare all'intuizione delle cose di Dio di Malebranche, alla conoscenza di terzo genere di Spinoza, alla "ragione" hegeliana, capace di concetti concreti, all'universale concreto del Croce, all'intuizione di Bergson. Ma in realtà questi filosofi non ci hanno mai dato un esempio di conoscenza sopra-intellettuale, di universale concreto. Le loro opere sono fatte di concetti astratti. Altri, per rimediare alle insufficienze dell'intelletto astratto, erigono la vita, l'impulso, la conoscenza sensitiva al di sopra della ragione, ma il loro superuomo risulta meno che uomo e lupo agli altri uomini. L'intelletto astratto, o meglio astraente, è l'unica via che l'uomo ha per elevarsi dal significato che le cose hanno per lui, polarizzato intorno all'utile-nocivo, al significato che le cose hanno in sé; è l'unico modo che l'uomo ha per dire a se stesso e agli altri che cosa è questo o quest'altro, per costruire un sapere universalmente valido. [...] Il concetto è, quindi, quello che illumina la conoscenza sensitiva, che ci offre la base per affermare e dimostrare. Ma è un fatto che i nostri concetti sono astratti e non esauriscono la realtà ed è perfettamente inutile, anzi dannoso sognare di avere concetti concreti. [...] E' necessario avere chiara consapevolezza della inadeguatezza della nostra conoscenza intellettuale per non sopravvalutarla e per lasciare il posto dovuto agli aspetti extrateoretici della vita umana. Il mondo dell'arte e degli affetti non si possono certo ridurre alla vita intellettuale; [...] così l'intelletto non può sostituirsi all'intuizione estetica o alle emozioni della vita affettiva, ma può indagare sulle ragioni della bellezza e deve giudicare, al lume dei concetti, se un tal valore estetico o affettivo possa o debba rientrare nel piano della vita umana, quali altri valori gli possano essere sacrificati e quali altri no» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia, 1998, p. 154.

<sup>221</sup> Scrive la Manfredini: «l'idea del tutto è indubbiamente il centro di articolazione della dottrina ideologica dello Hocking», T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., p. 316. Non vorremmo con queste nostre affermazioni dar l'impressione di essere contraddittori. E' evidente che il concetto chiave di tutto il pensiero di Hocking è l' "idea di Dio" e il valore che essa assume o può assumere nelle faccende umane. Ma è altrettanto cristallino a chi scrive che tale evidenza si fonda su una più profonda consapevolezza gnoseologica dell'autore secondo cui l'idea di Dio non è altro che la forma consapevolmente e compiutamente religiosa assunta in un soggetto pensante dell' "idea di totalità". La nostra speranza è che i ragionamenti che apprenderemo di seguito possano dar ragione di tutto questo.

<sup>222</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 99.

Per intendere il significato della proposizione “*l’idea di totalità è ciò con cui ogni esistenza razionale incomincia*”, è anzitutto necessario chiarire il contenuto del termine “incominciare”. Infatti *l’idea di totalità* non va intesa, per Hocking, come l’inizio genealogico di un determinato atto conoscitivo (il quale abbiamo detto essere l’intenzionalità), bensì come il fondamento *onto-logico* di ogni possibile conoscere. Essa, per Hocking, non è né l’inizio né la fine di un processo di conoscenza attuato da un essere razionale, ma ciò che permette all’essere razionale di esistere come tale, di mostrarsi “razionale” in ogni suo specifico processo di conoscenza. In altre parole, recuperando i passi argomentativi precedentemente illustrati, l’intenzionalità è l’azione propria da cui si origina (genealogicamente) un concreto e specifico atto di conoscenza; il sentimento è il motore che muove tale intenzionalità; l’intuizione e l’intelletto sono gli ingranaggi che fanno funzionare adeguatamente questo motore. L’ideazione, invece, risulta essere il contesto mentale in cui sistemicamente si intrecciano in atto intenzionalità, sentimento, intuizione ed intelletto. L’ideazione è, quindi, il campo (*field*) di inter-azione sistemica delle azioni che regolano il processo conoscitivo *qua talis*. Per tali ragioni Hocking affermerà:

«Dire che essa procede sempre dalle parti verso il tutto non è un buon modo per descrivere cos’è la conoscenza. Il progresso conoscitivo ha molto più in comune con lo sviluppo di una cellula germinale che con la costruzione di un muro di mattoni; qualcosa della totalità è sempre presente ed attivo fin dall’inizio»<sup>223</sup>.

Evidentemente Hocking, utilizzando due allegorici paragoni, sta pensando al concetto di “idea” ed al processo di ideazione in una maniera ben precisa ed antitetica rispetto allo gnoseologismo empiristico proprio della modernità anglosassone e sintetizzato in particolare da John Locke<sup>224</sup> e David Hume<sup>225</sup>. Consideriamo perciò, in prima istanza, le sue critiche allo gnoseologismo.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>224</sup> **John Locke** (Wrington, Bristol 1632 – Oates, Essex 1704), filosofo inglese appartenente alla corrente dell’empirismo anglosassone moderno. Tra le sue opere principali vanno ricordate: *Saggio sulla tolleranza* (1667), *Trattati sul governo* (1690), *Saggio sull’intelletto umano* (1690), *Pensieri sull’educazione* (1693), *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695). Ai fini dell’argomentazione che stiamo conducendo, ricordiamo che Locke, contro l’innatismo cartesiano, sosterrà che tutte le nostre idee sono acquisite dalla nostra mente (la quale è una *tabula rasa*) su spinta dell’esperienza la quale può essere di tre tipi fondamentali: esperienza di sensazione, di riflessione e di combinazione fra sensazione e riflessione. Su questi presupposti egli, pur non arrivando a rinnegare totalmente il concetto di “sostanza”, affermerà che esso non esiste nella realtà ma è ricavato per riflessione come concetto unificatore di idee semplici ricavate dall’esperienza.

<sup>225</sup> Rispetto al problema dell’origine delle idee Hume dichiara che: «tutte le percezioni dello spirito umano possono dividersi in due classi, ch’io chiamerò *impressioni* e *idee*. [...] Non dobbiamo trascurare un’altra divisione delle nostre percezioni che comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni in

a) Secondo tale interpretazione, le idee non sono altro che *rappresentazioni* della realtà così come i sensi ce la presentano nei frammenti di ogni particolare esperienza soggettiva. «Un'idea sembra essere un pezzetto della mente di qualcuno: un pezzo così delimitato, definito (ricamato), che esso può essere solo individualmente usato, manipolato e riferito a»<sup>226</sup>. In questa visione, conoscere risulta un atto di composizione ordinata e sommativa di parziali rappresentazioni ricavate da altrettanto parziali impressioni sensoriali. Tale somma di rappresentazioni, quale cumulativo catalogo di scollegate impressioni sensoriali, dà al processo conoscitivo una fisionomia sia costruttivista sia cumulativista, ben sintetizzata dal nostro nel paragone della costruzione del muro della conoscenza tramite mattoni concettuali. Nell'impalcatura della conoscenza, quindi, il "tutto" dell'esperienza sensoriale si trova "a valle" della costruzione categoriale, raggiungibile solo raffinando di continuo il cumulo di "parziali" rappresentazioni ricavate da sensorialità esperienziali in se stesse frammentate. E' da notare che, al tempo in cui Hocking elabora i fondamenti della sua filosofia, ovvero nel primo quarto del secolo XX, la forma più raffinata di gnoseologismo empiricista presente negli U.S.A. era rappresentata dall'operazionalismo o strumentalismo di John Dewey. Avendo già ampiamente discusso in merito alla diatriba filosofico-epistemologica fra costoro<sup>227</sup>, ora ci basti solo osservare che pensare all' "idea" come un "piano di azione" sul reale, è una raffinata curvatura dell'empiricismo gnoseologico verso il pragmatismo. Per far comprendere in cosa consista tale curvatura, Hocking utilizza ancora un efficace paragone:

---

*semplici* ed in *complesse*. Le percezioni semplici, impressioni o idee, sono quelle che non consentono nessuna distinzione o separazione; le percezioni complesse, al contrario, possono distinguersi in parti. [...] Vediamo [...] se le impressioni sono causa delle idee o viceversa. Essendo l'esame completo della questione argomento del seguente trattato, contentiamoci per ora di stabilire il seguente principio generale: *tutte le idee semplici, nella loro prima presentazione, derivano da impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente*. [...] Il principio della priorità delle impressioni sulle idee va inteso con un'altra limitazione. Se le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, noi possiamo formare idee secondarie che siano immagini delle primarie; come appare da questo stesso ragionamento intorno ad esse. Ciò non rappresenta propriamente un'eccezione alla regola, ma una spiegazione della medesima. Le idee riproducono le loro immagini in nuove idee; però, essendosi già ammesso che le prime derivano dalle impressioni, resta vero che tutte le nostre idee semplici provengono, mediamente o immediatamente, dalle loro corrispondenti impressioni. Questo è dunque il primo principio che io pongo nella scienza della natura umana, né dobbiamo disprezzarlo per la semplicità della sua apparenza» D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (tr. dall'inglese), I, I, 2. Rispetto, invece, all'idea di sostanza egli sostiene quanto segue: «L'idea di sostanza, come pure quella di un mondo, non è che una collezione di idee semplici unite dall'immaginazione, ed hanno un nome particolare a loro assegnato con cui possiamo richiamare a noi e agli altri questa collezione. Ma la differenza fra tutte queste idee consiste in ciò, che le qualità particolari formanti una sostanza si riferiscono comunemente ad un *quid sconosciuto al quale si suppone che ineriscano*», *ibidem*, I, I, 6. Il corsivo è nostro. L'importanza di tali citazioni si renderà chiara nel proseguo dell'argomentazione.

<sup>226</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 79.

<sup>227</sup> Cfr. *Supra*, pp. 111-118.



«Nessuno può prendere fra le mani l’oceano: ma un secchio d’acqua pieno, un barile pieno ed una tanica piena, prelevate dall’oceano, possono essere tenute fra le mani molto bene. Come in un secchio d’acqua, o in altri recipienti, è contenuta la conoscenza concettuale: essa è un pezzo dell’oceano, confinato, misurato, posto sotto controllo, posto in rilievo rispetto al generale scorrere delle acque e pronto all’azione. *Allo stesso modo [accade] ad “un’idea” nel continuo flusso della consapevolezza: essa è un vaso di contenuti concettuali, manipolabili e destinati ad una qualche azione.* E verso cosa agire? In parte e al minimo, un simile agire è funzionale al suo *valore in contanti (coins)*, ai suoi scrigni di valore così descrivibili: il possesso da parte mia di valori in forma conveniente e abbondante (*sotrabile*); il misurare e lo stimare finanziariamente il valore di nuovi fatti, riconducendoli al loro rapporto con le mie azioni; anche il loro essere utili come unità di scambio, laddove qualche pezzo della mia mente possa passare sopra ad un’altra. [...] Questo, io penso, descrive *magicamente* la nostra consueta concezione di che cosa sia un’idea»<sup>228</sup>.

b) Evidentemente Hocking non condivide questa “magica” e “consueta” (per il suo tempo, ma forse ancora anche per il nostro) interpretazione dell’idea come piano pragmatico di azioni soggettive di cui si possa semplicemente misurare il valore “*in contanti*”. Le idee, per il nostro, non hanno valore perché funzionano bene per descrivere una realtà a cui mai riescono a pervenire. Il loro valore risiede nel dire una realtà che è oggettiva, anche se in-conoscibile concettualmente fino in fondo (restando alla metafora da lui citata, in fondo, in ogni secchio c’è un po’ di “oceano” e non di qualcos’altro)<sup>229</sup>. Su questa scia Hocking sostiene che le nostre idee, prima ancora di funzionare bene in se stesse, hanno reale valore in quanto si riferiscono originariamente e ontologicamente ad un “mondo-oggetto” (*World-object*) che rappresenta l’insieme dei “campi-oggettivi” (*object-fields*), collegabili a determinati “contenuti di campo” (*field contents*)<sup>230</sup>. Ma che cos’è questo “mondo-oggetto”? Egli risponde:

«Siffatto mondo-oggetto, nella sua complessità è parzialmente riassunto nella nostra idea di *Natura*; più completamente come *Realtà oggettiva*, la cui problematica *Sostanza* costituisce il fine ultimo di tutti i significati ideali»<sup>231</sup>.

Così, l’idea di *Natura* precedentemente indagata come un “essere oggettivo ed indipendente”, nel suo presentarsi alla consapevolezza umana come una totalità complessivamente altra rispetto al soggetto conoscente, diventa ora quel “non-

<sup>228</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>229</sup> Ricordiamo ancora una volta che solo l’intuizione mistica, secondo Hocking, ci dà accesso alla vera sostanza da cui il reale si origina.

<sup>230</sup> Cfr., ibidem, pp. 118-120.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 119. Il corsivo è nostro.

*impulsive background*<sup>232</sup> su cui si fonda il valore reale di ogni processo conoscitivo di ideazione attuato dal soggetto conoscente. Egli chiama “Sostanza” questo *non-impulsive background* in quanto rappresenta:

«Un più vasto non-impulsivo “mondo-oggetto”, un magazzino infinitamente complesso di “campi-oggettivi” e di “contenuti di campo”: campo-spaziale, campo di forza cosmica, spettro di serie, scala-tonale, scala della forza, gamma di desideri umani anche, concepiti come fatti oggettivi; scala sociale, campo di valori morali, e molti altri, insieme con tutti i loro contenuti ed i loro mutamenti; tutti i mutamenti e di cambiamenti concettuali contro un definitivo campo-sostanziale in un tempo infinito; tutti i contenuti radicati in un’ultima essenza di campo, che noi possiamo chiamare – problematicamente - Sostanza»<sup>233</sup>.

Rispetto a questo “mondo-oggetto”, è come se i significati ideali della nostra mente (*idea-meanings*) accampassero la pretesa di “toccare” il fondo sostanziale della realtà prima di esser impiegati nel dar ragione di qualcosa contenuto parzialmente in essa.

In tal senso:

«La struttura dell’intero sistema delle idee e delle azioni diventa *triangolare*: non vi può essere alcun passaggio diretto dalla percezione all’azione [come vuole lo gnoseologismo empiricista di stampo strumentalista], ma la percezione deve prima relazionarsi alla sostanza, e dalla sostanza passare all’azione – con libertà della volontà»<sup>234</sup>.

Ora, è appunto sull’esistenza di questo background sostanziale e sul suo riconoscimento che si fonda l’ “idea di totalità”. Infatti, ogni volta che ci apriamo alla conoscenza della realtà, la percepiamo subito come una “totalità” indifferenziata ed indipendente, per comprendere le particolarità della quale ci serviamo, poi, della concettualizzazione. Per cui l’idea di totalità non è, come vorrebbero gli gnoseologisti empirici, un correlato susseguente a concettualizzazioni sempre più raffinate di percezioni parziali ed unificato a livello categoriale dal soggetto conoscente, tramite un atto di cumulativa composizione. Piuttosto, secondo Hocking, esso è un *a-priori onto-logico* di ogni possibile e determinata concettualizzazione su contenuti reali operata dal soggetto conoscente. L’idea di totalità è, dunque, “a monte” di ogni nostro concetto, è il fondamento di ogni nostra iniziale ed ulteriore possibilità conoscitiva. Il fondamento ontologico di tale idea si situa nell’occorrenza esperienziale secondo cui ciò che cogliamo originariamente (in senso ontico) della

---

<sup>232</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 119.

realtà è un “*quid*”, una “sostanza”, che ci presenta la realtà sotto forma di *unitario, indipendente, non-impulsivo ed indeterminato background conoscitivo*<sup>235</sup>. In definitiva, lo sviluppo del processo di conoscenza rappresenta il tentativo di definire in maniera più raffinata e precisa un implicito conoscitivo germinale, sempre presente fin dall’inizio genealogico di ogni concreto conoscere in atto. Esso è simile, recuperando l’iniziale paragone offertoci dall’autore, allo sviluppo di una cellula che contiene in sé fin dall’inizio tutti i suoi successivi sviluppi<sup>236</sup>.

c) L’*idea di totalità* così concepita assume un’importanza capitale nell’economia totale del pensiero del nostro autore<sup>237</sup>. Come già accennavamo nel primo capitolo del presente lavoro, tramite l’*idea di totalità* Hocking unifica “organicamente” all’interno della sua teoria gnoseologica, quali parti distinte di un unitario processo, il ruolo del sentimento conoscitivo con quello dell’ideazione mentale. Infatti, nel suo riferimento ontologico, l’idea è inequivocabilmente relata a quello che egli chiama il *sentimento della Realtà*. Ciò che Hocking intende con questa espressione è riportato in una citazione che, seppur già richiamata parzialmente all’interno del primo capitolo, ci permettiamo di riproporre esaurientemente, vistane l’importanza. Il *sentimento di Realtà* rappresenta, secondo il nostro, l’interesse ontologico di base in quanto:

---

<sup>235</sup> Come pone in risalto la Manfredini all’interno di una sua nota a piè di pagina del suo studio su Hocking, l’*idea di totalità* da lui così enucleata può essere tranquillamente accostata, a livello di significato, alla rosminiana *idea dell’essere indeterminato ed iniziale* discussa dal Rosmini all’interno del suo *Nuovo saggio sull’origine delle idee*. (cfr. T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., p. 318).

<sup>236</sup> Non ci sembra fuori luogo porre in risalto l’osservazione secondo la quale l’ “idea di totalità” qui prospettata da Hocking fornisce, a livello *epistemologico*, il fondamento *onto-logico* sul quale si può dar credito a quel modo di indagare la realtà che, agli inizi del ‘900 ha assunto il nome di “Teoria generale dei Sistemi” (T.G.S.). Secondo tale approccio conoscitivo, il reale sarebbe un sistema complesso di elementi fra loro reciprocamente interconnessi e non la sommatoria di isolati elementi giustapposti l’uno all’altro. Per comprendere la complessità del “sistema realtà”, e di tutti i sotto-sistemi che lo compongono, non basta, quindi, analizzarne gli elementi isolando ognuno da tutti gli altri. Piuttosto, è necessario anche (e soprattutto) comprendere le relazioni che collegano reciprocamente e retroattivamente ogni elemento del sistema a ciascun altro. A conferma di questa nostra osservazione, lo stesso Hocking, riferendosi all’idea di “*campo*” (*field*) così come viene utilizzata nella fisica contemporanea, dichiara: «la distruzione di una particella fisica non può essere davvero tale senza la distruzione di quella porzione di *campo* spazio-temporale occupato-o-connesso con essa; ed in base al principio del “tutto-o-nulla”, la distruzione di un segmento distruggerebbe il tutto», W.H. HOCKING, “Fact, Field and Destiny”, in J. LACHS e M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 35. Tali osservazioni ci portano a concludere che l’idea di totalità qui presentata nel suo valore gnoseologico, rappresenta, in sede epistemologica, il fondamento di un approccio alla ricognizione della realtà intesa come “sistema” o “campo”. Per maggiori approfondimenti sulla T.G.S. rimandiamo alla lettura di L.PATI, *Pedagogia della comunicazione educativa*, La Scuola, Brescia, 1984, pp. 35-56.

<sup>237</sup> Di questo parere è la stessa Tina Manfredini. Ad alcune sue annotazioni faranno seguito le nostre ultime argomentazioni sull’idea di totalità. Rimandiamo alla lettura del suo volume per chi volesse accedere ad ulteriori approfondimenti.

«Intorno a questo significato originale si raccolgono tutti gli interessi pratici; in esso si fondano tutte le importanze. L'interesse per la realtà costituisce la funzione di produzione dell'idea, di delineazione dell'idea, propria della mente umana. L'interesse per Ciò che Esiste, non tanto perché è mente quanto piuttosto proprio perché non è mente. Senza alcun dubbio tutte le motivazioni pratiche acquisiscono la loro rilevanza a partire da questo limitato interesse; ma quest'ultimo non si costituisce a partire da nessuna di loro. *Una certa passione per l'oggettività, per la Sostanza del tutto prioritaria alle altre passioni, riposa in fondo ad ogni idea, una passione non totalmente priva di una certa religiosità e dalla quale non è del tutto assente una certa affinità con l'amore di Dio*»<sup>238</sup>.

*Come la passione per l'oggettività del reale è il sentimento onto-logico di base, così l'idea di totalità è la cognizione onto-logica fondamentale.* Sostenere che la passione per l'oggettività è il sentimento che dà “valore” alle nostre idee sulla realtà, è sostenere, al contempo, che l'idea di totalità è il concetto che dà “valore” al sentimento che ci porta a conoscere la realtà per ciò che è e nei limiti in cui si mostra a noi. In altri termini, è attestare che il “valore della realtà” non è una arbitraria creazione dell'essere cosciente, ma un elemento anch'esso ontologicamente emergente all'interno del processo conoscitivo. In tutto ciò, Hocking delinea quella che è dalla critica definita la sua *fondazione ontologica del valore*<sup>239</sup>. Come nota, infatti, la Manfredini:

«Se da un lato il valore presuppone un volere ed un sentimento associati alla attiva spontaneità del soggetto, il volere e l'attività consapevole presuppongono al loro volta un fondamento di valutazione, cioè un valore oggettivo che non può essere creato dal volere e dall'attività dato che è il loro costitutivo essenziale ed obiettivo. *Il valore è, in altri termini, un fatto originario*, e non si può pertanto costruirlo con elementi che non lo presuppongono. Questo equivale a dire che il sentimento, la volontà, l'interesse soggettivo non possono creare il valore nella sua essenza oggettiva, bensì soltanto scoprirlo e riconoscerlo»<sup>240</sup>.

Dato che il valore è parte integrante del modo di manifestarsi della Realtà (o “Natura” o “Mondo-oggetto” o “Campo oggettivo”, ecc.) agli esseri umani che cercano di indagarne i significati, Hocking giunge ad avanzare l'ipotesi che, in ogni nostro processo di valutazione della realtà, è essa stessa che fa da “norma” alle nostre idee e non viceversa. Infatti:

---

<sup>238</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 122-123.

<sup>239</sup> Con il termine “valore” Hocking non indica solo il “valore morale” ma anche il “valore ontologico”, cioè il fatto che la realtà si presenti alla nostra intenzionalità conoscitiva anche come desiderabile e appetibile.

<sup>240</sup> T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., pp. 235-236.

«Tutte queste considerazioni – egli dichiara – non fanno che imporre la semplice ipotesi che adesso mi accingo a presentare. Tale ipotesi è che ogni valutazione (così come ogni sentimento) rappresenta una strada verso la conoscenza degli oggetti attraverso la propria ‘idea di totalità’. In qualche modo, nel valutare, percepire, godere, noi stiamo usando questa “idea-massiccia”; sebbene non nel modo sforzato e privo di spontaneità tipico del pensiero deliberativo: *un oggetto di valore è un oggetto in cui la mia ‘idea di totalità’ trova qualche peculiare utilizzo e motivi sufficienti di applicazione*. Il valore che ogni oggetto e fine possono avere per me è dato dal reciproco adattamento della mia ‘idea-massiccia’ con l’oggetto – che è sia l’adattamento della mia ‘idea’ per comprendere l’oggetto, sia l’adattamento dell’oggetto per attrarre la mia idea»<sup>241</sup>.

In questo modo, nella mente di ogni essere umano animato dalla passione (sentimento) per la conoscenza dell’oggettivo significato della realtà, “fatto” e “valore” coincidono. Perciò, laddove osservammo, agli inizi dell’argomentazione del presente capitolo, l’irrinunciabilità della nozione di “fatto” all’interno del pensiero di Hocking, ora possiamo concludere che essa è motivata dalla sua imprescindibile unione con il “valore”. Così – recuperando una delle prime citazioni da cui il nostro argomentare ha preso le mosse – giungiamo a comprendere a pieno l’affermazione di Hocking secondo la quale:

«La nostra primaria<sup>242</sup> convinzione è che *le cose hanno un significato*: che equivale ad affermare che non c’è nulla di insensato nel mondo sia considerando le cose una ad una sia considerandole nel loro insieme: il mondo nella sua totalità non è senza significato»<sup>243</sup>.

A conclusione dell’esposizione del concetto filosofico di “idea di totalità”, possiamo rilevare come Hocking si avvicini, tramite esso, ad una interpretazione non distante da una sensibilità gnoseologica di matrice platonica, secondo la quale l’idea rappresenta il sigillo di intelligibilità, sia veritativa sia valoriale, della realtà<sup>244</sup>. Tuttavia, senza confinare tale sigillo in un iperuranico universo parallelo (così come

---

<sup>241</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 129. Il corsivo è nostro.

<sup>242</sup> Nel senso non di “prima temporalmente” ma di “fondante”.

<sup>243</sup> W.E. HOCKING, “What does Philosophy say”, in J. LACHS e M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 9.

<sup>244</sup> Sensibilità filosofica che, fra l’altro, rimarrà viva e presente, seppur passando attraverso diverse concettualizzazioni filosofiche, da Aristotele fino alla modernità pre-kantiana, sotto forma di concezione della trascendentalità dell’essere. Le proprietà trascendentali dell’essere, infatti, sono quelle che competono all’essere in quanto tale, ad ogni ente per il semplice fatto di esserci. Tali proprietà che competono all’essere in quanto tale sono l’unità, la verità e la bontà. A differenza delle “categorie” che, per contro, sono proprietà che specificano diversi modi di essere degli enti esistenti. Su questo si vede S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol.II, La Scuola, Brescia, 1995, pp. 23-25.

fece Platone), di cui quello sotto gli occhi della nostra conoscitiva intenzionalità non ne sarebbe che l'imperfetta copia, egli lo colloca in un processo di conoscenza vitale in cui il soggetto conoscente è immerso con tutta la sua persona (anima-corpo o mente/sentimento o spirito/carne, ecc.) nell'attività del conoscere la realtà. Ecco perché, «*l'idea, in questo senso, non è concepibile come modello eterno, ma come un vitale processo di osmosi fra la persona umana e ciò che non è persona umana*»<sup>245</sup>. Interpretando il citato processo di osmosi alla luce delle categorie tomistiche, possiamo sostenere che esso implica, appunto, una concreta e vitale integrazione nella persona fra ciò che egli ritiene "vero", in quanto fa concordare il suo intelletto con la realtà, con ciò che egli ritiene "di valore" (buono), in quanto fa concordare la realtà con il suo sentimento, desiderio o "appetito"<sup>246</sup>. Infatti, come testimonia lo Hocking stesso nella sua terminologia filosofica:

«L'interesse per l'oggettività, che abbiamo scoperto alla radice di ogni produzione di idea (idea-making), è il medesimo amore diretto alla realtà; e, per converso, l'interesse per la realtà è la misura di ogni possibile amore e apprezzamento, verso l'umanità o, nelle Arti»<sup>247</sup>.

In definitiva, l'attività umana che chiamiamo conoscenza non potrà essere interpretata, a parer del nostro, come una asettica e neutra *espressione di idee (idea of)* che non hanno nulla a che fare con la vita della persona che le esprime. Piuttosto, mostrando il significato dei nostri concetti *con l'ausilio della nostra idea di totalità (idea with)*, mostreremo inevitabilmente e nel contempo, sia che cos'è la realtà o un pezzo di essa a nostro giudizio, sia il valore che le attribuiamo nella nostra concreta esistenza. E per Hocking – va fatto notare – nemmeno le conoscenze espresse con categorie considerate rigorosamente scientifiche sfuggono a tale criterio<sup>248</sup>. Infatti,

---

<sup>245</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 409-410.

<sup>246</sup> «Ora, nell'anima c'è la potenza conoscitiva e la potenza appetitivi. La convenienza dunque dell'essere con l'appetito è espressa dal nome *bene*. E la convenienza dell'essere con l'intelletto è espressa dal nome *vero*», SAN TOMMASO D'ACQUINO, *De Veritate*, q. I, art. 1.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>248</sup> Contro la riduzione del processo di conoscenza a mera rappresentazione asetticamente scientifica di una realtà che non avrebbe mai nulla da dire alla coscienza dell'essere umano (e perciò stesso sarebbe insensata in se stessa), Hocking, grazie alla sua fondazione obiettiva del valore, ri-propone, sotto una nuova veste filosofica, la classica concezione della conoscenza in termini di "sapienza esistenziale". Infatti come osserva la stessa Manfredini: «La fondazione obiettiva del valore è dunque condizionata dall'implicazione, in ogni atto di cognizione valutativa, dell'*idea di totalità*, della quale si è già messa in luce l'essenza ontologica e trascendentale: con ciò si supera nettamente il dualismo fra "descrizione" e "valutazione", poiché si riscopre la dimensione concreta di coscienza che soggiace alla frattura fra *constatazione e mondo dei fatti* da una parte, e *valutazione connessa al mondo dei significati dall'altra*. Al di sotto della frattura tra *fatto e valore* – frattura

per comprendere appieno le ragioni per cui l'idea di totalità non è per Hocking “ciò di cui pensiamo” (come volevano gli empiristi gnoseologici) ma ciò “con cui pensiamo” la realtà, è necessario superare un pregiudizio mentale di natura “scienziata” che nega qualsiasi valore di verità alla conoscenza dell'ambito religioso. Su questo Hocking non avrà timori ad asserire che:

«Molti dei nostri prevalenti dubbi che si riferiscono alla nostra abilità di giungere ad una qualche [precisa] conoscenza in ambito religioso si fondano su false concezioni di ciò che è un'idea. Tali errate concezioni sono abbastanza naturali; è abbastanza arduo costruirsi l'idea di ciò che un'idea sia senza travisarla. Questo perché ci viene naturale pensare ad un'idea come nostro pensiero *delle [sulle] cose* – uomini, mattoni, grandezze, eventi. Non possiamo pensare che un'idea non sia un'idea *di (idea of)* qualcosa: ed è pensando [al concetto] di idea che qualcosa si illumina attraverso la sostanza trasparente di cui è fatta l'idea stessa e il nostro pensiero dell'idea diventa commisto con il nostro pensiero di ciò che un'idea è come oggetto [di pensiero]. *Dobbiamo sforzarci di ricondurre costantemente la nostra mente a pensare che le nostre idee sono ciò con cui [grazie a cui/per mezzo di cui] (idea with) pensiamo, e non ciò di cui pensiamo, rispetto all'ordine della natura*<sup>249</sup>. [Ma] quando noi tentiamo di avere il pensiero *di* una idea, noi stiamo procedendo in una direzione contro natura, lasciandoci alla spalle la natura<sup>250</sup>; e non c'è da sorprendersi se nel nostro tentativo di fare questo la risultante concezione dell'idea è [stata] snaturata in qualche sua determinazione e, di conseguenza, non giudicata in maniera idonea»<sup>251</sup>.

Per chi condivide un'ottica scienziata (collegata a quella visione della conoscenza che abbiamo catalogato come gnoseologismo empiristico), secondo la quale il valore delle idee è dato dal loro essere “idee di...”, ovvero rappresentazioni e immagini mentali della realtà fisica, è ovvio che: «*quella specie di conoscenza delle realtà*

---

determinatasi in seguito alla “deontologizzazione” della coscienza, ridotta a mera rappresentazione inessenziale [gnoseologismo empiricista], o a strumento di manipolazione del mondo fisico [pragmatismo strumentalistico] – lo Hocking ritrova la concretezza di un pensiero sostanziale che è cognizione ed insieme valutazione, dato che il suo principio e il suo fondamento consistono nell'Essere realissimo che è, al tempo stesso, Essere perfettissimo» T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., pp. 237. A partire da tali considerazioni, si può per ora solo enucleare un delicato problema di epistemologia pedagogica: rispetto al tema dell'educazione del pensiero e del sentimento, quanto (ed entro che limiti) è opportuno che la riflessione pedagogica si orienti, nel suo strutturarsi come scienza, verso una metodologia di ricerca connotata come “sperimentale” e “puramente descrittiva” (in un'ottica scienziata), di relazioni educative di cui il pedagogista come “studioso e scienziato” non è partecipe, piuttosto che orientarsi verso modalità di ricerca più “sapienziali”, in cui il metodo di riflessione pedagogica è far emergere i significati reali e valoriali della realtà all'interno di relazioni educative in cui il pedagogista, come “maestro e insegnante” è esistenzialmente coinvolto? Evidentemente si tratterà di ripensare, alla luce del pensiero di Hocking, in che senso la pedagogia possa dirsi “scienza” e qual è il suo specifico come tale.

<sup>249</sup> Ciò che pensiamo di qualcosa, su spinta della nostra intenzionalità coscienziale, è “concetto” di ciò che stiamo pensando e non “idea”.

<sup>250</sup> In questa argomentazione il termine “natura” è da intendersi al modo in cui è interpretato in una logica metafisica puramente naturalistica così come l'abbiamo presentata in precedenza e cioè come realtà puramente fisica contrapposta a realtà mentale/spirituale.

<sup>251</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 72-73. Il corsivo è nostro.

*ultime di cui si suppone la religione abbia bisogno – o meglio, i veri concetti di quegli oggetti, i termini familiari delle dottrine religiose – sono scientificamente impossibili»<sup>252</sup>. Ma, lo vedremo subito, avendo Hocking mostrato il significato e la natura dell'idea di totalità come “idea con cui pensiamo”, cioè come “idea che ci mette in condizione di pensare”, egli mostrerà anche come l'oggetto di pensiero proprio e principale della conoscenza religiosa (Dio, divino, Assoluto, ecc...) può essere un concetto filosoficamente pertinente e dotato di reale significato. Infatti, l'idea di Dio non è nient'altro per Hocking se non correlato contenutistico ontologicamente adeguato dell'idea di totalità.*

### ***3.2 L'uomo come conoscitore di Dio: l'esperienza di intuizione riflessiva dell'esistenza dell'Altra Mente.***

La presentazione dell'*idea di totalità* ci permette di porre in rilievo un altro importante problema indagato da Hocking: quello del come l'essere umano possa giungere a formarsi l'idea di Dio<sup>253</sup>. Ricordiamo che, a suo giudizio, la pertinenza del problema si situa in una immediata constatazione: la constatazione secondo cui, semmai l'idea di Dio abbia un qualche valore nelle faccende umane, ce l'ha per il fatto di non può essere scollegata e scollegabile dal modo in cui l'essere umano conosce in generale la realtà. Infatti, come già osservammo nel primo capitolo, per Hocking l'idea di Dio può avere un qualche valore nell'economia dell'umana conoscenza, *se e solo se* possiamo constatare che ce la formiamo a contatto con una qualche reale esperienza. Come egli nota con energia speculativa:

«Oso affermare che se Dio non operasse nell'esperienza in qualche maniera identificabile, la speculazione non potrebbe trovarlo, e dovrebbe rinunciarvi. La necessità del pensiero metafisico sorge (azzardo questo paradosso) proprio perché *Dio è realtà di esperienza*, perché egli vi opera dentro ed è conosciuto in essa, in ciò che opera»<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>253</sup> Ricordiamo che la parola “Dio” è per Hocking sinonimo della parola “Assoluto”. Il problema gnoseologico è quello del che cosa la parola Dio indica pensata come l'Assoluto.

<sup>254</sup> W. E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1924, p. 216.



In altre parole, se non si desse mai nell'esperienza umana la possibilità di esperire l'esistenza di Dio, l'idea di Lui nella nostra mente sarebbe puro "*flatus vocis*", un concetto vacuo a cui (come l'ateismo suggerisce) sarebbe bene rinunciare. Tuttavia, secondo il nostro tale esperienza si dà; e si dà in una duplice veste: nell'esperienza mediata di contatto con la Natura (come abbiamo già considerato) e nell'esperienza immediata dell'intersoggettività sociale, che ora ci apprestiamo a presentare. Rispetto all'indagine sull'esperienza dell'intersoggettività, apprendiamo da Hocking stesso, all'interno di una lettera inviata ad un amico di penna (lettera – secondo quanto ci testimonia L. Rouner – datata 1920), l'importanza da lui attribuita a tale parte della sua filosofia:

«Se potessimo comprendere il mistero della nostra umana comunicazione, noi potremmo anche gettar luce allo stesso tempo sul Mistero Divino. Ora, mi sembra che ci percepiamo a vicenda con l'aiuto degli oggetti che abbiamo in comune (incontrati in un collettivo posto e tempo, sotto lo stesso cielo, avendo in comune interessi e ideali, e più fundamentalmente, uno stesso amore per la verità). E prima di incontrarci reciprocamente, o qualcun altro su tale faccenda, noi sapevamo che questi oggetti e interessi non erano una nostra proprietà privata, ma erano in comune – sì, già in comune con un compagno che non se ne va e viene. In breve, è Dio che fin dall'inizio accomuna tutti i nostri oggetti, e così Dio è il reale tramite della comunicazione tra una persona ed un'altra. Questo è tutto»<sup>255</sup>.

Di seguito cercheremo di spiegare la portata ontologica ed il correlato significato gnoseologico di queste rapide affermazioni di Hocking.

### *3.2.1 Il dilemma della modernità e il suo superamento: dal soggettivismo idealistico al realismo intersoggettivista.*

La comprensione dei motivi per cui Hocking è convinto che l'idea di Dio, così come è pensata dall'essere umano, trovi immediato fondamento e riscontro nell'esperienza sociale<sup>256</sup>, poggia sulla critica che egli muove alla modernità filosofica originatasi con Cartesio. Tale critica è inserita nel secondo capitolo della sua opera intitolata *The Coming World Civilization*; capitolo in cui egli descrive la modernità come momento storico caratterizzato da un "dilemma" filosofico. Scrive infatti:

---

<sup>255</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 41. Il corsivo è nostro.

<sup>256</sup> Nota semantica. L'espressione "esperienza sociale" è, per Hocking, sinonimo sia di "esperienza intersoggettiva" sia di "esperienza di comunicazione sociale".

«La nostra situazione attuale è un *dilemma*. Per un verso non possiamo ripudiare il principio di origine [della modernità], quella soggettività che ci ha donato la moderna prospettiva individualistica ed il suo diritto. Ed è per questa ragione che non possiamo, con Cartesio e l'umanità irriflessiva, presupporre l'universalità della nostra singolare esperienza. Per altro verso, tuttavia, senza quell'universalità, non si danno né alcuna integrità né alcuna integrazione della volontà»<sup>257</sup>.

La questione sarebbe, appunto, la seguente: come è possibile accettare il profondo tesoro di una soggettività modernamente immaginata e, allo stesso tempo, ammettere la possibilità di una reale universalità intersoggettiva? In tal senso, servono a poco, secondo Hocking, gli sforzi compiuti da alcuni grandi filosofi moderni nella soluzione del presente dilemma. Egli afferma:

«Nella pratica, ogni mente individuale, conservando una sua univoca prospettiva sul mondo, include in tale prospettiva le menti altrui: ognuno *crede* nell'esistenza delle menti delle altre persone. Cioè, non ci sono “solipsismi-perfede” (*solipsists-by-belief*) [nella realtà]. D'altro canto, sul terreno di Cartesio, che è quello della modernità, noi dobbiamo tutti da Leibniz<sup>258</sup> fino a Bertrand Russell, essere solipsisti-in-teoria (*solipsists-in-theory*). Come Kant ha esattamente posto in risalto, “l' 'io penso' [= appercezione trascendentale] deve essere in grado di accompagnare (ed inghiottire) tutte le mie *Vorstellungen*” – tutte le mie idee e percezioni. Su tale questione è il Leibniz il più pienamente rigoroso (e più risolutamente consequenziale di Kant che tralascia il problema del “noi”): le menti sono monadi ognuna con un impenetrabilmente privato mondo panoramico che si dispiega non [mai] prima di essa ma [sempre e solo] in essa. *Si può dare qualcosa di simile ad una reale intersoggettività* all'interno di cui una persona individua (*self*) si trova, non sotto forma di immaginativa o simpatetica costruzione mentale, ma di una effettiva esperienza, in una forma di contatto con la personalità di un altro soggetto? [...] Questo, io sostengo, sembra essere non solo il reale stato delle presenti questioni, ma la necessaria questione. E se la nostra filosofia fallisce nel darne ragione, allora dobbiamo modificare la nostra filosofia»<sup>259</sup>.

Possiamo fare vera esperienza di una reale intersoggettività che preveda un contatto effettivo con la mente di un'altra persona?<sup>260</sup> Sembra di no, ci dice la modernità filosofica occidentale. Hocking, dal canto suo, non ne è convinto ed il suo pensiero su Dio inteso come “Altra Mente” è il tentativo di mostrare l'effettiva esistenza dell'umana esperienza chiamata “intersoggettività”. Perciò dar “sostanza ontologica” al concetto di “inter-soggettività” vorrà dire anzitutto prendere consapevolezza dei

---

<sup>257</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 27.

<sup>258</sup> **Gottfried Wilhelm Leibniz** (Lipsia 1646 – Hannover 1716) filosofo, scienziato e storico tedesco ricordato soprattutto per i suoi *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1905), opera che commenta punto per punto il *Saggio* di Locke, e per la sua *Monadologia* (1714).

<sup>259</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 27-28.

<sup>260</sup> «Come ci può essere un'idea di qualcosa di ulteriore a me? La risposta a tale questione è un punto cruciale nell'attività filosofica» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 175.

limiti della modernità filosofica e, in tal senso, non aver timore a dichiarare apertamente che «diventa necessario alla nostra filosofia *passare oltre la modernità (pass beyond modernity)*»<sup>261</sup>. Su questa scia la filosofia dell'intersoggettività, che ora andremo delineando, rappresenta, all'interno del pensiero del nostro, sia ciò che dà ragione di questo passaggio oltre la modernità sia ciò che spiega i motivi empirico-esperienziali su cui si può poggiare il valore gnoseologico dell'idea di Dio.

Anzitutto è utile richiamare alla mente il ragionamento compiuto da Cartesio per giungere alla certezza del “*cogito*”. Egli lo espone nelle *Meditazioni di filosofia prima* come segue:

«*Suppongo* che tutto ciò che vedo sia falso; *credo* che tra le cose che la mendace memoria rappresenta nulla sia mai esistito; non possiedo alcun senso; il corpo, la figura, l'estensione, il moto, il luogo sono chimere. Che dunque sarà vero? Forse solo questo, che non v'è nulla di certo. Donde so, però, che non si dà nulla di diverso da tutte le cose che ho sopra enumerate e che non dia adito ad alcun dubbio? Non è *forse* un qualche Dio, comunque lo voglia chiamare, che insinua in me tali pensieri? *Per quale ragione dovrei crederlo*, quando potrei forse esserne io stesso l'autore? Forse sono dunque almeno qualcosa? Ho già negato però di possedere alcun senso, alcun corpo. Esisto tuttavia: infatti che viene da ciò? Sono a tal punto dipendente dal corpo e dai sensi da non poter essere senza di essi? *Mi sono però convinto che non v'era assolutamente nulla al mondo, nessun cielo, nessuna terra, nessuna mente, nessun corpo; dunque che anch'io non esisteva?* No di certo, ché *se mi son persuaso di qualcosa, io ero certamente*. C'è però non so quale ingannatore, sommamente potente e di grandissima astuzia, che opera per ingannarmi continuamente. Senza dubbio, dunque, *anch'io sono* se Egli mi inganna, e mi inganni pure quanto potrà, mai tuttavia – *finchè penserò di essere qualcosa* – farà sì che io non sia nulla. Pertanto, dopo aver sufficientemente e ben meditato, si deve stabilire che questa proposizione: io sono, io esisto (*cogito ergo sum*) ogniqualvolta la proferisco o la mente la concepisce è necessariamente vera»<sup>262</sup>.

A giudizio di Hocking il passaggio meditativo di Cartesio sopra esposto ha almeno due “vizi” argomentativi<sup>263</sup>. Il primo riguarda il rapporto logico fra il concetto di “esperienza” della propria esistenza, intesa come contenuto di pensiero, e quello di “Io penso”, inteso come contenuto di un'esperienza di riflessione della mente. Infatti:

«Allo stesso modo in cui il termine “esperienza” non rimanda [necessariamente] all'identità di un soggetto o, meglio, di un soggetto che sta facendo esperienza

<sup>261</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 28.

<sup>262</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di filosofia prima*, UTET, Torino, 1994, pp. 671-672.

<sup>263</sup> Hocking, come è evidente e come egli stesso lascia intendere, si rifà alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl per condurre la sua critica al *Cogito* cartesiano.

[di qualcosa], così il termine “Io-penso” non rinvia [necessariamente] all’esperienza o alle esperienze racchiuse in esso [= cioè gli “oggetti di esperienza” a cui l’ “Io penso” sta pensando]. Cartesio lascia il problema irrisolto: egli sbaglia a considerare il contenuto dell’ “Io-penso” come essenziale alla sua esistenza [= sbaglia a pensare che l’ “Io penso” sia un’esperienza di pensiero esclusiva, cioè senza alcun contenuto], e, di conseguenza, tralascia il giudizio in merito al fatto se questo contenuto [l’ “Io penso”] abbia bisogno di essere esclusivo [= senza contenuto] rispetto a ciò grazie cui l’ “Io penso” mantiene la sua identità [= cioè il fatto di essere esso stesso un contenuto del pensiero, qualcosa su cui il pensiero riflette]. Ora, l’unica condizione che permette ad ogni persona di rendersi consapevole della sua esistenza [= di percepirsi mentalmente come un “Io penso”] è che sia occupata [= abbia il pensiero occupato] con qualche contenuto; ed, evidentemente, la sola possibilità che una persona faccia la stessa esperienza di un’altra è che un qualche contenuto, [cioè] qualche pezzetto di esperienza, sia non esclusivo [= solo un “Io penso”] ma avuto in comune [nell’esperienza] e conosciuto come qualcosa che è comune [= “Io penso”] cioè a cui anche tu (puoi), come essere umano consapevole, pensare]<sup>264</sup>.

Un secondo difetto argomentativo riguarda, invece, la riduttiva interpretazione della conclusione sillogistica a cui Cartesio perviene tramite l’ “Io penso”. Hocking ritiene che dall’ “Io penso” non si può concludere solo che “io esisto” poiché:

«Non esiste [mai nell’esperienza del pensiero] un “Io penso” (spazio [vuoto]). Esso è sempre un “Io penso” (qualcosa). Una mente piena non è mai [= non può mai essere] oziosamente contemplativa: una vacua mente non esiste affatto! Se la premessa è che *cogito nihil*, l’inferenza non può che essere *ergo non sum*<sup>265</sup> - inferenza a cui l’ego sarebbe proprio impossibilitato a pervenire! [...] Ma se la garanzia della mia esistenza empirica dipende da un continuo “Io-penso-qualcosa-di-empirico” [e non solo un vacuo “Io penso” che è impossibile] (alla cui base sta presumibilmente un ruscello di dati sensoriali), l’unico modo grazie a cui posso essere sicuro che “Io esisto” è che esista [nel contempo] anche qualcos’altro oltre a me. Per rendere valida la certezza cartesiana si rende necessario ampliarla: *cogito aliquid ergo sum, et aliquid est*: Penso qualcosa, quindi esisto ed esiste qualcos’altro [oltre a me, come condizione del mio pensare]. Perciò pur rimanendo vero che la mia attività di pensiero implica la mia esistenza, il fatto è che essa implica anche qualcosa in più. In definitiva la proposizione secondo cui posso dubitare dell’esistenza degli oggetti di pensiero è fallace»<sup>266</sup>.

La conclusione a cui il ragionamento di Hocking conduce è, dunque, la seguente: «qualcosa che non è [la mia] persona [= la realtà esterna al mio pensiero] è

<sup>264</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 32.

<sup>265</sup> Riteniamo questa breve parte di argomentazione una esemplificazione efficace di ciò che Hocking – lo abbiamo visto – intende con “pragmatismo negativo” come strumento e guida al pensiero.

<sup>266</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 36.

essenziale all'esistenza [di me] come persona [pensante]<sup>267</sup>. [...] L'atto di esperire è letteralmente un processo nel quale ciò-che-non-è-persona diventa continuamente persona. Nell'incessante flusso dell'empirico scorrere della vita, che include sempre la sensazione, la persona è un essere *sostenuto in essere*. Estendendo [il pensiero], possiamo dire che è *un essere creato*<sup>268</sup>. E – continua Hocking – avvalendoci del principio immediatamente evidente secondo il quale

*«Chiunque crea una persona non può che essere a sua volta persona, giungiamo al nostro traguardo: la nostra empirica ricettività del mondo sensoriale è qualcosa di più cruciale ed intimo della pura osservazione di variegate qualità che sono là fuori. Essa è anche un [continuo] ricevere la mia propria esistenza da una Entità che [mi] dona vita [consapevole], che non può essere [pensata], con nessuna arguzia dell'immaginazione, come uno [semplice] "stimolo" fisico e nulla di più. Essa non è una causa, ma un atto comunicativo; è la primitiva esperienza del "Tu"»<sup>269</sup>.*

Giungiamo quindi nuovamente alla formulazione dell'idea di Dio come "Altra Mente" come già l'avevamo abbozzata nel secondo paragrafo, ovvero come "Mente Eterna" attivo-creativa-non-competitiva dell'ordine della Natura. Ma vi aggiungiamo, ora, un elemento in più. Questa Mente creativa conosce la Natura in maniera assoluta e sostiene l'umanità nella sua limitata e finita conoscenza della Natura. In questo senso possiamo comprendere come mai Hocking pervenga alla convinzione (già posta in risalto nel primo capitolo) secondo cui il modo tramite il quale l'essere umano può giungere all'idea di Dio è un'esperienza-limite di riconoscimento di non essere lasciato solo nella conoscenza del mondo naturale<sup>270</sup>. Tale esperienza-limite si origina dalla consapevolezza dell'esistenza di un "mistero" posto a fondamento della Natura e di cui è l'esperienza religiosa ad attestarcene l'esistenza. Infatti:

*«La consapevolezza della propria ignoranza non è in se stessa un'esperienza religiosa. La religione emerge nella differenza fra il senso di ignoranza e il senso del mistero: il primo significa "io non conosco [affatto]"; il secondo vuol dire*

---

<sup>267</sup> In questo caso il termine "persona" va inteso come "essere umano cosciente della sua esistenza".

<sup>268</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 37. Come Hocking si premura di chiarire in una nota a piè di pagina del testo, questa idea fu già abbozzata all'interno di *The Meaning of God in Human Experience* nei seguenti termini: «Tralasciando il vigoroso impeto del fluttuante procedere di queste mie parziali idee (che sono le mie attive speranze di esperienza per il futuro)... la mia personale attività [di pensiero] accetta sempre l'irrompere del piano (sensorio) – materiale come la sua autorità e il suo compimento più propri. Io percepisco il mio stesso esistere tramite quella realtà esterna, cioè come ciò che mi fa sussistere per ciò che sono in ogni momento nel mio essere presente. Non è dunque la realtà esterna eminentemente creativa... creativa di me stesso?» W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 286-ss.

<sup>269</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 37-38.

<sup>270</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 236.

“io non conosco; ma *essa* [= la Natura] è *conosciuta*”. E non temo di dire che l’essere umano si rende davvero consapevole della sua ignoranza solo in quanto diventa conscio di un mistero; l’aspetto negativo della sua esperienza è *reso possibile da una qualche prioritaria ricognizione di un essere positivo*, come altro aspetto della sua limitazione»<sup>271</sup>.

---

<sup>271</sup> Ibidem, pp. 335-336. Rispetto al tema del “mistero” come anticamera dell’esperienza di riconoscimento dell’esistenza di Dio come Altro Conoscitore della Natura, ci sembrano parzialmente condivisibili alcuni rilievi critici che la Manfredini muove al pensiero di Hocking avvalendosi del pensiero di P.J. Tillich e di G. Marcel. Infatti seppur il termine “mistero” ha un significato diverso da quello di “ignoranza”, è assai diverso pensare che il “mistero” sia qualcosa di assolutamente in-conoscibile su un piano scientifico-naturale piuttosto che pensare che sia in-conoscibile in quanto non ancora conosciuto su un piano scientifico-naturale. Nel primo caso ciò che è misterioso può essere rivelato positivamente, semmai sia possibile, solo per via soprannaturale; nel secondo caso, invece, può rivelarsi in futuro con uno sviluppo naturale dell’intelligenza che si applica rettamente nel fare scienza. Hocking, secondo la Manfredini, identifica i due piani e con tale identificazione «si perde completamente il senso religioso del *mistero*, che appare degradato al piano della conoscenza naturale sconosciuta. Lo Hocking, avendo posto sul medesimo piano il conoscere scientifico ed il sapere metafisico (quest’ultimo come necessario ed *omogeneo* prolungamento del primo), sottintende evidentemente che tale univoca attività di cognizione possa estendersi quantitativamente, mirando ad un *ideale-limite* che si realizzerebbe mediante la consumazione definitiva del margine non conosciuto, ossia con l’eliminazione del “mistero”, indebitamente identificato con il residuo ignoto» T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., pp. 360-361. A ben osservare, la nuova forma di teleologismo prospettata da Hocking (di cui abbiamo discusso nel secondo paragrafo) sembra confermare *in toto* tali asserzioni della Manfredini. Tuttavia, dietro a simili asserzioni sul mistero posto alla base della consapevolezza religiosa, si nasconde un implicito elemento di interpretazione teologica che è bene far emergere. Infatti la Manfredini parte da un’idea teologica della rivelazione positiva di tipo “esclusivista”, secondo la quale l’unica e sola rivelazione soprannaturale di Dio è quella cristiana. Tale ottica è resa da lei esplicita nell’ultima parte del suo studio su Hocking. In quest’ottica teologica, quel mistero posto alla base dell’essere di cui parlano le religioni e a cui la scienza della natura non potrà mai offrire una spiegazione ultima, è *definitivamente e solamente* giustificato per via soprannaturale dalla rivelazione cristiana; tale Rivelazione è l’unica che può dirsi, a suo avviso, davvero positiva. A partire da tale prospettiva, non solo tutto il sapere della scienza ma anche tutta la sapienza delle religioni non cristiane è da scartare *in toto* nel cammino di comprensione del Mistero divino da parte dell’umanità. Se, viceversa, si parte da un’idea teologica della rivelazione cristiana come spiegazione *definitiva ma non esclusiva* del significato di un Mistero divino posto all’origine dell’essere – Mistero le cui prime vestigia sono esperibili (anche se in maniera parziale e non definitiva) nelle meraviglie del creato – allora il teleologismo di Hocking può avere una sua originale peculiarità interpretativa. In questo senso: esso rappresenterebbe l’idea secondo cui i progressi della scienza nel conoscere la Natura, per come siamo in grado di conoscerla su un piano meramente naturale, sono progressi effettivi, pur continuamente parziali, di conoscenza del Mistero da cui Essa trae creativamente origine. Tutto ciò, mentre rinforza l’idea di un reale Mistero posto a fondamento della realtà esistente, non sviscoglie i nostri tentativi di conoscere empiricamente tale realtà. E poiché sono le religioni, nelle loro pratiche e nella loro sapienza, che invitano gli esseri umani a far attenzione all’esistenza di tale Mistero ponendo attenzione anzitutto alla conoscenza del creato, scienza e religione, in ciò, si completano a vicenda. Infatti, secondo Hocking, gli sforzi compiuti dalla mente umana per comprendere il significato di quella Natura che si origina da una Mente Divina, sono sforzi anche religiosi. Di fronte a tali sforzi, la rivelazione cristiana si annuncia come irrompente e definitiva spiegazione: essa annuncia, in Gesù di Nazareth Uomo-Dio, il positivo rendersi manifesto di quel Mistero di cui già sappiamo l’esistenza (se vi abbiamo fatto attenzione, ovviamente). Ma davanti a tale positiva e definitiva proposta di senso, l’unica risposta umana possibile è un atto libero di fiducia (fede) a cui l’intelligenza, la ragione, la scienza e le religioni possono invitare ma non obbligare. Su tutte queste questioni ritorneremo a ragionare nell’Appendice. Per ora ci permettiamo di concludere citando un passo della *Somma Teologica*, nel quale l’Acquinate, rispondendo alla convinzione di Boezio e ad Aristotele sull’impossibilità di conoscere Dio positivamente per via naturale, risponde che: «La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso, e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle realtà sensibili. Ora, mediante le realtà sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l’essenza divina, poiché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Quindi mediante la conoscenza delle realtà sensibili non si può avere la piena conoscenza della potenza di Dio, e per ciò stesso neppure quella della sua essenza. Ma siccome tali realtà sono effetti dipendenti dalla loro causa, ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se esista, e a conoscere altresì ciò che a lui conviene necessariamente come alla causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè egli è la causa di tutte, e la differenza esistente tra queste e lui, che cioè egli non è nulla di quanto è causato da lui; e che ciò va escluso da lui non già perché egli sia mancante di qualcosa, ma perché tutto supera» TOMMASO D’AQUINO, *Somma Teologica* (trad. dal latino), I, q. 12, art. 12.

Tuttavia, questo non basta ai fini dell'intento che l'autore si è proposto. Infatti, per poter affermare una reale intersoggettività conoscitiva fra le menti umane finite, non è sufficiente (seppur necessario), secondo Hocking, mostrare che l'esistenza del pensiero dipende e sussiste solo grazie all'esistenza di quell'insieme sistemico di "oggetti del pensiero" che è la realtà naturale posta in essere dalla Mente Eterna e conosciuta da Essa in maniera adeguata e assoluta. Serve anche, e soprattutto, mostrare la verità di altri due aspetti. Primo: questa realtà naturale è necessariamente ciò che pone in essere anche altre menti finite oltre la mia; secondo: io e le altre menti possiamo conoscere allo stesso modo questa medesima realtà naturale nella quale siamo posti in essere. Infatti:

«Una perfetta esperienza sociale richiederebbe che questo attuale mondo della natura sia conosciuto come mondo anche di un Altro, allo stesso modo in cui è il mio mondo»<sup>272</sup>.

Vediamo quindi di procedere all'esplicazione di questi due ulteriori aspetti strettamente relativi al problema dell'esistenza di una reale percezione dell' "altrui mente finita"<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 268.

<sup>273</sup> Sull'interpretazione data da Hocking al concetto di "altrui mente" si rendono necessari alcuni chiarimenti. Cominciamo con l'evidenziare che Hocking, all'interno di *The Meaning of God in Human Experience*, sembra sovrapporre l'idea di Dio come "Altra Mente che conosce la Natura" con l'idea dell' "altrui mente finita di una persona". Infatti, come osserva giustamente la Manfredini, «considerando, più da presso, l'intricato procedimento seguito dallo Hocking, ci si avvede che egli, impiegando il termine di *Altra Mente* in modo indeterminato, svolge due ragionamenti paralleli, dettati da due diversi ordini di considerazione: da un lato egli mira a precisare le condizioni della conoscibilità dell'altra mente sul piano propriamente umano, assunto come autosufficiente indipendentemente dalla sua eventuale fondazione teologica; d'altro lato con un'indebita trasposizione analogistica, egli cerca di applicare le strutture dell'intersoggettività umana all'esperienza teologica, ossia al piano della comunicazione con l'Altra Mente assoluta», T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., p. 369. A questo proposito, pur avendo intuito la sovrapposizione di significato così come anche la Manfredini l'ha chiaramente espressa, ci sentiamo di dissentire sul fatto che Hocking assimili indebitamente, in sede analogica, l'idea di Dio come "Altro Conoscitore della Natura" all'idea dell' "altrui mente finita" che conosce la Natura. Infatti, chi scrive, avendo sondato con attenzione tutta la principale produzione filosofica dell'autore, è giunto alla conclusione che tale ambiguità di Hocking sia da considerarsi solo un'ambiguità di espressione linguistica della sua filosofia e non un'ambiguità sostanziale di pensiero. Ciò che ci ha convinto di questo è, fra l'altro, la lettura di un articolo di D.C. MACINTOSH, intitolato "Hocking's Philosophy of Religion: an Empirical Development of Absolutism" in *Philosophical Review*, vol. XXIII, 1914, pp. 27-47. In tale articolo l'autore, pur ammettendo apertamente di rifiutare il misiticismo filosofico, su cui Hocking costruisce il suo pensiero, come valida sorgente di conoscenza, offre un'interpretazione della dialettica interna del pensiero metafisico di Hocking che è, a nostro avviso, corretta. Egli afferma che la metafisica ideal-oggettiva di Hocking procede da due successive spirali dialettiche. La prima: realismo naturale (tesi) – soggettivismo idealistico (antitesi) – una qualche idea dell' "altrui mente" finita (intersoggettivismo realistico). Seconda: intersoggettivismo realistico (tesi) – esseri umani come "conoscitori empirici" (antitesi) - "Altra Mente" come creatrice e conoscitrice della Natura intesa come sistema di oggetti esistenti, al cui interno ci sono anche i "conoscitori empirici" che possono conoscere tali oggetti. Le ragioni che rendono corretta questa duplice interpretazione dialettica speriamo possano essere mostrate nel proseguo della nostra trattazione.

### 3.2.2 *L'immediata evidenza dell'esperienza sociale di intuizione dell' "altrui mente"*.

Grazie alle precedenti argomentazioni siamo pervenuti a tre evidenze: "Io penso" (= io sono una Persona), "la Natura esiste" (come ciò che permette l'esistenza dell' Io penso) e "la natura è conosciuta in modo assoluto da un'Altra Mente". Ci manca ancora un elemento: "altre menti" esistono oltre la mia e possono conoscere, allo stesso modo, le stesse realtà che la mia conosce. Ed è bene subito osservare come, secondo il nostro, questo elemento non si configuri come il risultato di un'inferenza o di una deduzione. Piuttosto egli asserisce che l'esistenza della "mente altrui" finita è una verità immediatamente evidente, oggetto quindi di immediata intuizione. Si tratterà, dal canto nostro, di comprendere le ragioni addotte da Hocking a sostengono di tale sua asserzione<sup>274</sup>.

Egli nota, anzitutto, che qualsiasi approccio allo studio dell'esperienza sociale (la terza categoria di esperienze umane possibili citate all'inizio del presente capitolo) presuppone una implicita e comune convinzione. Ed è la seguente: «Ciascuno di loro presuppone che la mente sia dotata dell'idea [dell'esistenza] di un' "Altra Mente"»<sup>275</sup>. In altre parole, essi suppongono che esista non solo un "Io penso", ma un "Noi pensiamo". Uno dei motivi per i quali si è portati a presupporre l'esistenza di questo "Noi pensiamo" può essere individuato in quel meccanismo psicologico-sociale che si chiama "sentimento dell'obbligo". Infatti, nota Hocking:

«Sono incline a ritenere che l'*obbligazione* [il sentirsi obbligati a] implichi la conoscenza di un Altro: e visto che il senso del dovere e l'esperienza sociale sono indubitabilmente inseparabili, è il senso del dovere che si fonda sull'esperienza sociale e non questa su quello. Questo perché tutte queste teorie che dubitano realmente dell'esistenza di una immediata esperienza dell' Altra Mente, devono, di conseguenza, affermare che l'idea di un'Altra Mente sia là – o innata o introvabile»<sup>276</sup>.

Hocking, in realtà, non è persuaso né che l'idea dell' "altrui mente" sia innata né che sia irreali. Piuttosto egli, pensando al fatto che in ogni esperienza di comunicazione

---

<sup>274</sup> In verità Hocking, come vedremo, dichiarerà l'impossibilità di pervenire realmente a questa immediata intuizione dell'Altra Mente se non per mezzo di una reale fruizione mistica dell'Assoluto. Tuttavia è importante per ora ricordare che le sue attuali argomentazioni sull'intersoggettività sono il tentativo di spiegare razionalmente ciò di cui solo l'esperienza mistica ci può, secondo lui, dare definitiva certezza.

<sup>275</sup> Ibidem, p. 250. Cfr. anche W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 35.

<sup>276</sup> Ibidem, p. 251.



fra due esseri umani entrambi gli interlocutori si concedono il beneficio di ritenere che siano delle “menti” in grado scambiarsi fra loro pensieri (tramite il linguaggio), prova ad indagare che cosa questo significhi in termini empirici. Egli annota come:

*«In ordine al fatto che due esseri possano stabilire una qualche comunicazione, è necessario che abbiano qualcosa in comune fra loro. Poiché allo stesso modo in cui considero questi due esseri scollegati l'uno dall'altro prima che entrino in comunicazione, così devo considerare [l'esistenza di] un campo che permetta loro di avvicinarsi l'uno-l'altro: e tale campo è già un terreno comune. Due esseri totalmente indipendenti, che non abbiano alcuna regione in comune per misurare la loro distanza reciproca e tra i quali non ci sia alcun canale per poter farli andare l'uno verso l'altro, sono assolutamente mancanti di questo “verso” – sono impossibilitati dunque ad avvicinarsi l'uno-all'altro, non possono affatto incontrarsi»<sup>277</sup>.*

Affinché due esseri possano comunicare fra loro serve dunque un comune “campo” di interazione. Questa è la ragione per cui, in seconda istanza, l'esperienza sociale va considerata come un'esperienza di esclusivismo interattivo in senso stretto: «o sempre presente o affatto presente»<sup>278</sup>. A questo riguardo Hocking, procedendo con una dimostrazione per assurdo, fa capire come sia impossibile pensare una totale assenza di una reale esperienza sociale in quanto:

*«Il solo angolo di visuale per mezzo di cui la nostra supposta esperienza sociale possa essere criticata come incompleta è l'angolo di visuale della stessa esperienza sociale [= il fare concretamente un'esperienza che è sociale]. L'unico terreno sul quale possiamo considerare che questa idea sia una “mera idea” è il terreno nel quale questa idea non ci si presenta come “mera”, in altre parole [un terreno] in cui sono condotto all'interno di una attuale presenza Mentale che non è la mia»<sup>279</sup>.*

A questo punto potrebbe, però, sopraggiungere un'obiezione di questo tipo: non potrebbe essere questa “idea di una reale esperienza sociale” un puro e semplice *ideale* astratto, costruito dalla mente, una “chimera” della nostra ideativa immaginazione, la quale desidera che tale idea sia reale ma di cui non può mai davvero verificarne l'effettiva empiricità? La risposta di Hocking è la seguente: «ogni ideale può essere di due tipi: o un'estensione di un'esperienza che ci è data o un modello astratto»<sup>280</sup>. Ora l'idea dell' “altrui mente” non è né un ideale che si

---

<sup>277</sup> Ibidem, pp. 272-273.

<sup>278</sup> Ibidem. P. 273.

<sup>279</sup> Ibidem. P. 274.

<sup>280</sup> Ibidem, p. 275.

possa ottenere grazie ad un'estensione di un qualche altro tipo di esperienza, né un modello "innato" così come Cartesio potrebbe immaginare, ovvero come qualcosa che non derivi affatto da una empirica esperienza<sup>281</sup>. Piuttosto essa è un'idea che ha una sua precisa particolarità. Infatti, secondo Hocking, tale idea:

«Non può essere testata. Il contrasto fra ciò che è reale e apparente nell'esperienza sociale è semplicemente quel contrasto davanti a cui l'esperienza sociale ci ha già posti di fronte. La mia idea di esperienza sociale è, dunque, un'idea dell'esperienza sociale *così com'è*: il mio ideale e la mia idea sono la stessa cosa, – essi mi riferiscono un mio possesso. [...] Sarebbe troppo poco dire che la mia idea di me stesso deriva da una previa impressione di me stesso. La mia idea di me stesso è allo stesso tempo un'esperienza di me stesso (sennò la mia idea se ne vola selvaggia). Allo stesso modo, [...] *la mia idea di un' "Altrui Mente"*<sup>282</sup> è, *allo stesso tempo, un'esperienza [dell'esistenza] di un'Altra Mente*. [...] Come un'idea di una fondamentale e continuativa esperienza, all'interno dello stesso confine in cui ci sono le continuative esperienze della Persona e della Natura, questa idea non è antecedente all'esperienza; ma è piuttosto antecedente alla [possibilità che si dia] tutta l'*ulteriore* esperienza sociale, con tutto ciò che [in essa] è intermittente e soggetto ad errore. Questa fondamentale esperienza, unitamente alla sua idea, meritano, come legittimo posto all'interno della teoria della conoscenza, di essere nominate quali *concreti a-priori conoscitivi*»<sup>283</sup>.

Grazie a questa parte di argomentazione, Hocking è giunto a chiarire il primo aspetto collegato al problema dell'esistenza di una reale intersoggettività: il fatto che si dia una immediata intuizione dell'esperienza del "Noi pensiamo"<sup>284</sup>. Sia l' "Io penso" che il "Noi pensiamo" si configurano come due a-priori gnoseologici: l'uno riferito

---

<sup>281</sup> Cfr., ibidem, pp. 275-276.

<sup>282</sup> Intesa, in questo contesto, come "altrui mente finita" ovvero come mente di un altro essere umano.

<sup>283</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. p. 278.

<sup>284</sup> Sembrerebbe che tale intuizione dell' "altra mente finita" si mostri fin dalle prime fasi di vita dell'infante e dal modo in cui sviluppa la consapevolezza di sé tramite la sensazione ed il linguaggio. Su questo aspetto riportiamo una citazione un po' lunga da *Types of Philosophy*, in quanto, mentre concorre a specificare e sintetizzare il pensiero di Hocking sull'argomento, offre al contempo alcuni interessanti elementi di riflessione rispetto agli studi di psicologia dello sviluppo della consapevolezza umana. Scrive Hocking: «Consapevolezza di *essere passivo* è allo stesso tempo consapevolezza di *qual'cosa d'altro di attivo*, consapevolezza dell'atto di ricevere è consapevolezza dell'atto essere-dato-a. Ma che tipo di essere è capace di agire verso una persona? Io rispondo, un'altra persona. All'inizio dell'esperienza, ciò che è altro-dalla-persona, attivo sulla persona, è un'altra persona: la consapevolezza sociale dell'infante, contemporaneamente con la sua ricognizione della sensazione come di un aspetto interno di un'esterna azione, è rivolta a lei: *la sua esperienza-sensoriale è una diretta esperienza sociale*. La ragione di questo sta nel fatto che l'esperienza sensoriale si riferisce a un comune spettro, allo spazio; e le qualità sensoriali sono raggruppate come elementi nello spazio – oggetti che la persona ha in comune con altre persone. *In un simile mondo fisico, il linguaggio è nativo fin dall'inizio: la sua alterità fisica deriva dall'esistenza dell'alterità sociale e non vice versa*. E' in quanto la persona non si percepisce in maniera solitaria che è condotta a giudicare lo spazio come un comune oggetto e come punto d'avvio di qualsiasi ulteriore comunicazione. [...] Così in risposta alla domanda se è possibile fare esperienza di contatto con un mondo-mente, concludo che la nostra esperienza della natura è, nel suo fondamento, un'esperienza di un mondo mentale. La Natura è esperita prima da sola è poi negoziata con altri osservatori. *Noi siamo sociali dalla nascita*. Acquisiamo gradualmente la capacità di astrarci: impariamo a pensare a noi stessi facendo a meno degli altri e alla natura tralasciando ciascuno di noi. L'indipendenza, questo oggetto non sociale, è un difficile traguardo di astrazione. Nel suo vero e originale carattere la natura si situa *tra* le menti: l'esperienza della natura è esperienza del mondo mentale nella sua creativa attività» W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, p. 192. Il corsivo è parzialmente nostro.

alla reale esistenza della Persona (=l'individuo pensante), l'altro concernente la reale esistenza dell' Altrui Mente (= un altro individuo pensante). E come l' "Io penso" cartesiano è, rispetto alla soggettività personale, l'immediata intuizione dell'esperienza "Io esisto", allo stesso modo il "Noi pensiamo" (= esistono altre menti oltre la mia con le quali comunico pensieri) è dato dall'immediata intuizione dell'esperienza "Noi esistiamo", come esseri in un contesto realmente sociale. Non resta ora che dar ragione del secondo aspetto connesso con il problema dell'intersoggettività: il fatto che gli oggetti di pensiero dell' "altrui mente" possano essere gli stessi a cui l' "io penso" possa pensare o stia pensando.

Rispetto a questa seconda parte del problema è necessario subito esplicitare un presupposto dei ragionamenti precedentemente condotti. Si tratta del significato da dare all'espressione linguistica "conoscenza dell'altra mente". Tale espressione deve essere così traslata, secondo il nostro: "conoscenza degli oggetti a cui un'altra mente sta pensando". Conoscere un'altra mente è, quindi, conoscere gli oggetti di pensiero con cui essa è occupata. Infatti, allo stesso modo in cui – abbiamo visto – non può esistere, secondo Hocking, un "vacuo" io penso (cioè un *cogito sine cogitata*), non può esistere nemmeno un vacuo "noi pensiamo" (cioè un *cogitamus sine cogitata*). Su questo punto Hocking ci tiene ad essere chiaro:

«Non voglio affermare che conoscere gli oggetti di un'altra mente sia conoscere la sostanza di quella mente; io affermo che una qualche conoscenza degli oggetti è necessaria, una parte integrale della consapevolezza sociale, addirittura della consapevolezza sociale ideale»<sup>285</sup>.

E' a fronte dell'occorrenza per la quale si danno effettivamente nell'esperienza degli "oggetti" comuni di pensiero (Natura) che, di conseguenza, le menti umane sono poste in condizione di comunicare fra loro pensieri su tali "oggetti". Anche in questa circostanza, come nel caso della conoscenza soggettiva, è l'indipendenza della Natura rispetto alla mente umana che fonda la possibilità della conoscenza intersoggettiva. Quindi – attesta Hocking – «non desideriamo tanto conoscere la mente di un'altra persona per quello che è; piuttosto, *non possiamo desiderare di conoscerla se non nei termini del "traffico" che essa intrattiene con la Natura*, sia nell'azione sia nel pensiero; sia nel possesso del suo specifico carattere [nell'osservarla] sia in

---

<sup>285</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 261.

quello delle sue precipue idee [su di essa]»<sup>286</sup>. Tutto ciò per Hocking potrebbe risultare già di per sé chiaro come delucidazione del discorso, se non fosse per tre ulteriori difficoltà che si presentano nel riconoscere l'esistenza effettiva di una reale intersoggettività. Scrive infatti il nostro:

«Ci sono, credo, tre naturali difficoltà nel riuscire a distinguere il bisbiglio dell'esperienza sociale fra il generale rimbombo dei livelli base dell'esperienza. *Primo*: non possiamo identificare il costantemente Altro con un qualche individuo *particolare*, ciò non di meno un Altro deve essere un individuo. *Secondo*: possiamo considerare l'esperienza della natura come sufficiente in se stessa, senza chiedere aiuto alla presenza di un Altro nel mondo, il quale non sarebbe nulla più che un fatto aggiunto e totalmente separato [da essa]. [...] *Terzo*: non possiamo verificare *socialmente* l'esperienza sociale, allo stesso modo in cui verifichiamo [socialmente] i fatti della Natura»<sup>287</sup>.

a) Vediamo come Hocking risponde a queste tre difficoltà. Partiamo dalla terza, ovvero da quella riguardante la presunta impossibilità di verificare socialmente l'esistenza di una reale esperienza sociale. Se è vero che, come Hocking ha affermato, la conoscenza della mente altrui è la conoscenza degli "oggetti" su cui questa mente pensa, allora ne consegue che: «*Un oggetto di conoscenza [= di esperienza conoscitiva] o di esperienza [non conoscitiva] è, in larga misura, una cosa che io e voi possiamo verificare insieme*»<sup>288</sup>. Quando dico che qualcosa è, a mio giudizio, vero – sostiene Hocking – sto proponendo a te di verificare con la tua mente se è così anche dal tuo angolo di visuale; cioè ti sto spronando a guardare i fatti e le esperienze a cui io stesso ho fatto attenzione ed a verificare se anche tu individui *le stesse cose* che io ho individuato. Ecco perchè: «La verità della mia proposizione indica che essa ha valore per te o per qualsiasi altra persona reale allo stesso modo in cui ha valore per me»<sup>289</sup>. Fare scienza, in fondo, non è nient'altro che guardare alla Natura attraverso lo sguardo di più persone che confrontano i loro pensieri sui medesimi oggetti. «L'universalità è quindi un *habitus* sociale; quel necessario *habitus* grazie a cui intendo una verità come se non fossi da solo ma, [al contrario, come se] l'intero universo della consapevolezza fosse lì insieme con me»<sup>290</sup>. Tutto questo ci conduce a comprendere che:

---

<sup>286</sup> Ibidem, p. 259. Il corsivo è nostro.

<sup>287</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 280. L'intersoggettività così intesa avvicina le prospettive di Hocking ed Habermas distanziandole entrambe, seppur per ragioni epistemologiche diverse, da quelle di Davidson. Infatti, scrive Habermas:

«*La mia consapevolezza sociale è ciò con cui io sto pensando il mio mondo e non ciò su cui sto pensando allo stesso tempo ed allo stesso modo [di un'altra persona]. [...] In verità, quando pensiamo all' "esperienza" come qualcosa di solitario e soggettivo, noi la stiamo [gia] 'togliendo' fuori da noi stessi [= dalla nostra individualità], e stiamo facendo appello all'Altra Mente [=altrui consapevolezza] per verificare che sia così, come noi insieme [afferriamo]. E così afferrandola "a braccio teso" (at arm's length), la criticiamo, partendo da come l'avevamo pensata, tramite l'individuazione di un'idea di qualcosa di migliore: criticiamo la nostra individuale esperienza sulla base del concepimento di un'esperienza sociale che dovrebbe essere più veritiera. E quest'idea di qualcosa di migliore, come l'abbiamo pensata, è attestata dalla realtà di quel qualcosa di migliore [= dal fatto che abbiamo giudicato insieme che quel qualcosa di migliore esiste realmente]»<sup>291</sup>.*

b) Rispetto al secondo problema, ovvero il giudizio secondo cui la Natura sarebbe un insieme di fatti spiegabile in se stesso, prescindendo dall'esistenza di un'Altra Mente<sup>292</sup> che la fa essere come è, Hocking propone il seguente ragionamento<sup>293</sup>. Tale presunta auto-sufficienza della Natura sarebbe valida *se e solo se* in essa non si fosse mai data la vita cosciente, la vita umana. Ma, è un fatto che in Natura si dia la vita cosciente, mentale, razionale, umana. Da quando c'è la vita cosciente, dunque, la Natura può essere conosciuta dagli esseri pensanti sia come qualcosa che esiste indipendente dalle menti umane che la concettualizzano – e all'interno della quale tali menti sono poste in essere – sia come qualcosa che è presente, quale "oggetto di pensiero", all'interno dell'umana consapevolezza. Nel secondo caso, come dicevamo sopra a proposito della terza difficoltà posta in rilievo da Hocking, essa rappresenta, agli occhi delle menti umane, l'oggetto di

---

«L'intuizione che Davidson esprime con l'immagine della triangolazione è chiara: i riferimenti a qualcosa del mondo oggettivo e gli atteggiamenti intenzionali rispetto ad esso sono possibili soltanto nella prospettiva di un parlante che, sulla base di reazioni intersoggettive prodotte comunicativamente, viene coordinata con la prospettiva di almeno un altro parlante. *L'oggettività nasce con una distanza intenzionale dal mondo. I parlanti possono conseguirla soltanto imparando a comunicare gli uni con gli altri sulla stessa cosa.* In ogni caso, è difficile ricostruire in che modo Davidson possa spiegare, con l'ausilio della sua fittizia situazione di apprendimento, questo intreccio di oggettività ed intersoggettività di eguale origine. Le difficoltà provengono non dall'esternalismo dell'assunzione genealogica di fondo, ma dal solipsismo metodico dell'osservatore solitario. *In che modo quei due organismi, che si trovano nello stesso ambiente e che si osservano reciprocamente nelle loro analoghe reazioni a uno stimolo alla volta, dovrebbero intendersi sul fatto che hanno in mente lo stesso stimolo – a meno che già non dispongano di un concetto corrispondente?»* J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva* (trad. dal tedesco), Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 79. Il corsivo è nostro. Lontani dall'assimilare la prospettiva critica di Habermas a quella idealistica di Hocking, ma utilizzando alcuni concetti di quello per rendere chiari quelli di quest'ultimo, la modalità con cui due organismi comunicanti (tramite il linguaggio) possono intendersi sul fatto che hanno in mente lo stesso stimolo è, appunto, secondo Hocking, la reale intersoggettività mentale dei comunicanti.

<sup>291</sup> Ibidem, pp. 280-281. Il corsivo è nostro.

<sup>292</sup> In questo caso "Altra Mente" si riferisce alla "Mente Eterna" ovvero a Dio.

<sup>293</sup> Il seguente ragionamento assume i contorni di una telegrafica e snella sintesi del secondo paragrafo del presente capitolo.

consapevolezza grazie a cui esse costruiscono e normano il loro sapere in maniera intersoggettiva. Nel primo caso, invece, essa appare alla mente umana come una realtà indipendente ed autonoma all'interno della quale esiste la vita cosciente. E siccome – come già Hocking aveva affermato – la vita cosciente (la mente) non può nascere da ciò che non è mente:

«Noi scopriamo che ciò che è più completamente indipendente rispetto a me, esterno a me non è l'esperienza fisica per se presa, ma un'*Altra Persona*. L'indipendenza della Natura si origina da questa più fondamentale indipendenza e non vice versa. L'oggettività degli oggetti fisici è derivata: essa brilla di luce riflessa e non della sua propria luce»<sup>294</sup>.

Seguendo questo filone di pensiero Hocking continua<sup>295</sup>:

«Se io [come essere] fossi solo [=sostanzialmente] indipendente dalla Natura [=non fossi un essere presente in essa come persona umana cosciente], allora potrei pensare che la Natura sia [totalmente] indipendente da un'[Altra] Persona. Ma poiché la Natura *ostinata* [= che mi appare tale] è Natura *creativa* e creatrice della mente; poiché le mie più profonde radici e quelle di tutte le altre menti co-esperenti [= che possono fare le mie medesime esperienze] si trovano dentro questo più profondo piano oggettivo, io non posso chiarire la Natura della personalità [= l'esistenza della personalità cosciente in Natura], senza che possa renderla [al contempo] chiarificatrice della mia personalità o di quella di un'altra persona. Lo spazio è qui ed è il mio spazio – e lo spazio di tutti gli altri; ed è conosciuto come tale. L'energia è l'energia di tutti: la Natura nel suo insieme è la Natura di tutti. Allo stesso modo ora, lo spazio e tutto il resto, sono parti integranti della mente di tutti – *sono idee ed esperienze allo stesso tempo*; sono attività di ogni umano pensatore – ma un'attività posta empiricamente in essere da una attuale decisione di un'Esterna Realtà. Voi ed io siamo esseri evanescenti, ci lasciamo lo spazio alle spalle – perciò ci lasciamo dietro così tanto delle nostre menti. Di più. Ci lasciamo alle spalle elementi necessari alla nostra permanenza, individualità, unità e carattere. E li lasciamo dietro di noi a quali condizioni? Nelle stesse condizioni in cui noi li abbiamo sempre conosciuti: come qualcosa comunicatoci da un'Altra Mente e il cui significato deriva da un'Altra Mente. *Poiché nell'immediato esperire la mia Persona come limitata e determinata (nei modi qui descritti) da un'Alterità Assoluta, io sto sperando questa Alterità come un'Altra Mente*. Come lo spazio si trova limitato da qualcosa d'altro che è più dello spazio, così la Persona si trova limitata ed individualizzata da un'alterità che è un'Altra Personalità. Questa è la nostra fondamentale esperienza sociale. *E desidero render chiaro che questa esperienza non è un'inferenza, ma un'immediata esperienza*. Allo stesso modo in cui la Natura si presenta come oggettiva, così, semplicemente e direttamente, L'Altra Mente mi si presenta nella sua oggettività come ciò che le conferisce il suo attuale significato»<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 285.

<sup>295</sup> Ci permettiamo di far notare che la citazione che segue è una delle più concise e più chiare per far comprendere la portata ed il reale valore di tutta la gnoseologia e di tutta la metafisica di Hocking.

<sup>296</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit. pp. 287-288.

c) Veniamo infine alla risposta al primo problema. «Chi e che cosa è, in definitiva, questo Soggetto a cui ci siamo riferiti in una qualche vaga maniera, come un Altro, il fondamentale oggetto sociale?»<sup>297</sup>. In verità, Hocking ha già affermato che quest'Altro Soggetto è un'Altra Persona che dona alla Natura quell'attuale significato che la rende intelligibile alle nostre menti finite. Ma di che Persona si tratta? Evidentemente non di una persona finita. Ma come facciamo, allora, a sostenere che Dio è un'Altra Persona se non è tale allo stesso modo in cui sono tali le singole personalità finite? La risposta di Hocking è la seguente: *Dio è la Persona che, in quanto Soggetto Mentale, permette onto-logicamente l'esistenza di un reale campo di inter-soggettività fra quelle persone che sono da Lui create in Natura come esseri consapevolmente pensanti*<sup>298</sup>. Dio, come Altra Mente, è un Soggetto eminentemente relazionale, in quanto sono le relazioni che pone in essere che ne manifestano il suo Personale Essere. Per mostrare tutto ciò è necessario aver ben chiaro che:

«Non c'è alcuna genuina esperienza sociale che non possa essere conosciuta come tale da chi vi partecipa. Due esseri, abbiamo detto, possono entrare in comunicazione solo se hanno già qualcosa in comune: ma se sono esseri *coscienti* e la loro comunicazione deve essere *consapevole*, non possiamo specificare la nostra proposizione se non osservando che *due esseri coscienti possono comunicare fra loro solo se hanno già qualcosa di conosciuto in comune, ovvero qualche oggetto conosciuto da ciascuno come oggetto [conosciuto] da entrambi*. [...] In breve, noi siamo tutti, sia singolarmente sia collettivamente, *empirici* conoscitori della Natura. Ma non si possono affatto dare conoscitori empirici in un mondo in cui non si faccia una [reale] esperienza sociale. [...] *Non esiste [= non può affatto esistere] alcuna inter-soggettività per nessun conoscitore, come noi la immaginiamo, senza [che ci sia al contempo] l'oggettività della Natura, raggiunta nel suo specifico significato e scoperta come una intenzionale comunicazione di una Persona totalmente attiva*»<sup>299</sup>.

Su tale presupposto possiamo concludere che «*la nostra prima e fondamentale esperienza sociale è una esperienza di Dio [così concepito]* . Ma dove ci accorgiamo di un elemento simile nella nostra continua e fluente consapevolezza?»<sup>300</sup>. La risposta è duplice a giudizio del nostro. In prima istanza ce ne accorgiamo nel fare

<sup>297</sup> Ibidem, p. 291. Il corsivo è nostro.

<sup>298</sup> Una simile visione di Dio è quella che conduce ha condotto la critica filosofica a catalogare il pensiero di Hocking come una forma di "personalismo assolutistico". Su questo offriamo qualche ulteriore delucidazione a fine capitolo.

<sup>299</sup> Ibidem, pp. 294-295. Il corsivo è nostro.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 295.

esperienza riflessa della nostra stessa auto-consapevolezza mentale, cioè nello sperimentare la consapevolezza di essere umani mentre pensiamo agli oggetti che intenzioniamo con la nostra mente nel costante fluire della realtà naturale. Infatti – scrive Hocking – «ciò che chiamiamo “oggettività della mente”, ovvero la disposizione a fare esperienza con la massima apertura alla realtà, inesauribile nutrimento [della mente], è orientato da quell’universale e comune occhio che la fondamentale consapevolezza divina mi offre»<sup>301</sup>. E’ nel fare esperienza riflessiva della mia “oggettività mentale” che scopro la presenza di un Altro Assoluto Conoscitore che mi offre le condizioni per esperire la realtà naturale da essere pensante, cioè potendone intuire e concepire gli oggetti empirici. In seconda istanza, possiamo accorgerci della presenza di Dio – come Persona su cui si fonda una reale intersoggettività fra le menti finite – nella contemplazione del significato della Natura non tanto come somma totale degli oggetti empirici, quanto come realtà spazio-temporale che li include e li pone a disposizione della comprensione di tutte quante le menti finite umane. Infatti:

«Allo stesso modo in cui Dio attualmente mi include in quanto sono dipendente da Lui, così include tutti gli altri esseri umani in quanto anch’essi sono un Suo lavoro creativo. [...] Poiché la Natura, possiamo dire, è la regione in cui questo sistema di menti è compresente. Nello spazio, nel tempo e nei loro contenuti non ci sono dati solo degli oggetti in comune, ma ci è data letteralmente anche una comunione Mentale. [...] *Nella mia esperienza dello Spazio e della Natura io sto sperando allo stesso modo tutta quell’Altra Mente che sta contemplando quello stesso oggetto*; in tutto ciò io ho un infallibile elemento nella mia conoscenza dei miei compagni finiti così come nella mia idea di Dio»<sup>302</sup>.

Le esperienze umane di intuizione della auto-riflessività mentale e di percezione della realtà spazio-temporale ci mostrano, quindi, come «l’idea di Dio non sia un attributo che, nello scorrere dell’esperienza, io possa “appiccicare” alla mia originaria “idea di totalità”: l’unità del mio mondo, di quel mondo che mi appare fin dall’inizio come un tutto, conoscibile nella sua semplicità, è l’unità garantita da un’Altra Personalità. *Dio, perciò, è immediatamente conosciuto e permanentemente conosciuto come l’Altra Mente che, nel creare la Natura, è creatore anche di me [come essere umano]. Nessuno può saccheggiarci questa conoscenza; tale*

---

<sup>301</sup> Ibidem, p. 296.

<sup>302</sup> Ibidem, pp. 298-299.



*conoscenza non è mai scollegabile dalla auto-consapevolezza mentale di un essere umano»<sup>303</sup>.*

Se tutto ciò che fin qui abbiamo detto risulta abbastanza chiaro, allora l'idea di Dio come "Other Self" non è altro che l' "idea di totalità" riempita del suo ontologico contenuto: ovvero *l'idea di Dio come Alterità Originaria da cui continuamente e creativamente scaturisce quella totalità del reale* (in cui ci sono io, le altre menti e gli oggetti fisici) *che solo Lui conosce adeguatamente, mettendo altresì le menti finite da lui create in condizione di conoscerla inter-soggettivamente*<sup>304</sup>. Questo è il motivo per cui Hocking dichiarerà che:

«Dio è conosciuto come ciò di cui sono primariamente certo<sup>305</sup>; ed è grazie a questa certezza sono certo dell'esistenza della persona, del mio mondo di uomini [= altre menti] e di oggetti degli uomini [= Natura]. [...] La realtà fin dal suo inizio è conosciuta come Dio [la pone]»<sup>306</sup>.

Inoltre, avendo Hocking osservato in precedenza che l'idea di totalità – di cui l'idea di Dio dicevamo essere l'empirico contenuto – è un concreto a-priori conoscitivo<sup>307</sup>, ora concludiamo che la conoscenza delle Natura, come insieme di oggetti conosciuti da altri empirici conoscitori, non è nient'altro che l'applicazione dell'idea di Dio all'ambito dell'intersoggettività. Infatti:

«La mia attuale esperienza sociale, l'atto di rintracciare le menti finite altrui, è una applicazione della mia più originaria idea di un Altro; in un certo senso, una applicazione dell'idea di Dio. *E' tramite la conoscenza di Dio che sono posto in condizione di conoscere gli uomini [= è tramite il sapere che Dio è un' Altra Mente che conosco come reale l'esistenza di altre menti oltre la mia] e non anzitutto tramite la conoscenza degli uomini che sono in grado di conoscere o immaginare Dio.* Più in là, in loro io scorgo qualcosa di necessario a fare in modo che la consapevolezza della intersoggettività sia totalmente attuale in me. *Necessito, in sostanza, di riprodurre la relazione con Dio in una visibile relazione dentro il mondo di Dio»*<sup>308</sup>.

---

<sup>303</sup> Ibidem, pp. 296-297. Notiamo ancora una volta che laddove l'esperienza di contatto intenzionale con la Natura ci fa giungere ad un'idea di Dio mediata dal creato («*Nature, we find, is the mediator of God, par excellence*» W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 300), invece l'esperienza sociale così descritta, in cui la Natura è oggetto sociale di pensiero, rappresenta per Hocking un'immediata esperienza di conoscenza dell'esistenza di Dio come "*Other Mind*".

<sup>304</sup> Non ci sembra inesatto a livello di ermeneutica filosofica proporre di "etichettare" la metafisica di Hocking come "metafisica dell'Alterità originaria".

<sup>305</sup> "Primariamente" non va inteso in senso genealogico come "prima realtà di cui sono consapevole" ma in senso ontologico come "realtà di cui sono certo in maniera prioritaria".

<sup>306</sup> Ibidem, p. 296.

<sup>307</sup> Cfr. *Supra*, p. 218.

<sup>308</sup> Ibidem, pp. 297-298.

Con tutto ciò detto, avendo posto attenzione al modo in cui l'uomo giunge a formarsi l'idea di Dio, possiamo concludere quanto segue. L'idea di Dio, inteso come Assoluto, non è, per Hocking, né un ideale astratto, né un'idea innata, né, tanto meno, un concetto empirico di un determinato oggetto fisico. Essa è un *concreto a-priori conoscitivo* (in senso kantiano), qualcosa che indica il *Fondamento* della possibilità umana di conoscere inter-soggettivamente la Natura come “essere oggettivo ed indipendente dal quale ogni altro essere dipende”. In questo senso essa è un'idea non testabile nel campo degli oggetti empirici ma di cui facciamo trascendentale esperienza. *Essa rappresenta l'esperienza del concepimento di un'idea di nulla di determinato empiricamente, quanto piuttosto del presupposto ontologico di ogni determinatezza empiricamente data.* Un'idea che nasce dallo scoprire con la mente l'esistenza di qualcosa di “sorprendente”. Scrive infatti Hocking:

«Nella nostra ricerca di un'altra Mente noi siamo pervenuti all'esperienza di Dio, come per una sorpresa. Stavamo indagando l'essere umano e abbiamo trovato Dio. Abbiamo scoperto che la nostra mente personale non può essere toccata se non tocchiamo prima Dio; che il solo punto in cui possiamo aprire un varco verso un'incontrovertibile conoscenza di un spirito non solitario è qui, in presenza di un'esperienza dell'Assoluto inteso come Altra Mente»<sup>309</sup>.

Nell'indagare entro quali limiti si possa empiricamente dare una effettiva esperienza sociale di comunicazione intersoggettiva tra le menti finite si scopre, secondo Hocking, la presenza dell'immediata esistenza di Dio come Altra Mente che permette il concretizzarsi di tale possibilità. L'idea di Dio, concepita come immediato fondamento della possibilità di una reale intersoggettività umana è, concludendo, il secondo modo in cui Hocking interpreta tale idea come una chiave ermeneutica della realtà. *«Con questa sicurezza – egli afferma –, verificata nell'esperienza in quanto risplendente in essa, noi abbiamo sorpassato la modernità e siamo entrati nell'era post-moderna».*

### 3.2.3 La riscrittura dell'argomento ontologico anselmiano.

Se, con un immediato atto di ricognizione mentale, uniamo tutte le argomentazioni fin ora condotte intorno all'idea di Dio così come Hocking la intende, recuperando le problematiche da cui abbiamo preso le mosse, ci accorgiamo

---

<sup>309</sup> Ibidem, p. 301.

che essa ha una particolarità: è un'idea "medaglia", la cui consistenza epistemologica si misura nella compresenza di due facce concettuali fra loro distinte. Da un lato c'è la faccia della Natura che ci mostra l'idea di Dio come "Mente Eterna, Creatore attivo-non-competitivo della realtà". Questa faccia ha una priorità *ontica* sull'idea di Dio concepito come "Altra Mente"; infatti è l'esistenza della Natura che media l'umana conoscenza di Dio come "Origine Mentale" di tutto ciò che esiste. L'altra faccia della medaglia, ci mostra, invece, nel nostro percepirci immediatamente come esseri umani, l'idea di Dio come "Altra Mente fondamento dell'umana intersoggettività". Quest'altra faccia ha una priorità *logica* sull'idea di Dio come "Mente Creatrice", in quanto è nel contesto comunicativo intersoggettivo posto in essere dall'Altra Mente che diventano immediatamente intelligibili agli esseri umani la Natura, l'Io e l'altrui mente finita come oggetti di pensiero. L'*onto-logismo* idealistico di Hocking è rettamente compreso, solo se interpretato come dinamica e circolare unione di queste due interpretazioni dell'idea di Dio. La re-scrittura da parte di Hocking della prova ontologica dell'esistenza di Dio è il suo tentativo di spiegazione ultima del significato di tale unione.

A dar ragione della prospettiva da noi qui delineata è una dichiarazione di Hocking stesso nella quale egli afferma a chiare lettere:

«Non abbiamo espressamente delineato una prova dell'esistenza di Dio. Ma nello scoprire Dio come un necessario oggetto di esperienza, non abbiamo, su una strada sufficiente e decisiva, provato la sua esistenza? Quale ulteriore e finale prova possiamo avere di quella secondo cui un qualche essere esiste quando lo troviamo, o dimostriamo, come Essere nell'esperienza? Grazie alla forza della mia ricognizione, l'esistenza è assorbita nella parola esperienza. [...] Infatti, se riteniamo con Kant, e con molti altri che Dio non può essere trovato nell'esperienza, non c'è più nessuna connessione speculativa da fare»<sup>310</sup>.

Hocking è convinto che Kant, e molti altri con lui, neghino efficacia all'argomento ontologico poiché ritengono che non sia possibile all'essere umano fare esperienza reale del fatto che Dio esista. La radice di questa negazione, secondo Hocking, è ascrivibile a due aspetti di interpretazione filosofica. Il primo è la riduzione del concetto di "esperienza" a quello di "intuizione sensibile". Secondo Kant, infatti, è

---

<sup>310</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 302-303. Ciò che Hocking vuol dire qui è questo: avendo constatato entro quali limiti è dato all'essere umano fare esperienza della natura, della persona e della intersoggettività sociale, abbiamo constatato anche che egli deve necessariamente fare esperienza di Dio. Quindi Dio non può che esistere.

oggetto di esperienza *solo* ciò che è intuibile sensibilmente. Siccome non posso intuire sensibilmente Dio, Dio non è oggetto di esperienza e, di conseguenza, non posso dimostrarne empiricamente l'esistenza. Questo primo aspetto incide sul secondo, ovvero sul modo riduttivo in cui storicamente è stato giudicato ed interpretato l'argomento ontologico. Perciò si tratterà di mostrare, anzitutto, i riduzionismi interpretativi in cui tale argomento è costretto se lo si legge pensando al concetto di esperienza inteso solo in maniera kantiana. Vediamo quali argomenti Hocking propone per evitare simili riduzioni interpretative.

Per prima cosa Hocking si ricollega direttamente alla prima formulazione dell'argomento ontologico. Essa risale storicamente – come è ben noto – alla enunciazione fattane da Anselmo di Canterbury all'interno del suo *Proslogion*. Ecco che cosa scrisse Anselmo:

«Dunque o Signore, Tu che dai l'intelligenza della fede, concedimi di capire – per quanto sai che mi possa giovare – che tu esisti come crediamo e che sei quello che crediamo<sup>311</sup>. Ora noi crediamo che *tu sei qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore*. O forse non c'è un tale natura dal momento che lo stolto ha detto nel suo cuore: Dio non esiste? Ma sicuramente quel medesimo stolto quando ode quel che dico “qualcosa di cui niente si può pensare di maggiore”, *intende quel che ode e ciò che intende è nel suo intelletto*, anche se non intende che quella cosa esista. Altro è infatti che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che quella cosa esista. [...] Anche lo stolto deve dunque convincersi che c'è almeno nell'intelletto qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore, perché *quando ode questa espressione la intende e, qualunque cosa si intenda, esiste nell'intelletto*<sup>312</sup>. Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere soltanto nell'intelletto. Se infatti è almeno non solo nell'intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e questo è più grande. Se, dunque, ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste soltanto nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma certamente questo non può essere. Esiste dunque senza dubbio qualcosa di cui non è possibile pensare il maggiore, sia nell'intelletto sia nella realtà<sup>313</sup>. E questo ente esiste in modo così vero che non

---

<sup>311</sup> Anselmo è già convinto (per fede) che Dio esista e sia il Dio di Gesù Cristo. L'argomento non serve a renderlo certo di qualcosa di cui già è certo, ma a fargli comprendere che ciò di cui è certo non è né insensato, né irrazionale, ovvero, dis-umano. Al riguardo anche Hocking manifesta il convincimento secondo cui: «La religione pone gli uomini, in maniera pratica e personale, davanti a Dio; la filosofia dona agli uomini il consapevole possesso e la certezza di ciò che la religione ha posto in atto. La prova [dell'esistenza] di Dio, possiamo dire, è la *buona fede* dell'uomo accordata [da sempre] alla religione. Essa non è né qualcosa di cui le religioni possano fare a meno né qualcosa di cui esse abbiano mai voluto fare a meno» W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 304.

<sup>312</sup> È interessante notare, facendo tesoro della filosofia di Hocking sopra esposta, che l'intersoggettività mentale fra lo stolto ed il credente è quella condizione *onto-logica* che porta entrambi a capire il significato dell'espressione “ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore”.

<sup>313</sup> Anselmo crede che esistere non solo nell'intelletto sia una “perfezione” in più che un'idea ha rispetto ad esistere solo nell'intelletto. Per cui, se l'idea di Dio come “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande” esistesse solo nell'intelletto, mancherebbe di una perfezione, ovvero dell'esistere anche “fuori” dall'intelletto. Il

si può neppure pensare che non esista<sup>314</sup>. Infatti si può pensare che esista qualcosa che non si può pensare non esistente, e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Pertanto se si può pensare che ciò di cui non è possibile pensare il maggiore non esista, ciò di cui non è possibile pensare il maggiore non è ciò di cui non è possibile pensare il maggiore; il che è contraddittorio. Dunque qualcosa di cui non si può pensare il maggiore esiste in un modo così vero che non si può neppure pensare che non esista<sup>315</sup>. E questo sei Tu, Signore Dio nostro»<sup>316</sup>.

La prima parte dell'argomento ontologico qui formulato è, secondo Hocking – così come per Kant e molti altri – erronea. L'errore consiste in una indebita trasposizione nell'esistenza reale di un'idea che è reale solo all'interno della mente<sup>317</sup>. Su ciò Hocking non ha dubbi:

«C'è un'antica prova dell'esistenza di Dio; una prova che è passata alla storia col nome di “argomento ontologico”, argomento che assegna un reale ed ontologico valore ad una idea<sup>318</sup>. Ho un'idea di Dio: quindi Dio esiste. [...] Non ogni forma storica di [questo] argomento ontologico ha dimostrato [la verità] di questa esperienza: e non ogni forma in cui è stato formulato mi appare valida. *Non mi pare che un'astratta idea dell' “essere assolutamente perfetto” debba essere necessariamente reale.* Non mi sembra che siamo giustificati ad inferire da un'idea un qualcosa di reale senza che la realtà ci dica che quell'idea è [già] presente nell'esperienza. Nessuna forma di argomentazione che scopre Dio solo a livello del pensiero e non a livello della intuizione sensibile può essere valida. Siamo giustificati ad attribuire valore di realtà ad una idea se e solo se il reale è già presente nella scoperta di quella idea»<sup>319</sup>.

Eppure, come accennavamo, c'è qualcosa anche nella critica kantiana all'argomento ontologico dell'esistenza di Dio che Hocking non condivide. Infatti, in un ulteriore passo egli afferma:

«Kant fa da portavoce all'opinione della maggioranza quando afferma che non c'è nulla di valido in esso. Hai un'idea di un cerchio perfetto; questa è la

---

che sarebbe contraddittorio in termini, visto che “ciò di cui non si può pensare il maggiore” non può mancar di alcuna perfezione. La critica kantiana e molte altre critiche all'argomento ontologico si situano a questo livello dell'argomentazione.

<sup>314</sup> Per cui lo stolto è, per Anselmo, non solo in errore per fede, ma anche in errore secondo ragione. Infatti, se non è possibile affermare che Dio non esiste, non è possibile neppure pensare che lui sia un essere inesistente.

<sup>315</sup> In questa seconda parte dell'argomentazione, Anselmo modifica leggermente il “tiro” speculativo. Infatti se Dio come “ente perfettissimo” fosse pensabile non esistente, allora ciò che è pensabile esistente sarebbe, anche solo logicamente, più perfetto di Dio. Ecco perché, in questa seconda parte, Dio, come “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”, non è quell'ente che esiste come “somma perfezione” ma quell'ente che è impensabile che esista se non come l'ente perfetto, l'ente la cui pensabilità come esistente è una necessaria perfezione. E' a questa seconda parte dell'argomentazione che, come vedremo, è possibile accostare interpretativamente il pensiero di Hocking.

<sup>316</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* (trad. dal latino), La Scuola, Brescia, 1993, pp. 77-80.

<sup>317</sup> L'errore logico commesso da Anselmo fu chiaro subito al monaco Gaunilone il quale, nella sua prima obiezione a tale argomento, fece giustamente rilevare come: «Prima di sapere se Dio esista, io non so quale valore abbia l'idea di Dio, non so neppure se Dio sia possibile, poiché il criterio ultimo della possibilità è la realtà» S.VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, op. cit., pp. 137-138.

<sup>318</sup> Come la Vanni Rovighi fa giustamente osservare, sarebbe meglio chiamare l'argomento anselmiano inserito nel *Proslogion* argomento a-priori dell'esistenza di Dio. Cfr. ibidem, pp. 135-146.

<sup>319</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., 307, 313.

definizione di cerchio: ma tale perfezione non garantisce l'esistenza di un perfetto cerchio. Al contrario, *la perfezione è precisamente ciò che non esiste. L'esistenza non aggiunge nulla alla perfezione di una idea.* La perfezione è solo la qualità [di un'idea]: se l'idea di una rosa perfetta diventasse realtà, la sua perfezione non sarebbe impoverita dall'avvenuto cambiamento. Avrà compreso Kant l'argomento ontologico in tutta la sua portata?»<sup>320</sup>.

Ciò che Hocking non condivide dell'interpretazione di Kant non è l'inesattezza della sua critica alla prima parte dell'argomento ontologico, ma il non essersi concentrato a sufficienza sulla seconda parte. In essa, infatti, sono discusse da Anselmo non le condizioni di esistenza di Dio a partire dall'idea di Lui ma le *condizioni di pensabilità dell'esistenza di Dio a partire dall'esperienza che facciamo di Lui*. Tali condizioni sono così riassunte da Hocking nella sua formulazione dell'argomento ontologico.

«Esaminiamo un movimento di pensiero più da vicino. [...] So che io non sono la sorgente della realtà della Natura. Vero è che, se non fossi reale, nulla sarebbe reale [per me]: qualcosa della mia concezione della realtà parte da me; e tutti i miei oggetti [di pensiero] diventano reali solo su influsso di quella. Ma allo stesso modo è vero che senza la Natura, nulla sarebbe reale: qualcosa nel mio concepire la realtà è fecondato in me dall'esterno. Io sono reale, in parte, per virtù di ciò che io non sono. *Ciò che chiamiamo realtà deve partecipare della qualità sia di me stesso sia della Natura; e deve essere altro da ciascuno di loro.* [...] La Natura si immette, così, in un terzo stadio di spiegazione: essa non è nè

---

<sup>320</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 44. Vediamo di commentare filosoficamente queste asserzioni di Hocking. Il problema risiede nell'interpretazione della parola "perfezione" in rapporto all'esistenza. L'argomento ontologico è scartato *in toto* da Kant, poiché non è possibile dire che qualcosa esiste solo perché si immagina che sia perfetto. L'idea di qualcosa di perfetto non implica necessariamente l'esistenza di ciò che si pensa essere perfetto. Su questa scia, Kant, Hocking e molti altri filosofi sono tutti d'accordo nel considerare non valida la prima parte della prova ontologica così come Anselmo l'ha prospettata. Tuttavia, laddove Kant si ferma, Hocking procede. Se è vero, infatti, che l'esistenza di un cerchio non è determinabile in forza della sua perfezione, ciò non vuol dire che, qualora un cerchio esista, sarà più perfetto di come deve essere. Il vero problema della prova ontologica non è, secondo Hocking, dimostrare che Dio sia perfetto, ma dimostrare che egli esiste necessariamente per ciò che è (cioè che è impensabile che non esista se non come essere perfetto). Ed è esattamente su questo ulteriore problema che si concentra la seconda parte dell'argomento anselmiano. Riproponiamo il paragone del cerchio. Se esiste un cerchio, deve esistere per quello che è, ovvero come un cerchio perfetto, come vuole la sua stessa definizione. Se esiste come un non perfetto cerchio, non esiste affatto come cerchio. Ora l'idea di "perfezione circolare" non è una "mera" idea proprio perché nella realtà esistono dei cerchi come tali, disegnabili tramite il compasso e di cui possiamo fare esperienza. Ma cosa intendiamo con "fare esperienza"? Secondo Hocking, possiamo fare esperienza solo di ciò che è esistente o può esistere. Di ciò che non esiste affatto e non può affatto esistere è impossibile fare esperienza. Anche su questo Hocking e Kant convergono. Tuttavia, laddove Kant ritiene, come abbiamo detto, che "*esistente*" significhi *solo* "sensibilmente intuibile", Hocking aggiunge che significa *anche* "*riflessivamente intuibile*". Ed è, appunto, facendo un'esperienza di riflessione mentale mentre intuimo sensibilmente la realtà empirica, che intuimo non sensibilmente l'esistenza di Colui che non possiamo sensibilmente intuire come esistente, ma che, non di meno, deve necessariamente esistere. In definitiva, sia Kant che Hocking sono convinti che ciò di cui gli esseri umani possano fare esperienza è la realtà ontologicamente data. Tuttavia, per Kant fare esperienza della realtà ontologicamente data è fare esperienza solo dell'esistenza di un cerchio disegnato su un foglio. Per Hocking, invece, fare esperienza umana dell'esistenza di quel cerchio è fare *anche* esperienza delle condizioni onto-logiche che pongono quel cerchio in grado di essere da me pensato. Riflettendo su tali condizioni mi accorgo che né io né il cerchio poniamo in essere necessariamente né la nostra esistenza né la mia capacità di pensarlo come esistente. Chi pone le condizioni onto-logiche della realtà nei limiti della sua pensabilità è, secondo Hocking, quel Dio di cui necessariamente facciamo esperienza dal primo istante in cui veniamo al mondo come esseri umani. Questo è ciò che Hocking tenterà di mostrare offrendo la sua ri-formulazione dell'argomento ontologico.

illusoria, nè auto-sufficiente; ma una realtà *derivata*. Come qualcosa che contrasta con me, essa è reale; come qualcosa che contrasta con uno Spirito Creativo, essa non è reale [...]. Se io scopro, quindi, che il mio mondo naturale e la mia persona, presi separatamente o insieme, sono una realtà parziale, questa scoperta si origina da ciò che conosco nella realtà – non astrattamente ma per esperienza. Se giudico che questo sistema di natura-e-persona non è auto-sufficiente, lo giudico a partire da una conoscenza di qualcosa di auto-sufficiente. [...] Il positivo contenuto da me dato a questo assoluto oggetto è una ricognizione dell'esperienza; qualsiasi idea io mi faccia di esso non deriva da nulla se non dall'esperienza. Se sono capace di dar forma a una sostenibile concezione della natura nella sua dipendenza da uno spirito creativo che non sono io, questa concezione è vera; *poiché la mia idea può posizionarmi fuori dalla natura solo se nell'esperienza mi sono già allontanato dalla magia del mondo naturale*. Qualunque ne sia il significato, ciò grazie a cui sono capace di pensare alla natura come dipendente da uno spirito, è il senso per cui la natura è [davvero] dipendente da tale spirito. Questa idea implica la sua realtà. *E' impossibile che tale idea sia una "mera" idea, poiché l'unica via in cui mi è possibile concepire un'idea in quest'ottica esterna alla natura e a me stesso è, allo stesso tempo, ciò che me lo rende possibile nell'esperienza*. E che tale esperienza di una più valida realtà rispetto a quella della natura sia descritta in verità come il fare esperienza di un'altra mente, l'abbiamo già sufficientemente discusso in precedenza. L'argomento ontologico potrebbe essere re-impostato come un compendio a ciò che là, nella nostra indipendente ricerca, abbiamo posto in rilievo. L'argomento ontologico, nella sua vera forma è un *report dell'esperienza*<sup>321</sup>.

Ciò che Hocking intende dire è sinteticamente così riassumibile: poiché mi accorgo (se voglio intellettualmente accorgermene<sup>322</sup>) che nel fare quell'esperienza chiamata "conoscere la realtà empirica", tale realtà mi si manifesta secondo ben precise "condizioni di pensabilità" (= natura, me stesso, altrui mente); poiché scopro che è solamente in forza di tali condizioni che posso intuire empiricamente la realtà come contesto empirico "dato" perché sia da me e da altri come me conosciuto proprio a tali condizioni; poiché, infine, riflettendo sulla mia *esperienza* di essere posto in condizione di conoscere la realtà solamente nei limiti di quelle determinate "condizioni di pensabilità", mi accorgo che dette condizioni non sono tali da prevedere che sia la realtà da me intuita come empirica a porle in essere; se tutto ciò è vero, allora, ogni volta che conosco qualcosa di empirico faccio, al contempo e necessariamente, esperienza dell'esistenza di quel misterioso Spirito Creativo, Sommamente Reale rispetto all'empirico reale, che pone in essere la realtà ontica

<sup>321</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 309-312.

<sup>322</sup> Il pensare filosofico necessita di un atto libero per essere posto in essere come tale: quell'atto sommamente e pienamente libero che già Aristotele aveva chiamato "ricerca della sapienza" e che, secondo Agostino da Ippona, non può essere fatto per nessun altro motivo che non sia la gioia di farlo per essere felici.

nelle condizioni della sua pensabilità logica. Questo, recuperando la seconda parte dell'argomento anselmiano, dimostra che non ci è affatto concesso nell'esperienza umana di pensare che non esista Colui che pone in essere le condizioni ontiche grazie a cui il reale ci appare come pensabile nel modo in cui, logicamente, ci è dato di pensarlo. In definitiva, *se Dio non esistesse necessariamente, non esisterebbe affatto la realtà per come ne facciamo esperienza nei limiti della sua contingente esistenza e in quelli della sua intelligibile pensabilità*<sup>323</sup>. Di quel Dio di cui ci è impossibile pensare l'inesistenza, facciamo quindi, secondo Hocking, intuitiva esperienza riflettendo di continuo i limiti del nostro essere e del nostro conoscere. Tutto questo, fra l'altro, lo muove a ritenere che dell'esistenza di Dio non si possano offrire argomentazioni deduttive non-ontologiche, come se Dio fosse semplicemente la conclusione logica di un nostro corretto ragionamento a-priori rispetto alla realtà. Infatti

«Tutti gli altri argomenti sostengono che *poichè c'è il mondo, c'è [anche] Dio*. L'argomento ontologico, invece, attesta che *poiché il mondo non [lo] è, allora Dio c'è [=ci deve essere]*. Non è dal fatto che il mondo sia una stabile premessa che perveniamo a Dio come ad una [certa] conclusione: è piuttosto quando il mondo smette di soddisfarci come una [solida] premessa, manifestandosi come conclusione a partire da qualcosa di più sostanziale, che scopriamo Dio – procedendo dal mondo come da una conclusione di cui Dio solo è [l'adeguata] premessa. Non abbiamo alcun'altra premessa da cui cominciare: *nessuna prova di Dio può essere deduttiva*; in quanto nulla nel mio mondo né in me stesso può far da fondamento ad un pensiero e ad una azione su cui barcollo per trovarne una più profonda fondazione. E ciò che imparo in questo barcollare è che, quella personale consapevolezza che tali difetti desiderano rivelarmi, sebbene al suo più basso livello, è il positivo oggetto da loro svincolato. Questo perchè non possiamo fare un'inferenza dalla natura a Dio lungo una serie causale o un'altra linea naturale, ed è appunto in base a ciò che l'idea di Dio implica la necessità della sua esistenza»<sup>324</sup>.

Dio è, quindi, la necessaria presmessa delle condizioni di un realtà limitata in cui si dà un pensare intelligibile. Tale premessa è impensabile che non esista<sup>325</sup>.

<sup>323</sup> «E' l'idea di Dio meramente soggettiva? Viene da rispondere che “nel formarti [mentalmente] l'essenza ‘meramente soggettiva’ hai ivi formato, allo stesso tempo, l'essenza ‘non meramente soggettiva’ come per contrasto; e ‘Dio’ come essenza appartiene, quindi, al non meramente soggettivo. Tutto ciò che di artificiale c'è nell'argomentazione si evince interamente dall'artificialità stessa della questione”. La situazione naturale potrebbe essere posta così: *l'essenza di dio deve essere reale, perché è un'essenza inseparabile dalla mia continua consapevolezza o esperienza della realtà*» W.E. HOCKING, “The Ontological Argument in Royce and Others”, in *Contemporary Idealism in America*, ed. Clifford Barret, Macmillan, New York, 1932, p. 64.

<sup>324</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 312-313.

<sup>325</sup> Brevemente detto, la forma assunta dall'argomento onto-logico di Hocking è, in definitiva, una più complessa, articolata e, a nostro giudizio, più completa espressione di ciò a cui le cinque vie tomistiche all'esistenza di Dio già erano pervenute. Ovvero, è a partire dalla ricognizione della contingenza onto-logica manifestata dal reale che



A conclusione di questa lunga indagine metafisico-gnoseologica di Hocking possiamo riconoscere come l'anselmiana prova ontologica, il cui tentativo fu quello di ricavare l'esistenza di Dio dall'idea di Lui come "essere del quale non può essere pensato nulla di più grande", venga ri-letta da Hocking sulla seguente scia: la prova che Dio esiste risiede nell'impossibilità di affermare di possedere un'idea di Lui senza averne fatto alcuna esperienza reale. Se ho l'idea di Dio, faccio (nel senso di "devo necessariamente fare") esperienza della sua esistenza. «*I have an idea of God, therefore I have an experience of God*»<sup>326</sup>. Tale esperienza è l'esperienza di intuitiva riflessione dei limiti di una realtà intesa come "campo" in cui sono offerte alla mia consapevolezza sia le condizioni dell'esistenza della Natura sia, in essa, le condizioni della sua pensabilità (persona e altrui mente). Così, ogni volta che conosco qualcosa di particolare – sostiene Hocking – mi sono date "nell'esperienza" tre condizioni irrinunciabili per "fare esperienza" di ciò che sto conoscendo: la mia persona, la natura e la mente altrui. Senza anche solo una di queste condizioni io non conoscerei mai nulla: la conoscenza, come esperienza possibile dell'essere pensante, sarebbe non esperibile, cioè inesistente. Ma, egli continua, il fatto che tali condizioni siano a me date come *trascendentali* rispetto alla mia effettiva possibilità di conoscere<sup>327</sup>, cioè mi siano date senza che sia io a predisporle *in toto*, mi conduce a concludere che, facendo esperienza di intuizione riflessiva dei miei atti conoscitivi, faccio necessariamente esperienza dell'esistenza di quell'Altra Mente (chiunque essa sia) che predispose per me le necessarie condizioni del mio conoscere in atto. Quest'Altra Mente, eterna, creativa, non

---

è necessario ammettere l'esistenza di Dio come essere che dà ragione del modo in cui tale contingenza è posta in essere. Nella tradizione filosofica, le cinque vie tommasiane contenute nella *Somma Teologica* sono state catalogate come "prove a-posteriori" dell'esistenza di Dio, ovvero prove che *deducono* la necessità della sua esistenza a partire da una riflessione su alcune realtà contingenti. Invece, la prova anselmiana contenuta nel *Proslogion* è stata catalogata dalla critica filosofica come "prova a-priori", ovvero ontologica. Quando Hocking dichiara che la sua formulazione della prova ontologica non è un argomento deduttivo, egli, in verità, intende dire solo che non è un argomento a-priori, in quanto, a suo giudizio, non si possono affatto dare tali argomenti. Insomma ciò che Hocking compie nella presentazione della sua prova ontologica è un ribaltamento "dialettico" dei significati critici storicamente attribuiti alle prove dell'esistenza di Dio. Laddove infatti, classicamente, la prova anselmiana era considerata "a-priori ed ontologica" e le prove tommasiane "a posteriori e deduttive", Hocking afferma che la sua "prova ontologica" è "a-posteriori" in quanto non si danno mai prove di Dio che ne possano dedurre a-priori l'esistenza. Tenuto conto di tale rovesciamento dialettico e delle categorie di pensiero di Hocking, è possibile, a nostro giudizio, assegnare rettamente alla prova ontologica da lui formulata una sua peculiare originalità nel panorama filosofico concernente le prove dell'esistenza di Dio.

<sup>326</sup> Ibidem, p. 314.

<sup>327</sup> Trascendentale vuol dire "ciò che mi mette in condizione di conoscere ciò che sto conoscendo nel modo in cui mi è dato di conoscerlo".

competitiva, provvidente, è quella che noi chiamiamo Dio. *L'idea di Dio si mostra quindi, nell'esperienza umana, come chiave interpretativa del fondamento mentale della realtà e della sua pensabilità.*

#### 4. L'idealismo oggettivo di Hocking interpretato come "Personalismo dell'Assoluto".

Ci sembra che tutte le riflessioni fin ora proposte abbiano sufficientemente mostrato il significato delle due premesse da cui prendemmo le mosse: prima, la premessa metafisica secondo cui gli oggetti di esperienza dati alla nostra umana consapevolezza (oggetti fisici, oggetti psichici e oggetti sociali) trovano il loro fondamento ontico in un' Altra Mente; seconda, la premessa epistemologica secondo cui ogni conoscenza certa dell'essere umano dipende dal fatto che Dio, inteso come "Altra Mente", fornisce le condizioni di pensabilità (i trascendentali) di quella realtà che si mostra nell'umana esperienza come Natura, Persona e Altrui Mente. Su questa scia, riteniamo di essere stati il più possibile aderenti all'idealismo oggettivo di Hocking, il quale è da lui stesso così sintetizzato:

«Può essere presa come una prova sufficiente [della verità] dell'idealismo oggettivo il fatto che esso risolve sia le difficoltà [metafisiche] del naturalismo sia [quelle gnoseologiche] dell'idealismo soggettivo, mentre vengono soddisfatte le intuizioni idealistiche di tale competizione. Questa è un'ipotesi a cui siamo naturalmente condotti, quando proviamo a combinare ciò che di vero c'è nel soggettivismo con ciò che c'è di vero nel naturalismo. Esso è una "sintesi" di queste due incomplete ed imperfette vie. Tale prova è alla volte chiamata prova *dialettica*: la "tesi" (naturalismo) si dirige verso l' "antitesi" (idealismo soggettivo) per tornare insieme verso la loro sintesi [l'idealismo oggettivo]»<sup>328</sup>.

Non ci sono dubbi, quindi, sul fatto che Hocking catalogasse la sua filosofia come "idealismo oggettivo". Tuttavia, in questa direzione, una delle questioni che – a livello di critica filosofica – possono essere poste in rilievo è l'occorrenza per cui, il suo pensiero è stato "catalogato" in Italia non come idealismo oggettivo, ma come "*personalismo Assoluto*", contrapposto al "personalismo pluralistico" di cui sono esponenti soprattutto B.P. Bowne ed E.S. Brightman<sup>329</sup>. Il che ci stimola ad offrire almeno qualche "germinale" elemento di riflessione sulle ragioni – non certamente

---

<sup>328</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*. Op. cit., p. 180. Si interpreti tale citazione facendo riferimento alla nota 264.

<sup>329</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, op. cit., p. 69. Per approfondimenti sul personalismo di B.P. Bowne e di E.S. Brightman rimandiamo alla lettura dei seguenti contributi: A. LAMACCHIA, "Personalismo americano fra otto-novecento. Borden Parken Bowne" in, AA.VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 261-304; P.E. Johnson, "Brightman's Contribution to Personalism", in *The Personalist*, 1954, pp. 59-72; F.J. MCCONNEL, *Borden Parker Bowne*, New York University Press, New York, 1929.

infondate – che hanno orientato la critica verso tale direzione. Fra queste, la principale è data sicuramente dal fatto che Hocking stesso, volendo comunicare sineticamente in che cosa consistesse la diretta evidenza dell'intersoggettività mentale su cui il suo idealismo oggettivo si sostanzia, ebbe modo di affermare a chiare lettere – riferendosi proprio al pensiero di Brightman e di Bowne – che il problema:

«Come conosciamo le altre menti finite? [...], si dimostra essere uno dei più frustranti problemi di teoria della conoscenza. Esso rappresenta una forma del problema della sostanza che Aristotele rilevò come il principale compito della metafisica. Il solipsismo è semplicemente una applicazione all'esperienza sociale della stessa logica con cui Berkeley bandì l'idea di una sostanza materiale. In un simile contesto si dovrebbe essere a conoscenza della filosofia del Personalismo, di cui si potrebbe offrire “magicamente” una più piena prospettiva. Esso è una forma di oggettivo idealismo che è più pluralistico di quello che noi abbiamo presentato. Ed è un “monadico” idealismo, nel senso in cui potrebbe essere rintracciato in Leibniz<sup>330</sup>. *Il Personalismo fornisce un'approccio alternativo al problema appena accennato sulla conoscenza delle altre menti finite*. Infatti, come oggettivo idealismo nella sua monadica forma, Il Personalismo condivide con la forma [di idealismo] da noi presentata nei precedenti capitoli, l'enfasi sull'esperienza e sul *teleologico* carattere dell'ordine cosmico»<sup>331</sup>.

In sostanza, Hocking, volendo distinguere il suo idealismo oggettivo dalle filosofie personaliste di Bowne<sup>332</sup> e del suo “collega ed amico” Brightman<sup>333</sup> - le quali vengono da lui stesso indicate come *pluraliste* – giunge a definire il suo pensiero come *personalismo dell'Assoluto*. Infatti, diversamente dal personalismo pluralistico – che muove dal “dato imprescindibile” della persona umana per giungere all'idea di un Dio puramente intra-personale – il personalismo dell'Assoluto di Hocking ricerca il significato della persona umana in virtù di ciò che essa è alla luce della Persona di Dio. Per questa via, il rapporto cosmico e sociale della persona umana con la Natura e con le altre menti finite posto in rilievo dall'idealismo oggettivo di Hocking, non è nient'altro che il “riflesso esperienziale” di quell'ontologico rapporto di continua creazione e comunicazione esistente fra l'essere umano e quel Dio trascendente che lo fa essere ciò che è, donandogli la sua piena “dignità” di persona.

---

<sup>330</sup> Tale personalismo pluralistico e “monadico” è quello di Bowne e di Brightman a cui Hocking contrappone il suo personalismo dell'Assoluto.

<sup>331</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 188.

<sup>332</sup> “The Metaphysics of Borden P. Bowne”, in *Methodist Review*, 105 (May-June, 1922), pp. 371-374

<sup>333</sup> Cfr. W.E. HOCKING, “Brightman: Colleague and Friend”, in *The Personalist*, 34 (autumn, October 1953), pp. 363-364.

Per certi versi, i tratti “personalisti” assunti dall’idealismo oggettivo di Hocking, sono indicativi per porre in risalto alcuni elementi di continuità e di differenza fra il suo approccio personalistico e quello di Luigi Stefanini<sup>334</sup>. Ci permettiamo di enunciarli brevemente sotto forma di “intuizioni evocative” dentro una logica interpretativa che K.R. Popper definirebbe appartenente al “Mondo tre”<sup>335</sup>.

a) Entrambi i personalismi si situano a stretto contatto con una solida tradizione idealistica: per Hocking quella dell’idealismo assolutistico di J. Royce<sup>336</sup>, per Stefanini è quella del neo-idealismo attualista di Giovanni Gentile<sup>337</sup>. Inoltre, entrambi – diversamente da ciò che il personalismo rappresentò, in termini di rivoluzione culturale, per Mounier (il quale, come rileva A. Rigobello, fu un’occasione che lo condusse all’«abbandono della filosofia accademica per la filosofia militante»<sup>338</sup>) – condividono la prospettiva secondo cui una solida filosofia personalistica, deve “superare” l’idealismo rimanendo idealistica e altamente teoretica. A questo proposito Hocking individuerà nel pragmatismo un antidoto all’astrattismo di Royce, giungendo a sostenere che:

«In quanto l’idealismo annuncia la libertà del pensiero [= il fatto che il pensiero sia per sua stessa essenza libero], la spiritualità del mondo, l’idealismo è un altro nome della filosofia – ogni filosofia è idealismo. E solo l’idealista radicale che è capace di dare pieno credito agli aspetti realistici, naturalistici e matematici del mondo in cui egli vive»<sup>339</sup>.

---

<sup>334</sup> **Luigi Stefanini** (Treviso, 1891 – Padova, 1956) è stato un filosofo e pedagogista italiano. Discepolo di Antonio Aliotta, Stefanini ottiene la libera docenza di pedagogia nel 1925. Per cinque anni, dal 1931 al 1936, insegna come professore incaricato di pedagogia all’Università di Padova. I suoi studi si posizionano soprattutto in ambito teoretico, in particolare intorno alle problematiche estetiche, gli studi storico-filosofici e le questioni pedagogico-educative. Fu membro dei consigli direttivi della Società filosofica italiana e del Centro Studi filosofici di Gallarate. Fondò la *Rivista di estetica*. Fra i suoi discepoli Armando Rigobello, G. Santinello, E. Riondato e G. M. Pozzo. I suoi scritti principali sono: *Idealismo cristiano* (1931); *La mia prospettiva filosofica* (1996); *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo ateistico. Esposizione e critica costruttiva* (1952); *Estetica* (1953). Per una esaustiva conoscenza del personalismo filosofico nei suoi rapporti con la teoresi pedagogica rimandiamo alla lettura di L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia, 1985.

<sup>335</sup> Cfr. K.R. POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore* (trad. dal tedesco), Armando Editore, Roma, 1989, pp. 13-39.

<sup>336</sup> Cfr. *Supra*, pp. 58-65.

<sup>337</sup> **Giovanni Gentile** (Castelvetrano, 30 maggio 1875 – Firenze, 15 aprile 1944) è stato un filosofo e pedagogista italiano. Fu insieme a Benedetto Croce uno dei maggiori esponenti del neo-idealismo ed un importante protagonista della cultura italiana nella prima metà del XX secolo. L’attualismo di Gentile si esprime in questa riforma della dialettica idealista, con l’aggiunta della teoria dell’atto puro e l’esplicazione del rapporto tra logica del pensare e logica del pensato. L’insegnamento è teoria in atto, in cui non si possono fissare le fasi o prescrivere il metodo: «il metodo è il maestro», il quale non deve attenersi ad alcuna didattica programmata ma affrontare questo compito sulla scorta delle proprie risorse interiori. Fra le opere ricordiamo: *L’atto del pensare come atto puro* (1912); *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922); *La filosofia dell’arte* (1931); *Introduzione alla filosofia* (1933).

<sup>338</sup> A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, op. cit., p. 21.

<sup>339</sup> W-E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, pp. xix-xx.

Allo stesso modo, L. Stefanini richiamerà l'attualismo gentiliano alle istanze cattoliche da cui egli trae il suo valore speculativo<sup>340</sup>.

b) Entrambi i personalismi esprimono la convinzione che il significato della "dignità" della persona umana sia da rintracciarsi nel suo rapporto con l'Assoluto, con Dio. A questo riguardo ci paiono particolarmente in sintonia con il pensiero di Hocking le seguenti espressioni dello Stefanini in linea:

«Sentirci creati è sperimentare la realtà sostanziale del nostro essere finito e spirituale. Se ritorna nel mio dire la detestata "sostanza", che i filosofi da Hume in poi si sono impegnati a vanificare, è per ripudiare il significato deterioro di "cosa" o di "fondo" su cui andrebbero stratificandosi quelle incrostazioni superficiali che sono gli "accidenti": è per riscattare il significato autentico della realtà vivente nella sua natura specifica. [...] Siamo costituiti come principio, e il principio che ci costituisce non ci largisce un dono che possa velare senza il nostro esercizio»<sup>341</sup>.

Tuttavia, laddove è possibile osservare una certa assonanza di interessi speculativi ed una sicura vicinanza di contenuti filosofici fra i due autori, è importante, per contro, rilevare anche le loro distanze di sensibilità filosofica. Infatti, mentre Stefanini si definì sempre un filosofo cattolico appartenente alla corrente di pensiero *spiritualista agostiniana* – contrapposta a quella *aristotelico-neotomista* di cui fu uno dei principali esponenti Gustavo Bontadini – all'opposto la sensibilità speculativa di Hocking è, come abbiamo cercato di porre in risalto, espressione di una teoresi più in linea con quella del neo-tomismo italiano. Tanto che, da questo angolo di visuale interpretativo, il personalismo di Stefanini dovrebbe essere meglio accostato a quello pluralista di Bowne e di Brightman<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> Nella prospettiva di Stefanini la libertà di pensiero e la spiritualità del mondo sono conquiste a cui l'idealismo è pervenuto grazie alla filosofia cristiana. Infatti, L. Caimi, annota come Stefanini: «Nello studio del 1927 *La pedagogia dell'idealismo giudicata da un cattolico*, non aveva timore ad asserire, parafrasando, ma in senso rovesciato, un'affermazione di Giuseppe Lombardo Radice: "Tutto quello che l'idealismo portò di nuovo e di grande nella filosofia contemporanea è cattolicesimo; la parte caduca del sistema deriva dalla disconoscenza dei principi del cattolicesimo», L. CAIMI, "Fondamenti di una pedagogia personalistica", in C. SCURATI, *Profili dell'educazione. Ideali e modelli pedagogici nel pensiero contemporaneo*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 358.

<sup>341</sup> L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Edizioni Studium, Roma, 1952, p. 52.

<sup>342</sup> Come osserva M. Musajo, nel secondo dopoguerra italiano: «Le riflessioni intorno al concetto di persona si sviluppano rispecchiando, fondamentalmente, la diversità di impostazione metafisica fra le [due] principali correnti: intellettualistico-tomista e agostiniano-spiritualistica, l'una protesa verso una metafisica dell'essere e l'altra verso una metafisica della persona. La diversità del punto di partenza nell'elaborazione filosofica e delle posizioni risulta evidente laddove l'impostazione neoscolastica, delineata da G. Bontadini, partendo dalla nozione di essere come nozione prima e fondamentale tendeva alla costruzione di una visione metafisica avente come punto di arrivo l'affermazione razionale di Dio. Ad essa si contrapponeva l'impostazione degli spiritualisti o personalisti cristiani rappresentati da L. Stefanini che, al contrario, assumevano come punto di partenza della

c) Un ultimo elemento di vicinanza fra il personalismo di Hocking e quello di Stefanini è la significatività in termini pedagogico-teoretici delle loro filosofie. Infatti, entrambe le loro prospettive pedagogiche sono saldamente ancorate ai loro rispettivi impianti filosofici. In tal senso ci pare che alcune affermazioni di L. Caimi, che fanno da sintesi ai cardini su cui si struttura l'impianto pedagogico-teoretico dello Stefanini, possano essere applicate anche al pensiero di Hocking. In particolare la pedagogia dello Stefanini rappresenterebbe:

«*Un sapere di tipo spiritualistico*, cioè incentrato su una visione dell'io come realtà attiva, persistente, finita, aperta al mondo, agli altri e a Dio; *con connotazione fortemente teoretica*, in quanto vincolato da uno stretto legame con la riflessione filosofica, nelle sue articolazioni metafisiche, antropologiche, gnoseologiche, etiche ed estetiche; *di carattere esperienziale*, poiché vi trova ampio spazio l'indagine "ad occhio nudo" sui dinamismi funzionali ed evolutivi dell'educando; *con apertura in prospettiva scientifica*, cioè volto alla critica assunzione in campo educativo dei responsi più attendibili»<sup>343</sup>.

In forza di simili rilievi critici, che ci hanno permesso di definire i "confini interpretativi" dentro cui collocare il personalismo filosofico di Hocking, possiamo passare ad indagare, nel prossimo capitolo, la sua antropologia e la sua filosofia della religione. Il nostro intento sarà quello di delineare – dentro una riflessione di ordine teoretico-pedagogico – gli stretti elementi di contatto che intercorrono fra "il pensiero sul destino della persona umana" (di cui si occupano appunto l'antropologia e la filosofia della religione) con "il pensiero sull'essere di Dio come persona" (di cui ci siamo occupati in questo capitolo in termini metafisici ed epistemologici).

---

riflessione metafisica non l'essere nella sua astrattezza, ma l'essere personale», M. MUSAIO, *Il personalismo pedagogico italiano nel secondo novecento*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 51-52.

<sup>343</sup> L. CAIMI, "Fondamenti di una pedagogia personalistica", op. cit. pp. 358-359.

## CAPITOLO III

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA COME CRITERIO ERMENEUTICO  
DEL PERSONALISMO E DEL MISTICISMO DI HOCKING  
INTERPRETATI IN OTTICA PEDAGOGICA.

«The mystic must give reason for his dogma that there is no “realm of chance”; that beside the work of God which we have been tracing in the individual mind, there is a supplementary work of God in the world beyond the human will, - there at the origins of the plot which all events work out»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, *op. cit.*, p. 515.



## 1 Premessa: il significato dell'interpretare pedagogico in rapporto al personalismo antropologico e filosofico religioso di Hocking.

Nella prima parte del secondo capitolo abbiamo posto in risalto come per Hocking il filosofare in quanto tale rappresenti il porre sotto critica, tramite un consapevole esercizio di riflessione<sup>2</sup>, le nostre pregiudiziali credenze sulla realtà e sui suoi significati generali. Compiere tale opera filosofica è “fare” primariamente, come abbiamo constatato, metafisica ed epistemologia. A partire da qui, possiamo ora asserire che *la filosofia lascia il posto alla pedagogia* (teoreticamente intesa) non quando, come generalmente si immagina, l'educazione e le teorie su di essa divengono oggetti su cui indagare criticamente (filosofia dell'educazione), ma *quando si indaga criticamente la natura della relazione educativa animati*, se così si può dire, da “*un'ambizione metafisica*”: *l'ambizione metafisica dell'educazione*<sup>3</sup>. Tale ambizione, a nostro giudizio, può essere così correttamente formulata: possiedo, come persona umana adulta, consapevole di essere un educatore (genitore, maestro, insegnante), *la presunzione di sapere* (almeno approssimativamente) che cosa significhi far crescere come veri esseri umani i miei educandi e compio continui tentativi, all'interno delle relazioni che instaurò con loro, per fare in modo che essi si convincano a divenir tali, cioè per rendere educanti le mie relazioni con loro. L'intenzionalità educativa che mi muove alla relazione educante è, dunque, quella di perfezionare l'umanità dei miei educandi in forza del

---

<sup>2</sup> Il significato del termine “riflessione” nel pensiero di Hocking verrà illustrato nel corso del presente capitolo.

<sup>3</sup> Distinguere con assoluta precisione epistemologica quale sia il confine fra pedagogia teoretica e filosofia dell'educazione è impossibile. La nostra proposta mira, piuttosto, a rilevare ciò che la pedagogia in quanto tale è come sapere che riflette criticamente sull'educazione. Se è riflessione critica, essa si offre inevitabilmente come sapere di tipo filosofico. In questa direzione, ci sentiamo vicini per sensibilità speculativa alle seguenti suggestioni di A. Valeriani: «Il nuovo orientamento della pedagogia di voler ricercare il senso e le ragioni dell'educazione nel contesto della realtà esistenziale dell'uomo *potrebbe* essere considerato come un tentativo di svincolare il discorso pedagogico dalla filosofia. In realtà, tale timore risulterebbe fondato solo nei confronti di una filosofia che si ritenesse capace di dare all'educazione un significato unitario e risolutivo, ma sarebbe ingiustificato nei riguardi di un sapere filosofico che al riconoscimento delle ragioni teoretiche unisse quello delle concrete esigenze della vita dell'uomo. Peraltro, l'educazione, in quanto presa di coscienza dei problemi personali esige in ogni caso atteggiamenti critici che investono il campo specifico della filosofia che, dal canto suo, pur essendo necessariamente discorso dell'universale, non può non calarsi nel singolare, se vuole collaborare a far sì che l'uomo realizzi veramente se stesso, come persona», A. Valeriani, “L'interpretazione filosofica dell'educazione” in AA.VV., *Questioni di pedagogia*, la Scuola, Brescia, 1973, pp. 26-27. Da questo angolo di visuale sono comprensibili le ragioni di coloro che non troppo si dilungano a disquisire intorno a ciò che distingue la pedagogia generale dalla filosofia dell'educazione. E' questo il caso, per esempio, di G. Corallo quando dichiara che «Noi intendiamo come sinonime le due espressioni di pedagogia generale o filosofia dell'educazione», G. Corallo, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, p. 91.

mio sapere intorno alla natura e al significato dell'essere umano. Con il prendere a prestito due note espressioni di Jaques Maritain<sup>4</sup>, quindi, possiamo asserire che «l'educazione dell'uomo è un risveglio dell'umano»<sup>5</sup> oppure «quel “processo per mezzo del quale l'uomo è formato e condotto verso la sua perfezione”»<sup>6</sup>. Ebbene, se ciò è corretto, possiamo affermare che la pedagogia è quel sapere che prova a “vagliare criticamente” i limiti e le possibilità entro cui si possa ritenere valida tale ambizione metafisica dell'educazione<sup>7</sup>. Ambizione che, ci teniamo a ribadire, è necessariamente metafisica, in quanto, per potere sapere che cosa umanizza anche solo me stesso, devo possedere precise idee sia intorno alla natura dell'essere umano sia intorno alla realtà in cui egli si trova a vivere come tale<sup>8</sup>.

Affermare che l'educazione, come fatto relazionale, mostra in sé un'ambizione metafisica, potrebbe apparire qualcosa di eccessivamente “aleatorio” per chi fosse abituato a pensare alla filosofia come “stravagante esercizio della mente” ed alla pedagogia come “scienza di relazioni educative concrete”. In verità, quando affermiamo che in ogni relazione educativa si riflette inevitabilmente tale ambizione metafisica, intendiamo riferirci a qualcosa di assolutamente “concreto” e “quotidiano”. La testimonianza dell'esistenza di tale “ambizione”, infatti, può essere

---

<sup>4</sup> **Jaques Maritain** (Parigi 1882 – Tolosa 1973) massimo esponente della corrente filosofica neo-tomista contemporanea. Di origine protestante si convertì al cattolicesimo insieme alla moglie, l'ebrea Raissa Aumacoff, nel 1906. È conosciuto soprattutto per i suoi studi sull'analogia concettuale e sull'antropologia personalista. Fra le opere principali ricordiamo *Distinguere per unire: i gradi del sapere* (1932), *Umanesimo integrale* (1936), *Educazione al bivio* (1943).

<sup>5</sup> J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione* (trad. dal francese), La Scuola, Brescia, 2001, p. 70.

<sup>6</sup> J. MARITAIN, *L'educazione al bivio* (trad. dal francese), La Scuola, Brescia, 1969, p. 14.

<sup>7</sup> La presente definizione è mutuata dal pensiero di A. Agazzi. A suo dire: «La *pedagogia* è il discorso, ossia la teoretica, la scienza, di quel fatto o evento che chiamiamo generalmente *educazione*. [...] Se diciamo che la pedagogia è *teoria* e *scienza* dell'*educazione*, in sede di preliminare precisazione del linguaggio va detto, per quanto possa apparire ovvio, che, prima di tutto, non vanno confuse fra loro proprio *pedagogia* ed *educazione*, un problema pedagogico con un processo educativo. Sarebbe confondere una scienza con il suo oggetto. [...] Quando si ripete, ad es., che, “come avverte l'etimologia”, la pedagogia è l'arte di “condurre il fanciullo”, evidentemente non si esprime più quello che la pedagogia è ormai da molto tempo, ma ciò che, oggi, è l'educazione; mentre la pedagogia vuole essere lo studio teoretico, scientifico e specifico di quel “condurre il fanciullo” che è l'educazione, e che, fra l'altro, e tutt'altro che puro e semplice condurre», A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, p. 5, 7.

<sup>8</sup> Per rimarcare lo stretto rapporto intercorrente fra pedagogia e metafisica riportiamo, a titolo esemplificativo, alcune riflessioni di G. Corallo sulla libertà. Egli afferma: «Essendo la metafisica la più generale delle visioni del reale, essa condiziona sempre, più o meno remotamente, ma effettivamente, tutte le altre visioni particolari. [...] Chi non ammette una vera libertà nell'uomo, non può parlare di educazione, poiché, in questo caso, il discorso diventa inevitabilmente una pura “descrizione” di certe categorie di fatti che fanno già parte di altri saperi, e è cosa inutile ritrascriverli sotto l'insegna della pedagogia», G. CORALLO, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, p. 87. Ciò su cui vorremmo indugiare è che, a meno di postulare dogmaticamente che l'uomo sia libero, il metafisico onesto è chiamato a mostrare le ragioni in virtù delle quali egli sostiene l'esistenza della libertà. In un certo qual modo, se non è possibile dimostrare che siamo liberi, allora non è possibile far teoresi pedagogica su quell'oggetto fittizio chiamato educazione. Una filosofia che negasse la libertà umana deve essere dimostrata falsa per giustificare la pedagogia come angolo di visuale epistemologicamente possibile ed autonomo da altri.

ben colta nel linguaggio tipico delle relazioni educative quotidiane. Per esempio, ogni volta che un genitore apostrofa suo figlio con imperativi del tipo: “non dire le parolacce!”, “non si mettono le mani addosso agli altri!”, “le bugie non si dicono!”, ecc..., sta esprimendo un’ambizione metafisica nei riguardi di suo figlio. In altre parole, e come se quel genitore gli dicesse: “se non mi ascolti, ne va del tuo crescere come persona umana”. Ebbene, l’espressione di tali e simili “raccomandazioni” – che ognuno di noi figli si è sentito proporre più volte – manifesta l’esistenza dell’ambizione metafisica dell’educazione a cui stiamo riferendoci. Essa si fonda – per rimanere all’esempio citato – su una triplice *presupposizione* da parte di quel genitore. Infatti, egli presume: a) di sapere che esiste un modo di essere umani più perfetto di quello che suo figlio sta manifestando; b) che suo figlio si può decidere, volendo, a perfezionarsi secondo tale modo di essere per diventare più umano; c) di ritenersi in grado, per qualche ragione, di convincerlo ad attuare tale perfezionamento<sup>9</sup>.

Ora, riteniamo che l’ufficio primario della pedagogia, intesa come “sapienza nella relazione educativa” piuttosto che come “scienza dell’educazione”<sup>10</sup>, sia quello di vagliare criticamente tale triplice presunzione e comprendere se ed entro quali limiti essa sia fondata ed accettabile. In tal senso, siamo persuasi che l’antropologia personalista e la filosofia della religione (che trova nel misticismo la sua più compiuta espressione) di William Ernest Hocking – argomenti di cui ci occuperemo nel presente capitolo – possano essere interpretate come il tentativo speculativo da lui compiuto per dare fondamento alla suddetta ambizione metafisica

---

<sup>9</sup> «L’educazione ha tre compiti. Deve informare. Deve preparare al mestiere della vita. Deve trovare le sorgenti della personalità e portarle a compimento» W.E. HOCKING, *Re-Thinking Missions*, Harper & Brother Publishers, new York and London, 1932, p. 116.

<sup>10</sup> Teniamo a chiarire che la distinzione da noi qui operata fra “sapienza nella relazione educativa” e “scienza dell’educazione” non vuole essere una esplicita critica alla definizione di pedagogia offerta da A. Agazzi (cfr. Supra nota 7). Essa, piuttosto, va compresa tenendo sullo sfondo quanto Jaques Maritain pensava rispetto alla differenza fra concetto *scientifico* e concetto *filosofico religioso* dell’essere umano (Cfr. J. MARITAIN, *Per una filosofia dell’educazione*, op. cit., pp. 63-71). La comprensione di chi è l’essere umano e di come possa perfezionarsi nel suo cammino di crescita abbisogna certamente dell’opera sia delle “scienze umane” (storia, psicologia, sociologia, ecc...) sia dei settori “sperimentali” della pedagogia (ricerca sul campo, impiego di metodologie statistiche, ecc...). Lo stesso Hocking, come vedremo, sarà attento a far interagire il suo pensiero antropologico-pedagogico con le scoperte proprie della psicologia e della sociologia del suo tempo. Tuttavia, anche Hocking come Maritain (e lo stesso Agazzi) esprimerà la convinzione che solo una concezione dell’essere umano filosoficamente e religiosamente prospettata offre al pensiero antropologico e pedagogico un solido fondamento su cui erigersi ed una sicura via d’uscita verso cui tendere teleologicamente. Tale concezione, lungi dall’essere opera di pura riflessività teoretica, è elaborazione di una sintesi riflessiva del pedagogista, continuamente ridefinita e perfezionata, all’interno delle concrete relazioni educative che sperimenta in quanto educatore. Ecco il motivo per cui qualificiamo come “sapienziale” l’attività riflessiva dell’interpretare pedagogico nella e sulla relazione educativa.

dell'educazione. *Per questa ragione, non ci sembra azzardato sostenere che l'antropologia e la filosofia della religione di Hocking rivelano, ognuna nei limiti della propria specifica indagine filosofica, un'intrinseca "preoccupazione speculativa" di ordine pedagogico.* In forza di questa angolatura interpretativa, faremo emergere dalla nostra trattazione le ragioni per cui Hocking ritiene che il processo di crescita della persona umana si giustifichi pienamente solo ponendo l'istanza antropologica dell'immortalità dell'anima – derivante dalla previa certezza metafisica dell'esistenza di Dio – a suo fondamento e come suo compimento. Infatti, nell'economia complessiva del pensiero di Hocking, la certezza dell'immortalità dell'anima nell'opera di intendimento dell'essere umano e del suo destino è analoga alla certezza dell'idea di Dio nell'opera di comprensione dell'esperienza *qua talis*: senza questa la realtà appare insensata ed inspiegabile; senza quella è la nostra umanità ad apparire tale<sup>11</sup>. Così facendo, verranno automaticamente e speriamo compiutamente poste in risalto le ragioni a sostegno della tesi intorno a cui ruota tutta questa nostra opera di approfondimento del pensiero di Hocking: *i disordini pedagogico-educativi hanno inevitabilmente radici di tipo metafisico.*

Rispetto a tali obiettivi, si rende quindi primariamente opportuna una chiarificazione del significato che l'interpretare pedagogico assume alla luce del pensiero antropologico e filosofico religioso di Hocking; e, secondariamente, una delucidazione del significato da lui assegnato dal termine "persona" nella sua prospettiva personalistica.

## ***1.1 Antropologia, filosofia della religione e pedagogia in rapporto all'educabilità umana.***

### ***1.1.1 Rapporto tra antropologia e riflessività pedagogica.***

Il rapporto fra antropologia e pedagogia nel pensiero di Hocking può essere compreso distinguendo due ordini di riflessioni.

---

<sup>11</sup> «Senza Dio, il significato è semplicemente un umano settore di competenza, l'universo immenso è sprovvisto di significato. Con Dio, il mondo ha un senso, forse una direzione. E la più completa intelaiatura di significato discende dal tutto verso le parti», W.E. HOCKING, *Scienze and Idea of God*, op. cit., p. 19.

a) A giudizio di Hocking, è anzitutto illusorio credere di poter stabilire primariamente una teoria su chi è l'uomo e su qual'è il suo destino ed, in seguito, cercare di trovare i modi per realizzare tale teoria nella pratica educativa. Secondariamente, è altrettanto fuorviante immaginare che si possa educare l'essere umano, se una sicura (seppur imperfetta) forma di conoscenza intorno al suo "dover essere" fosse totalmente inaccessibile. Nel primo caso l'antropologia sarebbe un presuntuoso esercizio di faziosità utopistico-ideologica<sup>12</sup>; nel secondo, la pedagogia si mostrerebbe come un'avventura inutile e frustrante dell'intelletto. Piuttosto, secondo Hocking, si può scoprire chi è l'esser umano e chi deve diventare per umanizzarsi maggiormente, nell'opera di definizione e ri-definizione della sua individua personalità. E' solo a partire dalla riflessione critica su tale opera che un'antropologia, pedagogicamente prospettata, potrà opportunamente strutturarsi. La radice di ciò che può essere definito antropologico si situa nel riconoscimento della natura "flessibile" propria dell'essere umano. Infatti, scrive Hocking:

*«Presumo che l'essere umano sia l'unico animale che deliberatamente ricostruisce se stesso mentre ridefinisce al contempo il mondo a lui esterno. [...] Con ciò non dico che l'essere umano è l'unica creatura che partecipa della sua creazione. Si potrebbe dire che ogni organismo (con la dovuta accortezza di termini) costruisce se stesso, si rigenera quando è ferito, si ricrea e si riproduce. Tuttavia con ogni probabilità, è solo l'essere umano che compie tutto ciò con consapevole intenzione, che esamina e ridefinisce il suo sé mentale e fisico, e che [nel far questo], procede secondo un'idea performativa di ciò che la sua persona desidera essere. Essere umano è essere auto-cosciente; ed essere auto-cosciente è condurre la propria personalità all'interno della sfera dell'arte, come un oggetto che va giudicato, modificato, migliorato. Di conseguenza, gli esseri umani, così come li incontriamo, sono dei prodotti artefatti; e nel bene e nel male devono sempre essere tali. La Natura li ha fatti: l'azione sociale ed i loro personali sforzi li ridefiniscono continuamente»<sup>13</sup>.*

L'essere umano è un essere "malleabile a sè", un *homo se ipsum faber*, che modifica se stesso consapevolmente all'interno e grazie agli stimoli del contesto naturale e sociale in cui vive e cresce. Questa è la ragione per cui la natura umana fenomenologicamente considerata:

---

<sup>12</sup> A giudizio di Hocking l' "Hitlerismo" è stato un esercizio di questo tipo. Cfr. W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, op. cit., pp. 31-103.

<sup>13</sup> W.E HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 1-2. Ed afferma ancora Hocking: «Tutta la vita pratica può essere descritta come una transizione dalla una persona che ci è data (dalla nascita o altro) ad una persona artefatta» ID., *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 413.

«E' senza ombra di dubbio la più plastica parte del mondo vivente, la più adattabile, la più educabile. Di tutti gli animali, è l'essere umano quello in cui l'ereditarietà conta pochissimo e lo sforzo di consapevole edificazione di sé moltissimo. La sua infanzia è la più lunga, i suoi istinti poco fissati; alla nascita il suo cervello è il più imperfetto, il suo potere di costruzione e di modificazione delle sue abitudini il più spiccato, la sua suscettibilità alle impressioni sociali la più forte – e diventa chiaro, in ogni modo, che la natura, quale potere prescrittivo, ha provveduto a porre in lui il suo più proprio dislocamento. I suoi migliori istinti e le sue prime passioni appaiono sulla scena non come forze di controllo, ma come elementi di gioco, in una vita prolungata nel gioco. Tutte le altre creature sono ampiamente portate a compimento dalla natura: la creatura umana deve portarsi a termine da sé»<sup>14</sup>.

Secondo Hocking, dunque, l'essere umano si mostra primariamente come un problema da risolvere, un compito da svolgere<sup>15</sup>. Compito alla scoperta di chi è come individua personalità e di chi è chiamato a divenire persona umana; compito che non è “in classe”, quasi fosse l'elaborazione di una dimostrazione matematica alla lavagna, o un tema da svolgere fra i banchi colmo di fittizie, seppur chiare e distinte, ipotesi sull'essenza dell'umanità<sup>16</sup>. Esso rappresenta, viceversa, un *compito di riflessione critica sul proprio esperienziale processo di sperimentazione esistenziale*. Processo all'interno del quale comprendiamo il nostro essere ed il nostro destino come persone umane *in itinere*; cioè avanzando, criticando e ridefinendo

---

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 9-10. Come possiamo osservare, Hocking non avanza l'idea di una “essenza” propria della natura umana. Piuttosto egli, in forza dalla sua convinzione metafisica secondo cui la persona umana è auto-coscienza mentale che vive in un contesto sociale intersoggettivo, pone in rilievo, adottando come suo solito uno sguardo fenomenologico, l'evidente possibilità manifestata dagli esseri umani di modificare consapevolmente se stessi. Questo rende ancora più evidente *l'impossibilità da parte di ogni individuo umano di stabilire quale sia l'essenza propria della sua natura umana a-priori rispetto all'opera con cui egli si manifesta in atto a se medesimo e agli altri nel suo percorso di auto-modificazione esistenziale*. Con ciò, sia chiaro, Hocking non intende affermare che l'individuazione di tale essenza sia impossibile in assoluto, ma che essa non è la prima realtà dell'essere umano che appare alla nostra immediata consapevolezza esperienziale.

<sup>15</sup> La connotazione dell'umanità qui prospettata da Hocking è analoga a quella di Erich Fromm, il quale afferma: «L'uomo è l'unico animale per il quale la sua stessa esistenza è un problema, un problema che deve risolvere e a cui non può sfuggire» E. FROMM, *Dalla parte dell'uomo* (trad. dall'inglese), Astrolabio, Roma, 1971, p. 40.

<sup>16</sup> A.R. Luther, uno dei critici di Hocking più volte citato, scrive al riguardo: «*l'interpretazione del significato dell'esistenza non può essere la neutrale accettazione di un'astratta proposizione*», A.R. LUTHER, *Existence as Dialectical Tension*, op. cit., p. 106. Il fatto che il significato dell'esistenza umana non sia totalmente incasellabile dentro i nostri dialettici ragionamenti, mostra un aspetto del rapporto fra filosofia ed educazione particolarmente ininteressante. L'aspetto secondo cui il pensiero sull'educazione non può essere svincolato dalla pratica educativa da cui si origina proprio perché è questa stessa pratica che fa da “cartina di tornasole” al pensare pedagogico. Come con chiarezza rileva A. Agazzi: «Se la pedagogia è scienza filosofica, se la pedagogia è, almeno nel senso più ampio, consapevole o implicitamente, “filosofia applicata”, se esige comunque dei presupposti e dei raccordi filosofici, essa, in quanto scienza dell'educazione, assume ad un certo punto il ruolo di verificatrice della validità degli stessi principi di una data concezione filosofica e dei criteri da essa suggeriti o dedotti nel campo educativo. [...] L'educazione, così, può diventare, ripensata nei suoi fondamenti teoretici e scientifici, un vero e proprio “banco di prova” della giustezza o dell'erroneità di un pensiero e di un sistema filosofico», A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, p. 141. Interpretando il pensiero dell'Agazzi alla luce del “pragmatismo negativo” di Hocking, potremmo concludere che una filosofia, per quanto appaia raffinata speculativamente, che non trova nell'educazione il suo “banco di prova” veritativo, è sicuramente falsa. Viceversa, le convinzioni filosofiche che si dimostrano verificate dentro l'esperienza educativa, diventano proposizioni corrette del discorso pedagogico.

continuamente alcune ipotesi su chi siamo e su chi ci accorgiamo di essere chiamati a diventare come esseri veramente umani. In questo senso, il “metodo” della teoresi antropologica eletto da Hocking è una specie di cammino riflessivo in cui *bisogna accettare di tracciare il sentiero mentre si cammina*.

b) Istituire in questo modo il metodo della teoresi antropologica è, per sua stessa natura e per sua intrinseca finalità, renderlo anche e necessariamente pedagogico. I motivi a sostegno di questo rapporto di “osmosi” sono i seguenti.

Anzitutto, se la via per sapere chi è l’uomo e qual è il suo destino passa dal comprendere il significato ed il valore della propria personalità, *mentre cerchiamo di imparare che cosa la umanizza nello sforzo continuo di umanizzarla*, allora nessun essere umano potrà percorrere questa via esulando dal contesto in cui vive il suo processo di crescita come individuo umano consapevole e libero, scoprendo, sperimentando, e ridefinendo se stesso e la sua umanità. Tale contesto esperienziale in cui ci “collaudiamo” come esseri umani è – come abbiamo appreso dalla precedente esposizione del pensiero metafisico di Hocking – posto in essere da Dio come triadicamente e dinamicamente relazionale. In altre parole, esso è formato da un sistemico, strutturale e sempre attuale intreccio di tre tipi di relazioni: le relazioni con la natura fisico-inanimata (relazioni intra-mondane), la relazione con la propria interiorità (relazione intra-soggettiva) e le relazioni con l’alterità umana (relazioni inter-soggettive). Fra le relazioni inter-soggettive, ogni individuo fa esperienza di alcune di esse come “educative”. Le relazioni familiari sono, fra tutte, le più importanti di queste relazioni. Esse sono le relazioni in cui siamo venuti al mondo come esseri umani e in cui sono stati posti – attraverso un’opera educativa definita da Hocking “*imperativa*” o “*per contagio*” – i fondamenti di significato e di valore del nostro essere persone umane<sup>17</sup>. Antropologicamente parlando, le relazioni familiari sono sia le nostre *relazioni originarie* (quelle da cui prende le mosse l’umanità che è in noi “a monte” di ogni nostra consapevolezza sul suo significato e sul suo valore)<sup>18</sup>,

---

<sup>17</sup> «I principi più elementari sono i più difficili da insegnare: gli assiomi, logici o etici, non possono essere insegnati nel senso in cui generalmente pensiamo. [...] Il nostro confuso impulso ad insegnare in qualche caso tende a riproporre la spontanea pedagogia della casa, dove l’educazione delle attitudini morali, raramente argomentativa, avviene anzitutto *per contagio, per imperativi*», W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, op. cit., p. 224.

<sup>18</sup> E’ ormai assodato da moltissimi studi psico-pedagogici sull’età evolutiva che ciò che succede a livello educativo nelle prime fasi della nostra vita di esseri umani definisce i fondamenti di chi potremo essere come

sia le nostre *relazioni originanti* (quelle a partire dalle quali definiamo e ri-definiamo consapevolmente la nostra umanità “a valle” del significato ed al valore che essa assume ai nostri occhi)<sup>19</sup>. Procedendo nel percorso evolutivo, l’orizzonte delle relazioni educative va ampliandosi e a quelle familiari se ne aggiungono altre (per esempio le relazioni educative scolastiche). E, una volta divenuti adulti – cioè più autonomi e maggiormente pronti a diventare a nostra volta educatori<sup>20</sup> – ci appare evidente che ciascuna delle relazioni educative da noi sperimentate è stata tale in quanto ha preteso e cercato di sostenerci e guidarci nel nostro cammino di crescita e di perfezionamento come persone umane (cioè in quanto ha manifestato ed incarnato l’ambizione metafisica di cui parlavamo sopra). Per tutte queste ragioni, ciò che possiamo capire della nostra umana natura, del suo significato e del suo valore nello

---

persone. Al riguardo, è interessante notare come quest’attitudine pedagogica familiare ad insegnare imperativamente, sia tale per cui i genitori, nelle prime fasi dell’età evolutiva dei figli, non offrono loro prove logicamente incontrovertibili della sensatezza e della giustizia degli imperativi che impongono. Prendiamo, per esempio, l’imperativo dell’amore del prossimo. Quando un padre impedisce a suo figlio di picchiare un altro bambino che gli ha rubato un giocattolo, lo sta contagiando educativamente tramite l’imperativo “amore del prossimo”. In questo modo «la famiglia non cerca di “provare che uno deve amare il suo prossimo”; essa afferma, “ama il tuo prossimo” o “fai a lui ciò che vuoi sia fatto a te”. E se il nostro “Tu devi” non genera in risposta un “Io devo”, ma solo una persistente volontà di opprimere il prossimo, noi mostriamo un’emozione, iniziando con una postura arrabbiata e proseguendo poi a gesti per risolvere apertamente i conti che passano attraverso una “punizione” – la punizione, all’interno della famiglia, è semplicemente la spiegazione corporale del significato dell’imperativo “No” –, con i segni del dispiacere. *Tali emozioni negative non provano nulla; esse tendono a spronare colui che fa del male a riconoscere in sé stesso il senso di un assioma indimostrabile*», ibidem, p. 225. Il corsivo è nostro. Come vedremo, quest’opera di contagio educativo familiare (che funziona per imperativi e stati emotivi negativi) è, secondo Hocking, di capitale importanza per mettere in condizione le persone di poter poi, nel corso delle loro successive fasi evolutive, ri-definire autonomamente se stesse riflettendo sull’esperienza educativa da loro vissuta.

<sup>19</sup> Il crescere del nostro essere persona dentro le relazioni familiari in cui ci evolviamo pone in risalto alcuni caratteri fondamentali della famiglia intesa come “Sistema di relazioni educative”. Tale approccio di studio è stato elaborato da Luigi Pati, il quale rileva che: «L’incremento della riflessione pedagogica sulla famiglia ha giovato ad un’inedita valutazione della compagine domestica e dei ruoli familiari. La prima è più intesa in modo statico; i secondi non sono più avvertiti come qualche cosa di frammentario e vincolato ai dettami socio culturali. L’una e gli altri sono indagati alla luce delle dimensioni *evolutiva, dinamica, integrativa*», L. PATI, *Pedagogia familiare e denatalità. Per il recupero educativo della società fraterna*, La Scuola, Brescia, 1998, pp. 51-52. Uno dei concetti “cardine” dell’approccio sistemico relazionale allo studio della famiglia – di cui appunto L. Pati è promotore in Italia dagli anni ’80 del secolo scorso ad oggi – è quello di “*funzione educativa*”. Infatti, dentro un simile approccio pedagogico: «Le persone che partecipano alla vita domestica sono identificate soprattutto nella loro *funzione educativa*, la quale va ben oltre le attribuzioni sociali di ruolo. Padre e madre si diventa non semplicemente per via dello status sociale conseguito e dei diritti-doveri ad essi assegnati dalla società. All’opposto, l’uomo e la donna conquistano tale posizione pedagogico educativa attraverso i rapporti di reciprocità intrecciati da loro e con il figlio», ibidem, p. 53. Su questa scia, possiamo interpretare le relazioni familiari come relazioni dentro le quali la nostra persona cresce e si sviluppa in un dinamismo relazionale che non è deterministicamente pre-ordinabile all’esterno di esse. Piuttosto, è dentro tale dinamismo relazionale che la nostra persona emerge nella sua autonomia e nella sua originalità. Per approfondimenti sull’approccio sistemico allo studio della famiglia si veda anche: L. PATI, *La politica familiare nella prospettiva dell’educazione*, La Scuola, Brescia, 1994, pp. 45-47; ID., “Le funzioni educative nel sistema di relazioni familiari”, in *La Famiglia*, 1992, 151; ID., “Aspetti e problematici dell’educazione familiare”, in C. SCURATI, *Educazione Extrascolastica. Problemi e prospettive*, La Scuola, Brescia, 1986, pp. 57-79; ID., *La funzione educativa del padre*, Vita e Pensiero, Milano, 1981, pp. 58-70;

<sup>20</sup> Il significato dell’inciso dipende dal fatto che chi scrive ritiene che “essere adulto” non significhi, pedagogicamente parlando, essere definitivamente autonomo da qualsiasi relazione educante, quanto piuttosto essere disposto a continuare ad educarsi all’interno di relazioni in cui egli non è più definibile intenzionalmente come educando.



scorrere del tempo non potrà che dipendere primariamente dalla comprensione del significato delle relazioni intercorse con le nostre reali “agenzie educative”. In questo senso, sostiene Hocking:

«L’educazione, nel suo pieno significato, è la somma di tutti i nostri sforzi, attraverso tutte le agenzie, di trasmettere le nostre visioni [del senso] della vita»<sup>21</sup>.

Tuttavia ciò non basta. Il secondo motivo per cui Hocking è persuaso dell’intrinseca natura pedagogica dell’indagine antropologica si collega al fatto che, a suo giudizio, il contesto esperienziale stesso, in cui ci sperimentiamo e ci scopriamo come esseri umani – contesto in cui ci sono relazioni educative ma anche tantissimi altri tipi di relazione –, è da noi esperibile come “educativo”<sup>22</sup>. In altri termini, egli ritiene che l’ufficio di consapevole ricognizione dei significati offertici dalla e nella nostra esperienza umana è *educativo* in ordine alla definizione di chi inevitabilmente siamo, e *pedagogico* in ordine alla comprensione di chi vogliamo essere come persone che intendono umanizzarsi. In particolare, la nostra umana esperienza ci orienta, se siamo vigili, verso una *pedagogia “del dubbio”* nei riguardi degli assiomi e dei principi primi morali derivanti dalla nostra primaria educazione. Rifacendosi alla maieutica socratica Hocking afferma:

«La vita presenta con scetticismo: “tu rifiuti l’assioma? Bene, agisci come se fosse falso e vedi che cosa accade: troverai che l’esperienza non lo conferma, sarà auto-distrutto; proverai a cercare altre ipotesi – in ultima analisi [cercherai] l’assioma! Così avrai imparato attraverso l’esperienza che “quando mi volano, sono le ali”. Così fa la maieutica socratica: si rivolge alle menti in cui l’assioma non è chiaramente rifiutato, ma latente, embrionale, sub-consicivo. Il suo dialogo o “dialettica” invita l’investigatore ad un drammatico rifiuto dell’assioma, e lo conduce a fare l’esperienza dell’auto-contraddizione. L’assioma non gli è dato, ma egli *ne percepisce la necessità* – la verità gli si è manifestata come un’empirica rotta verso l’assoluto. [Di conseguenza], *la sola efficace pedagogia nei confronti di un sospetto assioma è la pedagogia dell’esperienza (tecnicamente chiamata “dialettica induttiva”); ma deve essere l’esperienza di una persona che dubita, non di una che insegna*»<sup>23</sup>.

L’esperienza umana è pedagogico-educativa perché è il terreno su cui possiamo verificare e “*provare*” la presunta validità degli assoluti che ci sono stati trasmessi, siano essi i nostri assiomi morali, le nostre pre-comprensioni metafisiche o

---

<sup>21</sup> W.E. HOCKING, *Strength of Men and Nations*, op. cit., p. 20.

<sup>22</sup> «L’uomo è un essere che continuamente impara dall’esperienza, così che la scoperta di un difetto è un incentivo a procurarvi un rimedio», W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 37.

<sup>23</sup> W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, op. cit., pp. 225-226.

quelle antropologiche e religiose<sup>24</sup>. Con ciò Hocking non vuol dire che il “fare esperienza” sia educativo di per sé, ma che di certo è tale quando diviene un consapevole oggetto di riflessione da parte dell’essere umano, mentre ricerca il significato ed il valore della sua esistenza. Così, se in precedenza abbiamo affermato che la filosofia di Hocking è – metafisicamente intesa – “una filosofia dell’esperienza nell’esperienza”<sup>25</sup>, analogamente possiamo ora sostenere che la sua pedagogia è – antropologicamente intesa – una “*pedagogia del far esperienza dei significati educanti dell’esperienza*”<sup>26</sup>. In questa seconda direzione, scrive Hocking:

«L’intero significato dell’educazione è contenuto in un processo di evocazione della volontà, e all’infuori di questo, nulla in educazione può essere o compreso o identificato»<sup>27</sup>.

Un’esemplificazione efficace del valore di una pedagogia così interpretata è offerta da queste parole di Hocking riferite all’importanza della *solitudine* e della *preghiera* nell’opera educativa:

---

<sup>24</sup> Notiamo che Hocking può sostenere l’intrinseca qualità pedagogico-educativa dell’esperienza umana in forza del suo assioma metafisico secondo cui tale esperienza giace nelle mani di una più grande, provvidente ed amorevole, seppur non intrusiva, presenza di Dio nella realtà.

<sup>25</sup> Cfr. Supra, p. 150

<sup>26</sup> In ambito pedagogico odierno l’interesse per la “riflessione sull’esperienza” come dispositivo intrinsecamente educativo è stato oggetto di approfondimento da parte di Luigina Mortari. Nella fattispecie, commentando il pensiero di J. Dewey, ella afferma: «Il sapere che viene dall’esperienza, non prende forma come semplice conseguenza del partecipare ad un contesto esperienziale, ma presuppone l’intervento della ragione riflessiva, cioè l’essere pensosamente presenti rispetto all’esperienza. Perché dall’esperienza si costruisca sapere occorre la consuetudine a meditare su ciò che accade, e poi un contatto intimo con gli eventi “associato con un acuto interesse” e il lasciarsi assorbire con il pensiero nelle situazioni», L. MORTARI, *Apprendere dall’esperienza. Il pensare riflessivo nella formazione*, Carrocci Editore, Roma, 2004, p. 13. Infatti – continua –, «Col termine esperienza s’intende indicare non il semplice fare, l’essere coinvolti in qualche forma di attività; l’esperienza non coincide col mero vissuto, che identifica quel tessuto di eventi che si snodano in una condizione preriflessiva, dove si vive l’accadere delle cose in una condizione di muta immediatezza, stando corpo a corpo con gli eventi. Il vissuto è il modo diretto e naturale di vivere nell’orizzonte del mondo. L’esperienza prende forma quando il vissuto diventa oggetto di riflessione e il soggetto se ne appropria consapevolmente per comprenderne il senso. [...] Perché ci sia esperienza è, quindi, necessario un intervento del pensiero che consenta di mettere in parola il vissuto dando ad esso esistenza simbolica. Il fare esperienza va inteso come il movimento dello stare in contatto di sé, il disporsi in un atteggiamento di ascolto rispettoso al divenire della propria presenza nel mondo», ibidem, p. 15. Per tali ragioni, se, in definitiva, il «cercare il significato dell’esperienza è la mossa essenziale del pensiero» (ibidem, p. 17), tale ricerca è necessaria «perché si profili la condizione in cui un contesto educativo diventi il luogo dove si costruisce sapere a partire dall’esperienza», ibidem, p. 23. Se tali riflessioni della Mortari sono condivisibili, allora possiamo asserire che la prima “autorità educativa” a cui è bene fare attenzione è la Realtà in cui concretamente ci troviamo a vivere. A questo riguardo, commenta G. Corallo, «La prima fonte dell’autorità disciplinare in educazione è quella che si potrebbe chiamare “l’autorità delle cose”, togliendo però a quest’espressione rousseauiana quanto di puramente esteriore e naturalistico essa significhi in Rousseau: il mondo delle “cose” va accettato nella sua interezza, senza quei “benefici di inventario” così cari al cuore di tanta filosofia moderna. *Questa autorità, che si potrebbe anche chiamare “ontologica”, è prossimamente a contatto con l’uomo attraverso quei suoi medesimi limiti di cui abbiamo detto: e per conseguenza, essa si richiama direttamente al Creatore, al Suo piano creativo rispetto alle finalità della creatura, e si richiama pure ai legami e alle norme della legge morale, come si è visto*» G. CORALLO, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, p. 288.

<sup>27</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 231.

«Ciò che è quanto la *solitudine* può significare per ciascun bambino non può essere detto anticipatamente: *l'educazione può solo determinare un'esposizione*, anzitutto non senza una guida e certamente non senza risultati. Lasciatemi citare una lettera scritta dal signor Rabindranath Tagore<sup>28</sup> al signor Fredric Rose, a Stockton Heath, Londra. «Alla mattina e alla sera (sta parlando della sua scuola a Bolpur) [gli alunni] dedicano quindici minuti di tempo a sedersi in uno spazio aperto, preparando le loro menti alla preghiera. Non li osserviamo mai e non poniamo mai loro questioni circa ciò che essi pensano in quei momenti, ma li lasciamo a loro stessi, allo spirito del posto, al tempo, ed alle suggestioni offerte loro dalla pratica stessa. Ci fidiamo maggiormente della sub-conscia influenza della Natura, della relazione con lo spazio e della quotidiana forza della preghiera piuttosto che impegnarci in un consapevole sforzo per ammaestrarli»<sup>29</sup>.

Una postura mentale di tipo pedagogico-educativo così prospettata è, dunque, parte integrante del definirsi di ogni pensiero antropologico. Perciò stesso qualsiasi formulazione di ipotesi intorno alla natura ed al destino dell'essere umano subirà inevitabilmente l'influsso sia delle relazioni educative vissute dall'individuo che le propone, sia del significato educativo assunto dalla sua più complessiva esperienza umana. Il fatto poi che tali ipotesi possano essere validate o smentite da altre persone, dipenderà per un verso dalla loro capacità di aver illuminato almeno un po' il significato dell'universale natura umana presente in ogni individuo; per altro verso dalla disponibilità di queste persone a lasciarsi stimolare alla riflessione da esse. Infatti, come nota lo Rouner, *Hocking era profondamente convinto «che ci fosse qualcosa di universale nell'esperienza personale»*<sup>30</sup>, e che, quindi, la comunicazione di tale esperienza potesse essere compresa come universalmente valida a tutti coloro che avessero voluto avere «orecchie intellettuali» per intenderla. Come vedremo più avanti, l'arte, fra tutte le umane occupazioni, è quella che maggiormente conferma tale convinzione. E siccome *l'essere umano*, come accennavamo all'inizio, si mostra anzitutto come *un consapevole artefatto di sé a se stesso*, l'antropologia di Hocking si svolgerà sotto le sembianze di una *fenomenologia*

---

<sup>28</sup> **Rabindranath Tagore** (Calcutta 1861 – 1941). Massimo poeta bengalese, fu inoltre drammaturgo, saggista, pittore, scultore ed educatore. Dalle sue poesie traspare una profonda religiosità orientale il cui fulcro risiede nel riconoscimento della presenza di Dio in ogni cosa. Nel 1913 gli fu assegnato il premio nobel per la raccolta di poesie *Offerta di Canti*. Fra le opere principali in ambito poetico si possono ricordare i *Canti della sera* e i *Canti del mattino* (1882-83); *Il balletto d'oro* (1893); *La luna crescente* (1903-04); *Il giardiniere* (1913).

<sup>29</sup> W.E. HOCKING, *The Necessary and Sufficient Condition of Human Happiness*, Stanford University Press, 1907, pp. 241-242.

<sup>30</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 219. Al riguardo dichiara Hocking: «Non mi può essere chiara la natura della personalità se non posso chiaramente vederla nella mia individualità o in ogni individualità» W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 287.

dell'umano osservato psico-pedagogicamente<sup>31</sup>. In altre parole, essa sarà il resoconto dei significati universali che, a giudizio del nostro, l'essere umano sente di poter attribuire specificatamente al suo "essere" e al suo "dover essere" in forza della comprensione della sua personale natura riflessivamente artefatta.

### 1.1.2 Filosofia della religione e pedagogia.

Il rapporto fra antropologia e pedagogia appena discusso riguarda il modo in cui, secondo Hocking, si può correttamente riflettere in ambito antropologico. Esso rappresenta, in altre parole, una questione di *metodologia* del ragionare antropologico. Il rapporto fra filosofia della religione e pedagogia, invece, è leggermente più complesso. Esso concerne, infatti, il "dove" l'antropologia trova il suo necessario compimento (questione di *teleologia* del ragionare antropologico). Tuttavia, poiché – come abbiamo accennato – l'antropologia ha per sua stessa natura epistemologica anche un interesse pedagogico, la teleologia dell'antropologico è, al contempo, *ontologia* del ragionare pedagogico, ovvero "dove" la pedagogia scopre il suo necessario fondamento epistemico. Quindi, se la funzione speculativa della filosofia della religione all'interno del pensiero di Hocking è, per un verso, quella di coronare l'indagine antropologica, svelandone il suo pieno ed universale significato<sup>32</sup>; per altro verso – e di conseguenza – è quella di rivelare il fondamento

---

<sup>31</sup> Come diverrà evidente nel corso del secondo paragrafo, tale fenomenologia dell'umano assumerà i lineamenti argomentativi di una psicologia filosofica che si avvarrà di alcuni contributi della psicologia scientifica. Infatti «La psicologia, come scienza naturale, può chiarire una grande quantità di cose su chi siamo; provvisti [di essa] impariamo a dar spiegazioni non facendo derivare una cosa da un'altra, ma semplicemente *mostrando una legge di variazione*. Allo stesso modo una vibrazione non spiega il "colore" nel senso che esso è derivato dalla vibrazione; ma le differenze in una vibrazione possono spiegare la variazione del colore. *Un fatto fisico non può produrre un fatto mentale*; ma i cambiamenti che si verificano nell'uno influiscono sui cambiamenti dell'altro», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 316. Avevamo in precedenza osservato che, secondo Hocking, la mente umana non è il suo cervello (cfr. *Supra*, p. 182). Piuttosto, secondo quanto si può dedurre dalla citazione appena riportata, egli pensa che i segnali testimonianti l'esistenza del flusso mentale sono le variazioni neuronali del sistema nervoso centrale. Per usare un'analogia che aiuti a rendere l'idea, possiamo dire che Hocking pensa al cervello come all'impianto di fari luminosi di un palcoscenico. Ciò che fa funzionare ciascun faro è la corrente elettrica, ma nessun faro produce da sé tale corrente. Se c'è corrente i fari funzionano, altrimenti no. Quindi, le variazioni luminose prodotte dai fari durante un concerto ci testimoniano che in loro passa (varia) della corrente elettrica e non che essi ne sono l'origine. La mente, il pensiero, la consapevolezza, ecc... è ciò che mette in condizione il nostro sistema nervoso di funzionare nel modo in cui funziona, ma il nostro cervello non è il "luogo" o la "sorgente" in cui la mente si origina.

<sup>32</sup> Considerato che, come dicevamo, l'indagine antropologica sarà condotta da Hocking sotto forma di psicologia filosofica, non sorprende che egli giunga ad affermare che «La religione contiene in se stessa la verità ultima dell'umana psicologia (di norma non riconosciuta dagli psicologi) secondo cui la vita della mente è una perenne conversazione con un assoluto oggetto» W.E. HOCKING, *Living Religions and a World Faith*, op. cit., pp. 34-35.

ontologico che giustifica l'esistenza dell'ambizione metafisica dell'educazione su cui riflette la pedagogia<sup>33</sup>. *La "religione", criticamente osservata, rappresenta, sia l'essenza sia il compimento dell'umano che si ri-conosce come propriamente tale*<sup>34</sup>. Per specificare più da vicino l'intreccio di tali rapporti epistemologici, è tuttavia opportuno puntualizzare alcune ulteriori riflessioni.

Hocking è convinto che la religione è, fra tutte le espressioni proprie della volontà umana ed in tutti i diversi modi concreti in cui si presenta, l'espressione rivelatrice sia della sua essenza specifica sia del suo adeguato compimento. In altre parole, l'essere religioso non è aggiuntivo a ciò che intendiamo con essere umano, ma ne manifesta la forma più propria<sup>35</sup>. La motivazione è così sintetizzata da Hocking:

«Il significato della religione si evince dall'assunto secondo cui [...] in essa la volontà dell'uomo ricerca l'unione con il semplice centro di potere che è "al di là" e "dentro" il mondo come volontà stessa del mondo»<sup>36</sup>.

L'essere religioso, che è il *proprium* dell'essere umano in quanto tale, è individuabile in un contesto empirico e non nell'immaginario ideologico<sup>37</sup>. Per almeno tre ordini di ragioni.

---

<sup>33</sup> Hocking è persuaso che sia la *filosofia* della religione a rivelare il sapere collegato all'ambizione metafisica dell'educazione e non la religione. Ed il motivo è semplice. Posso sapere se le religioni offrono esperienze e conoscenze che umanizzano realmente la persona, se e solo se tali saperi sono posti sotto riflessione critico-pedagogica.

<sup>34</sup> E' questa un'interpretazione della religione che si avvicina al suo pieno significato di istituzione linguistica. Infatti, secondo quanto osservato da Emile Benveniste, il vocabolo "religione", dal latino "*relegere*" significa «ri-leggere dopo una ulteriore scelta, ritornare all'origine dell'esperienza per ri-considerarla, ri-comporla», (cfr., E. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (trad. dal Francese), Giulio Einaudi Editore, Torino, 1976, p. 490). Fra l'altro, nota ancora il Benveniste, in una prospettiva di questo tipo il contrario di "religione", non è "ragione" (come oggi molti filosofi positivisti credono) ma "superstizione", ovvero conoscenza superficiale e illusoria, non tornata all'originario dell'empirico.

<sup>35</sup> «L'esperienza che facciamo di noi stessi è presentabile, in termini semplici, come una relazione fra un attiva Persona e un attiva Realtà Esterna. [...] La mia persona è una continua e spontanea auto-proiezione, una corsa-in-avanti di anticipazione dell'esperienza; e nessuna esperienza può venire a me se non come risposta a certi organici interrogativi predisposti a ricevere alcuni eventi», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 285. Secondo Hocking, quindi, ogni persona è, in quanto tale, indaffarata a comprendere il significato della esistenziale relazione fra le sue attese interiori e i modi empirici tramite cui l'esperienza si presenta in risposta a tali attese. E' solo alla luce di una siffatta relazione che si può comprendere l'essenza religiosa di ogni individuo così come Hocking la intende.

<sup>36</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 329. Similmente afferma sempre Hocking: «la religione è l'intuizione da parte di un essere umano di quel destino che commercia con i definitivi poteri del mondo e l'impulso che accompagna quella intuizione», W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 5.

<sup>37</sup> A questo riguardo, ci sentiamo di fare nostre le seguenti affermazioni di Enry Nelson Wiemar: «io credo che il Professor Hocking ed io siamo uniti nel rivendicare il fatto che la credenza religiosa non sorgerebbe su ciò che è

a) E' un fatto storico-sociale indiscutibile che l'essere religioso dell'uomo abbia preso e prenda ancora forma in tanti modi creativamente diversi, sia a livello rituale sia in ambito conoscitivo. Come nota Hocking stesso:

«La religione è, nelle sue forme storiche, empirica: essa gode di un carattere realistico: *essa appartiene al regno dei fatti. La sua funzione non è di provare che Dio esiste ma di annunciare che egli Esiste*. Per questa ragione la sua dottrina è fissata come *dogma*; ed il fondamentale dogma della religione è *Ecce Deus*, ovvero contempla: *questo è Dio*<sup>38</sup>.

Le religioni sono, dunque, fatti umanamente empirici. Se rifiutassimo pregiudizialmente quest'evidenza, a giudizio di Hocking avremmo immediatamente eliminato dall'umano ciò che in esso vi è di empiricamente più significativo e creativo. Ci domandiamo quindi: dove si situa propriamente tale "empirico" del religioso? Di là dalle concrete differenze storico-teologiche che concorrono a distinguerle, tutte le religioni (esistite ed esistenti) sono accomunate da un aspetto: tutte annunciano dogmaticamente che Dio esiste. Questo annuncio è ciò che empiricamente le fa essere ciò che umanamente appaiono. E se è stato compito di una filosofia della religione, intesa anzitutto come metafisica, dimostrare che tale asserto dogmatico non è razionalmente illegittimo<sup>39</sup>, *sarà ora suo pedagogico ufficio dimostrare che esso non è antropologicamente disumanizzante*. La filosofia della religione ha, quindi, secondo Hocking, una funzione pedagogica nei confronti della dogmatica delle religioni: essa ambisce a dimostrare che solo nel rapporto con quel Dio che deve esistere la persona può trovare il suo pieno compimento come essere umano.

b) Di conseguenza, si rende necessario comprendere per quali ragioni ciò che è religiosamente dogmatico non sia educativamente disumanizzante. Per ora, qualche indizio di risposta può essere così posto in risalto avvalendosi delle seguenti considerazioni.

---

in conoscibile, ma su ciò che è empiricamente e razionalmente conoscibile» H.N. WIEMAR, "Empiricism in Religious Philosophy", in AA.VV., *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p. 197.

<sup>38</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 403.

<sup>39</sup> Come abbiamo ampiamente illustrato in tutto il secondo capitolo, l'indagine metafisica sulla religione (o sul suo lato conoscitivo, che è lo spiritualismo) dimostra, per Hocking, la piena legittimità di questo dogmatico annuncio.

I. Se il “filosofico”, cioè l’esercizio della razionalità critica, è – come dicevamo<sup>40</sup> – indice dell’umano votato alla conoscenza del veritativo, tale esercizio si rende anzitutto empirico in virtù della dogmatica religiosa. Infatti:

«La forza che potrebbe sollevare la mente in un posizione dalla quale l’interpretare sembra *la verità*, non giace essa stessa nella dialettica. Essa deve venire da un dato positivo, qualcosa che è stato esperito o “*rivelato*” in se stesso. E’ qui che la religione strappa la questione dalle mani della filosofia»<sup>41</sup>.

II. Inoltre, va notato che un necessario dogmatismo è strutturalmente insito nel nostro modo stesso di pensare. Tale dogmatismo della mente (altrimenti definibile “dogmatismo della critica”<sup>42</sup>) è così enunciabile: nessun dogma esterno alla nostra consapevolezza, sia esso religioso o di altro genere, ci può essere imposto come valido senza che siamo noi stessi a comprendere le buone ragioni per cui accettarlo. Su ciò Hocking non ha alcun dubbio:

«Una qualche forma di dogma certamente è insito nella mente di ogni essere umano; [...] ma al di là di ciò, appartiene al suo potere [di essere pensante] lo scoprire i suoi bisogni in ciò che è reale. Il “riconoscimento” è un atto mentale tale per cui il pensiero può “condurre a”, ma mai affatto “obbligare a”. Perciò stesso *la religione richiama ogni uomo ad un individuale e definitivo “Io credo” che significa “Io riconosco l’essenza di questo fatto” o, più semplicemente “Io vedo”*»<sup>43</sup>.

III. E’, quindi, in potere di noi esseri umani, in quanto capaci di esercitare raziocinio, comprendere quando, come e dove la dogmatica (rituale e/o conoscitiva) di una religione ci umanizza o meno. Altrimenti detto l’esercizio del filosofare è l’antidoto al fondamentalismo religioso, culturale e teologico di ogni genere. E’ altresì, ciò che permette l’esperienza della “conversione” sia *ab intra* che *ad extra* rispetto alla determinata religiosità (o ideologia) alla quale siamo stati educati nelle

---

<sup>40</sup> Cfr. Supra, p. 148

<sup>41</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 402-403.

<sup>42</sup> Teniamo a precisare che siamo ben lontani dall’interpretare tale forma di dogmatismo come un pretesto intellettuale da adoperare solo ed esclusivamente per porre in risalto sempre e solo ciò che dell’esperienza umana è parziale, falso, ingiusto. Il dogmatismo della critica non può configurarsi, a nostro modesto giudizio, solo come un dogmatico iper-criticismo negativo nei riguardi di qualsiasi esperienza mentale di intellesione del reale che sia “altra” rispetto alla nostra. Alla scuola della dialettica di Hocking abbiamo appreso l’importanza di utilizzare il dogmatismo della critica in maniera allo-centrica piuttosto che ego-centrata. Infatti, grazie alla nostra “idea di totalità”, cioè alla fondamentale postura ideologica per mezzo di cui esercitiamo il nostro critico pensare, possiamo anche e soprattutto riconoscere ciò che di “buono, vero e giusto” si rivela alla nostra ed altrui esperienza mentale nell’intuizione sensibile e razionale del reale. E siamo persuasi che è solo utilizzandolo in questo secondo modo che esso rende le nostre menti davvero “intelligenti”, ovvero capaci di intuire i veri significati nascosti ontologicamente all’interno della realtà.

<sup>43</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 403. Il corsivo è nostro.

prime fasi della nostra età evolutiva. Sant'Agostino da Ippona<sup>44</sup> è, nella fattispecie, un esempio reale ed illuminante di tale possibilità<sup>45</sup>. Tutto questo se, da una parte, concorre a rinforzare l'assunto dell'imprescindibilità del religioso nel determinare l'essenziale dell'umano, dall'altra ci rende pedagogicamente prudenti nell'affermare che qualsivoglia forma in cui il religioso ci si presenti sarà sicuramente giudicabile come umanizzante. Infatti, Hocking – virtuoso come sempre del suo ferreo realismo – era convinto che non tutte le forme storiche tramite cui la religione si presenta hanno avuto ed hanno lo stesso “tasso di umanizzazione”<sup>46</sup>. Con schietto ed onesto realismo storico egli ebbe il coraggio di far notare come:

«In ogni persona... ci sia una regione di consapevolezza più intimamente giusta e libera di altre, che guarda fuori verso la verità assoluta, anche se non la si vede. In tutte le epoche gli uomini hanno scoperto questa regione, e vi hanno trovato in essa una promessa di libertà da tutte le residuali tirannie della cultura e dell'educazione; e così da questa sorgente hanno trovato il loro posto nella vita sociale alcune innovazioni senza precedenti. Ciò che gli uomini hanno chiamato col nome di religione è stato il potere di rottura dell'inerzia, di rottura della schiavitù, la madre delle più grandi avventure del pensiero. In verità essa è stata alla volte anche esercizio di tirannia, la più orrenda delle tirannie, in quanto invade la regione più intima della libertà. Ma da essa ci è venuto il potere di rompere le sue stesse catene. [...] *Il vostro bisogno non risiede, dunque, nella ricerca della novità per se stessa, ma nella ricerca della verità: dalla vostra personale relazione con la verità viene tutta la novità che può servire a voi, o all'umanità tramite voi. Questa personale relazione con la verità ognuno di voi la deve conquistare da se stesso; e potete andarvene con la buona speranza di farcela, poiché la verità non è una morta realtà, ma ha essa stessa uno spirito*»<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> **Agostino d'Ippona** (latino: *Aurelius Augustinus Hipponensis*; Tagaste, 354 – Ippona, 430) è stato un filosofo, vescovo e teologo romano. Padre, Dottore e santo della Chiesa cattolica, è conosciuto semplicemente come sant'Agostino, detto anche *Doctor Gratiae* (Dottore della Grazia). Secondo Antonio Livi, filosofo, editore e saggista italiano di orientamento cattolico, è stato «Il massimo pensatore cristiano del primo millennio e certamente anche uno dei più grandi geni dell'umanità in assoluto»<sup>[2]</sup>. Le *Confessioni* (400 ca.) sono la sua opera più celebre, quella che, nella storia dell'occidente letterario, inaugura il genere autobiografico. Tra le opere di carattere filosofico-teologico si ricordano anche il *Contra Academicos* (386) il *De civitate Dei* (413-426), i *Soliloquia*. Ricordiamo anche l'opera, il *De Magistero*, in cui convergono le sue riflessioni di ordine pedagogico.

<sup>45</sup> Come dichiara John E. Smith alla fine di un suo contributo sulle intuizioni antropologico-religiose di Hocking, «Vorrei chiudere con una specie di coda che prende in considerazione un singolare fatto storico che Hocking non menziona direttamente ma che io reputo essenziale se si vuol comprendere il contributo della religione rispetto alla crescita e alla persistenza dell'individualità nel mondo occidentale. Tralasciando l'occorrenza per la quale molta letteratura del mondo classico è andata perduta, è sicuramente vero che precedentemente alle *Confessioni* di Sant'Agostino, c'è poco che possa mostrarsi sotto le istanze dell'autobiografia, ovvero di un individuo che riconsidera in maniera unificata la storia della sua vita. [...] Le *Confessioni* di Agostino – in questo senso – sono anche più di un'autobiografia; sono la ricerca e la limpida valutazione di un'intera esistenza alla luce della fede per cui Dio è la Verità e per questo fatto, facendo uso delle sue ben note parole, “i nostri cuori sono inquieti finché essi non riposano in Te”», J.E. SMITH, “W.E. Hocking Insights About the Individual and the State” in J. LACHS – M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., pp. 347-348.

<sup>46</sup> Tutti coloro che vivono una qualche forma di solo nominale appartenenza religiosa o di superficiale eclettismo di maniera, verrebbero da Hocking apostrofati tramite la seguente massima: «una religione indefinita è – sicuramente – una falsa religione», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. viii.

<sup>47</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 251-252. Fanno eco a queste pregnanti parole di Hocking quelle altrettanto dense di Maritain quando afferma: «E' un disgraziato errore quello di definire il



c) Hocking non è mai stato un filosofo “sincretista” o un teorico eclettico delle religioni; piuttosto, egli era filosoficamente certo (come del resto Aristotele, Agostino, Tommaso d’Acquino, J. Maritain, E. Stein, ecc...) che la personale ricerca della verità nella propria concreta esperienza di vita, a partire da ciò che le religioni ci annunciano – condotta per amore del vero, del bello, del buono, insomma, dell’Assoluto –, è la scintilla della essenziale dignità religiosa empiricamente presente in ogni individuo umano. E’ il coltivare giorno per giorno tale scintilla, nell’opera di continua definizione e ri-definizione della nostra persona, ciò che, secondo Hocking, ci perfeziona in umanità, mostrando la natura “mistica” del nostro essere umani. In tutto ciò, «se siamo corretti, scrive Hocking, *c’è un elemento di misticismo in ciascuno di noi*»<sup>48</sup>; elemento che, pedagogicamente interpretato, ci conduce con lui ad asserire che:

«Il principio di tutti i codici etici fondati sulla mistica può essere enunciato in questa semplice forma: *Sii ciò che sei*. Che è dire, *metti concretamente in atto ciò che sei per essenza*»<sup>49</sup>.

Il misticismo, come forma più propria assunta dal filosofare sulla religione, è dunque la forma speculativa tramite cui Hocking prova a dar solido fondamento all’ambizione metafisica dell’educazione. Di conseguenza, lo sforzo per far crescere in noi – e negli educandi affidati alle nostre cure – la nostra peculiare “coscienza

---

pensiero umano come un organo di risposta agli stimoli e alle situazioni attuali dell’ambiente, vale a dire in termini di conoscenza e reazione animali, poiché una simile definizione si applica esattamente al modo di pensare proprio degli animali senza ragione. Al contrario è poiché ogni idea umana – per avere un senso deve attingere in qualche modo (sia pure con simboli di una interpretazione matematica dei fenomeni) ciò che le cose sono è ciò in cui esse coesistono; è perché il pensiero umano è uno strumento o, piuttosto, un’energia vitale di conoscenza o d’intuizione spirituale; è perché l’attività pensante comincia non solo con delle difficoltà ma con delle *vedute* (*insights*) o percezioni, e termina in *vedute* che sono rese vere dalla dimostrazione razionale o dalla verifica sperimentale, e non dalla sanzione pragmatica, che il pensiero umano è capace di illuminare l’esperienza, realizzare dei pensieri che sono umani perché sono radicati nel desiderio primordiale del bene illimitato, e di dominare, controllare e foggiare di nuovo il mondo. Al principio dell’azione umana, in quanto umana, c’è la verità conosciuta (o che si crede di conoscere) per se stessa, per amore cioè della verità. Senza la fede nella verità non c’è alcuna efficacia umana», J. MARITAIN, *Per una filosofia dell’educazione*, op. cit., pp. 75-76.

<sup>48</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 256. E continua: «Il mistico, io credo, è assolutamente corretto nel suo giudizio secondo cui il mondo è un pressoché intatto serbatoio di significato e di valore, la cui qualità sperimentiamo incidentalmente nelle percezioni della bellezza della natura; o nell’amore, che sempre si presenta come un’inattesa sorpresa su cui si rispecchia la nostra precedente incapacità di vedere, tanto che noi diciamo a noi stessi “gli atei sono così tardi a comprendere che non possono sopporre la presenza di Dio fuori dalla vista”; o molto più continuativamente in quel vago ma sempre presente senso di incombente possibilità di beatitudine per cui *noi continuiamo a sperare mentre viviamo*. Che cos’è vivere? Un combattimento? Certo: un’incessante battaglia, ma non una “muta” battaglia. *Vivere è protendersi verso la realtà dei fatti come una regione in cui la ricerca di un valore necessario non avrà mai fine*. In filosofia, questa convinzione conta come quella di un mistico; ma proprio per questo, io credo, ancor di più, che *ogni essere umano è un mistico* dichiarato o non dichiarato», Ibidem, p. 314.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 271.

profetica” è ciò che, pedagogicamente parlando, indica la via per umanizzarci sempre maggiormente.

A questo punto, ci rendiamo conto di come tutto questo possa apparire abbastanza inconsueto all’interno del panorama pedagogico attuale, nel quale è già difficile – come notavamo nel prologo<sup>50</sup> – immaginare che la pedagogia possa avere a che fare con la metafisica. E’ infatti molto difficile immaginare che cosa la mistica abbia “da spartire” con il ragionare pedagogico<sup>51</sup>. Ed è una difficoltà da cui, sinceramente, non è rimasto immune nemmeno chi scrive. Ma tale disagio, crediamo, ha le sue radici soprattutto nel pregiudizio semantico che conduce a significare il vocabolo “mistica” come contrario di ciò che abitualmente indichiamo con “scientifico” o anche solo “filosofico”<sup>52</sup>. Tuttavia, compresa la legittimità di un simile disagio, è Hocking stesso che si premura di spiegare che:

«Non ogni misticismo va bene! Non è il “Misticismo speculativo” dei libri di testo ciò a cui aspiriamo, ma il misticismo come pratica di unione con Dio, insieme con la teoria di questa pratica. Ci sono misticismi, infatti, in cui nessuno di noi crede. Fra questi c’è il misticismo dei profeti e della teurgia – misticismo di imprese soprannaturali, che *ricerca di ottenere dei benefici personali “tagliando corto” (short-cut)*. C’è un altro misticismo ugualmente lontano dai nostri interessi: quello della fuga dal mondo; delle illusioni proiettive; il misticismo senza culto; che vive (in un sorta di auto-contraddizione) dei frutti di una vita rigettata. [...] Dall’angolo di visuale di tale dissonanza nei confronti di simili tipi di misticismo, mi sono personalmente persuaso che ce ne sia un altro, una specie di necessario misticismo. Un misticismo che è importante ma anche pericoloso; misticismo di cui si danno storiche aberrazioni ma anche segni della sua potenza. Mi riferisco al *misticismo che dona alla vita quel valore nascosto dietro i limiti del ‘fatto’, e quella creatività che si situa dietro la docilità alla ragione; che non scredita né è screditato dai risultati dell’idealismo o delle faccende pratiche della vita,*

---

<sup>50</sup> Cfr. Supra, p. 12.

<sup>51</sup> Tale difficoltà può essere mitigata facendo notare come l’accostamento della riflessione pedagogica alla mistica è stato criticamente suggerito da P. Malavasi nel suo testo intitolato *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, cap. IX “La specificità educativa del linguaggio religioso” pp. 253-277. In particolare, egli, recuperando le intuizioni principali della teologia mistica di San Giovanni della Croce, rileva come in ottica pedagogico-educativa: «La possibilità di un’educazione alla trascendenza si configura attraverso: *l’abbandono dell’assolutezza e dell’autosufficienza con cui l’individuo presuppone di percepirla, conoscere la realtà e raffigurarsi il suo essere-nel-mondo; la rinuncia a qualsiasi concezione presunta di comprendere in modo esaustivo la fede, “onde conservarne puro e intero” il contenuto e l’ambito; la contemplazione del mistero di Dio, dove la tensione a raggiungere la pienezza della vocazione personale si incontra con al dichosa noche, la felice notte nella cui oscurità balena la luce dell’infinito amore di Dio*», P. MALAVASI, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, op. cit., pp. 270-271).

<sup>52</sup> E’ Hocking a far notare che tale disagio sono gli stessi mistici a farlo nascere in quanto essi «frequentemente abbondano nel loro linguaggio di simboli e allegorie per esprimere ciò che non è definibile in una forma concettuale», ibidem, p. 256.

*ma supporta entrambi, e costituisce il punto di vista essenziale della religione»<sup>53</sup>.*

Per queste ragioni, il misticismo filosofico di Hocking non deve trarci in inganno. Tramite la sua filosofia della mistica egli vuole semplicemente indicare la dimensione in cui l'umano si mostra e si comprende come propriamente e definitivamente tale. Il diventare "religiosamente" ciò che siamo come persone, non è quindi, secondo Hocking, né la ricerca di un "ipotetico Assoluto" a cui pensare, contenuto in qualche "libro di testo", né una esoterica ricerca di qualche potere occulto, al fine di poterne ricavare qualche personale beneficio, né, infine, l'aspirazione al raggiungimento di estatici "luoghi psichici" per fuggire dalle maglie della difficile realtà mondana. Il misticismo è una "pratica di vita insieme alla teoria che deriva da questa pratica": *lo sforzo di vivere alla presenza di Dio cercando di comprendere che cosa questo significhi per il proprio personale cammino di umanizzazione, mentre camminiamo cercando di umanizzarci*. Di conseguenza, è facile intuire come ci sarebbe impossibile conoscere che cosa sia l'umanità "mistica" (= religiosa nella sua essenza e nel suo compimento), se non avessimo mai osservato nessun individuo che, utilizzando la sua consapevolezza e la sua libertà, l'avesse realizzata. Questo perché ci accorgiamo di come non sia affatto un problema solo teorico stabilire qual è la nostra vera natura di esseri umani. Ci chiediamo dunque: è esistito qualcuno che, secondo Hocking, abbia incarnato nella sua esistenza mondana tale essenza e che quindi si possa offrire come modello e criterio di "piena umanità" per i cammini di crescita di tutti gli altri individui? La sua risposta è la seguente: l'immagine umana in cui il "mistico" (il religioso, il divino, ecc...) ha preso pienamente e definitivamente dimora è l'umanità-divinità di Gesù di Nazareth, annunciata dalla e nella fede della Chiesa, che aspira ad essere davvero cattolica, ovvero universale<sup>54</sup>. *Gesù di Nazareth è, profeticamente, l'emblema del pienamente*

---

<sup>53</sup> W.H. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. xviii-xix. Si consideri anche quest'altro passo: «Come forma di filosofia il misticismo non è associabile all'occultismo o alla superstizione, né con una ricerca psichica, o con una applicazione della quarta dimensione della psicologia, neppure è associabile ad una vaga forma di culto, né, tantomeno, ad uno speciale amore per 'il misterioso' da poter usare a proprio vantaggio. Il Misticismo, piuttosto, asserisce che, dopo i nostri migliori sforzi intellettuali di [comprensione] della realtà, rimane tuttavia in essa un certo alone di mistero. [...] il Mistico è una sorta di iniziato, uno che ha avuto un diretto contatto con una realtà sotto forma di una visione di cui non è in grado di parlare», W.H. HOCKING, *Type of Philosophy*, op. cit., p. 255.

<sup>54</sup> Questo pensiero di Hocking è vicino, per sensibilità, a ciò che Maritain intende allorché dichiara che: «Quando affermo che l'educazione dell'uomo, se si vuole solidamente e pienamente fondata, deve essere basata sul

*umano*: l'uomo a cui possiamo guardare e a cui dobbiamo tendere nel nostro cammino di perfezionamento in umanità<sup>55</sup>. E avremo modo di comprendere, nel proseguo della trattazione, come questo criterio valga, a suo giudizio, indipendentemente dall'appartenenza storico-religiosa o ideologica in cui un individuo si riconosce o a cui è stato educato per tradizione culturale<sup>56</sup>.

Se vale tutto questo, allora ne discende che, come bene rileva P. Braido, «l'educazione dell'essere umano, in quanto essere finito ed in divenire, e quindi in quanto espressione precaria dell'essere stesso, avviene necessariamente in orizzonte religioso»<sup>57</sup>. L'essere umano come Hocking lo immagina, infatti, è per essenza religioso, cioè capace – se lo desidera – sia di accorgersi della reale presenza di Dio dentro la sua umana esperienza sia di interpretare il significato del suo essere persona al cospetto di quel Dio di cui ha fatto esperienza. Tutto l'arco di vita umana è, dunque, interpretabile come una sorta di intenzionale relazione educativa fra un individuo e Dio. Dio, come un “creativo Educatore”, cerca di farsi conoscere da ciascuno all'interno di quella relazione fra l'uomo ed il creato (la Natura) che Egli stesso pone in essere con l'intenzionalità di farsi conoscere, nella speranza che ognuno, riconoscendolo in essa e convincendosi liberamente ad accoglierlo e ad amarlo, diventi pienamente persona “a sua immagine e somiglianza”<sup>58</sup>. D'altro canto,

---

concetto cristiano di uomo, è perché penso che questo è il vero concetto dell'uomo, e non già perché vedo che la nostra civiltà è di fatto permeata di quest'idea», J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione*, op. cit., p. 66.

<sup>55</sup> Hocking, come vedremo più avanti, svilupperà le sue tesi al riguardo (rimanendovi sostanzialmente fedele per tutta la vita) soprattutto all'interno dell'articolo intitolato “Haw Can Christianity Be the Final Religion” in *Yale Divinity Quarterly*, March, V, 1909, pp. 1-23.

<sup>56</sup> In altre parole, nel terzo paragrafo del presente capitolo avremo modo di porre in evidenza i motivi per cui Hocking, partendo da una ri-definizione di come possa e debba essere interpretata ai nostri giorni la “missionarietà cristiana” (in W.E. HOCKING, *Re-Thinking Mission*, Harper & Brother Publishers, new York and London, 1932), penserà filosoficamente al cristianesimo come espressione del compimento essenziale di ogni religione, cioè come manifestazione compiuta dei germi di umanità presenti in ogni individuo, anche di coloro che non appartengono alla comunione della chiesa storicamente cattolica, ma che, non-di-meno, sono cattolici in quanto appartenenza al Dio di Gesù Cristo.

<sup>57</sup> P. BRAIDO, *Filosofia dell'educazione* (trad. dal tedesco), Pas-Verlag, Zurig, 1967, p. 17. E continua sempre Braido: «parlare di Dio, allora, non è dimenticare l'uomo e la sua costruzione, il suo sviluppo, la sua educazione e la sua cultura; non è abbandonarsi ad una contemplazione estatica dell'Assoluto, che svuota l'uomo, che così si alienerebbe metafisicamente (se Dio è il tutto, l'uomo è il nulla), psicologicamente (se Dio esiste, io non sono libero), economicamente e vitalmente (l'alienazione di Feuerbach e di Marx: la religione è l'oppio dell'umanità; donde il “siate fedeli alla terra” di Nietzsche); ma è vedere l'uomo nella sua vera realtà e consistenza» ibidem, p. 17.

<sup>58</sup> Per ogni ebreo osservante l'espressione “essere immagine e somiglianza di Dio” non indica solo, come in genere per un cristiano, godere di un'intima ed inviolabile dignità che, fin dall'inizio, ci rende simili a Dio. Oltre a ciò, nell'ebraismo ortodosso si crede che l'essere umano sia chiamato a “diventare immagine e somiglianza di Dio” mettendo in pratica i precetti che Egli ha comunicato all'umanità tramite i suoi riconoscibili profeti. Come rileva con chiarezza Paolo De Benedetti: «questo Dio che non vuole si diano informazioni su di sé, dà su di sé informazioni che sono modi di comportamento per l'uomo, eseguendo i quali egli *diventa* immagine di Dio. Nel

ogni essere umano, come creaturale educando, è posto da Dio in condizione di scoprirne la presenza e di accoglierla (o meno) in libertà e consapevolezza, al fine di perfezionarsi in umanità durante tutto l'arco di vita che Egli gli concede<sup>59</sup>. Nel dinamismo della fattuale possibilità del reciproco riconoscimento fra Dio e l'uomo, il processo di umanizzazione di quest'ultimo è interpretabile come un *cammino di crescita nel responsabile esercizio della propria consapevolezza e libertà al cospetto di quel Dio che può essere continuamente riconosciuto presente e attivo nella nostra umana esperienza di relazione con la contingenza del reale*. In questo regno dell'agire e del crescere in umana consapevolezza e libertà, nulla può essere deterministicamente calcolato, né obbligatoriamente insegnato, ma solo empiricamente riconosciuto e liberamente accolto. Così nessun credo religioso e/o ideologico con cui gli individui vengono a contatto nella loro esperienza di vita può estorcere obbligatoriamente la loro reale adesione, se essi non ritengono davvero di valore ciò che comunica ed annuncia. Al riguardo Hocking fa notare che:

«Contro ogni errore e l'interessata propaganda, la volontà che procede nella crescita ha una sua *naturale protezione*: non ha alcuna protezione contro l'inedia, ma ne ha contro la sostituzione del buon cibo a quello avariato. Nessuna autorità sociale può far apparire il dolore come un piacere; e nemmeno ha il potere di trasformare in uno stimolo qualcosa che non ha valore»<sup>60</sup>.

In base a tutto quanto detto, la fatica dell'educarci e dell'educare a crescere in umanità rappresenterà anzitutto la fatica del comprendere, dentro la nostra umana esperienza, a *quale Dio* valga la pena appartenere liberamente (un Dio che ci appare davvero "di valore"! e, secondariamente, la fatica di ridefinire continuamente, giorno dopo giorno, le nostre esistenze in base a tale appartenenza. L'originalità dell'approccio filosofico religioso di Hocking sta, pedagogicamente parlando, nel

---

suo libro già citato, Fromm riporta una storia chassidica in cui si fa osservare che quando Dio creò le varie cose "vide che ciò era buono", e che quando creò l'uomo non è scritto "vide che era buono". Questa interpretazione chassidica intende affermare che Dio creò un essere da cui poi dipendeva essere buono o no, essere immagine di Dio o no, "fare la Torà" o non farla. In altri termini conoscere Dio equivale ad eseguirne i precetti: farsi sua immagine» P. DE BENEDETTI, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia, 1999, pp. 126-127. La filosofia della religione di Hocking permette di interpretare l'essere umano come immagine di Dio in entrambi i sensi qui rilevati.

<sup>59</sup> Tutta la *Bibbia* può essere in fondo letta come la testimonianza dei tentativi di Dio di instaurare intenzionalmente la sua relazione educativa (la sua alleanza) con l'umanità. Anche secondo Hocking, tali tentativi, iniziati con i patriarchi e proseguiti con i profeti, hanno raggiunto il loro culmine nell'uomo-Dio Gesù di Nazareth. Egli è l'uomo come Dio l'ha sempre immaginato.

<sup>60</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 234. Il corsivo è nostro. Condividendo un sintetico giudizio dello Rouner, possiamo dire che l'educazione religiosa come Hocking la immagina «si oppone sia all'indottrinamento da una parte sia ad una educazione completamente secolarizzata dall'altra», L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 174.

credere che, in questa dinamica di reciproca appartenenza fra Dio e l'uomo, *la relazione educativa stessa diventa "luogo esperienziale" in cui si rende attiva la misteriosa presenza di Dio, di là sia dalle pregiudiziali intenzioni degli educatori sia dagli effettivi bisogni degli educandi.* Nell'economia dell'elaborazione filosofico-religiosa di Hocking, l'educazione religiosa (intesa come educazione orientata alla piena umanizzazione della persona), non può essere interpretata né come avviamento ad una forzata appartenenza confessionale né come addestramento ad un spirituale misticismo a-confessionale. Piuttosto, la relazione educativa manifesta il suo essere intrinsecamente religiosa quando diventa espressione della misteriosa e creativa presenza di Dio nel legame fra un educatore ed i suoi educandi; legame che, nella consapevolezza di tale presenza, diventa per entrambi creativo e liberante più che omologante e coercitivo. La relazione fra educatore ed educando si rende così realmente educativa senza correre il rischio di essere seducente. Infatti, quando è chiaro che Dio è il traguardo adeguato al cammino di crescita della persona in umanità, un educatore potrà *condurre* i suoi educandi su questo cammino, in cui anche egli resta in viaggio finché è in vita, senza pretendere che essi percorrano i suoi stessi passi. Alla presenza di Dio, che in essa vi opera per tramite di coloro che ne partecipano, l'educazione si tramuta così in un'avventura "miracolosa", situata al crocevia dell'incontro fra due libertà: quella intenzionalmente orientata di un educatore che propone, con la creatività propria della sua autorevolezza, delle percorribili vie di umanizzazione ai suoi educandi; e quella retroattivamente manifesta degli educandi che aderiscono creativamente alle vie proposte loro dall'educatore. Nel concretarsi di una relazione educativa che permetta a Dio di rendersi presente ed operante, due sono le accortezze cui, a parer di Hocking, ogni educatore è responsabilmente invitato a fare attenzione. La prima: offrire agli educandi il meglio che, in coscienza, egli ritiene di aver individuato all'interno della propria umana esperienza. Così, un educatore, pur sapendo di essere chiamato a rispettare i bisogni di crescita ed i diritti dei suoi educanti, dovrà essere consapevole che:

«Il primo di questi diritti non è quello di lasciarli liberi di scegliere la loro strada nella vita, come per costruire mattoni senza l'ausilio della paglia o dell'argilla. Il

loro primo diritto è che venga loro offerto qualcosa di positivo, il meglio che un gruppo ha per ora trovato<sup>61</sup>.

La seconda: essere una persona felice<sup>62</sup>. Sembra banale e scontato, eppure, se la vita di ogni essere umano è, in tutte le forme in cui la sua volontà si manifesta, espressione della ricerca di felicità, è certo che i bambini – afferma Hocking – «tenderanno ad aderire alle credenze di coloro che appariranno [davvero] persone felici, e non a quelle di altri»<sup>63</sup>. L'essere una persona felice (cioè integra in se stessa) è, agli occhi degli educandi, la prova pragmatica della verità delle convinzioni religiose di un educatore; convinzioni cui egli si sforza di aderire e a cui invita i suoi educandi a porre critica ed autonoma attenzione. La testimonianza di una vita integra è, in educazione, segno dell'autenticità di chi educa. Ed ormai appare evidente come per Hocking una vita umana si faccia integra solo alla presenza di quell'Assoluto che essa ha consapevolmente riconosciuto e liberamente accolto come un “tesoro prezioso”. Interpretata alla luce del misticismo di Hocking, la relazione educativa diventa realmente luogo della piena formazione dell'umano all'insegna della promozione di autonomia e di creatività personale, in un divenire educativo che, per dirla ancora con il Braido, «appare così nettamente inquadrato in una prospettiva di grandezza e dignità ineguagliabile: non un agitarsi senza senso, il volteggiare in un mondo opaco e silenzioso, ma il muoversi più o meno drammatico entro un orizzonte in cui aleggia invisibilmente, ma realmente (più reale di qualsiasi realtà, più reale per ciascuno della propria individua realtà) lo Spirito divino, in un continuo slancio di pensiero e di amore creatore»<sup>64</sup>. In definitiva, l'orizzonte entro cui aleggia la presenza reale di Dio, ovvero la prospettiva in cui l'essere umano appare nella

---

<sup>61</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 234. E, come abbiamo già accennato in precedenza, per Hocking il meglio del religioso, ovvero dell'umano empiricamente inteso nella sua essenza e nel suo compimento, è rappresentato dall'annuncio cristiano.

<sup>62</sup> Hocking non pensa alla felicità come manifestazione di umana gaiezza o di un temperamento spiritoso ed ilare. Certo queste doti possono essere importanti per far vivere in serenità una relazione educativa. Tuttavia, per Hocking l'essere felici è qualcosa di più profondo. E' segno della nostra statura di persone adulte, in quanto «*la felicità è la seria e subconscia affermazione di una vita integra che si genera da una volontà integra*» W.E. HOCKING, *The Necessary and Sufficient condition of Human Happiness*, Stanford University Press, 1907, p. 236. Come annota lo Rouner (Cfr. “Bibliography of William Ernest Hocking”, op. cit., p. 470) Hocking svilupperà il tema del significato dell'umana felicità, riprendendo il contenuto della presente allocuzione, all'interno dei capitoli XI, XXXII e dell'Appendice 2 di *The Meaning of God in Human Experience*.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>64</sup> P. BRAIDO, *Filosofia dell'educazione* (trad. dal tedesco), Pas-Verlag, Zurig, 1967, p. 18.

propria grandezza e dignità è, secondo Hocking, l'orizzonte metafisico-religioso entro cui egli può essere propriamente definito una "persona".

## ***1.2 La persona umana e le sue dimensioni costitutive.***

Agli inizi degli anni ottanta del secolo scorso il filosofo francese Paul Ricoeur<sup>65</sup> propose, in maniera finemente provocatoria, questa formula: "*muore il personalismo ritorna la persona*"<sup>66</sup>. Di là dalle intenzioni euristiche con cui l'autore intese proporla, tale formula potrebbe essere così re-interpretata: *muoiono, nel tempo, i tentativi di definizione di che cosa sia la persona, ma non muore mai l'interesse a conoscere che cosa essa sia davvero*. Da Mounier<sup>67</sup> in avanti, la parola "persona", è infatti stata impiegata per indicare l'essenza dell'essere umano. Essa è il vocabolo coniato dalla modernità filosofico-politica occidentale per indicare la differenza specifica dell'essere umano rispetto a tutti gli altri esseri. E' la parola – sostitutiva della parola "razionalità" – con la quale da due secoli indichiamo la nostra dignità esistenziale. In realtà, la domanda su quale sia la nostra "natura umana" è antica e perenne. Nella *Bibbia* un Salmo recita: «O Signore nostro Dio [...] che cosa è l'essere umano perché te ne ricordi, il figlio dell'umanità perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno di Dio»<sup>68</sup>. Nessuna definizione dell'essenza umana è riuscita e riuscirà mai a far tacere questo antico quesito posto da Dio nel nostro cuore, almeno finché ci sarà l'umanità sulla terra. Il che non ci esime, proprio in quanto esseri

---

<sup>65</sup> **Paul Ricoeur** (Valenza, Drome 1913 – Parigi 2005), storico della filosofia e filosofo francese, insegnò all'università di Strasburgo, alla Sorbona e fu tra i fondatori dell'Università di Nanterre. Contribuì a far conoscere e a diffondere il pensiero di Edmund Husserl in Francia. Tema fondativo e ricorrente in quasi tutta la produzione filosofica di Ricoeur è un'ermeneutica del soggetto intesa post-cartesianamente. Tra le sue opere vanno ricordate: *Finitude et culpabilité* (1960), *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969), *La méthaphore vive* (1975), *Temps et récit* (1983-85), *Soi-même comme un autre* (1990).

<sup>66</sup> «In un saggio espressamente provocatorio, apparso nella rivista "Esprit" per il suo cinquantesimo anniversario (gennaio 1983), ho arrischiato la formula: "Muore il personalismo, ritorna la persona". Intendevo suggerire che la definizione di personalismo data da Mounier era, come di buon grado lui stesso riconosceva, connessa ad una particolare costellazione culturale e filosofica che non è più, oggi, la nostra: l'esistenzialismo ed il marxismo non sono più gli unici rivali in rapporto ai quali il personalismo dovrebbe definirsi, correndo il rischio di definire se stesso fra i sistemi in -ismo», P. RICOEUR, *La persona* (trad. dal francese), Morcelliana, Brescia, 1997, p. 37.

<sup>67</sup> **Immanuel Mounier** (Grenoble 1905 – Châtenay-Malabry 1950), pensatore e pubblicista francese. Mounier è annoverato negli studi filosofici quale fondatore e principale esponente del personalismo comunitario francese. Fu il fondatore della rivista "Esprit" il cui primo numero uscì nell'ottobre del 1932. Tre sono le opere rappresentative del suo pensiero: *Il trattato del carattere* (1946), *Che cos'è il personalismo* (1947) e *Il personalismo* (1949).

<sup>68</sup> Cfr. Sal. 8, 4-5. Una domanda simile si trova anche nel libro di Giobbe: «Che cosa è l'uomo che tu te ne faccia tanto caso e che ti interessi di lui?», Gb. 7, 17.



umani, dal tentare di avanzarne qualche risposta che aspiri ad essere valida e fondata, seppur non presumendo di configurarsi come definitiva. Perciò stesso, Hocking è persuaso che il primo passo da compiere in ordine alla definizione della categoria di “persona” sia osservare, almeno sinteticamente, che tipi di definizioni le sono state attribuite nella storia del pensiero occidentale.

### *1.2.1 La persona umana politicamente pensata come individuo.*

*Lasting Elements of Individualism* è l’opera in cui Hocking propone una puntuale e sintetica ricognizione storica dei tentativi di soluzione offerti dal pensiero occidentale alla domanda: “che cos’è l’essere umano?”. All’interno di questo suo scritto, egli individua nella fusione fra la prospettiva sull’essere umano propria dell’antichità greca e quella del cristianesimo la risposta offerta dall’occidente pre-moderno. D’altro canto, l’individualismo liberale, promosso soprattutto dal pensiero politico-economico di John Stuard Mill<sup>69</sup>, sarebbe la risposta propria della modernità.

a) Rispetto alla visione dell’essere umano della antichità greca e cristiana – il cui sintetico contenuto è indicato dal termine “anima” –, la sensibilità speculativa di Hocking tende a dare maggiore rilevanza alla seconda piuttosto che alla prima. A suo giudizio, infatti, la prospettiva sull’anima emergente dal platonismo greco la presenta come «un puro atomo mentale»<sup>70</sup> di cui il corpo non è che un negativo orpello. Viceversa, nella tradizione di pensiero propria del cristianesimo, l’anima è ontologicamente una realtà individua, ma non indipendente dal corpo che la manifesta; inoltre, l’escatologia cristiana afferma che il destino dell’anima individuale non è scollegabile dal destino di tutte le altre anime che ha incontrato<sup>71</sup>.

b) D’altro canto, la concezione dell’essere umano propria della modernità ha i suoi albori quando «la volontà individuale ha cominciato ad avere i suoi effetti sullo

---

<sup>69</sup> Hocking sintetizza in questo modo il pensiero liberale di Mill: «egli credeva che gli uomini potessero essere liberi di vivere le loro vite ognuno per la sua strada, con un’unica restrizione: né questa libertà né le sue conseguenze avrebbero dovuto soverchiare gli interessi di altre persone» W.E. HOCKING, *Lasting Elements of Individualism*, op. it., p. 70. E’ da notare, fra l’altro che, all’interno dell’opera, Hocking pone in antitesi al pensiero di Mill la dialettica storico-economica proposta da Marx.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>71</sup> Cfr. Ibidem, p. 23

stato»<sup>72</sup>. Il liberalismo moderno ha permesso infatti il venire a galla della categoria dell'*individuo*. Hocking sintetizza in tre le caratteristiche dell'individualismo liberale moderno. Anzitutto la credenza nella profonda *uguaglianza* degli uomini. Tale credenza trova fondamento nell'asserto metafisico secondo cui, pur essendo ogni individuo fenomenologicamente diverso da ogni altro, ogni essere umano condivide la medesima natura e dignità<sup>73</sup>. Secondariamente l'individualismo crede nell'essenziale *libertà* di ogni essere umano. Al principio collettivistico (di sensibilità marxista) “ad ogni gruppo, numerosi e diversi tipi di uomini”, la logica individualistica sostituisce la formula “*ad ogni uomo, numerosi e possibili gruppi*”<sup>74</sup>. Infine l'individualismo è promotore della convinzione – sfociata storicamente nella “Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino” (1948) – per la quale ogni individuo gode di una serie inalienabile di *diritti* semplicemente a motivo del suo essere umano<sup>75</sup>. L'appartenenza ad un gruppo da parte degli individui non sarà quindi né un'atomistica somma di differenti individualità, né un'eteronoma organizzazione imposta ad alcuni individui da una superiore autorità (come la struttura feudale). Secondo la logica individualistica, ogni gruppo umano dovrebbe assumere la forma di una comunità fraterna di uguali e libere individualità che condividono i medesimi inalienabili diritti. In questo modo Hocking sintetizza l'ideologia liberale nei suoi tratti fondamentali.

Ci domandiamo ora: quali giudizi Hocking avanza sull'ideologia liberal-individualistica così prospettata? Per prima cosa egli afferma a chiare lettere che:

«L'individualismo, di qualsiasi specie [esso sia] rimane un necessario ingrediente di ogni moderna società. *La persona umana non può mai più accettare la posizione che interpreta lo stato come un fine*; i suoi diritti non

---

<sup>72</sup> W.E. HOCKING, *Lasting Elements of Individualism*, op. cit., p. 18.

<sup>73</sup> Come nota giustamente Leroy Rouner «quando *Lasting Elements of Individualism* fu pubblicato (1937), Hocking era fermo nella prospettiva secondo cui esiste [...] “Un originario fondo di ragione uguale per tutti” (p. 35). E' evidente dall'opera *Strength of Men and Nations* e da *Coming World Civilization*, scritte, per altro verso, dopo l'irrazionale scoppio delle seconda guerra mondiale, che egli non diede più credito all'idea che il “nativo fondo di ragione” fosse uguale per tutti gli uomini» L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 352, nota 24. Come possiamo osservare, Rouner non afferma che Hocking smise di credere nell'esistenza di un reale fondo di ragione presente in ogni uomo (a questo principio metafisico – che si chiama, come vedremo, immortalità dell'anima – Hocking non voltò mai le spalle). Piuttosto, dopo la guerra, smise di pensare ad esso come ad un presupposto *qualitativamente* uguale in ciascun uomo. In realtà le due opere citate dallo Rouner testimoniano che Hocking cominciò a pensare al principio di uguaglianza fra gli uomini come un compito etico da svolgere a partire da un fondo di razionalità potenziale ed intersoggettiva comune a tutti gli esseri umani.

<sup>74</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Lasting Elements of Individualism*, op. cit., p. 30.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 32.

possono essere ridotti in massa ad un stato di pubbliche utilità, come nell'ideale Fascista, in cui lo stato può elargirli o revocarli»<sup>76</sup>.

Insomma non possiamo più rinunciare all'inalienabile principio antropologico secondo cui l'individuo va pensato come un fine in se stesso e non come un mezzo per ottenere altri fini<sup>77</sup>. Questo a motivo del fatto che lo spirito liberale appartiene, secondo Hocking, alla natura umana in quanto mente consapevole della sua intenzionalità creativa.

Secondariamente – e per contro – ciò non elegge la dottrina del liberalismo individualistico moderno ad antropologia di riferimento della contemporaneità. Infatti, «*il liberalismo* come specifica tipologia di idee economiche e politiche è già superato: *non ha futuro!*»<sup>78</sup>. In particolare, esso si è mostrato mancante per tre ordini di ragioni. Primo: si è svelato incapace di garantire una vera coesione sociale fra gli individui<sup>79</sup>. Secondo: «il liberalismo ha infettato le menti occidentali con il virus ideologico dei Diritti-senza-Doveri»<sup>80</sup>.

Terzo: il liberalismo ha perso il suo *appel* ideologico perché la sua base emotiva si è mostrata fittizia, incapace cioè di realizzare ciò che pretendeva di ottenere<sup>81</sup>. Lo smascheramento di tale pretesa è, fra l'altro, comprensibile giudicando l'individualismo liberalista da un angolo di visuale pedagogico educativo. A giudizio di Hocking, infatti:

«L'assunzione secondo la quale si devono educare degli uomini simili solamente facendoli diventare effettivamente uguali come cittadini fu accettata come una *ipotesi di lavoro*; presa come un *dogma*, essa non potrebbe essere esaminata e criticata senza sottoporla a necessarie revisioni»<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> W.E. HOCKING, "The Future of Liberalism", in J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 151.

<sup>77</sup> La seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano – «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* (trad. dal tedesco), Rusconi, Milano, 1994, pp. 143-145 – diventa quindi un "dogma" antropologico irrinunciabile.

<sup>78</sup> W.E. HOCKING, "The Future of Liberalism", in J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 151.

<sup>79</sup> «Il liberalismo, abbiamo detto, ha mostrato la sua incapacità di determinare o mantenere la coesione sociale» ibidem, p. 152.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 153. Come Hocking avrà modo di affermare in un'altra sua opera: «*la libertà senza limitazioni è una chimera*. La libertà concreta non è proporzionale all'assenza di una norma, ma è grazie al compenso della norma che essa può assorbire ed ottenere un percorso di successi traguardi», W.E. HOCKING, *Freedom of the Press. A Framework of Principle*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1947, p. 69. Il corsivo è nostro.

<sup>81</sup> «La forza del liberalismo sta nell' universale *appel* e nella universale validità di questa attitudine [= l'attitudine alla fratellanza universale], la sua debolezza è stata non essere in grado di sostenere il fardello della vita con questa astratta definizione di fratellanza, e così non ha avanzato proposte per trattare con il suo lato subdolo; esso non ha definito il posto per il conflitto; esso è, in ultima istanza, irreal» ibidem, p. 154.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 154.

A partire da questa diagnosi puntuale e realista di Hocking sui limiti dell'individualismo, quali sono dunque le revisioni a cui è necessario, a suo parere, sottoporre tale dogma ideologico perché ritorni ad essere effettivamente un'antropologica ipotesi di lavoro? La risposta risiede nel significato attribuito da Hocking alla categoria di persona.

### *1.2.2 La persona umana metafisicamente pensata come individuo.*

Se operassimo una intellettuale panoramica dall'alto della metafisica e dell'epistemologia di Hocking, diffusamente delineate nel secondo capitolo, ci accorgeremmo di come le categorie filosofiche, da lui criticamente discusse e fondate alla luce dell'idea di Dio, sono sostanzialmente tre: consapevolezza (dei fatti), creatività (dell'individuo), intersoggettività (delle menti). Applicando ora tali categorie metafisiche al discorso antropologico, possiamo definire l'individualità umana in forza dei suoi tre caratteri fondamentali: *l'auto-consapevolezza, la libertà creativa e l'intersoggettività sociale*. La categoria "persona" è, nell'economia dell'antropologia di Hocking, descrittiva della sintesi reale, dinamica e dialetticamente attualizzata da un individuo, nello scorrere storico-esistenziale della sua vita, di questi suoi tre intrinseci caratteri. Vediamo di approfondire un po' i termini della presente questione.

Come premessa è bene mettere a fuoco immediatamente il convincimento di Hocking rispetto alla portata metafisico-religiosa della categoria di individuo. Infatti, se l'esame del liberalismo moderno ha fatto comprendere – come si diceva precedentemente – l'imprescindibilità di questa categoria ai fini della elaborazione di un'antropologia nella contemporaneità, per Hocking tale imprescindibilità è pienamente giustificata solo in un orizzonte che assegna all'individuo la possibilità di partecipare, come *co-creatore*, all'attuale opera creatrice di Dio. Come egli stesso attesta a chiare lettere:

«Alla presenza di un universale Tu-sei, discende un immediata ingiunzione a vivere per mezzo di un pensiero oggettivo (che include la scienza) e di una creatività d'azione: *ed in quanto l'individuo risponde,*

*parzialmente o totalmente, a questo imperativo, Dio è letteralmente, tramite di lui, al lavoro nella storia»<sup>83</sup>.*

I caratteri che rendono l'individuo umano degno della possibilità esistenziale di cooperare all'opera creatrice di Dio sono, come accennavamo, fondamentalmente tre.

a) L'individuo si sperimenta tale grazie, anzitutto, alla sua *auto-consapevolezza* esistenziale<sup>84</sup>. Perciò stesso non possiamo considerare l'individuo umano come un qualsiasi altro mero fatto naturale. *L'essere umano è qualcosa di più di un fatto*, dichiara Hocking, proprio in virtù del suo rendersi conscio di non essere un fatto inconsapevole a se medesimo<sup>85</sup>. L'antropologia di Hocking si configura, dunque, come un rifiuto di tutte le prospettive sull'essere umano sia di tipo *irrazionalistico* (quelle che riducono la persona ad un incontrollato fascio di inconsapevoli istinti)<sup>86</sup> sia di tipo *pragmatistico* (quelle per le quali la dignità della persona è subordinata alla sua contingente utilità o funzionalità sociale)<sup>87</sup>. Questo, dal versante pedagogico, significherà l'abbandono di tutte le *pedagogie relativiste*, ovvero di quelle prospettive di pensiero sull'educazione che dichiarano l'impossibilità di fondare solidamente l'ambizione metafisica della pedagogia, enunciando dogmaticamente o l'assoluta incapacità per l'individuo di giungere, nell'arco della suo percorso evolutivo, ad una reale consapevolezza del suo "essere" e, quindi, del suo "dover essere" (come fa l'irrazionalismo)<sup>88</sup>, o la sua possibilità di

---

<sup>83</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 183. Rispetto a tale convincimento è innegabile che abbia avuto un certo influsso sul pensiero di Hocking la religiosità cristiana propria del Metodismo, molto incline, più di quella cattolica, a vedere lo Spirito Santo all'opera nelle vite degli uomini di retta consapevolezza e buona volontà. Forse, in questo, dovremmo, come cattolici, avvicinarci un po' di più alla sensibilità dei nostri fratelli metodisti

<sup>84</sup> Il che non vuol dire che il percepirsi come individuo sia, fenomenologicamente, la prima consapevolezza che appare alla mente di un essere umano (le nostre prime consapevolezze, ci insegna la psicologia dello sviluppo, sono etero-consapevolezze), ma che tale auto-percezione, una volta che è comparsa, è ontologicamente prioritaria rispetto al potersi definire come individui.

<sup>85</sup> «La persona umana è qualcosa in più di un fatto naturale, perchè essa è di più di un fatto: I fatti non sono consapevoli di essere tali – la persona lo è; i fatti non sono valori – la persona vive di valori ed è essa stessa un valore; i fatti sono particolari, non universali – la persona è entrambe le cose; i fatti sono solo presenti – la persona si misura dal passato al futuro», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 316. E' interessante notare che Hocking individua i caratteri dell'*auto-consapevolezza individuale* nella capacità dell'essere umano di percepire se stesso e i fatti naturali come valori, nella sua comprensione di essere un "fatto" universale-concreto e nella intuizione di se stesso come durata temporale e non come mera istantaneità attuale.

<sup>86</sup> In particolare, come vedremo, sono giudicate da Hocking irrazionaliste sia la psicanalisi di Sigmund Freud sia il vitalismo di Friedrich Nietzsche.

<sup>87</sup> La visione strumentalista di John Dewey rientra, secondo Hocking, in questa categoria antropologica.

<sup>88</sup> Dove semmai l'irrazionalismo antropologico-pedagogico sembra possa avanzare più facilmente le sue presunte pretese, è al cospetto dell'apparente irrazionalità di vite umane che non sono giunte alla consapevolezza di ciò che sono come persone perchè stroncate da morti premature. Ma – siamo certi direbbe Hocking – l'irrazionalità di una morte prematura (di cui il più irrazionale emblema contemporaneo crediamo sia l'aborto) diventa

pervenire solo ad una consapevolezza antropologica funzionale alle utilità del contingente sistema sociale in cui vive (come fa il pragmatismo)<sup>89</sup>.

b) Il percepirsi mentalmente come cosciente della sua individualità, procede dalla consapevolezza per cui l'individuo può sperimentarsi come *creativa libertà*, in virtù delle sue scelte intenzionali<sup>90</sup>. Così, il riflettere sul suo sperimentarsi come liberamente creativo rende l'individuo conscio dei due caratteri della sua *trascendenza*<sup>91</sup>:

1. la sua continua trascendenza rispetto al mondo di cui fa parte come corpo (auto-trascendenza nel mondo);
2. la sua continua trascendenza rispetto alle concrete attualizzazioni di sé in quel mondo che modifica e a contatto di cui si modifica intenzionalmente (auto-trascendenza dal mondo).

Per definire questa doppia trascendenza della personalità Hocking utilizzerà, come vedremo, l'espressione "*Field of Fields*"<sup>92</sup>. La trascendenza così delineata, inoltre, è per lui segno evidente della possibilità di apertura a Dio in piena libertà. Infatti, secondo quanto egli stesso afferma:

---

inspiegabile non se si ammette che l'essere umano abbia la capacità di diventare auto-consapevole di se stesso e del suo destino, ma se si toglie di mezzo Dio dalle capacità di tale auto-consapevolezza. Infatti se Dio è eliminato dalla realtà (anche solo come possibilità), ci convinciamo che l'umanità rappresenti, in maniera assoluta, il modo più perfetto di esistere. Ma è esattamente il ritenerci assoluti, il crederci "dio a noi stessi", che è irrazionale e genera irrazionalità. In tutto ciò, il maturare nella propria vita l'auto-consapevolezza di essere "atei a se stessi" (cioè di non essere Dio) è la strada maestra (una specie di "virtuoso ateismo") sia per comprendere la nostra natura umana, sia per lasciare a Dio la possibilità di esistere in noi per poterla perfezionare.

<sup>89</sup> Anche a livello pedagogico l'unica forma di pragmatismo che Hocking condivide, come via per giungere alla comprensione del nostro essere e dover essere personale, è di tipo *negativo*. Se infatti, come si diceva, il riflettere sull'esperienza è, a suo giudizio, un atto umano che gode di un intrinseco significato pedagogico-educativo, tale significato si mostrerà con maggior evidenza quando l'esperienza tenderà a negare alla persona ciò che essa sente di essere nella sua essenza e ciò a cui si percepisce teleologicamente orientata. In questo caso l'esperienza si configura come negativamente funzionale al raggiungimento della certezza sulla qualità della propria natura umana.

<sup>90</sup> «La mente umana è creativa. Essa pone qualcosa all'interno del mondo che, al di là di questo suo processo, il mondo non avrebbe contenuto. Ovunque ci siano menti, sono esse i canali attraverso cui la novità fa breccia all'interno del corso degli eventi, e, per quanto possiamo saperne, esse sono gli unici canali», W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 70.

<sup>91</sup> Ricordiamo che la trascendenza era stata individuata anche da Mounier e Maritain come uno dei caratteri strutturali della persona umana. Tuttavia, mentre Mounier non dichiarò mai esplicitamente che tale trascendenza della persona significa, in definitiva, apertura all'Alterità Divina, per contro l'approccio personalistico di Maritain e di Hocking li avvicina di più l'uno all'altro in quanto entrambi, seppur nella diversità dei loro approcci filosofici, non hanno temuto a dichiarare esplicitamente la possibilità di una simile apertura.

<sup>92</sup> Lo Rouner fa correttamente notare che l'espressione "field of fields" «si sviluppò gradualmente dai suoi primi accenni nel 1928 – ben dopo la pubblicazione di *The Meaning of God in Human Experience* – fino alla sua più matura sistemazione all'interno di *The Meaning of Immortality in Human Experience* nel 1959» L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 139.

«Questa è l'essenziale libertà della persona, il fatto che essa rappresenta un decisivo momento esterno ad ogni appartenenza, e che determina solo da se stessa se i suoi primari attaccamenti seguiranno gli attuali interessi mondani o quelli di un ideale e potenziale "Regno di Dio". *L'individualità non rappresenta una fissata appartenenza*, come quella di un organo in un organismo, *ma una continua tensione vivente tra varie possibilità di appartenenza*»<sup>93</sup>.

L'approccio antropologico di Hocking rifiuta, in questo modo, qualsiasi forma di causale determinismo nella spiegazione del significato dell'essere umano e della sua crescita come tale<sup>94</sup>. Dall'angolo di visuale pedagogico, di conseguenza, non potrà essere accettata nessuna forma di *fissismo educativo*, tale per cui gli individui in età evolutiva manifesteranno il loro essere persone tutti ed inevitabilmente allo stesso modo. L'antropologia di Hocking apre la strada ad una pedagogia dell'*universale personalizzazione* la quale, proprio in forza della sicura istanza metafisica da cui discende (un Dio Personale), rifiuta di immaginare che il processo educativo conduca tutti gli individui a perfezionarsi in umanità secondo un unico, fisso e rigido cammino di crescita<sup>95</sup>. Se così fosse, in effetti, l'educazione non sarebbe nulla di più che un'opera di meccanico sostegno ad una noiosa evoluzione standardizzata degli individui<sup>96</sup>.

c) Come fa, dunque, l'individuo a rendersi consapevole della sua trascendenza? Tramite l'alterità. In questo caso l'antropologia di Hocking si avvicina al pensiero del *chassidim* ebreo Martin Buber<sup>97</sup>. Secondo quest'ultimo «l'io diventa

---

<sup>93</sup> W.E. HOCKING, *Lasting Elements of Individualism*, op. cit., p. 23. Per inciso notiamo che tale angolatura di significato sull'individuo offerta da Hocking fa seguito alle consapevolezze della ricerca teologica contemporanea secondo cui Gesù di Nazareth presentò il "Regno di Dio" (per mezzo della sua stessa persona) come "una totale dedizione ed un incondizionato rispetto da parte di Dio nei confronti della libertà umana".

<sup>94</sup> Ciò in conseguenza al previo rifiuto delle istanze deterministiche del naturalismo metafisico.

<sup>95</sup> Il *fissismo educativo* è una posizione pedagogica che scaturisce antropologicamente o dall'*innatismo*, secondo cui tutto ciò che la persona umana è in sé è stabilito una volta per tutte fin dalla nascita (con la conseguenza che l'educazione non sarebbe altro che una necessaria e deterministica "epifania" di quella persona che è immediatamente presente fin dal concepimento); o, per contro, dall'*ambientalismo*, secondo cui ogni persona non è nient'altro che il necessario prodotto dell'ambiente socio-culturale in cui si trova a vivere (con la conseguenza che l'educazione non sarebbe altro che una deterministico "allenamento sociale" per far diventare ogni individuo la "persona ideale" che una società ha stabilito che diventi). In entrambi i casi si nega la libertà dell'individuo che cresce e, con essa, la sua educabilità.

<sup>96</sup> Chiunque è educatore (o le è stato) sa che la relazione educativa è un'avventura eminentemente creativa e, per certi versi, miracolosa. Le gioie più grandi di un educatore stanno nell'osservare i modi creativi ed originali attraverso cui i suoi educandi (ed egli stesso retroattivamente) si perfezionano continuamente in umanità. Ed egli sa che anche quelli che appaiono come "errori" sono, all'interno della più complessiva opera educativa, segno di tale creatività.

<sup>97</sup> **Martin Buber** (Vienna 1878 – Gerusalemme 1965). Filosofo ebreo appartenente al chassidismo, una confraternita di saggi e mistici ebraici. La sua opera filosofica di maggior rilievo, quella che ha inciso anche nella elaborazione di una antropologia pedagogica personalisticamente orientata ad opera di Luigi Pati (Cfr. L. PATI,

io dicendo Tu»<sup>98</sup>. Altrimenti detto, l'alterità dell'altro "ci origina" alla percezione della nostra individualità. La consapevolezza di essere "individui" sorge sul terreno dell'inetr-soggettività sociale. A giudizio di Hocking, ciò che rende metafisicamente possibile l'esistenza dell'intersoggettività è, come abbiamo esaminato in precedenza, l'immediata percezione degli altri come "altre menti" poste in essere come tali – insieme con me stesso – dall'Altra Mente che, al contempo, pone in essere tutta la realtà naturale. A partire da qui, ciò che, invece, rendere possibile il sorgere della consapevolezza della propria individualità è il vivere strutturalmente in un contesto socialmente inter-soggettivo. Questa è anche, in ultima analisi, la ragione per cui l'individualismo liberalistico si auto-contraddice. Esso non ha compreso che lo spirito liberale stesso abbisogna di una più unificata realtà sociale in quanto:

«Il necessario pensiero e controllo sociale non può affatto sgorgare da un felice assemblaggio di numerosi Io-penso individuali. *L'unità si genera dall'unità*. L'unità politica non può che venire dalla proclamazione politica di un qualche Noi-pensiamo individuale o di gruppo che possa risvegliare nel Popolo il suo latente e unitario "Noi"»<sup>99</sup>.

A questo proposito, Hocking presenta la convinzione secondo la quale un asserto politico capace di risvegliare questo latente "noi" sociale è il seguente:

«Ciò che un mio compagno desidera che io sia e ciò che io vorrei apparire di essere ai suoi occhi, è, senza dubbio, ciò che io domando per me stesso. *A questa istanza minimale io sono richiamato dalla mia personale libertà*. E questo è il naturale destino di tutte le disposizioni tramite cui la società impone i suoi ideali sulle vite individuali»<sup>100</sup>.

Appare così evidente il rifiuto intellettuale di Hocking di qualsiasi forma di *solipsismo* antropologico, l'antropologia propria degli intellettualisti. Tale

---

*Pedagogia della comunicazione educativa*, La Scuola, Brescia, 1984) è *Il principio dialogico* (1923). Hocking ebbe modo di incontrare direttamente Buber nell'ultimo periodo della sua vita. Testimonianza di questo sono due pagine contenute in un articolo dal titolo "Interrogation of Martin Buber" (in AA.VV. *Philosophical Interrogation*, Sidney and Beatrice Rome, 1964, pp. 45-47).

<sup>98</sup> M. BUBER, *L'io e il Tu*, Irsel, Pavia, 1991, p. 22. E continua il Buber: «E' solo nella trama della relazione, nella relazione con il Tu, che l'io appare sempre e ancora come un affermarsi di ciò che viene dopo il Tu e non è il Tu; ma che, facendosi strada con forza sempre maggiore, giunge a spezzare il legame, e l'io, liberatosi, può guardare se stesso per un attimo come se fosse un Tu; potrà così prendere subito possesso di sé ed entrare, da allora, pienamente consapevole nella relazione», *ibidem*, pp. 22-23.

<sup>99</sup> W.E. HOCKING, "The Future of Liberalism", in J. LACHS, D. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 157.

<sup>100</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 195. Tale asserto è una raffinata riproposizione di ciò che nella storia e nella filosofia morale si indica con il nome di "regola d'oro". A fondamento di una simile regola c'è quello che Hocking chiama il "meccanismo dell'ammirazione" secondo cui "ciò che io ammiro negli altri è ciò che desidero per me stesso" ed allo stesso tempo "ciò che essi vorrebbero ammirare in me, io devo desiderarlo per me stesso". Cfr. *Ibidem*, p. 193.



prospettiva rischierebbe di sfociare, pedagogicamente parlando, nella negazione dell'esistenza di qualsivoglia relazione educativa. L'individualismo solipsistico (che è, per fortuna, la forma più irrealistica assunta dall'ipotesi antropologia<sup>101</sup>) dichiara infatti assolutamente ingiustificata l'ambizione metafisica della pedagogia e, di conseguenza, *nega a-priori* la possibilità dell'esistenza di relazioni che si configurino realmente come educative.

Riassumendo questa nostra analisi sul concetto di individuo possiamo concludere che i tre caratteri individuanti la persona umana si comportano, a giudizio di Hocking, come tre satelliti di un pianeta. Essi, ruotandogli sistematicamente e sistemicamente intorno, ne definiscono la forma e la struttura. La *persona umana*<sup>102</sup>, nell'antropologia di Hocking, è dunque il concreto microcosmo che si forma e si riforma continuamente grazie ai satelliti della sua individuale autocoscienza, della sua innata trascendenza e della sua strutturale intersoggettività. In definitiva, scrive Hocking, recuperando l'iniziale sapienza biblica da cui siamo partiti:

*«La persona umana, che abbiamo preso come un'imperfetta immagine del cosmo intero, è una realtà di natura ma anche qualcosa di più di questo»*<sup>103</sup>.

“Che cosa è l'essere umano perché Tu te ne dia pensiero”? Nessun individuo potrà forse mai giungere a sapere, con definitiva sicurezza intellettuale, chi è e chi è destinato ad essere come persona agli occhi di quel Dio che l'ha posto e lo pone in essere come tale, almeno non in questa vita mondana<sup>104</sup>. Ma la certezza razionale di

---

<sup>101</sup> Ed è proprio la certezza dell'esistenza di alcune relazioni che sono educative che rende insostenibile tale approccio antropologico.

<sup>102</sup> La parola utilizzata da Hocking per dire persona è quasi sempre “*self*” o “*human self*”. Egli la impiega tuttavia per esprimere tre diverse sfumature di significato. 1) La impiega per indicare l'individuo così come si manifesta fenomenologicamente e concretamente a sé e agli altri nella sua attuale contingenza. In questo primo caso noi tradurremo *self* con il termine “personalità”. 2) La utilizza per distinguere le due principali dimensioni che compongono sinergicamente la personalità di un individuo. In questa seconda accezione semantica noi tradurremo *self* con la parola “sé”. 3) Infine ne fa uso per indicare ciò che un individuo comprende essere destinato a diventare di là da quello che manifesta di essere situatamente a se stesso e agli altri. 3) Solo in quest'ultima occorrenza lessicale noi tradurremo con “persona” il vocabolo *self*.

<sup>103</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 316.

<sup>104</sup> Facendo seguito al pensiero di Hocking, il massimo a cui possiamo giungere in questa vita mondana è il “credere” che quel Dio di cui ogni individuo umano può fare da sempre empirica esperienza, si sia pienamente e profeticamente rivelato nell'uomo Gesù di Nazareth. Ma un simile atto di fede, seppur “ragionevole”, non mi dice chi io sia destinato ad essere come persona in maniera generica; come se l'essere persona agli occhi di Dio volesse dire incarnare una generica essenza dell'umano, magari sotto forma di una standardizzata appartenenza alla cristianità. Piuttosto mi invita a comprendere che cosa vuole dire per me, all'interno della mia irripetibile esperienza di vita individuale (così come essa mi è concessa mano a mano che mi si presenta) aderire fiduciosamente a quel Dio di cui empiricamente faccio esperienza come uomo e di cui, per fede, ritengo che Gesù Cristo sia il vero e definitivo interprete, colui che mi aiuta a comprendere chi devo essere come persona che cerca di umanizzarsi.

essere “fatti poco meno di Dio” è una certezza alla quale, se vogliamo, la nostra esperienza di individui ci può pedagogicamente condurre dal suo interno. *Essere persone umane*, nella prospettiva filosofica di Hocking, è *godere dell’effettiva possibilità di comprendere la nostra universale essenza divina dentro la nostra individua esperienza umana*. All’interno di questa esperienza ci sta la nostra capacità di riconoscere l’esistenza di quel Dio che la pone in essere e la faticosa volontà di comprendere continuamente (“*will to create through suffering*”) Chi Egli sia e chi noi siamo al Suo cospetto, ovvero chi Egli desidera diventiamo come uomini proprio dentro questa esperienza. Agli occhi di ogni individuo, di conseguenza, la sua persona risplende davanti al lume della retta consapevolezza di chi è e di chi vuole essere, riflessa nello specchio coscienziale in cui intuisce come Dio desidera che diventi. Così, *la mia persona è, ad ogni istante, l’incarnata sinergia in me fra ciò che io sono, ciò che desidero essere o non essere e ciò che comprendo devo e voglio o meno essere come individuo agli occhi di Dio per divenire più umano di ciò che sono*. Solo per questa via riteniamo sia possibile offrire un sicuro fondamento all’ambizione metafisica della pedagogia. Infatti, eliminato Dio dalle possibilità dell’esperienza umana, la relazione educativa è ridotta automaticamente, laddove non sia falsamente ed intellettualisticamente dichiarata impossibile, o ad una irrazionale risposta a qualsiasi edonistico, vitalistico, ed inconscio bisogno degli individui (risposta incapace di fondare politicamente una reale società fraterna), o ad una utilitaristica risposta ai bisogni di mantenimento funzionale di una determinata società (risposta che non rispetta l’innato desiderio di libertà proprio di ciascun individuo). L’umanesimo di Hocking è ben lontano dall’essere soggetto a ciascuno di questi rischi. La sua antropologia e la sua filosofia della religione prospettano, per contro, una forma di “*Umanesimo*” che:

«Può essere conseguito *solo in mondo da mantenere il gusto del condurre il lavoro di costruzione della propria umanità con una religiosa riverenza*. Esso può continuare solo se il mondo è degno di una simile devozione. L’umanesimo si sostanzia su quel trasfigurato naturalismo che è l’idealismo»<sup>105</sup>.

Il compimento dell’umanesimo di Hocking è dato dal credere che il dinamismo manifestante l’essere personale di ciascun individuo non perisca con il

---

<sup>105</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit, p. 320.

terminare della sua vita mondana. L'immortalità dell'anima, infatti, è, come già accennavamo, il criterio ermeneutico per comprendere tutta la portata del pensiero personalista di Hocking alla luce delle sue indagini antropologiche e filosofico-religiose.

## **2 Il personalismo del sé integrato e ricostruito inter-soggettivamente (rapporto uomo – uomini): la persona che si realizza ridefinendo continuamente se stessa all'interno dello spazio sociale.**

L'antropologia di Hocking si sviluppa come una fenomenologia dell'individualità pensata in un contesto inter-soggettivo. La fenomenologia dell'umano prevede, quindi, due momenti, l'uno successivo all'altro. Il primo è un'indagine psico-fenomenologica della personalità, orientata alla comprensione degli elementi che caratterizzano un essere umano in quanto individuo. Il secondo è un'analisi socio-fenomenologica dell'individuo, considerato in forza della sua necessaria appartenenza ad un sistema sociale.

### ***2.1 La persona umana che si conosce come essere individuale (persona come personalità individuala).***

I risultati a cui giunge l'indagine fenomenologica di Hocking sulla persona umana intesa come essere individuale sono sinteticamente i seguenti: a) l'individuo appare sensibilmente come un corpo consapevole di essere mentalmente animato; b) l'individuo si esibisce consapevolmente a se stesso come personalità in cui si distinguono un sé subconscio (naturale) ed un sé artefatto; c) il sé artefatto è regolato da un "istinto centrale" che si chiama "volontà di potenza"; d) nella auto-consapevolezza morale la persona si scopre come "campo di campi"; e) la capacità di riflettere testimonia la connaturata libertà della persona; e) il destino della persona umana si mostra come desiderio di sopravvivere alla morte. Vediamo ora di approfondire ciascuno di questi elementi.

### 2.1.1 La corporeità individuale come simbolo della presenza della mente umana.

Come osservammo nell'indagare il significato della sua prospettiva metafisica, Hocking non crede alla validità di spiegazioni sul significato della realtà di tipo deterministico e naturalistico. Il rischio di suggerire spiegazioni di questo genere esiste anche nel tentare di descrivere chi è l'essere umano in quanto tale; rischio in cui filosofi illustri – tra i quali in particolare Bertaran Russel<sup>106</sup> – sono incappati<sup>107</sup>. Né, d'altro canto, bisogna pensare che sia così facile dimostrare la fallacia di spiegazioni meramente naturalistiche applicate alla natura umana<sup>108</sup>. Secondo Hocking, l'unica strada per evitare simili tipi di spiegazioni è partire da ciò che appare più evidente e procedere verso ciò che lo è meno. In questa direzione, sarebbe alquanto fuorviante affermare all'inizio di un'indagine antropologica che l'essere umano è la sua anima immortale, poiché noi non percepiamo sensibilmente nessuna "anima" quando vediamo un individuo. Ciò che appare immediatamente evidente ai nostri sensi è che ogni individuo ha, o meglio, è un *corpo*. Eppure, l'esperienza ci attesta che nessuno di noi quando vede per strada un individuo pensa solo che esso sia un corpo fisicamente inteso, cioè un semplice grave sottoposto alle leggi di gravità. Ogni volta che incontriamo un corpo umano intuiamo immediatamente che è un corpo animato, che si muove autonomamente, che ha, di certo, un nome e un cognome, una storia che ne definisce l'identità, ecc... In altre parole, nell'incontro con un alto individuo ci è chiaro fin da subito che il suo corpo è solo la parte sensibilmente manifesta di ciò che egli è come persona. Tale chiarezza di percezione è dovuta, secondo Hocking, al fatto che, riflettendo sulla nostra individualità, comprendiamo che:

---

<sup>106</sup> **Bertrand Arthur William Russell**, terzo conte Russell (Trellech, 1872 – Penrhyndeudraeth, 1970), è stato un filosofo, logico e matematico gallese. Fu anche un autorevole esponente del movimento pacifista e un divulgatore della filosofia. In molti hanno guardato a Russell come a una sorta di profeta della vita creativa e razionale; al tempo stesso la sua posizione su molte questioni fu estremamente controversa. Ricordato nella storia della filosofia come autore, in seme con Withehead dei *Principia Matematica* (1903). Rispetto ai problematiche di tipo religioso, Russell si dichiarò sempre ateo-agnostico, esponendo le sue convinzioni in merito in due scritti particolari: *Why I am not a Christian* (1927), *Religion and Science* (1935). Tra le sue pubblicazioni di carattere pedagogico ricordiamo invece *On Education, Especially in Early Childhood* (1927), *Education and Social Order* (1932).

<sup>107</sup> «Se un essere umano è parte della natura, e non contrasta in nulla con essa, ne discenderebbe come Mr. Bertrand Russell ha recentemente affermato, che le leggi che governano la sua condotta sono le medesime leggi che governano le stelle e gli atomi», W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 10.

<sup>108</sup> Contro tutti coloro che vorrebbero facilmente eliminare questa pretesa naturalistica di Russell, Hocking non teme di dichiarare che «Essi sono meramente dogmatici; espongono senza argomentare. Ma le loro negazioni sono inutili: essi screditano l'idea che l'essere umano sia solo un elemento della natura, ma non offrono solide vie per mostrare che cos'altro egli sia», *ibidem*, p. 14.

«La persona richiede un corpo per essere se stessa: il corpo visibile e la parte visibile della nostra mente agli occhi altrui»<sup>109</sup>.

Il corpo è quindi necessario perché la persona si manifesti nel suo essere non solo corporeo ma anche mentalmente animato. Tuttavia, si presenta a questo punto un problema: se il corpo è la parte visibile della nostra mente, che rapporto c'è fra i due? Questo è l'interrogativo filosofico grazie a cui Hocking ripresenta la questione antropologica del rapporto fra l'anima e il corpo. Le soluzioni da lui avanzate a tale interrogativo sono contenute nella già più volte citata monografia dal titolo *The Self. Its Body and Freedom*. Accettando un ipotetico dualismo di partenza che gli permetta in sede concettuale di distinguere la mente dal corpo, pur senza considerarli due entità separabili<sup>110</sup>, Hocking riformula l'interrogativo sul loro rapporto in questo modo: «perché la mente ha bisogno del corpo?»<sup>111</sup>. In risposta a questa domanda, egli mostra per quali ragioni possiamo considerare il corpo un “organo” della mente.

Pensare al corpo come organo della mente significa anzitutto segnalare come questa abbia una funzione di consapevole “controllo” degli impulsi neuro-fisiologici del corpo<sup>112</sup>. Tale funzione non può essere deterministicamente interpretata solo come un meccanismo di “repressione” di tali impulsi, al modo in cui Sigmund Freud<sup>113</sup> lo immagina. A questo riguardo Hocking pone in rilievo come:

«La freudiana dottrina della repressione si basa su due presupposti. Il primo è che la forza dei nostri impulsi è un dato di fatto con cui la nostra personale consapevolezza non ha nulla a che fare. Il secondo è che se gli impulsi vengono repressi essi o le loro energie continuano a esistere nella sub-consapevolezza, trovando inconsuete vie di fuga [per esprimersi] come nei sogni e procurando dei guai alla vita mentale»<sup>114</sup>.

Hocking afferma che il primo presupposto su cui si fonda l'ipotesi psicanalitica di Freud riguardo alla repressione mentale degli impulsi corporei si dimostra

---

<sup>109</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Testbook*, op. cit., p. 447. Allo stesso modo afferma Ricoeur: «le persone devono essere dei corpi per poter essere anche delle persone» P. RICOEUR, *La persona*, op. cit., p. 50.

<sup>110</sup> «Le distinzioni sono necessarie; ma i dualismi deludono. La ricerca di radicali differenze fra la mente e il corpo, compiuta da una religione primitiva o da una moderna filosofia, non risolve alcun problema. In un certo senso è essa stessa a rappresentare un problema», W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 53.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>112</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>113</sup> **Sigmund Freud** (Freiberg, Moravia 1856 – Londra 1939), medico austriaco fondatore della psicanalisi clinica. Ideatore della teoria del sub-conscio e della tripartizione della personalità in Es, Io e Super-Io. I suoi scritti principali sono i seguenti: *Interpretazione dei sogni* (1900), *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), *Totem e tabù* (1912-13), *Al di là del principio del piacere* (1920).

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 66.

palesemente falso<sup>115</sup>. Tale falsità è messa in luce con evidenza dalle ricerche dello psicologo delle emozioni Gregorio Marañón<sup>116</sup>. Esse dimostrano la capacità del pensiero di “orientare” e “controllare” la vita di un vissuto emotivo, di là da come esso si esprime attraverso determinati impulsi corporei<sup>117</sup>. Confondere la repressione con il controllo significa, secondo Hocking, non aver compreso che «ciò che distingue la natura umana non è il suo agitarsi, ma il suo equilibrio; e *l'equilibrio implica una armonia di limitazioni*»<sup>118</sup>. Quelle stesse limitazioni dell'istinto che servono agli individui per potersi educare a vivere in società. Infatti, continua Hocking:

«La civilizzazione deriva la sua esistenza non dalla repressione ma dal controllo di casuali impulsi, ed in particolare da tre forme di controllo – quella del casuale impulso al combattimento nell'interesse a vivere legalmente; quella del casuale impulso sessuale nell'interesse per la famiglia, quella del casuale impulso al possesso nell'interesse alla proprietà»<sup>119</sup>.

Dunque Secondo Hocking la mente è capace di “controllare” gli stimoli del corpo. Il che significa, secondariamente, che essa è in grado di selezionare e giudicare in libera consapevolezza gli stimoli che, tramite il suo corpo, riceve dall'esterno. Il corpo diventa così organo della mente grazie alla comprensione unitaria degli stimoli sensoriali esterni, i quali vengono associati al nostro “Io” e non alla nostra corporeità. Infatti, quando sono affamato non dico: “il mio corpo ha fame” ma “ho fame!”<sup>120</sup>. Ecco dunque che Hocking dichiara:

«La mia seconda osservazione è che, brevemente detto, il mio corpo non manifesta interessi o fini da raggiungere, nessuna preferenza ad essere affamato o sazio, vivo o morto. Possiamo dire che è solo in quanto riflesso in me [=nel mio Io] che il mio corpo ha un desiderio; ed anche se il corpo, come è osservato dai biologi, ha un carattere di auto-conservazione, una simile tendenza può essere interpretata come una letterale caccia ad un oggetto solo in virtù di ciò

---

<sup>115</sup> Sull'interpretazione freudiana del sub-conscio avremo modo di dire qualcosa nel proseguo.

<sup>116</sup> **Gregorio Marañón y Posadillo** (Madrid 1887 - Madrid 1960,) fra i più conosciuti scrittori spagnoli del '900, è stato medico, psicologo, scienziato, storico e filosofo. All'interno della teoria delle emozioni egli è ricordato per un esperimento da lui svolto nel 1924. Ad un gruppo di volontari egli iniettò dell'adrenalina. Nella maggior parte dei soggetti, l'adrenalina provocò modificazioni fisiologiche - ad esempio un aumento del battito cardiaco e una dilatazione delle pupille. Alla richiesta di scrivere quello che sentirono, il 71% dei volontari riferì sintomi fisici, ma nessuna emozione. Di conseguenza l'esperimento dimostrerebbe che l'emozione è orientata dalle intenzioni mentali, di là dalle modificazioni fisiologiche indotte in un corpo.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 62-64.

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 67. E' questo un illuminante esempio di come la dialettica di Hocking sia in grado di unire sinergicamente fra loro le questioni che riguardano la persona come individuo con quelle che la riguardano come membro di una società di individui.

<sup>120</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *The Self. Hits Body and Freedom*, op. cit., p. 73.

che il Dr. Joseph Needham<sup>121</sup> chiama “uno schizzo prodotto dall’entrata dell’esistenza mentale dentro il mare della materia inerte”<sup>122</sup>.

Il mio corpo, osservato a partire dal modo in cui agisce<sup>123</sup>, mi testimonia che «ciò che il mio corpo fa, lo faccio io» (*what my body does, I do*)<sup>124</sup>. Per questo, «il corpo di cui mi servo, quando ne faccio uso, non è il corpo biologico, ma il desiderio-corporeo (*body-desire*) come lo scopro in me stesso; e comprendo come un desiderio-corporeo è semplicemente un desiderio che può essere soddisfatto grazie alle attenzioni di questo organismo spaziale. Il corpo, quindi, entra nella mia esperienza come un visibile oggetto di ciò che riferisco sia a certi [miei] desideri e poteri sia al mio sicuro senso di esser-ci, qui ed ora»<sup>125</sup>. Esso, in altre parole, è l’organo che permette di rendere manifesta, tramite le azioni di cui si fa concreto araldo, la mia *volontà*<sup>126</sup>. Il corpo è il mezzo tramite cui trasformiamo in azioni ciò che vogliamo. E lo facciamo, come osserva Hocking, continuamente. In questo momento, per esempio, le mie dita battono sui tasti di un computer per scrivere le presenti parole (azione), perché desidero che i pensieri antropologici di Hocking che ho in mente diventino concretamente manifesti. L’atto della scrittura si origina dalla volontà di trasformare in una ordinata successione di simboli grafici il durevole e nascosto flusso della mente con l’ausilio delle nostre mani. *Il mistero dell’essere un corpo si manifesta, quindi, come volontà di mostrare fatti che portino a compimento pensieri*<sup>127</sup>. Questo mistero, afferma Hocking, è tale per cui:

«Il pensiero preliminare è più perfetto di un qualsiasi atto in qualche modo possibile: *quando provo a render manifesto ciò che ho contemplato, in qualche modo è come se tagliassi corto, se lo spogliassi*. Così l’azione è ciò a cui do significato; e chiunque significhi una buona volontà senza agire secondo buona volontà, o chi significa

---

<sup>121</sup> **Joseph Terence Montgomery Needham** (Londra, 1900 – 1995) è stato uno storico della scienza, biochimico e orientalista inglese. È conosciuto come autorità preminente nella storia della scienza e tecnologia in Cina. Fu eletto membro della Royal Society e della British Academy. In Cina, è conosciuto principalmente con il suo nome cinese **Li Yuese**. Fu pioniere nel riconoscimento da parte delle accademie occidentali del passato scientifico della Cina, la sua opera monumentale *Scienza e Civiltà in Cina* è conosciuta in Asia come *Storia della Scienza in Cina*. Questo enciclopedico *opus magnum* rivela gli sviluppi storici della scienza cinese. Needham lavorò per l’UNESCO e fu firmatario della dichiarazione del 1951 intitolata *The Race Question*.

<sup>122</sup> W.E. HOCKING, *The Self. Hits Body and Freedom*, op. cit., p. 74.

<sup>123</sup> «La mente ed il corpo vengono ad identificarsi sul piano dell’azione», ibidem, p. 53.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>126</sup> In questo senso Hocking definisce la volontà come: «Il continuo consenso a questo processo di incarnazione, che dice ad un pensiero, “divieni attuale”. Ad ogni istante delle nostre vite, noi presidiamo a questa misteriosa transizione senza il benché minimo accorgercene», ibidem, pp. 83-84.

<sup>127</sup> Il corpo è «il mistero della richiesta di un fatto per completare un pensiero», ibidem, p. 83.



opposizione senza combattere, è sospetto di malattia del sentimento, che consiste nel vivere in un mondo alquanto grazioso di significati fittizi»<sup>128</sup>.

Chiunque scriva, per rimanere al precedente esempio, sa di quanto sia difficile rendere chiaro su carta ciò che è immediatamente evidente alla mente, senza con ciò stesso sminuire almeno un poco tale evidenza. Ma sa anche che “pensare senza scrivere” è un po’ come “opporsi senza combattere”: indice di una fittizia “graziosità” mentale che rifiuta la fatica dell’artefatta concettualizzazione.

Tramite il corpo la volontà, presente a sé internamente nella durata temporale dell’auto-percezione mentale<sup>129</sup>, entra nello spazio. In questo modo si manifesta, secondo Hocking, un primo tratto fondamentale dell’essere persona. La persona non è il suo corpo, ma la volontà che si rende manifesta in un corpo. Tanto che, sostiene Hocking: «*a self without a body, would be a self without a will*»<sup>130</sup>. Il corpo è l’espressione concreta, particolare e spazio-temporalmente situata della “volontà di vivere” di ciascun individuo. Il che non significa, tuttavia, ridurre la persona ad una incorporata “volontà di vivere” che si manifesta solo come la somma dei suoi singoli e successivi atti performativi sulla realtà. Piuttosto, Hocking è convinto che, nella successione degli atti in cui una volontà si rende corporalmente manifesta, si renda evidente anche quel principio di “accumulo di potere” che si chiama “*habitus* della volontà”<sup>131</sup>. Utilizzando un efficace ossimoro, Hocking ritiene che gli “abiti” della personalità siano «artefatte leggi di natura» della volontà<sup>132</sup>. Per comprendere che cosa Hocking intende affermare, proponiamo l’esempio dell’*habitus* musicale. Il possesso di un abito musicale non dipende da un semplice dono di natura, come può essere il possedere quello che nel gergo musicale è definito “l’orecchio assoluto”. Esso è dato dall’esercizio della volontà che si applica per imparare a suonare uno strumento. Fa parte della *natura* stessa della volontà il

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>129</sup> Cfr., Ibidem, pp. 31-35.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 84. In una nota a piè pagina egli si premura di far notare come: «Io non dico che un individuo senza questo particolare corpo sarebbe senza volontà; onde, non sto identificando la carriera di un individuo con la carriera di ogni dato corpo». Ciò che Hocking intende, se non abbiamo mal inteso, è questo: seppur ogni individuo manifesta la sua volontà tramite una determinata corporeità che ne è tangibile segno, ciò non vuol dire che tutto ciò che un individuo è in sé si manifesti tramite quella determinata corporeità. Questo è un primo nucleo di riflessione che lascia intendere la possibilità dell’individuo di rimanere in vita al di là della corporeità in cui questa vita si manifesta.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 89.

rendersi capace (*artefice*) di suonare un pianoforte tramite le dita del suo corpo. Si badi tuttavia che l'abito non si identifica con la somma dei singoli atti di percussione dei tasti nel tempo. Una persona che continua a percuotere a casaccio dei tasti di un pianoforte non manifesta l'abito di saperlo suonare. L'abito si identifica con la possibilità acquisita di suonare il pianoforte, anche se non se ne stanno di fatto percuotendo i tasti; possibilità che è diventata naturale grazie all'artefatto esercizio della volontà sia nel percuotere i tasti, sia nell'imparare a leggere uno spartito musicale. Facendo seguito all'esempio, Hocking afferma appunto – in conformità alla tradizione filosofica aristotelico-tomista<sup>133</sup> – che un *habitus* della volontà non è ciò che un corpo compie, ma ciò motiva e significa gli atti che un corpo compie<sup>134</sup>. Su questa scia, «la personalità può essere onestamente considerata una sintesi di abiti della volontà»<sup>135</sup>, in quanto – spiega Hocking:

«Il nucleo-motivante (*motive-kernel*) di un abito è che esso è sempre qualcosa in più di una mera abilità performativa; esso è anche *estensione di un desiderio performativo*... Nel costruirsi abiti, la persona diventa una colonia di incorporate e latenti personalità»<sup>136</sup>.

Tutte queste argomentazioni conducono verso la risposta di Hocking al suo iniziale quesito sul perché la mente abbia bisogno di un corpo. Essa è così sintetizzabile: *la mente ha bisogno di un corpo per permettere ad una persona di attualizzarsi, storicizzarsi, rendersi sociale in consapevolezza e libertà*. La distinzione esistente fra la mente e il corpo «non è quella fra due distinte entità che

---

<sup>133</sup> Nel pensiero di San Tommaso gli abiti della volontà possono essere di due tipi: gli abiti buoni, che si chiamano virtù; gli abiti non buoni che sono i vizi. Egli ne tratta all'interno della *Somma Teologica*, I-II, a. 41-71. In particolare, dopo aver fatto notare che gli abiti sono disposizioni intrinseche degli atti umani, l'Acquinate – citando Aristotele (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 5, 20) – afferma che: «l'abito è una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male, o in se stesso o in rapporto ad altro, così come è un abito la salute» (TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*, I-II, a. 41, q. 1). Da qui Tommaso, come Hocking stesso conviene, afferma che: «L'abito dice ordine strettissimo ed essenziale alla natura del soggetto. Se dunque la natura del soggetto in cui l'abito risiede consiste in una tendenza all'atto, ne segue che tale abito implica un ordine all'operazione in maniera tutta particolare. Ora, è evidente che la natura o ragione di una facoltà è di essere essenzialmente un principio operativo. Perciò tutti gli abiti che risiedono in qualche facoltà dicono in modo eminente ordine all'operazione» (ibidem, a. 3). «Ordine alla natura del soggetto» vuol dire, per entrambi, ordine alla natura dell'anima o, altrimenti detto, della mente. Infatti: «nessun abito, in quanto disposizione all'operare, risiede principalmente nel corpo. Infatti ogni operazione del corpo deriva o dalle sue qualità fisiche, o dall'anima che lo muove. [...] Tuttavia le operazioni compiute dal corpo sotto la mozione dell'anima appartengono principalmente all'anima stessa, ma secondariamente anche al corpo. Ora, gli abiti sono proporzionati alle operazioni: quindi “da determinati atti sono causati abiti consimili”, come dice Aristotele [*Etica Nicomachea*, 2, 1]. Perciò le disposizioni a tali atti sono principalmente nell'anima, ma possono risiedere nel corpo in modo secondario: cioè in quanto il corpo stesso viene disposto e abituato a servire prontamente alle operazioni dell'anima», (ibidem, q. 50, a. 1).

<sup>134</sup> «Un abito personale, ciò che è un abito, è il suo motivo ed il suo significato non il suo corpo», ibidem, p. 90.

<sup>135</sup> Ibidem p. 92.

<sup>136</sup> Ibidem, pp. 90-91.

ogni tanto interagiscono, né quella fra due tipi di fenomeni paralleli, ognuno dei quali è completo in se stesso. Essi differiscono piuttosto come ogni parte è differente dal tutto. Il corpo è un organo della persona come il cervello è un organo del corpo»<sup>137</sup>. C'è qui una profonda differenza fra la concezione del corpo di Hocking rispetto sia a quella propria dell'orfismo platonico sia a quella del volontarismo di Arthur Schopenhauer<sup>138</sup>. Secondo l'orfismo, come è noto, il corpo è carcere dell'anima. C'è qui un'esasperazione del dualismo che conduce a considerare il corpo come qualcosa di negativo, di cui liberarsi, qualcosa che imbruttisce la bellezza della mente-animata<sup>139</sup>. Secondo Schopenhauer, invece, il corpo è apparenza della persona. Esso è una parte superflua della persona: quella che rende oggettiva l'irrazionale e soverchiante volontà che, tramite esso, si manifesta<sup>140</sup>. Per Hocking, invece, la mente non può stare senza la sua specifica corporeità, la quale non è né carcere di un'anima costretta in esso, né un fantasma di una volontà cosmica che lo soverchia<sup>141</sup>. Senza questo mio corpo, non si dà alcuna mia specifica mia volontà.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>138</sup> Arthur Schopenhauer (Danzica, 1788 – Francoforte sul Meno, 1860) è stato un filosofo prussiano. Di ingegno molteplice, sempre interessato ai più diversi aspetti del sapere umano, nel 1813 si laureò a Jena con una tesi *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* e, nel 1819, pubblicò la sua opera più importante, *Il mondo come volontà e rappresentazione* che ebbe tuttavia scarsissimo successo tra i suoi contemporanei. Il riconoscimento della sua filosofia si situa nell'ultima parte della sua esistenza, nella quale riuscì a farsi apprezzare da una ristretta ma interessata e fedelissima cerchia di (come egli stesso amò definirli) devoti "apostoli", tra cui il compositore Wagner. Morì di pleurite acuta nel 1860.

<sup>139</sup> Nella *Repubblica* Platone afferma che non possiamo sapere qual'è la verità dell'anima finché essa è ancora "incrostata" dal corpo. Infatti: «Per sapere quale sia in verità [l'immortalità dell'anima] non si deve esaminarla, come ora facciamo, quando è contaminata dalla sua comunione con il corpo e da tanti altri vizi, ma quando sia completamente purificata», PLATONE, *Repubblica*, X, 611, c. L'anima, incarcerata nel corpo, è simile ad un Glauco marino, in altre parole «l'abbiamo nelle condizioni in cui i visitatori vedono Glauco, e cioè senza la possibilità di discernere facilmente la sua forma primitiva, perché delle sue membra originarie alcune sono andate in frantumi, altre sono tutte consumate o completamente deformate per effetto delle onde. Addirittura incrostazioni, conchiglie, alghe e pietre si sono aggiunte a quelle, sì da farlo sembrare più ad un mostro che a ciò che era in origine», ibidem, d.

<sup>140</sup> Come è Hocking stesso a porre in risalto: «La filosofia di Schopenhauer fu notevole per l'accurata riflessione da lui assegnata alla condizione del corpo nell'economia delle cose. Il corpo, egli affermava, è la volontà come si mostra fuori di sé: la volontà resa visibile, "oggettivata". [...] Allo stesso tempo per Schopenhauer il corpo non rappresentava né una realtà né una parte di essa: esso era la mera apparenza di una persona», W.E. HOCKING, *The Self. Hits Body and Freedom*, op. cit., pp. 101-102.

<sup>141</sup> Seppur Hocking e Schopenhauer sono in sintonia nel pensare che il corpo manifesti visibilmente l'esistenza di una invisibile volontà, la diversità fra i due risiede nel fatto che per Schopenhauer la volontà non è segno di libertà e responsabilità individuale. A suo giudizio la persona è meccanismo mosso da una volontà irrazionale che crede di essere individualmente libera, ma tale credenza è solo una mera apparenza. Per Hocking, invece, poiché ogni persona è un individuo volente e libero in quanto tale, non c'è nessun motivo di dubitare che il mio corpo manifesti un'altra volontà che non sia la mia. In questo senso il mio essere corpo è ciò che permette di mostrare veramente chi sono e come esercito la mia volontà e libertà, anche se non totalmente, come dicevamo. Esso è un simbolo di ciò che io sono e scelgo continuamente di essere. Scrive Hocking: «La volizione è per noi un processo di "oggettivazione", un incarnazione. E il corpo diventa un simbolo della persona, un fedele e dettagliato simbolo, poiché tutti gli impulsi dell'individuo devono realizzarsi tramite la sua attività. Esso è, o meglio diventa, un perfettamente idoneo organo della persona», ibidem, pp. 103-104. E, rinforza ancora altrove: «Il corpo è simbolo della mente e non la mente del corpo. La mente è la sostanza di cui il corpo e le sue energie

«Noi concludiamo [affermando che] la personalità non può essere concepita senza il suo [specifico] corpo. E' necessario considerare il corpo né come appannaggio della mente né come un suo separabile elemento; piuttosto come un suo *organo* inseparabile. La personalità è un sistema di significati, ma non di significati senza fatti. Essa ha un'ascendente sulla possibilità, non senza la sua specifica attualità: è un'attuale patrimonio di possibilità (*holding of possibility*). *La personalità ha una sua libertà di gioco rispetto allo spazio e al tempo, ma sulla via della volontà essa si fidanza con questo ordine spazio-temporale quale evento fra altri eventi*»<sup>142</sup>.

Siamo davanti, in definitiva, ad una sorta di “monismo spiritualistico”<sup>143</sup> simile al “sinolo” aristotelicamente prospettato, in cui l'unità di corpo ed anima (o mente) si incarna in una persona nell'opera di negoziazione dialettica fra le sue contingenti possibilità empiriche, le sue mentali volizioni e le sue concrete attualizzazioni corporee. La personalità è così l'incarnazione in un corpo del reale circolo ermeneutico prodotto in essa da tale dialettica. Metaforicamente afferma Hocking:

«Il corpo diventa, quindi, una città di significati e non meramente una città di cellule. I suoi organi non sono dei meri fatti, ma dei simboli, pericolosi e profondi»<sup>144</sup>.

### 2.1.2 *La personalità naturale intesa come subconscio.*

Dalle precedenti argomentazioni concludiamo che il corpo non è solo la materia di cui un individuo è fatto (le sue cellule, i suoi organi interni, i suoi lineamenti del viso, il colore degli occhi, dei capelli, ecc...), ma anche la materia a disposizione della sua persona in ciò che diviene tramite le scelte che compie. Da qui, per continuare la sua analisi fenomenologica sulla persona come individuo, Hocking passa ad occuparsi di quella parte della persona che non si manifesta negli atti corporei e che, ciò non di meno, esiste: *la personalità subconscia*. Le sue riflessioni in merito sono contenute in un articolo posto alla fine di *The Meaning of God in Human Experience*, intitolato “*Note on the Subconscious*”. All'interno di questo denso articolo, egli comincia definendo il sub-conscio come “residuo di consapevolezza”. Infatti:

---

sono il visibile linguaggio-comportamentale. I suoi accessibili e misurabili segni, ma anche le sue ombre», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 108.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 96. Il corsivo è nostro.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 97.

«La nostra “sub-consapevolezza” può essere rettamente definita in ogni momento come quel residuo di consapevolezza che persiste al di là della sfera nella quale deliberatamente restringiamo i nostri interessi tramite le nostre occupazioni pratiche»<sup>145</sup>.

In base a tale definizione, si evince come sia impossibile comprendere il sub-conscio in se stesso, facendo a meno di rapportarlo alla personalità cosciente. Per questa ragione Hocking distingue due possibili modi di apparire del sub-conscio in base ai rapporti che esso può avere con la personalità cosciente: il *sub-conscio alleato* ed il *sub-conscio critico*.

a) Rispetto al sub-conscio alleato egli afferma che:

«Si chiama propriamente sub-conscio perché il suo essere non riguarda il pensiero *di*, ma il pensiero *con* cui pensiamo. Esso contiene gli istinti che ci appartengono e gli abiti che ci formiamo; anche le memorie accumulate e tutto il sistema di idee con cui conduciamo il nostro appercepire. Contiene gli abiti intellettuali e gli abiti decisionali che ci siamo costruiti – in breve il nostro “carattere”»<sup>146</sup>.

Il sub-conscio alleato è dunque quella riserva di abiti della volontà che la nostra personalità ha perfezionato nel tempo in base alle sue concrete scelte ed i suoi reali apprendimenti. La capacità di suonare uno strumento musicale, di praticare uno o più sport o di parlare correttamente un'altra lingua, perfino la capacità di intrattenere la propria mente in argomentazioni filosofiche o di altro genere, sono abiti che ci accompagnano nel sub-conscio e che definiscono la nostra personalità, anche quando non li esercitiamo in atto tramite il nostro corpo. Il sub-conscio alleato è il deposito delle nostre concrete possibilità di azione.

b) Tuttavia, ogni volta che compiamo una scelta per “dar carne” alla nostra volontà, grazie alle possibilità offerteci dal nostro sub-conscio alleato, allo stesso tempo scartiamo molte altre possibilità di cui siamo consapevoli e potenziali artefici. In questa direzione di senso, scrive Hocking:

«L'altro aspetto della sub-consapevolezza, quello critico, è la parte a cui questo nome è più propriamente applicabile. Esso rappresenta la consapevolezza degli oggetti di cui noi, persone artificiali, abbiamo scelto di non essere coscienti. E'

---

<sup>145</sup> W.E. HOCKING, “Note on the Suconscious” in *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 527.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 527.

*una non scelta di repressione, un aspetto marginale della mente, che mantiene un atteggiamento di protesta, come una sorta di cattiva coscienza»<sup>147</sup>.*

Quante volte ci capita di attestare: “se avessi fatto diversamente...”, oppure “sapevo di non farlo...”, ecc. Queste e simili espressioni sono la testimonianza linguistica dell’esistenza del sub-conscio critico della personalità cosciente.

Rispetto a tale distinzione, ciò che qui conta maggiormente rilevare è che secondo Hocking la differenziazione da porre in luce per capire i diversi modi in cui la nostra personalità si presenta non è, come per Freud, fra un sé cosciente ed un sé sub-conscio o in-conscio<sup>148</sup>. Piuttosto, visto che il sub-conscio è una parte integrante della personalità che è consapevole delle diversificazioni che la esprimono, la distinzione che per Hocking va operata è fra un *sé sub-conscio* (alleato o critico della personalità coscientemente manifesta) ed un *sé artefatto* (che mostra la personalità coscientemente all’opera nelle scelte che compie). In questo senso, il *sé sub-conscio* rappresenta quel residuo di consapevolezza su quella parte di sé che, in precedenza, abbiamo definito la personalità “naturalmente artefatta”; d’altro canto la persona che decidiamo di diventare, mentre agiamo a partire dal nostro *sé sub-conscio*, è il nostro *sé artificiale*, la nostra personalità artefatta. Il sub-conscio è dunque il “luogo psichico” (se così si può dire) che fa da fondamento alla volontaria “impresa di costruzione corporea” della nostra persona. Da questo angolo di visuale, Hocking giungerà ad asserire che:

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 528.

<sup>148</sup> Hocking si discosta dalle ipotesi psicanalitiche sul sub-conscio formulate da Freud e dai suoi discepoli per due ordini di ragioni. 1) Il sub-conscio di Freud è da porre sotto scientifico sospetto in quanto appare come «Una oscura regione, una “terra di mezzo” tra la mente e la materia», W.E. HOCKING, *The Self Its Body and Freedom*, op. cit., p. 112. 2) L’utilizzo della “libido” da parte di Freud come elemento di spiegazione della realtà del sub-conscio lo manifesta nei termini di «Uno spirito senz’anima o di una notte oscura, un indesiderato straniero a cui diamo asilo, quale fosse un dono segreto, mentre viviamo la nostra vita consapevole in un critico, diffidente e caparbio mondo», ibidem, pp. 112-113. In definitiva, scrive Hocking, «*Non siamo d’accordo con la mitologia freudiana; poiché la sue dramatis personae, con tutta quella pretesa di precisione scientifica, sono niente più che figure immaginative sommerse di uomini barcollanti come esploratori eccitati in uno psicologico crepuscolo*», ibidem, pp. 113-114. Riteniamo che le seguenti affermazioni di Hocking debbano essere interpretate non a totale discredito della psicanalisi, ma semplicemente come critica ad una sua interpretazione troppo psicologista. Infatti, come afferma il Fromm stesso: «Pur avendo la psicanalisi dilatato immensamente la nostra conoscenza dell’umano, non ha accresciuto la nostra conoscenza di come l’uomo dovrebbe vivere, e di che cosa dovrebbe fare. [...] La psicanalisi, nel tentativo di fondare la psicologia come scienza naturale, commise l’errore di separarla dai problemi della filosofia e dell’etica. Ignorò il fatto che la personalità umana non si può comprendere se non consideriamo l’uomo nella sua totalità, il che include la sua urgenza di trovare risposta al problema del significato della propria esistenza, e di scoprire norme secondo le quali vivere», E. FROMM, *Dalla parte dell’uomo*, op. cit. pp. 15-16.

«Il subconscio è il deposito del nostro senso logico, del nostro consapevole valore e giudizio morale, il nostro istinto metafisico, in breve la nostra “idea di totalità”, nel suo incessante criticismo nei riguardi dei giudizi del nostro parziale, difficile e artificiale personalità»<sup>149</sup>.

Può sembrare strana l'occorrenza che spinge Hocking a confinare l' “idea di totalità” – quella da cui dipende, come dicevamo nel secondo capitolo, la nostra capacità di pensare la realtà, con i suoi valori ed i suoi significati<sup>150</sup> – nel regno della sub-consapevolezza. Ma tale disagio ci pare sia dovuto all'abitudine intellettuale di pensare il sub-conscio alla maniera in cui Freud lo intendeva. Se compiamo lo sforzo di considerare il nostro sé subconscio non come la parte inconsapevole ed irrazionale di ciò che siamo – l'oscuro e massiccio pilota nascosto sotto le nostre coscienti intenzioni – ma nei termini qui descritti da Hocking – cioè da una parte come alleato (deposito dei nostri abiti della volontà) e dall'altra come critico (residuo di consapevole libertà non agita) della personalità cosciente –, allora sarà facile intuire la ragione per cui egli abbia localizzato l' “idea di totalità”, nell'ambito della sub-consapevolezza. Il mio sub-conscio rappresenta la celata e sempre presente consapevole in me degli elementi che definiscono la storia della mia identità corporea, con tutte le scelte che ho compiuto e con tutte quelle che so di non aver potuto o voluto attuare. E' la parte di ciò che sono a partire dalla quale osservo e giudico la mia persona mentre mi definisco e ridefinisco in base a chi voglio diventare. E, come osserva ancora Hocking:

«I vari ingredienti della sub-consapevolezza [...] non sono una miscellanea di elementi, ma un “quasi-organico” carattere di pertinenza l'uno con l'altro. [Il subconscio] è una “massa appercettiva” (“*apperceptive mass*”) sia di memoria sia di potenzialità, che dona una precisa struttura all'esperienza: ma questo è solo un più analitica modalità per dire che “io”, come un sistema sensibile di poteri e di possibilità, frequento, valuto, scelgo, scarto, sia rispetto ai miei oggetti sia rispetto ai miei impulsi verso quegli oggetti: *gli ingredienti del “sub-conscio” sono gli ingredienti empirici di ciò che sono – di quella personalità che sorvola l'esperienza, l'inclusiva, osservante e giudicante personalità*»<sup>151</sup>.

Tutte queste riflessioni conducono il nostro argomentare verso una prima importante conclusione: il pensiero di Hocking sul sub-conscio mette in luce che l'individuo, in quanto persona, è la sintesi di due diversi modi di apparire della sua personalità

---

<sup>149</sup> Ibidem, p. 538.

<sup>150</sup> Cfr. Supra, pp. 214-224

<sup>151</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of immortality in Human Experience*, op. cit., pp. 49-50.

cosciente: il sé naturale (sub-conscio) ed il sé artificiale. Egli, all'interno dell'opera *The Meaning of Immortality in Human Experience*, li definirà più propriamente come, “sé riflettente” (*reflective self*) e “sé esplorativo” (*excursive self*). Ora, a mo' di sintesi del discorso fin qui condotto, si rendono appropriati alcuni rilievi di Hocking. Come egli stesso infatti afferma:

«Per essere concisi, possiamo riferirci ai due aspetti della personalità che abbiamo distinto come se fossero due “sé”: il sé che è dentro il mondo ed il sé che contempla il mondo da un punto che non è nel mondo e, in questo senso include il mondo. Potremmo designare questi due sé (indivisibili) come i sé al livello più basso e quello al livello più alto, o (non troppo precisamente) il sé osservato e quello che osserva. Noi preferiremmo meglio denotarli come “esplorativo” e “riflessivo”. La parola “esplorativo” indica che il sé dentro il mondo è soggetto di cambiamento, quello occupato in affari; e che queste faccende hanno un valore esplorativo nel senso che esse riportano i loro risultati indietro al centro da cui erano partite per l'escursione. [...] Il sé “riflessivo”, dietro le quinte, è costante giudice, guida, comandante della attività esplorativa»<sup>152</sup>.

Il *reflective self* è il sé naturale, il sé che si manifesta in ogni personalità nella forma del sé sub-conscio, quello di cui abbiamo appena discusso<sup>153</sup>. Di seguito, cercheremo di comprendere come funziona l'*excursive self*, ovvero la personalità artefatta, quella che, sotto l'occhio vigile della sub-consapevolezza (il *reflective self*), si delinea in rapporto agli “affari” che intrattiene con la realtà esterna, agendo tramite il corpo. Come funziona dunque il lato esplorativo della nostra personalità? La risposta data da Hocking a questo interrogativo si situa nella prima parte dell'opera *Human nature and Its Remaking*; opera che, secondo una felice espressine dello Rouner cui ci sentiamo di far seguito, «è un libro che, più di ogni altra cosa, rappresenta una filosofia della conversione»<sup>154</sup>.

### 2.1.3 La volontà di potenza come “motore” dell'*excursive self*.

Che cosa ci muove a entrare in contatto corporeo con la realtà esterna alla nostra persona per conoscerla e modificarla in base alle nostre intenzioni? Secondo

---

<sup>152</sup> Ibidem, pp. 50-51.

<sup>153</sup> E bene precisare, a scanso di equivoci, che il sé subconscio non si identifica *in toto* con il sé riflettente. Piuttosto quello è la concreta ed esperienziale manifestazione di questo. Il sé sub-conscio è la forma esperienziale assunta dal sé riflettente nella vita mentale di un individuo, a seguito dell'esperienza di utilizzo di tale facoltà riflessiva e alla luce della consapevolezza storica di tale utilizzo.

<sup>154</sup> L. S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 128.



Hocking il motore che ci spinge a commerciare la nostra persona con la realtà è una precisa forma di “istinto centrale”, tipica degli esseri viventi dotati di intelligenza. Tuttavia, per comprendere che cosa egli voglia dire quando parla di “istinto centrale”, è opportuno cominciare dalla sua analisi sugli istinti e sul loro raggio di azione. Anzitutto secondo Hocking è importante osservare che:

«L’istinto è sotto il controllo cerebrale; e dopo la sua prima quasi-meccanica operazione, è soggetto a modificazioni tramite la sua relazione con altri processi che lo riportano al cervello. E’ destino di molti istinti, modellati dall’esperienza del loro padrone, quello di diventare abitudini; essi devono operare sotto la supervisione del loro padrone»<sup>155</sup>.

L’istinto è dunque strettamente collegato all’attività celebrale da cui parte e a cui ritorna modellato dall’esperienza. Secondariamente, Hocking pone in risalto come ogni istinto abbia un elemento di consapevolezza ed uno di sub-consapevolezza<sup>156</sup>. L’aspetto sub-conscio è dato dal fatto che gli istinti cadono dentro l’ambito della nostra mente e della nostra memoria, diventando, come già accennavamo sopra, materiale psichico latente a nostra disposizione. Il lato conscio dell’istinto risiede, invece, nel fatto che uno stimolo esterno diventa per noi oggetto di percezione sensoriale, modificando la situazione neuro-cebrale in cui siamo mentre compare, in base a ciò che desideriamo in quel preciso momento<sup>157</sup>. Infatti:

«Come il canale nervoso è l’*anello fisico* di congiunzione tra un particolare stimolo ed una particolare risposta, allo stesso modo il *desiderio* è il *consapevole anello* di congiunzione fra una particolare percezione ed una determinata azione. Senza questo anello del desiderio gli altri due fatti mentali non potrebbero essere parti di una mente»<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 41.

<sup>156</sup> Cfr. Ibidem, pp. 41-43.

<sup>157</sup> A proposito del desiderio Hocking tiene a ribadire la sua stretta connessione con il sentimento. Infatti: «Il desiderio, o più generalmente, sentimento, non è qualcosa di scollegato dal pensiero: il sentimento è la “massa” di un’idea al lavoro dentro di noi. E’ totalmente fallace supporre che una persona possa sentire o curarsi di qualcosa senza conoscenza [di quel qualcosa], o che il sentimento e la conoscenza siano inversamente proporzionali l’uno all’altro. La teoria del sentimento ha subito delle serie distorsioni per l’aver confuso il sentimento con un più o meno incontrollato, banale ed instabile tipo di scarica emotiva, di “temperamento emotivo”, o simili. *Il sentimento è un’esperienza di “inventariato della mente”*, che sorge grazie ad un’occasione, grazie a cui percepisce qualcosa per allargare i poteri del nostro campo di azione. Il sentimento contrasta più propriamente con l’ostinazione incallita (*callousness*) piuttosto che con il pensiero; [...]. Se siamo corretti in tutto ciò, *il sentimento*, o nella forma dell’inquietudine, del desiderio, dell’aspirazione o in quella della soddisfazione, è *il pensiero che è più o meno sotto il controllo delle cose; mentre la volontà, in ultima analisi, è il pensiero che assume un diretto controllo sulle cose*», ibidem, pp. 81-82. Laddove in precedenza il sentimento fu definito da Hocking “madre dell’azione”, potremmo affermare che la volontà, di cui fra poco parleremo, è “padrona dell’azione”.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 42.

Quello che Hocking intende affermare è questo: ciò che a livello fisiologico si manifesta come “istinto”, ovvero come impulso nervoso in risposta ad un determinato stimolo percettivo, è regolato, a livello mentale, da un “desiderio” che conduce il soggetto a passare dalla percezione cosciente di quello stimolo ad una azione intenzionale di risposta ad esso. Il desiderio rappresenta, quindi, rispetto all’istinto, l’anello di congiunzione fra una percezione sensoriale – manifestantesi, a livello biologico, come modificazione neuro-celebrale – ed un successivo atto intenzionale.

Da qui, Hocking si domanda: qual è il raggio d’azione dell’istinto umano? La sua prima notazione al riguardo è che, fenomenologicamente osservato, lo sviluppo dell’infante sembra presentare, nelle sue prime fasi, un raggio d’azione dell’istinto umano piuttosto stretto<sup>159</sup>. In seconda istanza, tuttavia, è opportuno rilevare come ci siano tre fondamentali caratteristiche che rendono peculiare il raggio di azione degli istinti umani rispetto a quello degli animali.

a) La prima di queste caratteristiche è chiamata da Hocking “bilanciamento di istinti” (*balance of instincts*). In altre parole, l’essere umano non gode di alcuni istinti fissi che ne determineranno in assoluto, velocemente e necessariamente la crescita in una precisa direzione. Piuttosto gli istinti umani tendono a bilanciarsi fra loro mano a mano che la persona cresce in libera consapevolezza di sé. Infatti, scrive Hocking:

«L’occorrenza per cui nessun impulso è dominante nel comportamento umano, non dipende dalla carenza di impulsi, ma dal fatto che in ogni situazione sono verosimilmente implicati due o tre impulsi al contempo. L’uomo non è destinato a divenire un predatore, e nemmeno ad una vita con la paura di volare. Non è prescritto dalla [sua] natura che egli dovrà vivere in un immenso gregge, né in famiglie che si respingono a vicenda, né da solo. Certo, sono presenti in lui gli impulsi che tendono verso tutte queste direzioni, ed egli è appunto il campo dei loro conflitti e dei loro aggiustamenti»<sup>160</sup>.

b) Un secondo tratto caratteristico degli istinti umani è la loro “varietà di schemi” (*variety of patterns*). A giudizio del nostro, infatti, gli istinti umani non sono organizzati solo in base a fissi stimoli sensoriali, con i loro precisi e sempre ricorrenti aggiustamenti del sistema nervoso centrale tramite precise reazioni neuro-muscolari. Questi schemi istintuali di base sono certo presenti nell’essere umano in quanto

---

<sup>159</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 46.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 48.

animale; ma, in quanto propriamente umano, se ne manifestano anche altri. C'è, nella fattispecie, uno schema per cui stimoli molto diversi producono reazioni muscolari simili (come la paura di volare e l'ira durante un combattimento). Oppure, al contrario, un medesimo stimolo procura in soggetti distinti reazioni muscolari diverse (per es. quando due persone immergono le loro mani in una bacinella d'acqua tiepida dopo averle tenute l'uno in un frigorifero e l'altro su un calorifero).

«E c'è – scrive Hocking –, se proprio non sono in errore, un più oscuro schema – uno in cui i cambiamenti muscolari coinvolti sono variabili, ed in taluni casi comparativamente irrilevanti, poiché la funzione dell'istinto è l'effetto di aggiustamenti solo all'interno del sistema nervoso centrale. Se ci fosse una base istintiva per i valori estetici, per esempio, sarebbe probabilmente uno schema del genere; *sicuramente non esiste nessuna serie codificata di eventi muscolari che si possa dire caratteristica della nostra risposta alla bellezza!*»<sup>161</sup>

c) C'è infine quella che Hocking definisce “fusione di istinti” (*coalescenze of instincts*). Si tratta della capacità degli istinti umani di fondersi fra loro riuscendo, di volta in volta, a trovare una soddisfazione vicaria unendosi gli uni agli altri. Esemplificando Hocking domanda:

«Siamo pronti a sostenere che il successo di un corteggiamento procura soddisfazione all'istinto di accoppiamento, ma nessuna per l'istinto di possesso (se ce ne uno simile) o per quello di auto-affermazione (se esiste) o, per non dire, di auto-avvilimento?»<sup>162</sup>.

La fusione tende sovente ad oscurare il raggio di azione degli istinti umani. Essa ci rimanda alla difficoltà di definire con precisione quale sia l'equipaggiamento degli istinti propri dell'essere umano. Eppure, proprio in forza di tale triplice caratterizzazione ed operando una sintetica indagine delle catalogazioni sugli istinti offerte da William James e dagli psicologi William McDougall<sup>163</sup> e Edward Lee Thorndike<sup>164</sup>, Hocking proporrà una sua tavola generale degli istinti umani<sup>165</sup>. Gli

---

<sup>161</sup> Ibidem, p. 49. Il corsivo è nostro. Questo è un primo indizio di quelli che in seguito verranno chiamati da Hocking “istinti centrali”.

<sup>162</sup> Ibidem, pp. 49-50.

<sup>163</sup> **William McDougall** (Chadderton 1871 – Durham 1938), psicologo sociale inglese attivo sia nel Regno Unito che negli U.S.A. Durante le sue ricerche si oppose alla teoria del comportamentismo ed offrì un rilevante contributo alla teoria dell'istinto. Fu accusato da molti suoi colleghi psicologi di razzismo scientifico a causa dei suoi interessi per l'eugenetica e per la sua teoria dell'influenza dei tratti ereditari sul comportamento umano. Tra le sue opere ricordiamo: *An Introduction to Social Psychology* (1908-1950), *The Group Mind* (1920), *Physiological Psychology* (1920), *Outline of Psychology* (1923), *Character and the Conduct of Life* (1927).

<sup>164</sup> **Edward Lee Thorndike** (Williamsburg 1874 – Montrose 1949), psicologo statunitense. Professore al Teachers College della Columbia University, i suoi interessi si rivolsero prima alla psicologia animale e poi allo studio delle leggi dell'apprendimento. I suoi scritti principali sono: *Educational Psychology* (1903), *The Elements of Psychology* (1905), *Animal Intelligence* (1911), *The Fundamentals of Learning* (1932).

istinti vengono catalogati operando anzitutto una distinzione fra istinti *positivi* (quelli che ci portano ad aprirci alla realtà esterna a noi) e *negativi* (quelli che ci rendono diffidenti nei riguardi della realtà esterna). Gli istinti negativi vengono a loro volta suddivisi in *aggressivi* o *difensivi*. Fra tutti gli istinti enumerati, emergono con una nota di predominanza la paura (*fear*), il procurarsi il cibo (*food-getting*), il gioco (*play*), la curiosità (*curiosity*), l'abilità sociale (*sociability*) e la competitività-combattività (*pugnacity*). Di questi sono considerati da Hocking istinti *primordiali* solo la paura, la curiosità e la combattività. Ora, la maggior parte degli istinti qui posti in rilievo appartengono alla categoria di istinti che Hocking chiama *istinti generali*. Essi rappresentano delle "unità di comportamento" (*units of behavior*) che descrivono elementi istintuali fra loro combinabili in diverse situazioni esperienziali. Tuttavia, a dispetto degli studiosi citati, Hocking non ritiene che gli istinti generali siano l'unica categoria di istinti esistenti. A suo giudizio esistono anche degli istinti centrali (*central instincts*) o, altrimenti detti, interessi necessari (*necessary interests*)<sup>166</sup>. Fra i citati nello schema, egli cataloga come tali la curiosità, l'abilità sociale; inoltre aggiunge ad essi anche l'ambizione, l'affettività familiare, il senso del ritmo, l'armonia, la semplicità<sup>167</sup>.

Ma che cosa intende esattamente Hocking quando parla di istinti centrali? A quale schema ricorrente li riferisce? Su che cosa si fondano? La risposta a tali quesiti è offerta dal nostro prendendo spunto dalla "curiosità" intesa come istinto. L'umana curiosità, infatti, potrebbe essere descritta come un'inclinazione esplorativa di matrice intellettuale, più tipica dell'attività del pensiero che di quella dell'istinto. Tuttavia, afferma Hocking:

«Se può sembrare un po' anomalo trovare l'attività dell'intelletto, convenzionalmente contrastante con l'istinto, posta dentro tale categoria, possiamo ricordarci che nel momento in cui l'intelletto trova "ragioni" (che sono di certo qualcosa di diverso dall'istinto) non comincia dal porre domande alla ragione al fine di trovare le ragioni che cerca. La sorgente o il valore della sua attività specifica è, durante quell'attività, a-razionale, non-pensata. *L'esercizio del pensiero, come abbiamo spesso notato, è*

<sup>165</sup> Cfr., W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 57-60.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 61

<sup>167</sup> «A mio giudizio le più importanti fra le tendenze umane, senza le quali alcun'altra teoria dell'istinto riuscirebbe a far luce sulla natura umana, sono tendenze centrali. Io includerei all'interno di questi interessi necessari la nostra abilità sociale, così come la nostra curiosità, ed anche certi elementi della nostra migliore ambizione, nonché gli affetti familiari. Ho menzionato il nostro formale interesse per il ritmo, ed aggiungerei, in unità con esso, l'armonia, la differenziazione, la completezza e la semplicità», *ibidem*, p. 65-66.

*materia della nostra natura impulsiva; è sotteso desiderio verso l'agire, non un particolare tipo di attività, che presagisce l'istinto»<sup>168</sup>.*

Considerare il pensiero qualcosa in potenza rispetto ai concreti atti in cui si esprime, non significa, come per lo psicologo McDougall, giudicarlo un puro processo intrapsichico che non godrebbe di una sua piena espressione psicologica. Questa, secondo Hocking è una spiegazione troppo psicologista, incline a condurre nuovamente verso derive naturalistiche. Piuttosto, suggerisce Hocking, l'atto del pensare è una «specie di processo in cui sia lo “stimolo” sia la “risposta” sono primariamente centrali»<sup>169</sup>. Il che vuol dire: l'istinto di cercare le vie mentali per risolvere un problema (stimolo) e le soluzioni individuate (risposta), sono potenze innate del sistema nervoso centrale, più che sue azioni specifiche fra le altre. Se ciò è sostenibile, allora – continua Hocking –:

«Sembra probabile ci sia un gruppo di tendenze del genere, innate tanto quanto le modalità dei comportamenti muscolari. [...] L'occorrenza per cui estendiamo a loro il vocabolo “istinto”, in virtù della loro differenziazione dallo schema [istintuale] generale, è questione di scelta nel definirle. Esse potrebbero essere meglio qualificate come “*istinti centrali*”. O, meglio ancora, poiché dipenderebbero anzitutto non dalle attività dell'energia nervosa, ma dalla natura stessa del sistema nervoso centrale, i bisogni in questione sarebbero presumibilmente gli stessi per ogni animale avente un sistema nervoso; il che ci conduce a parlare più propriamente di *interessi necessari*»<sup>170</sup>.

Da quanto emerge fin qui, Hocking esprime la convinzione per cui un tale schema di istinti centrali è caratteristico dell'individuo non in quanto umano, ma solo in quanto animale. Infatti, anche gli animali non umani possono a suo giudizio, limitatamente al loro essere solo tali, “pensare” il loro mondo ed organizzarlo intellettivamente<sup>171</sup>. Essi godrebbero addirittura di una personalità, se con tale termine si intende solamente, seppur correttamente, «*un principio permanente di selezione*»<sup>172</sup> degli stimoli ambientali ricevuti. Infatti:

«Ovunque ci sia una personalità, tutte le esperienze sono riferibili ad un comune interesse: esse sono state classificate continuamente o come soddisfacenti o come insoddisfacenti, in un *test* in cui nessuno può istruire una mente se non essa stessa»<sup>173</sup>.

---

<sup>168</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 61-62.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>170</sup> Ibidem, pp. 63-64.

<sup>171</sup> Come abbiamo annotato all'interno delle indagini epistemologiche del secondo capitolo, anche gli animali, secondo Hocking, sono dotati di intelligenza. Cfr. Supra, p. 208

<sup>172</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 70. Il corsivo è nostro.

Il test della soddisfazione degli istinti è di capitale importanza nella vita di ogni animale. Infatti, ogni personalità grazie a questo test esperienziale impara a distinguere quali cose sono per lui piacevoli, opportune, buone, da quelle che gli sono spiacevoli, dannose, cattive. Eppure, secondo Hocking, ciò che ci conduce a considerare istintivamente buono o nocivo qualcosa che cade empiricamente all'interno della nostra esperienza, non è, a sua volta, appreso empiricamente, ma fa parte della dotazione "innata" del nostro essere animali mentali. All'opposto, l'esperienza ci è necessaria per esercitare i nostri istinti centrali e, che è lo stesso, attuare i nostri interessi necessari, imparando, tramite gli stimoli da essa empiricamente e continuamente offertici, a capire ciò che è dannoso o vantaggioso per la nostra esistenza. Per queste ragioni, *l'attività di verifica degli stimoli ambientali operata tramite i nostri istinti centrali è condizione necessaria per l'esercizio della volontà*. Infatti, possedere una volontà è, a giudizio del nostro, «possedere uno stabile piano d'azione»<sup>174</sup>, che

«esiste da quando (ed in virtù di) un qualche impulso istintuale ha per primo ottenuto l'approvazione di un governato piano di azione (*policy*) prima di perseguire il suo obiettivo. Il piano di azione di una personalità è l'acquisita interpretazione del suo specifico interesse centrale e necessario. [...] Nessuna descrizione di questo istinto centrale, può essere sufficiente a definirlo; tuttavia l'espressione "*volontà di potenza*" (*will to power*) è in grado di rimandarci una buona parte di verità»<sup>175</sup>.

Per Hocking, l'espressione "volontà di potenza" è l'espressione che meglio descrive in che cosa consistono i nostri istinti centrali. Essa, come è noto, è mutuata dal pensiero di Friedrich Nietzsche. Anche in questo caso, come nel caso del termine sub-conscio precedentemente mutuato da Freud, Hocking immagina che ci possano essere delle reticenze nell'accettare tale espressione, proprio perché se ne conosce il significato alla maniera in cui Nietzsche ne fece filosofico utilizzo. Tuttavia Hocking tiene a far notare che:

«Non bisogna aver avversione nei confronti di questa espressione solo perché utilizzata da Nietzsche; o perché è associata con i più appariscenti difetti dell'umano comportamento. L'errore di Nietzsche non è quello di aver individuato un falso tratto della natura umana; ma è anzitutto il supporre che la sua espressione sia totalmente adeguata e, secondariamente, che il pensiero della

---

<sup>174</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>175</sup> Ibidem, pp. 71-72.

potenza sia necessariamente competitivo, un bene che può essere impiegato da qualcuno solo per eliminare qualcun altro. Nell'uso da noi fatto dell'espressione vorremmo rigettare entrambi simili errori. Non riteniamo, infatti, che "volontà di potenza" sia un nome adeguato per descrivere l'istinto centrale: esso rappresenta tuttavia una formula che, nel nostro tempo, abbiamo urgentemente bisogno di comprendere. Inoltre, rigettiamo la competitività di relazione come necessariamente implicata nella concezione del potere. Il potere sulla natura è dato dall'unità di tutte le attuali confederazioni umane. *E il potere degli uomini su un altro deve essere al contempo potere a suo favore* – come l'autorità che un genitore esercita a favore e sopra un suo figlio»<sup>176</sup>.

Rispetto al rapporto che Hocking intrattenne con il pensiero di Nietzsche, in una lettera scritta nell'estate del 1964 – di cui lo Rouner stesso ci offre testimonianza – Hocking ebbe modo di far memoria di alcuni momenti del suo soggiorno in Germania come dottorando di ricerca. Al suo interno, c'è un chiaro riferimento al pensiero di Nietzsche e al modo con cui egli fu condotto creativamente a re-interpretare il suo concetto di "volontà di potenza". Egli afferma infatti:

«Abbastanza stranamente, ho condotto un buon affare con quello scapestrato di Nietzsche. Fu la mia affittuaria, Miss. Melena Burkhardt di Kraunsnickstrasse, a Berlino, che mi diede "*Così parlò Zarathustra*"; e trovai questo sprezzante giocatore-con-i-fulmini (*player-with-lightning*) stranamente rinfrancante. Non potei affatto digerire la sua condanna del *Die Mitleidignenden*, ma io affermai che egli intendeva dire che "si tratta della volontà di ogni grande amore, il diletto nel *creare*; e tutte le creazioni sono *difficili*". Così modificai la sua espressione "*Wille zur Macht*" – con "volontà di soffrire nell'atto di creare" (*Will to create through suffering*)»<sup>177</sup>.

Riassumendo, Hocking utilizza l'espressione "Volontà di potenza" come definizione di ciò che, nell'economia del più ampio equipaggiamento degli istinti umani, rappresenta lo schema degli istinti centrali. Tuttavia, abbiamo anche notato come tale schema non appartenga all'uomo in quanto tale, ma al suo essere animale. Ciò che distinguerà il modo di manifestarsi propriamente umano della volontà di potenza dovrà essere, di conseguenza, ricercato in un tratto distintivo dell'istinto centrale, proprio solamente dell'animale umano. Tale tratto distintivo è, secondo Hocking, la *coscienza morale*<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>177</sup> W. E. HOCKING, "The Making of a Philosopher", in AA.VV., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization*, op. cit., pp. 16-17.

<sup>178</sup> Per inciso notiamo che Nietzsche con il termine "volontà di potenza" proprio per contrastare l'idea (tipica della tradizione culturale ebraico-cristiana) che la coscienza morale fosse l'espressione più propria ed essenziale della natura umana. È noto infatti come, all'interno della prima dissertazione della sua opera *Genealogia della morale*, egli avanzò l'interpretazione secondo cui la morale nasce dal *risentimento* degli uomini deboli, gli uomini religiosi (nella fattispecie il clero ebraico) che esercitano quella minima e subdola parte di volontà di

2.1.4 *La coscienza morale ed il suo rapporto con la volontà di potenza: la persona come “campo di campi”.*

L'esperienza profondamente umana che facciamo della nostra personalità – esperienza di cui sono lampanti interpreti i grandi maestri di spiritualità di ogni religione – sembra comunicarci continuamente, sostiene Hocking, che «per un essere umano la neutralità morale è un'attitudine impossibile. *La persona umana non è neutrale moralmente rispetto a nulla*»<sup>179</sup>. Tuttavia, muovendo dall'analisi dell'istinto appena condotta, la questione sulla “capacità morale” dell'essere umano, non può che apparire sotto forma di interrogativo più che di evidenza. Ecco il motivo per cui Hocking si domanda:

«Possiamo affermare che ci sia un senso morale innato nell'essere umano, un istinto morale; o, se questa espressione è inesatta, quale guadagno possiamo ricavare dallo spontaneo valore accordato dagli esseri umani alla giustizia? E' convenzione degli scrittori che giudicano l'istinto in termini di stimolo e risposta non includere il comportamento morale all'interno delle tendenze originarie, piuttosto di giudicarlo come derivato e composito»<sup>180</sup>.

In altre parole, sembra che la diffusa convinzione degli psicologi, occupati a studiare scientificamente l'istinto umano, sia quella di non catalogare la coscienza morale fra questi istinti. Hocking, pur sentendosi vicino a questa sensibilità, si premura tuttavia di rilevare che:

«La coscienza morale non è essa stessa una parte della volontà – certamente non è un istinto – ma qualcosa di distinto da tutto questo, una forma di consapevolezza pura e semplice. In base a tale esposizione, la natura umana contiene originariamente, dietro a tutti i suoi istinti, qualcosa di differente dall'istinto, una auto-consapevolezza che è orientata da certi *standards* di valore nel controllare il comportamento. [...] La mia proposta è che la coscienza morale si situi nelle retrovie della vita istintiva dell'essere umano, non come qualcosa di separato, ma come una *consapevolezza del successo o del fallimento di una vita umana nel mantenere il suo status e il suo progresso*. [...] L'appunto della coscienza è di questo tipo: “quella strada, o quell'azione, promette di edificare o di far cadere in basso ciò che metafisicamente sei”? La coscienza è innata nell'essere umano nel senso che è nelle capacità della natura umana l'essere auto-consapevole nel percepire e controllare la sua cosmica finalità. Essa non è un istinto. *Essa è l'ultimo e il più raffinato strumento*

---

potenza che è loro concessa, per ingabbiare quella più vera e sincera degli uomini forti. La morale è dunque, per Nietzsche, il più subdolo modo umano di esercitare quella volontà di potenza che gli è propria. Di fronte a tali argomentazioni di Nietzsche, Hocking si rende conto benissimo che l'unico modo per mostrarne davvero l'infondatezza è cercare di porre in risalto le ragioni per cui si possa a buon diritto affermare che l'utilizzo etico della volontà di potenza è l'utilizzo a cui solo l'essere umano, in quanto tale, è preposto. Il che, come vedremo, condurrà il nostro ad esporre una fenomenologia del peccato a livello psicologico.

<sup>179</sup> W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 44.

<sup>180</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 89.



*di auto-integrazione dell'istinto. E questo è davvero uno strumento propriamente umano»<sup>181</sup>.*

Vista la densità di significato della citazione, ci permettiamo di commentarla in maniera più diffusa. Anzitutto Hocking ritiene che la coscienza morale non sia un istinto, ma una consapevolezza che accompagna il modo umano di perseguire il suo istinto centrale, ovvero la sua volontà di potenza. Secondariamente, tale consapevolezza si esprime nella capacità di intuire quali vie di manifestarla ci umanizzano e quali, invece, ci allontanano da ciò che metafisicamente siamo. In terza istanza, la coscienza morale si mostra come una consapevolezza nel modo di esprimere la nostra volontà di potenza, di cui riconosciamo l'innata esistenza in noi in quanto siamo propriamente animali umani. Ora, con i pensieri qui esposti, Hocking si avvicina ancora una volta alla prospettiva di riflessione etica di Tommaso d'Acquino. C'è da osservare, tuttavia, che nella citazione qui commentata egli sovrappone due aspetti dell'umana qualità morale che nel pensiero di San Tommaso sono presentati come distinti: la *sinderesi* e la *coscienza morale*<sup>182</sup>. Tuttavia, proprio facendo seguito al pensiero dell'Acquinate, egli li distinguerà altrove nell'annotare che:

«Gli animali inferiori, egli pensa [=Tommaso] sono governati dall'istinto ed in particolar modo da un fondamentale istinto vitale che controlla tutti gli istinti minori<sup>183</sup>. Nell'essere umano c'è qualcosa che corrisponde a questo istinto

---

<sup>181</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 99. Hocking sovrappone in questa citazione ciò che la filosofia scolastica teneva separato: la legge morale naturale (i cui principi o orientamenti di comportamento sono conosciuti tramite *sinderesi*) e la coscienza morale.

<sup>182</sup> Nella *Somma Teologica*, San Tommaso distingue appunto la *coscienza morale* dalla *sinderesi*. Questa sarebbe la conoscenza dei primi principi in ambito morale («I principi primi della vita pratica, insiti in noi per natura, non appartengono ad una speciale potenza, ma ad uno speciale abito naturale chiamato *sinderesi*», TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 79, a. 12). La coscienza, invece, è l'atto con il quale applichiamo i principi primi della morale ai casi particolari: «si dice che la coscienza attesta, impedisce, incita, così pure che accusa, rimorde o riprende. Tutto questo proviene dall'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni. [...] Dunque, a parlare propriamente la coscienza indica un atto» (*ibid.* a. 13). La *sinderesi* sarebbe quindi, per L'Acquinate, la scintilla della Legge Morale Naturale in noi umani che, nei casi particolari della vita, la nostra coscienza morale cerca di interpretare per capire qual è il bene da farsi e il male da evitarsi.

<sup>183</sup> Per completezza di esposizione, è bene notare come Tommaso distingua le "tendenze" o "istinti" o "appetiti" vitali in tre grandi categorie. Anzitutto egli differenzia le tendenze o *appetiti naturali* (proprie degli esseri non animati) dalle tendenze o *appetiti conoscitivi* o psichici (proprie degli animali). Infatti, come egli stesso scrive: «Ogni forma ha una sua inclinazione — come il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante —. Ma negli esseri dotati di conoscenza la forma si trova a un grado più alto che in quelli privi di conoscenza. Infatti in questi ultimi si trova una forma che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto *appetito naturale*. Quelli invece dotati di conoscenza sono determinati ciascuno al proprio essere naturale dalla loro forma naturale, in modo però da poter ricevere anche le specie [intenzionali] delle altre cose: come il senso riceve le specie di tutte le realtà sensibili, e l'intelletto quelle di tutte le realtà intelligibili. [...] E questa inclinazione superiore spetta alla facoltà appetitiva dell'anima, mediante la quale gli animali possono appetire le cose da essi conosciute, oltre a quelle verso cui sono inclinati in forza della forma naturale. È dunque necessario ammettere una *potenza appetitiva di ordine psichico*», TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*,

centrale e che gli indica il suo destino: essa è la “*sinderesi*”. Essa è definita come un desiderio o una tendenza (*longing*) che ci presenta il nostro possibile bene [=fine ultimo di diritto] nella forma di una anticipata visione»<sup>184</sup>.

Dunque la consapevolezza morale sarebbe per Hocking l’innata cognizione, sempre presente in noi, a poter orientare – se lo vogliamo – la nostra volontà di potenza secondo i dettami generali della *sinderesi*, mentre appetiamo a qualcosa di particolare. Tale consapevolezza si presenta sotto forma di coscienza morale in ogni situazione esperienziale nella quale siamo chiamati a giudicare che cosa significhi, in quella specifica situazione, orientare la nostra volontà di potenza secondo quei dettami. La possibilità di non prestar ascolto ai nostri giudizi di coscienza – oltre ad essere prova del fatto che le cognizioni morali possono solo orientare ma non obbligare la nostra volontà a compiere o meno un determinato atto – è la prova dell’esistenza della possibilità umana di commettere un *peccato*, nella consapevolezza di averlo commesso. In definitiva, secondo Hocking, la possibilità di peccare, come anche la Bibbia fin dalla *Genesi* ci testimonia, è, proprio in forza della nostra innata consapevolezza morale, la differenza specifica dell’umanità rispetto alla pura animalità. L’idea di un “peccato originale” non può essere considerata, quindi, un’invenzione dalla teologia ebraico-cristiana per ingabbiare i nostri impulsi più vitali (come sostiene il Nietzsche). Essa è un’idea empiricamente testabile, che sorge dalla capacità di ogni essere umano di rendersi pian piano cosciente dentro la sua esperienza di un “originario meccanismo” proprio della sua natura (quello che nella *Genesi* è la “tentazione”); meccanismo che tende ad allontanarlo da quella

---

I, q. 80, a. 1. Fatta questa distinzione egli nota come fra le potenze psichiche proprie di tutti gli animali, la potenza propria dell’animale umano è la volontà o *appetito intelletivo*, il quale pur avendo «per oggetto delle realtà che fuori dell’anima esistono nella loro singolarità, tuttavia si porta su di esse secondo una ragione universale: come quando desidera una cosa in quanto questa è un bene», *ibidem*, a. 2, ad. 2. Per far correttamente comprendere ciò che San Tommaso intende, La Vanni Rovighi annota che: «Dire che la volontà è tendenza intellettiva significa affermare che la volontà è la tendenza che segue la conoscenza intellettiva: ora la conoscenza intellettiva è conoscenza dell’universale; dunque la volontà è la tendenza al fine o al bene universalmente conosciuto, al bene in quanto è bene, o alla *ratio boni*», S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia, 1992, p. 140. La *ratio boni* a cui tendiamo quando vogliamo ogni realtà individua è, sia per Tommaso sia per Hocking, Dio, quale bene universalmente riconosciuto a cui intellettivamente tendiamo. Ed è esattamente questa consapevolezza che rende possibile sia la *sinderesi* che la coscienza morale.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 424. E, continua Hocking, «la sua richiesta della nostra fedeltà risiede in parte nel fatto *che essa ci presenta la nostra possibile beatitudine*; ci comanda di vivere in accordo con la ragione, ma il che significa per San Tommaso, di adottare quei comportamenti che la ragione mostra come ordinati alla beatitudine. *Il peccato su questa scia, è il rifiuto della nostra personale beatitudine; ma è peccato in quanto rifiuto di qualcosa d’altro da noi stessi, vale a dire, il destino per cui siamo stati fatti, il nostro essere davvero reale*. L’interesse per Dio nella realizzazione del nostro destino non è semplicemente quello verso qualcuno che lo ha progettato; è l’interesse per qualcuno che ad esso partecipa. Poiché la beatitudine, secondo l’Acquinate, si trova nell’unione con Dio: quell’unione che è allo stesso tempo un appagamento della volontà di Dio così come della nostra», *ibidem*, pp. 425-426. Il corsivo è nostro.

beatitudine divina di cui egli è sempre originariamente consapevole e desideroso<sup>185</sup>. Prendiamo per esempio l'atto umano del mentire. Se non avessi coscienza che dire la verità mi orienta a manifestare meglio la mia natura di essere umano, non catalogherei certo la menzogna come un peccato. Il problema nasce dal fatto che io ho la facoltà di accorgermi autonomamente, cioè in piena consapevolezza e libertà, dell'importanza di dire la verità, proprio all'interno della mia esperienza umana; perciò stesso, quando non agisco in conformità a questo consapevole dettame della coscienza – ovvero quando dico una menzogna – comprendo di aver commesso ciò che convenzionalmente viene definito un *peccato*. Ecco perché, afferma Hocking, «dire che un uomo è un mentitore è fare un'asserzione metafisica»<sup>186</sup>. Ma quali sono le ragioni per cui giungiamo a peccare? Ecco che cosa pensa Hocking al riguardo.

a) Anzitutto egli si premura di porre in risalto che il peccato non è parte essenziale della natura umana in quanto tale, ma si manifesta come qualcosa di inerente e specifico alle possibilità di azione insite nella sua natura. Infatti, come egli stesso afferma:

«Alcune innate disposizioni possiamo giustamente chiamarle dannose, ma non significa con ciò stesso che siano sbagliate. *Non c'è nulla di ciò che la natura umana è originariamente in sé stessa che possa essere considerato malvagio*»<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> «La volontà santa [=beata] è, fuori da ogni dubbio, qualcosa che dev'essere conquistato; non è innata. Se questo è ciò che significa essere nati nel peccato, non vedo come potrei denigrarlo. Dubito che questo apparentemente oscuro giudizio sull'umana natura sia un prodotto della speculazione teologica. *Esso è piuttosto uno strana approvazione all'interno di una comune esperienza.* [...] Infatti la nostra comune consapevolezza morale ci rimanda a qualcosa di simile ad uno stato peccaminoso», *ibidem*, pp. 139-142. Hocking vuol dire che la coscienza della nostra natura peccaminosa sorge da un'esperienza di riflessione sulla nostra condizione umana quando si oppongono in noi il desiderio di vivere secondo una volontà santa e la consapevolezza di non aver agito in conformità a tale desiderio. Quest'umana esperienza è quella che nella tradizione cristiana prende il nome di “*esame di coscienza*” che è l'anticamera psicologica dell'atto del “*pentimento*”.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 111. Anche in questo caso la speculazione di Hocking segue il racconto biblico del peccato originale secondo il quale Dio non crea l'*Adam* malvagio in sé stesso. Egli è, piuttosto, il compimento del creato, ma è anche, al contempo, chiamato da Dio a rapportarsi al creato in consapevolezza e libertà, seguendo la Sua volontà. Il peccato si manifesta come concreta possibilità della natura umana di usare “male” (cioè non secondo la volontà divina) la sue buone dotazioni originarie. Ciò che è interessante ancora porre in risalto del racconto biblico, ai fini di una miglior comprensione della fenomenologia del peccato fatta da Hocking, è che Dio non vuole che l'*Adam* mangi il frutto dell'albero “della conoscenza del bene e del male” altrimenti egli morirà. Dunque, Dio desidera che l'essere umano non muoia. Eppure, sembra che il prezzo da pagare sia rimanere nell'ignoranza rispetto a ciò che è bene e male. Ed è appunto muovendo dal rinforzo del dubbio su questa apparente ignoranza umana che il “tentatore” (“la più astuta delle bestie volute dal Signore Dio”) entra in scena facendo pensare all'*adam* di poter diventare come Dio non ascoltando la Sua volontà. E così l'*adam* pecca e, di conseguenza, ai suoi occhi appare “nudo davanti a Dio” e non “come Dio”, secondo ciò che il tentatore gli aveva promesso. In altri termini, dopo il peccato (e prima ancora che Dio intervenga a punirlo), l'essere umano comprende autonomamente che l'inganno del tentatore è stato quello di fargli credere di poter essere egli stesso “padrone della conoscenza del bene e del male” non ascoltando la volontà di Dio di cui egli era anche precedentemente consapevole. *Adam*, infatti, prima di peccare, non era deficitario di conoscenza su ciò che è bene e su ciò che è male (non era davvero ignorante) in quanto egli conosceva la volontà di Dio e sapeva che al

Perciò un istinto, preso in sé stesso, è solo una promessa di soddisfazione ed in questo non può essere considerato malvagio. Per intendere ciò che rende peccaminoso un istinto, Hocking propone un esempio calzante. Prendiamo, egli dice, l'impulso a salire su una pianta per cogliere una mela<sup>188</sup>. Un simile impulso non è malvagio in se stesso. Ciò che lo rende un furto è il suo essere inserito all'interno di un definito contesto sociale. Fuori da tale contesto, non esiste alcun furto. Pertanto, ciò che appare come difetto morale non risiede nell'impulso naturale stesso (l'istinto), ma nel contesto all'interno del quale questo istinto ricerca la sua soddisfazione. In prospettiva etica, si tratta di comprendere quando ci sono le condizioni adatte o meno per la soddisfazione dell'impulso. La consapevolezza personale di essere parte di un reale contesto sociale *verso cui ci sentiamo in dovere* è, secondo il nostro, l'origine della coscienza morale e, quindi, della possibilità di accorgersi di peccare<sup>189</sup>. La coscienza morale sorge dunque dalla consapevolezza sociale dell'obbligo; in altri termini – continua Hocking – dal constatare nell'esperienza che: «le vie [degli impulsi] naturali si mostrano inadatte ai contemporanei bisogni e attitudini sociali, o al loro consapevole sviluppo, e perciò stesso diventano oggettivamente dei mali [moralì]»<sup>190</sup>. Tuttavia, egli ci tiene a chiarire come non stia affermando:

«Che la percezione di una qualche inadeguatezza sia sufficiente a conferire una qualità morale [ad un atto]; dico solo che essa è *necessaria*. Infatti, per conferire ad un atto una qualità morale è anzitutto necessario che la persona, mentre ha un impulso, *debba riconoscere un dovere a realizzare ciò che è giusto/opportuno* piuttosto di ciò che è ingiusto/inopportuno; *debba percepire se stessa come qualificata dai suoi stessi atti* – un soggetto che approva o disapprova – e *debba conoscere anche la sua capacità di trattenersi* davanti ai suoi successivi impulsi grazie alla forza delle sue obbligazioni»<sup>191</sup>.

---

cospetto di tale volontà poteva stare in vita tranquillamente “nudo”. E’ solo dopo il peccato che lo stare consapevolmente “nudo” davanti alla grazia divina gli diventa un problema. Infatti, a seguito del peccato l'essere umano sa che Dio aveva ragione e che su quella conoscenza sul bene e sul male di cui egli era, prima del peccato, già consapevole senza esserne il padrone, solo Dio può esserne il vero e unico Signore.

<sup>188</sup> Cfr. Ibidem, p. 112.

<sup>189</sup> Notiamo che la consapevolezza dei propri doveri societari è solo *l'origine psico-fenomenologica* della coscienza morale (cioè l'esperienza di riflessione grazie a cui inizia nel tempo ad accorgersi di ciò che è). Infatti, la sua origine ontologica (quella che definisce la sua possibilità metafisica di esistere) è, come abbiamo visto, dipendente dall'innata sinderesi di cui la persona umana è in grado, nella sua esperienza, di rendersi consapevole.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 114. Un sillogismo morale totalmente fallace è secondo Hocking il seguente: «tutto ciò che è naturale è giusto; se un istinto è naturale, quindi esso è necessariamente giusto», ibidem, p. 109.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 114. Il corsivo è nostro. La percezione dei doveri nei confronti della nostra esistenza a contatto con le vite degli altri individui che incontriamo è una percezione metafisica a cui ci orientano la sinderesi e la coscienza morale. Infatti dichiara Hocking: «la nostra esperienza morale dà molto peso a questo resoconto [esperienziale] che è la *sorgente dell'obbligo morale*. Se l'universo non ha una centrale ed unificata vita in cui i nostri destini sono implicati; vita che dona a questi destini una più alta importanza di quella che essi potrebbero avere a partire dalle nostre singole visioni, allora la nozione di obbligazione perde tutto quel grado di importanza

La coscienza morale si esprime nella consapevolezza dell'obbligo che nasce dall'esercitare la volontà di potenza in un contesto societario. In un simile contesto, sono tre i doveri morali di cui si l'individuo si può rendere, in quanto umano, cosciente:

1. il dovere di realizzare i propri impulsi secondo ciò che gli appare giusto ed opportuno;
2. il dovere di riconoscere la propria responsabilità nell'agire secondo i propri impulsi;
3. il dovere di riconoscere la propria capacità dal trattenersi dall'esercitare impulsi nocivi una volta che abbia compreso siano tali.

Se tutto ciò è corretto, Hocking continua sostenendo che i problemi morali non nascono quindi

«dal conflitto fra una persona ed un'altra, né dal conflitto fra un impulso ed un altro in una data mente; *ma dal conflitto fra un dato impulso e la volontà centrale* [=volontà di potenza], o fra il separato e ristretto significato di un impulso e il più vasto significato che esso "deve" portare con sé in quanto appartenente alla sua umanità [intrinsecamente sociale]. Il peccato, io credo, è il rifiuto ad interpretare i più bassi impulsi nei termini di una volontà di potenza individuale più intelligente»<sup>192</sup>.

Da questo angolo di visuale, ne consegue che «il *peccato è il deliberato fallimento nell'interpretare un impulso così che esso possa confermare e potenziare l'integrazione della personalità*»<sup>193</sup>, secondo la natura alla quale sa di essere ordinata.

b) Quali sono dunque, in seconda istanza, le ragioni per cui l'essere umano pecca? Secondo il nostro la risposta a tale interrogativo deve essere suggerita a partire dalla cognizione per cui

«E' possibile solo esaminare il peccato, e in certa misura descriverlo, ma non è possibile spiegarne l'esistenza. Poiché spiegarne l'esistenza vorrebbe dire mostrarlo come la necessaria conseguenza di certe condizioni; e se esso è

---

che noi, nei fatti, le attribuiamo. *Quando parliamo di diritti e di doveri dell'essere umano, il rispetto che accordiamo loro dipende dalla nostra credenza che essi appartengono all'uomo come una metafisica entità*, un piccolo universo», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 425.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 116. Il corsivo è nostro.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 117. Il peccato opera una separazione fra ciò che siamo e ciò che per essenza siamo chiamati ad essere. E' il decidersi a voler essere, in una data situazione, ciò che sappiamo non dobbiamo essere.

necessario o automatico, non è più un peccato. *Il peccato comporta quella sorta di libertà in cui il destino e la conformazione di un consapevole atto sono posti per un istante sotto il dominio di una “persona”*; e nessuna natura, nessuna condizione ambientale, neppure Dio può decidere del significato di quell’atto»<sup>194</sup>.

In un certo senso, quindi, il peccato è questione sia di biografia individuale sia di storia sociale; una storia nella quale l’atto peccaminoso può essere anche interpretabile come emblema della nostra capacità di perfezionarci moralmente. Da questa storia, più che una dettagliata descrizione delle ragioni per cui pecciamo, si possono ricavare alcuni insegnamenti su ciò che abbiamo compreso della dinamica del peccato. Hocking ne enumera cinque.

1. Il processo di deliberazione – quello secondo cui, per San Tommaso, arriviamo a formulare un giudizio di coscienza – essendo operato dalla mente di individui che formano le loro “certezze” morali nell’esperienza, vive dell’incertezza con cui l’esperienza per sua natura si presenta<sup>195</sup>. Perciò stesso, pur essendo universali e retamente riconoscibili i dettami della sinderesi, non sempre è così facile stabilire nei singoli casi esperienziali che cosa essa ci suggerisce per rendere moralmente buone le nostre azioni. Il peccato si insinua, anzitutto, come limite dei nostri imperfetti giudizi di coscienza<sup>196</sup>.

2. Poiché gli uomini vivono in forma societaria per regolare la quale si servo di istituzioni, non sempre il peccato è ascrivibile alla volontà individuale. Esso può essere un effetto di situazioni istituzionali che superano le buone volontà dei singoli individui<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 125. Per la Bibbia, Dio ha deciso di limitarsi offrendoci la possibilità di compiere qualcosa, il peccato, di cui egli è, per essenza, incapace. Questa possibilità è data dalla libertà stessa della volontà. Infatti, a commento di ciò che qui Hocking sostiene, vengono opportune le seguenti affermazioni di San Tommaso sulla natura volontariamente disordinata prodotta dall’atto peccaminoso: «così dunque la volontà, nel tendere a un bene transitorio senza essere guidata dalla ragione e dalla legge divina, causa direttamente l’atto del peccato, e indirettamente, cioè senza intenzione diretta, il disordine dell’atto. Infatti, la mancanza di ordine è prodotta nell’atto dalla mancanza di rettitudine nella volontà», TOMMASO D’ACQUINO, *Somma Teologica*, I-II, q. 75, a. 1.

<sup>195</sup> « La scelta, come si è visto, segue il giudizio della ragione sulle azioni da compiere. Ora, nelle azioni da compiere si riscontra molta incertezza: poiché le azioni riguardano cose singolari contingenti, che per la loro variabilità sono incerte. D’altra parte nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una previa ricerca. Quindi è necessaria una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata consiglio, o deliberazione», TOMMASO D’ACQUINO, *Somma Teologica*, I-II, q. 14, a. 1.

<sup>196</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 128.

<sup>197</sup> A questo riguardo Hocking, recuperando un monito evangelico, afferma: «E possibile essere *nel* mondo ma non *del* mondo. Ma è possibile operare *con* esso senza essere *del* mondo? Io non dico che sia impossibile: dico che da questa duplice alternativa nasce una difficoltà morale» ibidem, p. 129. Tipico, per fare un esempio, è il caso in cui il mio atto individuo di non sprecare il cibo a tavola, pur essendo individualmente retto, non ha l’istituzionale potere di sconfiggere quel male morale che è la fame di chi vive nei paesi poveri del mondo.

3. Considerata tale duplice incertezza, ciò che spesso ricerchiamo in ambito morale è una guida, qualcuno che si mostri perfettamente retto<sup>198</sup>. Tuttavia, facciamo esperienza dei limiti a cui anche le nostre guide morali sono soggette: esse non sono infallibili e spesso smentiscono ciò che ci insegnano, conducendoci alla disillusione morale. La disillusione sfocia nel “cinismo etico” per il quale “tutti gli uomini, anche i migliori, hanno un cuore falso”<sup>199</sup>. In questo caso il peccato si insinua in noi non tanto come incapacità a cogliere il nostro vero bene, quanto come *disperazione* ad avere da soli la forza di raggiungerlo, consci della nostra strutturale “finitudine e colpa”.

4. Esiste un’enorme differenza fra il perseguire un bene di cui siamo certi e combattere a tutti i costi perché esso sia pienamente realizzato in questo mondo. In questo caso si esprime «l’occasionale dilemma fra il “combattere” per ciò in cui crediamo e il lasciar cadere le nostre convinzioni per evitare inimicizie»<sup>200</sup>. A titolo esemplificativo, lo stesso Hocking mette in luce come anche ideali nobili, quali il “combattere” per la pace o per i diritti umani, possano tramutarsi in strumento di violenza, che ci allontana dalla comunione con qualcuno<sup>201</sup>. Il “come” perseguire i beni umani che in coscienza riconosciamo – sulla via dell’affermazione piuttosto che sulla via della rinuncia – implica dunque dei dilemmi che non ci tengono lontani dal poter peccare.

5. In definitiva, l’acceptare il rischio del peccato è fondamentale per comprendere come possiamo crescere in virtù<sup>202</sup>. In un certo senso, la possibilità di peccare è *necessaria* per poter crescere in umanità, perfezionandoci secondo coscienza e libertà; infatti: «dobbiamo trovare il nostro equilibrio morale attraverso la prova ed il rischio dell’errore»<sup>203</sup>. Essa diventa espressione di una concreta *dialettica della volontà* così descritta da Hocking:

«La trasformazione dell’istinto, grazie all’esperienza, consiste essenzialmente in una serie di ipotesi che una data mente adotta – ipotesi riguardo alcune strade in

---

<sup>198</sup> «La perfetta rettitudine di coscienza implica l’arte di preservare la solitudine della decisione in mezzo alla massa di suggestioni nate sopra di noi e dal nostro ambiente [sociale]: la distinzione fra bene e male [...] richiede ed assume tale potere», *ibidem*, p. 130.

<sup>199</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 131.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>201</sup> Il fatto che le nostre azioni morali, anche quando sono davvero rette, non riescano a realizzare pienamente ciò che si prefiggono in questa vita è indice, secondo la Vanni Rovighi, che esse debbano essere orientate ad una vita futura. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia, pp. 265-266.

<sup>202</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 134-135.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 135.

cui gli impulsi sono testati in ordine alla completa soddisfazione della volontà. Ed in questo caso è evidente che la serie di queste successive trasformazioni deve accostarsi, come traguardo, ad un'interpretazione dell'impulso in questione nei termini di una individuale e personale varietà di impiego della volontà di potenza. E dal momento che ogni successiva ipotesi è costruita a partire dall'errore di una precedente, il processo potrebbe essere meglio nominato, in analogia con il metodo Platonico di scoperta delle idee, un processo dialettico. *La funzione dell'esperienza è una dialettica della volontà»*<sup>204</sup>.

Pertanto, a giudizio di Hocking – come giustamente rileva il Luther – ogni essere umano è nell'originaria condizione di *Adamo*<sup>205</sup>. Per questa ragione, conclude Hocking:

«Se l'uomo è per natura malvagio, quella malvagità non è tutto di lui: egli, per natura, è anche malato-di-benessere (*ill-at-ease*) nella sua imperfetta persona, consumato dall'ambizione di diventare ciò che non è, ambizione che trova nella sua coscienza morale un alleato ed uno strumento»<sup>206</sup>.

Connettendo i risultati dell'indagine psicologico-morale sul peccato qui condotta a ciò che abbiamo osservato in precedenza sulla personalità umana, possiamo concludere quanto segue. Hocking, muovendo dal fatto che ogni individuo è la sua corporeità, afferma anzitutto che il corpo umano è organo della mente, in quanto agisce incarnando le sue volontarie intenzioni. In questo senso, il corpo diventa simbolo del sé artefatto, altrimenti detto *excursive self*. Secondariamente, egli nota come il motore che conduce il sé artefatto ad operare modificando se stesso ed il mondo fuori di lui è una forma di istinto centrale che può essere chiamato “volontà di potenza”. In terza istanza, Hocking sostiene che la volontà di potenza, tipica di ogni animale pensante, agisce nell'essere umano sotto il “controllo” della sua coscienza

---

<sup>204</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 163. Ed egli continua in un'altra opera: «Questa continua revisione di risultati nell'opera di auto costruzione della [propria] umanità è il processo del profondo-correre “dialettico” della storia, l'incessante disputa dell'essere umano con il suo auto-giudizio. E' qualcosa di molto più significativo della dialettica economica di Marx. E' più intimo e verificabile di quel nebuloso processo di manifestazione delle idee che Hegel chiama dialettica della storia; poiché *ciascuno trova in sé stesso quella insoddisfazione che lo porta a cambiare*», W.E. HOCKING, *What Man can Make for Man*, Harper & Brother Publishers, New York and London, 1942, pp. 6-7.

<sup>205</sup> Cfr. A.R. LUTHER, *Existence as Dialectical Tension*, op. cit., p. 96. Una curiosità lessicale. In ebraico “Adam” ha la stessa radice di “adamà”, che significa “terra”. L'Adam è, dunque, colui che è fatto di terra. L'adamà non è tuttavia un tipo di terra qualsiasi. E' la terra rossa, simile alla nostra argilla, che gli antichi vasai ebrei utilizzavano per plasmare il vasellame. L'uomo, come emerge dal secondo racconto della creazione contenuto nella *Genesi* (Gn. 2, 4-7), sarebbe dunque la forma argillosa uscita dalla mani di Dio ed in cui Egli ha posto il suo Soffio spirituale (*Ruah*). Nella lingua latina rimane lievemente la stessa concordanza lessicale fra “Homo” ed “humus”. L'uomo è dunque posto da Dio nel creato in una condizione “fra la terra e il cielo”: egli è la forma terrestre in cui risiede la vita del Signore del cielo. Egli ha la dignità di essere “simile a Dio” ma ha i piedi ancorati alla finitudine terrestre. La condizione morale problematica in cui l'adam è posto è, anche secondo Hocking, il riflesso di questo suo ontologico essere “di mezzo” fra la Dio ed il creato.

<sup>206</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 162.



morale, la quale riflette e giudica rispetto alle concrete modalità con cui essa è chiamata a manifestarsi nell'esperienza in maniera propriamente umana. Quindi, la coscienza morale si esibisce come empirica presenza nell'individuo del *sé riflessivo*. Quest'ultimo, pur essendo una dotazione innata propria della natura umana, è in grado di accumulare, nel *continuum* proprio della sua esperienza di crescita, i giudizi di valore e di realtà che ha appreso. *Continuum* in cui, riflettendo sul suo sé artefatto, la persona apprende di non essere impeccabile, scoprendo la sua originaria predisposizione al peccato. Per concludere, la biografia concreta di un individuo, considerata alla luce della storia di vita entro cui si intrecciano questi due aspetti della sua personalità, riposa nella parte *sub-conscia* della sua persona, nella quale risiedono gli *abiti morali* (virtù e vizi) che si è formata e che continuamente ridefinisce fino al termine della sua mondana esistenza.

c) L'indagine condotta da Hocking ci conduce così verso una metafisica definizione della persona intesa come individuo auto-consapevole del suo essere umano: la persona è un "*Campo di Campi*" (*Field of Fields*)<sup>207</sup>. Per comprendere questa sua definizione è necessario prendere primariamente in esame l'esperienza del corpo mentre dorme. Infatti, mentre dormiamo, una parte del nostro corpo ci appare attiva nel sogno, mentre una parte di esso giace pressoché immobile sul letto. In modo particolare, ci accorgiamo di questo – proferisce Hocking – quando, sognando di essere inseguiti da un orso, non riusciamo a scappare perché percepiamo l'essere ferme delle nostre gambe sul letto. Oppure, quando ci svegliamo bruscamente perché in un sogno stiamo cadendo da un precipizio; o ancora, quando, consapevolmente sicuri di sognare, ci permettiamo il lusso di respirare sott'acqua senza timore di annegare. In tutti questi casi, il nostro corpo si mostra come "vincolo" fra due dimensioni spazio-temporali distinte (quella che giace dormiente sul letto e quella attiva nella realtà del sogno). La persona che esso incarna in quel momento è rappresentabile come «un "campo" in cui le membra sono campi totali: essa è un

---

<sup>207</sup> La nozione della persona come "*Campo di Campi*" assume, all'interno del discorso antropologico di Hocking, un'analoga importanza speculativa a quella rappresentata dall'idea di totalità per il suo discorso metafisico ed epistemologico. I riferimenti bibliografici in cui egli espone le sue idee al riguardo sono i seguenti: 1) W.E. HOCKING, "Theses Establishing an Idealistic Metaphysics by a new Route" in *Journal of Philosophy*, Dicembre, XXXVIII, 1941, pp. 688-690; 2) ID., "Fact, Field and Destiny. Inductive Elements of Metaphysics", op. cit., pp. 525-549; 3) ID., "The Philosophical Analysis", in *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., pp. 220-244.

“campo di campi”»<sup>208</sup>. Di più ancora: poiché la mente, durante il sogno, non si percepisce come parte separata di due distinti universi spazio-temporali paralleli, ma come contemporaneamente parte di ciascuno di essi, allora «la persona non è un mero “campo di campi”, ma un concreto evento che determina il campo di campi»<sup>209</sup>. Ciò che Hocking intende asserire è questo: poiché fra la percezione del mio corpo che dorme e quella del mio corpo che, nella realtà spazio-temporale del sogno, scappa dall’orso non c’è una reale transizione spazio-temporale di tipo fisico (le particelle del mio corpo sono stese nello spazio-tempo in cui ci sono le particelle del letto), la transizione che percepisco fra i due ordini spazio-temporali è solo di tipo mentale. Su questa scia:

*«La Persona è, possiamo affermare, il vincolo temporale fra un campo e l’altro. O, per esprimerlo con una generale tesi – secondo la quale dove c’è un’omogenea pluralità c’è un Campo espressivo di mutue relazioni tra entità individuali –, la Persona qui agisce come Campo [mentale] di [unione] di questi Campi»<sup>210</sup>.*

Questa tesi metafisica è corroborata da tre evidenze, secondo il nostro. La prima: «ogni campo ha una sua tutto-o-nulla (*all-or-none*) totalità»<sup>211</sup>; cioè, la mente percepisce i limiti di ogni campo dal suo interno, ma ogni campo le appare, dall’esterno, non ulteriormente delimitato. Così, osservato dall’esterno, lo spazio-tempo all’interno di un campo è tutto e solo lo spazio-tempo esistente; dove non c’è non c’è alcuna regione spazio-temporale. La seconda: «ogni campo è internamente collegato alle sue parti», così che non si possiamo aggiungere o togliere alcun elemento del campo senza, con ciò stesso, modificarne l’intera struttura spazio-temporale<sup>212</sup>. La terza: «ovunque ci sia una pluralità di fatti dello stesso tipo, c’è un campo che li include ed è essenziale perché essi esistano» e si relazionino reciprocamente<sup>213</sup>. Ora, la persona, si manifesta come “campo di campi” perché in essa si rendono evidenti diverse appartenenze contemporaneamente. Considerata puramente come essere corporeo essa è il “campo” in cui le sue entità cellulari sono fra loro collegate. Tuttavia essa, come corpo mentalmente animato, manifesta una

---

<sup>208</sup> W.E. HOCKING, “Theses Establishing an Idealistic Metaphysics by a new Route”, op. cit., p. 689.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 690.

<sup>210</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field and Destiny. Inductive Elements of Metaphysics”, in J. LACHS. M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., p. 41.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 34-35.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 35.

situazione paradossale: in quanto sa di essere corpo, si accorge di far parte di quel “campo” che è la realtà fisica (la Natura) di cui essa stessa è un elemento individuale. In questo primo caso essa è conscia, come dicevamo in precedenza, della sua *auto-trascendenza intra-mondana*<sup>214</sup>. Ma, d'altra parte, proprio in forza della consapevolezza del suo percepirsi animata, essa utilizza il corpo per modificare il Campo della realtà fisica secondo le sue intenzioni. In questo secondo caso essa, cosciente del suo essere una mente che trasforma se stessa e il mondo in base alle sue intenzioni, sa della sua *auto-trascendenza dal mondo fisico*. Questa doppia trascendenza è ciò che rende ogni persona umana un reale “campo di campi”<sup>215</sup>. E la possibilità di essere tale dipende dalla sua connaturata *libertà*, che si incarna nell'esercizio della sua *creatività*. La libertà, con la sua conseguente creatività, sono dunque il traguardo a cui l'indagine antropologica di Hocking sulla persona intesa come individuo perviene.

### 2.1.5 La persona che si esprime liberamente e creativamente.

Dimostrare che l'essere umano è davvero libero rappresenta una problematica di annosa soluzione nel panorama della filosofia occidentale. Solo per rimanere, per esempio, all'interno della tradizione filosofica del neo-tomismo italiano del '900, c'è sia chi avanza l'ipotesi che l'intuizione della propria libertà sia una verità immediatamente evidente<sup>216</sup>; sia chi, per contro, sostiene che debba esserne dimostrata l'esistenza tramite un ragionamento<sup>217</sup>. La fenomenologia psicologica

<sup>214</sup> La trascendenza intra-mondana della mente rispetto al corpo è ciò che, per analogia, è la trascendenza intra-mondana di Dio rispetto al cosmo.

<sup>215</sup> Se le cose stanno così, afferma Hocking: «nessun pluralismo può essere una finale metafisica», *ibidem*, p. 35.

<sup>216</sup> Questa è la chiara posizione di Sofia Vanni Rovighi, così chiaramente da lei espressa: «La libertà è uno dei fatti per sé evidenti, ma ai quali non sempre si fa attenzione e che talora si negano in nome di pretese teorie. [...] La libertà è un fatto che cogliamo in noi. Ognuno di noi che abbia riflettuto qualche volta su se stesso sa di essere libero, di aver compiuto, almeno qualche volta, un atto libero. Lo sa anche se non lo confessa in teoria e, se professa una teoria deterministica, manifesta questo suo sapere con affermazioni, valutazioni concrete, atteggiamenti, che sono incoerenti col suo determinismo teorico, e che sono le breccie attraverso le quali la verità si fa strada nel suo sistema errato», S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. III, op. cit., p. 151.

<sup>217</sup> L'idea che l'esistenza della libertà possa essere autenticamente fondata solo dimostrandola in maniera mediata evidente (cioè tramite un ragionamento) è, invece, la posizione di Adriano Bausola il quale è convinto che: «per poter dire che la mia attuale scelta di *a* è libera, devo poter dire che al suo posto avrei potuto compiere la scelta di *b*. Ma prima di scegliere io so soltanto che tanto *a* quanto *b* non sono immediatamente auto-contraddittori; quando poi ho scelto, so solo che la scelta di *a* era possibile (se ho scelto *a*); ma non so se la scelta di *b* fosse anch'essa possibile. Per poter dire che la scelta di *b* sarebbe stata anch'essa possibile, non basta che io, in un successivo momento, scelga *b*; il problema della libertà della mia scelta, infatti, riguardava la possibilità di scegliere allora *b* al posto di *a*, e non la possibilità che, in un diverso momento, scegliessi *b*. Io, per esperienza, so dunque che in quel momento era possibile scegliere *a* (perché so di averlo scelto), ma non so, né saprò mai, per via di pura esperienza, se fosse possibile scegliere *b* al posto di *a*, perché l'esperienza non poteva essere compiuta

dell'umano di Hocking rappresenta, in questo sforzo di comprensione continua, una via originale alla dimostrazione dell'esistenza della libertà, che non esclude le due precedenti, ma certo le stimola e le re-interroga<sup>218</sup>. Secondo il cammino speculativo condotto fin qui, la libertà propria della persona procede per Hocking da diversi elementi fra loro intrecciati.

a) Anzitutto, essa si rende presente al soggetto nell'auto-intuizione riflessiva del suo essere "mente" in grado di "riflettere su...". In altre parole, il sé riflessivo si auto-concepisce strutturalmente in se stesso come capacità di riflettere<sup>219</sup>. Secondo quanto Hocking stesso afferma:

«Il "riflettere" è un'esperienza in cui la persona ritorna in se stessa e si osserva, rendendosi oggetto di contemplazione, e diventando più o meno consapevole della differenza fra il sé che è osservato e il sé che desidera essere»<sup>220</sup>.

Per esempio, se io dovessi comprendere in verità, mentre osservo me stesso, di essere una persona pigra, il mio potere di riflessione non risiederebbe solo in questa contingente constatazione, ma anche nel prendere atto che è in mio potere accorgermi della viziosità dell'essere pigro – viziosità che giudico, grazie alla mia coscienza morale, non in linea con il mio "dover essere" – e capire che, volendo, posso modificarmi. Nel momento in cui rifletto sulla mia pigrizia, dunque, «la mia persona ha in sé il potere di iniziare ad abbandonarla. *La riflessione è l'inizio della sua libertà*»<sup>221</sup>. In due sensi: sia nel senso che la riflessione è la radice stessa del libero arbitrio e, quindi, essa si esprime primariamente come "libertà del pensiero"<sup>222</sup>; sia nel senso che è solo esercitando il libero arbitrio che possiamo

---

insieme per due atti dei quali l'uno esclude l'altro» A. BAUSOLA, *La libertà*, Editrice la scuola, Brescia, 1985, p. 28.

<sup>218</sup> Utilizzando la *dialettica empirica* di Hocking possiamo dire che le due posizioni qui esposte (quella della Vanni Rovighi e quella del Bausola) sono contrastanti in forza dell'assoluta antitesi semantica da loro attribuita ai termini "esperienza" e "riflessione". Entrambi infatti partono dal presupposto che "riflettere su..." e "fare esperienza di..." significhino necessariamente due cose distinte. In realtà, se pensiamo che l'esistenza della libertà (intesa qui solo come libero arbitrio) ci diventa immediatamente evidente nell'esperienza mentre facciamo *esperienza di riflessione sul nostro agire esperienziale*, le due posizioni diventano fra loro convergenti.

<sup>219</sup> Con la sintetica efficacia di cui egli è sovente capace, Hocking osserva come «Per una persona che riconosca di essere causata, la legge di causalità ha cessato di essere la verità tutta intera», W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 162.

<sup>220</sup> W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 149.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>222</sup> Sulla libertà di pensiero, che si considera generalmente espressa sotto forma di libertà di stampa, Hocking afferma che: «La stampa libera non è un casuale traguardo dell'umana società; ma ne è il necessario traguardo. Poiché la stampa, considerata complessivamente, è la rapida espressione dell'esperienza in ogni istante della storia; e tale espressione è chiamata ad essere vera. Molto di ciò che contiene la stampa ha significato solo per il

renderci davvero liberi da ciò che non ci umanizza. La vocazione della persona è dunque descrivibile secondo Hocking – similmente a quanto afferma anche il Fichte – come “l’agire da libero per rendersi libero”<sup>223</sup>. Per far questo, la via maestra indicata da Hocking è, come abbiamo notato nelle premesse di questo capitolo, il continuo giudicarsi in libertà della persona secondo *Verità*. E’ la libera ricerca della verità su di sé – e sulla realtà di cui è trascendentemente parte – che restituisce alla persona la libertà che gli è ontologicamente dovuta e a cui essa si sente teleologicamente orientata, in quanto alberga nell’intimo della sua essenza il nostalgico desiderio del suo pieno possesso.

b) Secondariamente, il fatto che il sé riflessivo si auto-concepisca come strutturalmente “libero di diventare libero”, rende la personalità che si incarna tramite il sé esplorativo *concretamente libera di creare e di auto ri-crearsi*. Tale potenza creativa giace nella capacità di riflettere, la quale, a sua volta, «dipende dal potere di trovare il proprio Assoluto, in ultima analisi attraverso la pratica religiosa<sup>224</sup>. *E’ attraverso la sua alleanza con l’Assoluto che l’essere umano si rende abile a riflettere*: è tramite la sua riflessione che egli diventa creatore di novità, quella novità che abbatte il sistema»<sup>225</sup>. Il fatto che tale alleanza con l’Assoluto sia necessaria alla vita di una mente in grado di riflettere in libertà è spiegato da Hocking mostrando la fallacia in cui cade la *logica relativista*. Infatti, l’idea secondo cui la

---

suo giorno; ed i giornalisti, qualche volta, si lamentano che la loro arte appare un’improvvisazione e che i prodotti di quest’arte, essendo destinati a scomparire con l’interesse del momento, non richiedono una grande cura nella loro elaborazione. Tuttavia, proprio in quanto è il resoconto della giornata a se stessa, la stampa diventa la parola data da quel giorno per tutti i successivi giorni. La stampa deve essere libera perché la sua libertà è condizione della sua veridicità; e la sua veridicità sta nella sua buona fede nei confronti di quel documento complessivo che è lo spirito umano», W.E. HOCKING, *Freedom of the Press. A Framework of Principle*, op. cit., p. 194.

<sup>223</sup> Nella sua *Dottrina della morale*, Fichte afferma a chiare lettere: «l’impulso morale esige la libertà per la libertà. Ora chi non vede che in questa proposizione la parola libertà è usata in due significati diversi? Nel secondo posto si designa con essa uno *stato oggettivo* che deve essere prodotto: ossia l’ultimo fine assoluto, la piena nostra indipendenza da tutto ciò che è fuori di noi; nel primo posto si designa, invece, un operare in quanto tale, ossia un *puramente soggettivo*, e non un essere propriamente detto. *Io debbo operare liberamente, per diventare libero*» (J. G. FICHTE, *Dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza* (trad. dal tedesco), Società Editrice Dante Alighieri, Mi-Ro-Na, 1918, p. 149). Un unico volto ricoperto da due maschere, dunque, quello della libertà: libertà come assoluta attività dell’io che pone se stesso e il non io («la libertà è la rappresentazione sensibile dell’auto-attività», *ibidem* p. 9) e libertà come risultato a cui l’io, con la sua attività, deve tendere, cioè l’indipendenza dal non io («l’unico fondamento per la materia delle nostre azioni è questo: affrancarci dalla dipendenza in cui siamo rispetto alla natura, quantunque all’indipendenza richiesta non si giunga mai. L’impulso puro tende all’assoluta indipendenza, e l’azione gli è conforme se anch’essa tende parimenti a quell’assoluta indipendenza», *ibidem*, p. 145).

<sup>224</sup> Come constateremo più avanti la religione è la miglior espressione della volontà di potenza espressa in maniera tipicamente umana.

<sup>225</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 472. La presente citazione era già riportata all’interno del capitolo 1, ma, data la sua importanza per la conduzione dell’attuale discorso, non ci è sembrato scorretto riproporla anche in questa sede.

consapevolezza dell'Assoluto – associata all'idea del “dogmatismo” e del “totalitarismo” – sarebbe qualcosa che vincola la libertà del nostro pensare è erronea e, scrive Hocking:

«La radice di questo errore sta nel fatto che la nostra mentalità prevalente ha fatto diventare l'idea di un “assoluto” troppo debole per lo stomaco. Come educatori ci siamo lasciati affascinare dalla prima fase di iniziazione del processo di crescita mentale, la scoperta della relatività [delle idee] – una scoperta che si fa epocale per ogni adolescente, un'emancipazione dal provincialismo, dal dogmatismo dei pensieri protettivi; una nuova e liberante capacità di pensare a tutti i propri pensieri come “meramente miei”, quindi, condizionati dalle mie particolari circostanze, quindi “relative” [...] E là noi ci aggrappiamo: incapaci di cogliere un ulteriore *step* – di discernere *la relatività della relatività; che significa la presenza operante, dentro il giudizio di relatività stessa, di un assoluto che va riconosciuto e sostenuto*. Con la stessa natività mentale che immagina le verità dell'esperienza come un duello a punte di spada con una verità *a-priori*, o secondo la quale l'induzione dev'essere ostile alla deduzione, noi, che godiamo della ampia libertà della relatività, rabbriviamo davanti alla verità del termine “assoluto” come logica incarnazione dello spirito totalitaristico. Esso, in verità, è il suo preciso opposto»<sup>226</sup>.

Tramite l'esercizio concreto della sua creatività, grazie all'alleanza col suo consapevole Assoluto, la persona può sia continuamente agire per modificare volontariamente la Natura tramite il suo corpo, sia ri-modellare continuamente sé stessa attraverso la sua opera di trasformazione del mondo<sup>227</sup>. Un simile esercizio – che manifesta il libero potere creativo della consapevole volontà di potenza umana – è attuabile appunto in quanto l'uomo può agire volontariamente su una Natura che, in larga parte, si presenta come inanimata, cioè a disposizione delle sue creative mani. Infatti, osserva Hocking:

«L'essere inanimata della natura conferisce libertà di esplorazione e di invenzione. *La circostanza per cui essa è un mondo di fatti e non di significati la rende un perfetto ricettacolo per alcuni significati che noi vogliamo imporre*. Essa può entrare discretamente all'interno di lavori di pubblica utilità o bellezza perché il suo meccanismo di base è neutrale e inconsapevole nelle sue procedure legalmente dettagliate. Un mondo di consapevoli imprese e specialmente di imprese sociali, sarebbe impossibile senza una qualche inconsapevole base: un mondo di significati includerebbe necessariamente, e così dà significato a, un qualche mondo di significative e astratte faccende della natura fisica»<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, op. cit., p. 288. Hocking ripropone in maniera rinnovata l'impossibilità di negare il principio di non-contraddizione, mostrando come un termine dato per assoluto è necessario per poter pensare.

<sup>227</sup> «In quanto il corpo è immerso nell'ordine naturale, mi presenta un corso di eventi ben-revisionati (*well-adjusted*) che mi concedono alcuni dati per agire. Questi dati prendono il loro subordinato posto nella gerarchia dell'azione il cui totale risultato è semplicemente controllato dalla postazione della volontà cosciente», W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 161-162.

<sup>228</sup> W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 134-135.

La capacità di imporre nuovi significati ad una natura inerte è dunque segno della insita creatività dell'essere umano. Ora, «se il potere di creare è la conseguenza di un potere di decisione nell'atto del creare, la persona esercita ciò che generalmente si chiama "libertà", che qui vuol dire libertà nel suo senso metafisico, ovvero come potere di originare fatti concreti» ed inediti<sup>229</sup>. A seguito di questo suo potere intrinseco, dunque, la persona si mostra a sé come *artefice del suo destino*, sia in *ciò che* crea con l'opera della sua mente e delle sue mani, sia in *come* si ri-crea esercitando la sua mente e le sue mani<sup>230</sup>. In fondo, anche la scienza<sup>231</sup> e la filosofia<sup>232</sup> sono possibili in forza della sua intrinseca creatività. L'essere libera concede alla persona il potere di dominare la Natura grazie alla sua personalità riflessiva. Tuttavia, la libertà creativa della persona non è assoluta (ovvero totalmente slegata dal contesto naturale), in quanto essa si accorge che, pur essendo svincolata dall'agire in natura secondo una deterministica necessità, è anch'essa contingente sia rispetto al suo esser-ci sia rispetto al suo operare su possibilità occasionali e non infinitamente possibili. Perciò stesso, afferma Hocking, «una libertà senza alcuna limitazione è una chimera. La *libertà concreta* è proporzionata non all'assenza di regole ma al sistema di regole che essa può assorbire e restituire in una scala di [successive] conquiste»<sup>233</sup>. La consapevolezza dei limiti del potere creativo umano, conduce così Hocking a recuperare, in ultima istanza, il tema del delicato rapporto fra la libertà umana e la *libertà divina*.

c) La relazione fra la libertà di Dio (l'unico vero Assoluto) e la libertà dell'essere umano, si mostra in una duplice veste.

1. Considerata in negativo dalla parte dell'uomo ed in positivo dalla parte di Dio, ci testimonia che l'uomo è libero come Dio, ma non tanto quanto Lui. Infatti, la libertà umana è possibilità di scelta sull'attualità contingente, laddove quella divina

<sup>229</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 201.

<sup>230</sup> Hocking nota come ogni persona non solo sa di essere artefice del suo destino, ma lo desidera pure. Infatti, come egli stesso dichiara: «Noi vogliamo la libertà di costruire una parte del nostro futuro», W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 484.

<sup>231</sup> E' la libertà di riflessione della persona che: «trasforma i dati sensoriali in eventi ed enti oggettivi, materiali di un mondo comune, a disposizione di una scienza comune», ibidem, p. 201.

<sup>232</sup> «La mia proposta è che – afferma Hocking – ad ogni istante delle nostre vite, la scelta davanti a noi di diversi mondi spazio-temporali strettamente affini diventerà il continuo prolungamento dal passato al presente del mondo spazio-temporale. Queste sono le speculazioni: si stia con loro per come si può. L'avventura è unica, da risolvere collaborativamente far fisici, biologi e i filosofi», W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., p. 166.

<sup>233</sup> W.E. HOCKING, *Freedom of the Press. A Framework of Principle*, op. cit., p. 69.

si estende, di diritto, a tutta la virtualità del possibile. La libertà umana è de-limitata, quella divina e illimitata. L'uomo è creatura e Dio ne è il creatore<sup>234</sup>. Chi si decide liberamente di continuo a porre in essere l'umanità nello stato di libertà che gli è propria è, dunque, Dio, il quale, creando di continuo l'attuale universo ed in esso un essere "a sua immagine e somiglianza" (l'essere umano), gli concede un potere simile, ma non perfettamente uguale, al Suo.

2. Tuttavia, proprio in forza di tale limite posto da Dio, la relazione fra la libertà divina e quella umana può essere anche letta in positivo dalla parte dell'uomo ed in negativo dalla parte di Dio. Infatti, se così si può dire, Dio viene "limitato" dalle scelte umane<sup>235</sup>. Per almeno tre ordini di ragioni. La prima: ciò che l'essere umano compie in libertà, lo compie senza che Dio possa intervenire a modificarlo "contro" la sua volontà. In questo senso, scrive arditamente Hocking, la creatività umana «aggiunge qualcosa all'universo che Dio stesso non ha mai pensato»<sup>236</sup>. La seconda: l'uomo può – come abbiamo discusso in precedenza – usare male la sua volontà e compiere il peccato. Il peccato è, così, il limite imposto dall'uomo a Dio, o meglio il limite che Dio, da quanto ha voluto che ci fosse nel creato un essere davvero libero, concede all'uomo di poterGli imporre. La terza:, l'uomo può, tuttavia, scegliere in libera consapevolezza di non peccare (o, meglio diremmo noi, sforzarsi di non farlo), poiché l'esercizio della libertà esiste anche nell'abito di ciò

---

<sup>234</sup> Cfr. Supra, pp. 189-192.

<sup>235</sup> O meglio, Dio si decide, per qualche sua misteriosa ragione, a concederci una libertà in grado di limitarlo. L'immagine di un Dio crocifisso è, in fondo, la tragica espressione di questa auto-limitazione di Dio a completo favore della nostra libertà.

<sup>236</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 63. Esemplificando afferma Hocking: «Dio non avrebbe mai pensato alla musica di Tschaikowski senza Tschaikowski» W.E. HOCKING, "Fact, Field and Desteny", op. cit., p. 42. Prese alla lettera, tali parole di Hocking sono ontologicamente esagerate. Infatti, affermare che Dio non può pensare qualcosa è renderlo non più Dio. Del resto se pensiamo che i nostri pensieri sono gli stessi pensieri di Dio, allora neghiamo la libertà o in Dio o nell'uomo. Le parole di Hocking vanno così interpretate: Dio, il cui intelletto coincide con la volontà, può pensare e virtualmente volere tutto ciò che è possibile pensare e volere. Ma egli si è deciso, e si decide ancora, a pensare e volere un universo in cui si dà l'uomo, cioè un essere liberamente creativo di agire secondo cosciente libertà di intelletto. Ora la musica di Tschaikowski esiste in Dio come conoscenza e possibilità anche senza il signor Tschaikowski. Tuttavia, Egli ha decretato che tale musica potesse attuarsi in questo mondo solo grazie alla libera creatività di Tschaikowski. *In questo senso l'intelletto e la volontà di Tschaikowski aggiungono qualcosa di inedito a questo universo voluto tale da Dio in Lui come altro da Lui, ma non in Dio stesso*. Riteniamo che la correttezza di questa nostra interpretazione del pensiero di Hocking, possa essere mostrata da quest'altra citazione in cui egli afferma: «Il corpo – che esprime e identifica la persona in atto – è funzione di due indipendenti variabili e non di una sola; esso è in parte, dentro la vita stessa, un dato di "fatto", ma anche in parte una funzione della persona, a servizio delle decisioni di quella persona e della sua capacità di creare che, di là dal suo stesso pensiero, il mondo [e non Dio] non potrebbe contenere» W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 213.



che è bene<sup>237</sup>. In questo caso l'uomo "concede" a Dio la gioia di realizzazione l'umanità che Egli desidera si realizzi nel creato, ovvero l'umanità a lui gradita. Tale umanità si manifesta, secondo Hocking, nell'esercizio della *rettitudine di coscienza*<sup>238</sup>. Infatti, nota Hocking, poiché «non ci sarebbe alcun obbligo verso un Dio per il quale l'umana verità non fosse verità, l'umana bontà non fosse bontà e l'umana bellezza non fosse bellezza»<sup>239</sup>, ciò significa che la persona, ricercando la verità, agendo secondo bontà e ammirando la bellezza in piena libertà, opera definendo sé stessa secondo quella verità, bontà bellezza che Dio desidera che ci sia creativamente nel creato e che si chiama Persona pienamente umana<sup>240</sup>. Se il bene dell'uomo fosse il male di Dio o, viceversa, gli errori umani fossero le gioie di Dio, l'esercitare consapevolmente libertà ai fini di umanizzarsi sarebbe impossibile. Piuttosto, convincersi a ri-crearsi agendo secondo retta libertà di coscienza è la via che permette alla persona di essere *co-creatore* insieme con Dio, poiché «*il co-operare con l'Eterno lascia all'umana volontà il suo più ampia libertà di crear novità*, modellando vie che non furono attuate mai in alcun altra mente, nemmeno nella mente di Dio»<sup>241</sup>. Questo co-operare è indice del massimo grado di libertà concreta di cui ogni persona umana gode, in quanto, egli continua:

«Chiunque sia concretamente libero è co-creatore in un mondo attuale: in quanto egli non è totalmente passivo all'interno del determinato processo di quel mondo. Nell'escogitare libere azioni dentro il contesto di un fatto particolare, c'è un letterale senso in cui la persona si trova in presenza di un altro mondo spaziale lungo il tempo. E riconoscere questa persona come un vincolo o "perno di transizione" fra due mondi spaziali, non come un membro separato in ciascuno di loro, scollega il destino di quella persona dalla serie totale di cause operative dentro l'universo naturale»<sup>242</sup>.

<sup>237</sup> Questo è anche un insegnamento che il tomismo più puro ha sempre portato con sé. Infatti, come nota la Vanni Rovighi: «C'è dunque libertà anche nell'ordine del bene. Di questa libertà parla Agostino quando dice: *ama et fac quod vis*. Anche quando scegliamo il bene, occorre una spinta della volontà per pronunciare il giudizio ultimo pratico, ma in questo caso la spinta della volontà è ordinata, è conforme alle esigenze della nostra natura e, in ultima analisi, alla legge divina» S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. III, op. cit., p. 152.

<sup>238</sup> «L'appello alla rettitudine di vita si fonda sul divino comando che tende ad identificarsi con l'appello alla realizzazione di una ideale società; e questo grazie a ciò che il proprio senso dei valori riconosce come intrinsecamente buono», W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 171. Constateremo fra poco come la rettitudine si manifesta, secondo Hocking, come disposizione ad attuare in maniera cooperativa la propria volontà di potenza.

<sup>239</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 479.

<sup>240</sup> Gesù di Nazareth è, per la fede della chiesa, la persona pienamente umanizzata: è il Vero, Bello e Buon Essere Umano agli occhi di Dio.

<sup>241</sup> W.E. HOCKING, *Preface to Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 502. Cfr. Supra, nota 230.

<sup>242</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 233.

Concludendo, se da una parte la libertà umana dipende – in quanto alla sua ontologica possibilità di esistere – dal libero esercizio di auto-limitazione di Dio, il quale si decide a non voler attuare immediatamente in Sé tutte le virtuali espressioni del suo Essere ma a porre “in Sé” il creato come “altro da Sé”; dall’altra, essa deriva il suo potere di operare come tale dalla volontaria “discrezione” di Dio, il quale non si permette mai di intromettersi a negarci quella scintilla di divina dignità che ci ha concesso perché diventassimo volontariamente, nel corso di quell’umana esistenza che egli ci concede, persone “a Sua immagine e somiglianza”.

#### 2.1.6 *Il destino della persona: la speranza di poter sopravvivere alla morte.*

La Persona è un “campo di campi” libero “posto in campo” liberamente come creatura da Dio. Essa è, un finito e contingente “campo di campi”: unisce in sé sistemicamente e dinamicamente l’attuale al potenziale, l’esplorativo al riflessivo, l’artefatto al sub-conscio, in un continuo sforzo vitale di manifestare umanamente la sua volontà di potenza. Così essa si mostra come un incarnato «sistema di intenzionali comportamenti che emergono da una persistenze speranza»<sup>243</sup>. La speranza secondo cui la vita umana è la libera transizione dal potenziale all’attuale di ciò che la persona concepisce attraverso la sua immaginazione, i suoi sogni, la sua creatività, all’interno dei fatti e per tramite delle azioni del suo corpo. Speranza di poter umanizzarsi agendo umanamente, o, che è lo stesso, di esercitare in maniera umana la sua connaturata volontà di potenza. A questo riguardo, l’indagine di Hocking sulla coscienza morale ha posto in luce come – contrariamente alla proposta di Nietzsche – la persona agisca in maniera umana quando si decide ad operare secondo i dettami della sinderesi, il contenuto fondamentale della quale è vivere modificando i propri impulsi perché siano ordinati alla convivenza societaria. Una consapevolezza di questo genere si origina, secondo Hocking, al crocevia della conscia auto-percezione del proprio *destino* di persone umane. Come egli stesso dichiara con chiarezza:

«Ciò che io ora suggerisco è che noi corroboriamo in noi stessi il nostro *senso del Destino*, come un empirico elemento della nostra nucleare auto-consapevolezza. Non possiamo ignorare il nostro fine (*telos*), quella direzione totale che incorporiamo nella scelta di ogni fine particolare. Non possiamo

---

<sup>243</sup> W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit, p. 59.

ignorare la nostra immediata e continua dipendenza da una realtà creativa, in qualche modo simile [a noi]. Il nostro scorcio di visuale sul tempo futuro deve contenere la naturale sintesi di questa vocazione e di questa sicurezza»<sup>244</sup>.

«Se c'è, quindi, un Destino in questo senso, e un senso di questo Destino, si tratta di un destino per anime libere, non un Fato – un destino senza predestinazione»<sup>245</sup>. Dunque, il nostro umano destino come persone libere si esprime sotto forma di continua e creativa opera di trasformazione della nostra “volontà di vivere” individuale in “volontà di far esistere” anche le volontà altrui. Altrimenti detto – usando le stesse parole del nostro – l'esercizio umano della volontà di potenza si manifesta come “potere a favore dei” (*power for*) nostri fratelli e non come “potere su” (*power over*) di loro<sup>246</sup>. Così interpretata la volontà di potenza diventa il potere in grado di permettere una libera e collaborativa convivenza fra gli individui. Infatti, scrive Hocking:

«Il criterio per stabilire una totalmente libera convivenza sociale potrebbe essere così formulato: *ogni interesse competitivo deve essere trasformato o interpretato in maniera non-competitiva, o come un ingrediente di un interesse non-competitivo*»<sup>247</sup>.

Contro la vitalistica interpretazione di Nietzsche, secondo cui il culmine della volontà di potenza si manifesta in un *oltre-uomo* che, tolto di mezzo Dio, diventa pienamente capace di soverchiare la volontà altrui, Hocking propone la prospettiva di un potere umano che assuma, alla luce della volontà di Dio, il compito di essere a servizio del bene societario. La miglior espressione di un siffatto potere è il “potere di creare tramite le idee” (*power through ideas*)<sup>248</sup>. Il negoziare idee e significati è, infatti, la forma più alta in cui l'essere umano può mostrare la sua volontà di potenza in maniera non-competitiva. Così, «è assumendo la forma di un potere attraverso le idee che la volontà raggiunge la sua maturità»<sup>249</sup>. Laddove il potere di riflettere fu posto da Hocking in risalto come il potere cui è intrinsecamente relata la libertà della persona, ora il potere di creare tramite le idee mostra la forma più perfettamente compiuta di quel potere. Potere esercitando il quale ogni uomo diventa *artista*.

---

<sup>244</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field, Destiny”, op. cit., p. 45.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>246</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 315.

<sup>247</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 200.

<sup>248</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 316.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 316.

Infatti, se la volontà di vivere come essere umano si mostra, in ultima analisi, come volontà di elaborazione di idee tramite cui modificare non-competitivamente il mondo, allora, scrive Hocking,

«Questo richiede molto di più che nutrire speranze nell'esistenza – implica entrare in affari con il mondo degli oggetti e delle resistenze, e mantenere intatta la propria validità nel mezzo di una simile impresa<sup>250</sup>. Più di tutto, implica il *processo dell'artista*, quello tramite cui egli impone su una massa a lui esterna un elemento di forma e di ordine che gli appartiene come primariamente personale. Questa attività e qualità creativa è ciò che di migliore suggerisce la frase “volontà di potenza”»<sup>251</sup>.

Nell'esercizio di potere tramite le idee, esercizio di una volontà di potenza intersoggettivamente orientata, la persona si auto-manifesta come portatrice di una speranza per la quale: «il sé creativo percepisce i suoi artefatti come depositari di un destino al di là di sé stesso. Il suo destino è una parte sia di sé che dei suoi artefatti»<sup>252</sup>. Negli artefatti che il sé creativo e libero produce e in cui egli si incarna su spinta di una volontà di potenza umanizzata, si presenta una tensione della persona che, in quanto campo di campi, la proietta in una speranza di “sopravvivenza” dopo la morte. Tale speranza non è solo da intendersi, secondo Hocking, come “l'essere ricordati” in questa vita per ciò che abbiamo compiuto; ma anche come un “rimanere in vita” del nostro sé creativo. A questo proposito, egli ci regala un bellissimo esempio della sua creatività speculativa nelle seguenti affermazioni:

«Perdere la vita, perdere la qualità della vita, perdere la possibilità di rispondere a ciò che noi crediamo essere il meglio, ed anche la possibilità di essere con quel meglio, come il Padre Zossima di Dostoevski<sup>253</sup>, di essere incapaci di amare, e conoscere questa incapacità e questa perdita: questo è il tormento proprio dell'essere umano rispetto a tutte le altre creature. *Se l'essere umano deve riconoscere in se stesso una condizione di naturale finitudine*, noi dobbiamo pure ammettere, come elemento nella sua originale dotazione, un impulso che ripudia quello stato e domanda un essere ulteriore ad un livello di appercezione.

---

<sup>250</sup> Hocking afferma che «l'anima è semplicemente la persona umana che fa i conti con il suo totalizzante orizzonte, che prova a mantenere le sue sembianze nell'infinito universo dei fatti e dei significati», W.E. HOCKING, *What Man Can Make of Men*, op. cit., p. 52.

<sup>251</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 73-74.

<sup>252</sup> W.E. HOCKING, “Fact, Field, Destiny”, op. cit., p. 43.

<sup>253</sup> **Fëdor Michajlovič Dostoevskij**, (Mosca, 1821 – San Pietroburgo, 1881), è stato uno scrittore e filosofo russo. È considerato uno dei più grandi romanzieri russi dell'Ottocento e in generale di ogni tempo. Le opere che lo hanno reso maggiormente famoso sono *Memorie dal sottosuolo* (1861), *Delitto e castigo* (1866), *L'idiota* (1869), *I demoni* (1861) e *I fratelli Karamàzov* (1878-80). Identificato dapprima come voce della corrente nichilista, Dostoevskij capeggiò poi le file degli intellettuali russi più conservatori di fine '800. Egli è, anche, definito filosoficamente un "artista del caos" perché i suoi personaggi hanno sempre il carattere dell'eccezionalità e permettono di avanzare in concreto quei problemi (conflitto tra purezza e peccato, tra abbruttimento e bellezza, tra caos - appunto - e senso della vita) che la filosofia discute attraverso argomentazioni concettuali.

Questo non è qualcosa di diverso dalla *volontà di potenza*; ma è la sua più compiuta espressione. *E' la volontà di superare la morte*»<sup>254</sup>.

In definitiva, l'immortalità dell'anima<sup>255</sup>, qui rilevata da Hocking come speranza di sopravvivere alla morte, rappresenta il culmine dell'interpretazione della persona come essere individuale caratterizzato da una volontà di potenza mossa a perseguire la propria creatività personale in fedeltà alla volontà di Dio. *La speranza di sopravvivere alla morte è, dunque, ciò che manifesta l'essenza della persona* – secondo tutte le caratterizzazioni con cui essa è stata sopra descritta – *come capace di auto-comprendere ed attuare creativamente in rettitudine di coscienza il suo umano destino*. Tutto ciò, pare possa rappresentare una prima dimostrazione della correttezza dell'ipotesi secondo la quale l'antropologia di Hocking trova la sua propria chiave ermeneutica nell'idea dell'immortalità dell'anima<sup>256</sup>.

#### 2.1.7 L'educazione come scommessa e speranza etica.

A conclusione di questa prima parte di presentazione del discorso antropologico di Hocking, vorremmo mettere in risalto un corollario di interpretazione pedagogica che, fra l'altro, fa da ponte alla successiva indagine sulla persona come essere sociale. Il perno dialettico attorno al quale si muove l'idea di "persona" come individuo è, nel pensiero di Hocking, l'idea della "*modificazione di*

---

<sup>254</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 143. In questo caso è interessante notare come sia la tomba, a livello fenomenologico, ad esprimere questo desiderio di immortalità da quando l'essere umano è comparso sulla terra. La tomba è l'espressione della certezza non della morte, ma della auto-percezione umana di desiderare di sopravvivere alla morte.

<sup>255</sup> Chiariamo subito che immortalità dell'anima, nell'antropologia di Hocking, vuol dire immortalità del "sé riflessivo". Per analogia potremmo dire che il *sè riflessivo* sta all'immortalità dell'anima nel pensiero di Hocking come *l'intelletto attivo* vi sta in quello di Aristotele. Infatti, secondo Aristotele in ogni individuo umano: «c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in un certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, come il principio è superiore alla materia. [...] Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi» ARISTOTELE, *De anima*, libro III, 5, 430 [a], 15-25. Dunque, per Aristotele *l'intelletto attivo* è incorruttibile, immortale ed eterno, laddove quello passivo è in potenza, soggiace al divenire ed è, quindi, corruttibile. Similmente, Hocking pensa che solo il *sè riflessivo* sia immortale mentre il *sè artefatto*, quello che diviene tramite le azioni del nostro corpo, è mortale come lo è il corpo.

<sup>256</sup> Teniamo a ribadire che l'idea dell'immortalità dell'anima a cui perviene a conclusione della sua indagine antropologica sulla persona intesa come individuo si presenta sotto forma di "speranza" di sopravvivere alla morte e non come certezza. Per giungere alla certezza, come vedremo, sarà necessario anche esporre la sintesi di tutta la sua filosofia della religione che, come dicevamo, è il coronamento dell'indagine antropologica.

*sé in virtù della propria libertà*”. Modificazione, come abbiamo osservato, significa per Hocking “adattamento” degli impulsi naturali attraverso cui si manifesta il nostro istinto centrale (la volontà di potenza) ai dettami della coscienza morale. Tuttavia, poiché la coscienza morale non esprime degli obblighi di natura fisica (*müssen*), ma dei doveri da riconoscere, accogliere e seguire in libertà (*sollen*), ne consegue che:

«Nulla può modificare la volontà se non se stessa. E' facilmente possibile forzare un uomo ad agire su questa o su quella via, per mezzo di una qualche sorta di coercizione; ma ciò non ha l'effetto di cambiare i suoi istinti, e salvo che i suoi istinti siano appagati, non c'è alcun modo di modificare un essere umano. *Cambiare la natura umana è cambiare ciò che essa vuole, o desidera, e nessun cambiamento può essere introdotto nella volontà se non da essa stessa*»<sup>257</sup>.

Dall'angolo di visuale pedagogico-educativo, l'educazione umana rappresenta dunque un'interessante scommessa di tipo etico. Una scommessa che, fondata sull'ambizione metafisica da cui si origina, assume questa forma verbale: *presumo di sapere*, in base alla mia conoscenza sulla natura dell'essere umano, *come agire in una relazione educativa per far maturare autonomamente nei mie educandi la percezione della loro coscienza morale*<sup>258</sup>. Infatti, se Hocking è corretto nella sua analisi – come noi riteniamo che sia – educare la persona (propria ed altrui) vorrà dire anzitutto e soprattutto sostenerla nel processo di auto-ri-educazione morale della propria volontà<sup>259</sup>. Su questa scia, l'antropologia pedagogicamente connotata di Hocking ci suggerisce l'idea secondo cui l'educazione morale non è concepibile come una parte dell'opera educativa più generale, ma ne rappresenta la sostanza propria; tanto che, laddove in educazione non si riscontri negli educandi una crescita

---

<sup>257</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 148. Il corsivo è nostro.

<sup>258</sup> Vorremo rinforzare la convinzione secondo cui compito della relazione educativa in ambito etico è *solo* far maturare la percezione dell'esistenza della coscienza morale (e della sinderesi), lasciando poi la libertà agli educandi di decidere come, quando e dove decidersi o meno ad aderirvi.

<sup>259</sup> Secondo Hocking l'educazione deve essere una relazione necessariamente libera. Dello stesso parere è Gino Corallo quando afferma: «Accettare il concetto della libertà come forma dell'educazione significa adunque asserire la natura libera dell'educazione, la libertà dell'atto in quanto è educativo, e non come pura condizione esterna e concomitante al suo essere tale», G. CORALLO, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, p. 183. L'intrinseca libertà dell'atto educativo, discende dal fatto che l'essere umano, in quanto essere educabile, deve poter educarsi liberamente in un orizzonte di moralità. Infatti, continua il Corallo: «In concreto, qual è l'apertura che la libertà deve presentare verso l'educazione? O, con altre parole, quale deve essere la libertà perché si possa, senza contraddizione, asserire l'atto di educazione come un atto *essenzialmente* libero, cioè un atto che sia educativo *in quanto* è libero e non sia educativo per nessun altro motivo? [...] Qualunque sia l'essenza stessa dell'educazione, questa *deve essere tale da collegarsi per se stessa e direttamente alla moralità*. Nel nostro caso concreto, definita l'educazione come libertà, tale definizione è corretta e da mantenersi solo se la libertà dell'uomo possiede già per suo conto un profilo ed un valore essenzialmente morale: solo in questo caso, infatti, l'educazione-libertà non si smarrisce in pura tecnica e mantiene il suo significato fondamentalmente etico», ibidem, p. 184. Il Corallo specifica che un atto morale deve sempre, per essere davvero tale, essere libero. D'altro canto, proprio per salvare la libertà dell'agire morale, è bene osservare che non ogni atto libero è, di necessità, un atto moralmente retto.

nell'autonomo (cioè consapevole e libero) esercizio virtuoso della propria coscienza morale, la relazione educativa avrebbe fallito – cosa che, fra l'altro, in un regime di incontro fra due libertà è assolutamente possibile – la sua specifica ambizione<sup>260</sup>. A questo proposito, rileva G. Corallo come ogni relazione educativa sia continuamente animata da un principio pedagogico fondamentale: *il principio pedagogico dell'unità formale dell'educazione*. Secondo tale principio:

«In nessun momento dell'educazione si può prescindere dai principi generali che ne regolano l'essenza, cioè dai suoi rapporti con la libertà e con la moralità. In nessun momento, perché non esistono mai due diverse libertà, né due moralità diverse, una per l'infanzia e una per l'uomo adulto. La distinzione è soltanto di gradazione, di illuminazione, di conoscenza. [...] Se l'educazione è moralità per mezzo della libertà, tanto più è chiara la coscienza morale del soggetto che agisce, cioè la coscienza che egli ha di fare bene o male moralmente, tanto più egli è libero, tanto più è suscettibile, per conseguenza, di educazione. *Per educare, quindi, occorre suscitare la coscienza morale, occorre porre il problema del bene e del male, sviluppare il giudizio di moralità sulle cose che si conoscono e sulle azioni che si compiono*»<sup>261</sup>.

L'educazione morale si presenta, dunque, per sua intrinseca natura, come percorso di crescita che mira alla trasfigurazione degli impulsi di una volontà di potenza naturalmente ego-centrata in intenti consapevoli di una *volontà di vivere auto-oblativa*, disposta, cioè, a porsi a servizio dell'alterità<sup>262</sup>. Dentro a questo vitale processo di autonoma ri-creazione (*re-making*) dell'umano, il valore dell'essere umano, sostiene Hocking,

«Si situa non solo nel fatto che è una persona, e nemmeno solo nella sua buona volontà considerata in puri termini di intenzione; piuttosto esso giace in quella *concreta buona volontà* che assegna alla sua vita ed al suo appagamento questa responsabile funzione [sociale], una volontà che mai si presenta senza i suoi

---

<sup>260</sup> Ogni tanto è bene ricordarsi che non tutte le relazioni sono educative e che l'educatività della relazione non sta solo nel suo esistere come relazione. La relazione è educativa quando è virtuosamente orientata all'umanizzazione propria ed altrui. Ma, detto questo, è necessario ammettere che esistono anche relazioni che ci allontanano dal nostro fine di diritto umano, ovvero da ciò che rappresenta la nostra vera umanità. Queste relazioni le chiamiamo appunto *dis-educative*. In tutto ciò, il pregio dell'indagine antropologica di Hocking è stato l'aver posto in risalto quello che potremmo chiamare il *paradosso dell'educazione*, secondo il quale *né una relazione che si sforzi di essere davvero educativa ha dà sé la forza necessaria di costringere gli educandi alla virtù; né, al contrario, una relazione che appaia palesemente dis-educativa ha la forza di ingabbiare inevitabilmente gli educandi in comportamenti devianti*.

<sup>261</sup> G. CORALLO, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, p. 238.

<sup>262</sup> La pratica educativa familiare, operata dai genitori nelle prime fasi di vita dell'età evolutiva dei figli, è – in ogni imperativo morale attraverso cui essa si manifesta e si impone – concreta testimonianza dei modi in cui essi cercano di far interiorizzare ai figli l'orientamento etico a soddisfare i propri naturali impulsi egoistici (quelli che l'odierna psicologia dello sviluppo assegna soprattutto agli infanti) in maniera socialmente accettabile. L'esempio di vita familiare più lampante in tale senso è l'insegnare ai propri figli ad utilizzare le parole “per favore” per chiedere qualcosa a qualcuno e “grazie” una volta che lo abbiano ottenuto.

doverosi effetti. Tutto ciò rappresenta di fatto sia la legge del dovere sia la legge della felicità»<sup>263</sup>.

La vita etica si fonda sulla possibilità dell'individuo umano di «fare esperienza di qualcosa di più di una soggettiva pantomima, [poiché] il sentore stesso per il quale so che “Io devo” è da prendere come segno di un comune mondo di oggettiva verità»<sup>264</sup>. Di conseguenza, l'oggettivo ordine dell'universo mostra, nella vita dell'essere personale, una cosmica pretesa morale, ed è «su questa metafisica verità che l'etica idealista fa riposare la sua causa»<sup>265</sup>. Hocking è dunque convinto – come del resto la più consolidata tradizione tomista – che l'etica si fonda sulla metafisica o, altrimenti detto, che la reale possibilità della vita etica, con la sua corrispondente educazione, dipende dall'assetto metafisico per cui Dio, ponendo il creato ed al suo interno la persona umana, pone nel cosmo una finalità etica – la tommasiana legge morale naturale – di cui la persona è in grado di rendersi consapevole e creativamente artefice. Solo per questa via l'imperativo categorico kantiano può essere ciò che pretende di essere e non un illusorio sentore interiore che renderebbe l'educazione morale una chimera. *L'educazione morale della persona, che è la sostanza della sua educazione qua talis, si giustifica quindi solo dentro questo preciso orizzonte metafisico. Tolta di mezzo la consapevolezza di un simile orizzonte, l'educazione, come processo di umanizzazione dell'umano, è a sua volta e di conseguenza tolta di mezzo.* Dove si crede che Dio sia morto, non sia mai esistito o sia indifferente che esista, si crede ad un creato senza senso, in cui l'essere umano e il suo inevitabile Fato appaiono come il bizzarro scherzo di un caotico agitarsi della realtà. Fortunatamente un creato simile non esiste e non esisterà mai agli occhi di quelle persone che, ancora oggi, si convincono

---

<sup>263</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 213. Su questo si vedano anche ID., *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., cap. XXXI e XXXII; ID., *Man and the State*, op. cit., cap. XXI; ID., *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., cap. XI e XXIV.

<sup>264</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 212. Il fatto che il contatto dell'essere umano con se stesso e con il modo non appaia una soggettiva “pantomima”, ma sia qualcosa di antropologicamente determinante, è motivato da G. Corallo in questo modo: «L'uomo è libero non quando sceglie le cose pensando solo alle cose e dimenticandosi di sé e del suo destino, ma quando sceglie se stesso nelle cose, cioè quando decide qual è il se stesso ideale che egli vuole realizzare, attraverso il suo commercio con il mondo delle cose. Veramente ogni atto di libertà è perciò anche una nuova creazione che l'uomo fa di se stesso, rispetto alla sua [cosmica – direbbe Hocking] destinazione: egli crea ogni volta il suo destino, il tipo di umanità che vuole incarnata e realizzata» G. CORALLO, *Pedagogia*, op. cit., pp. 221-222.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 214.



liberamente a guardarlo per ciò che esso manifesta oggettivamente in sé nei limiti in cui si mostra a noi ed in quelli in cui lo possiamo concepire, di volta in volta, secondo verità.

Nell'ottica di un'educazione morale che sia ancorata ad un solido orizzonte metafisico, Hocking suggerisce alcuni imperativi etici emergenti dalla saggezza di una vita pratica dedicata alla ricerca della propria umanizzazione. Principi di cui, riteniamo, ogni educatore possa far tesoro, rendendoli criteri orientativi della sua opera educativa ed auto-educativa.

«a. *Ama la vita in se stessa*, come un dare-e-ricevere a contatto con altre vite; sii oggettivo: tratta le tue sensazioni come segno di un mondo di oggetti che devi mentalmente costruire e conservare come un mondo in comune con altre menti umane. [...]

b. *Credi in te stesso*, come qualcuno di unico nell'universo chiamato a rendere universale ciò che è peculiare delle tue personali percezioni. Credi che il significato e la realizzazione della tua vita stiano nel far questo. [...]

c. *Di la verità!* La verità è il più importante significato per costruire un mondo comune<sup>266</sup>. Scoprire, accettare ed utilizzare scientificamente la verità sono aspetti di questa virtù. [...]

d. *Sii giusto*: non trattare alcuna persona come un mero significato per i tuoi scopi; riconosci l'uguaglianza umana che sta dietro ad ogni diversità. [...] Nessuna invidia né bramosia [dei possessi altrui]: rallegrati della buona fortuna degli altri e sii avverso al disumano uso di tale fortuna. [...] Mantieni i tuoi diritti insieme a quelli degli altri e riconosci che, *dove non c'è buona volontà*, [...] *non ci sono inalienabili diritti*.

e. *Credi nella pienezza del vivere*; non imbrogliare mai con l'intento di ottenere un'artificiosa pienezza. La pienezza di vita significa il relativamente completo esercizio delle nostre innate capacità e funzioni, che includono anche le capacità biologiche e gli appetiti. Esiste un dovere di godimento – su cui, di solito, non si insiste: il godimento della vita è la rotta per dirigersi verso nuove appercezioni. [...]

f. *Comprendi sia l'uso della benevolenza sia quello della contesa*. Ricerca la pace, ma mai pretendi pace dove non c'è pace. [...] Il male non può essere tolto dal mondo desiderandone l'assenza: esso può qualche volta essere superato grazie alla buona volontà, la cui base è l'idea dell'amore del nemico ed il superamento del male tramite il bene; questo è il miglior modo per

---

<sup>266</sup> Ponendo in rilievo ancora una volta il dissenso di Hocking nei confronti di Nietzsche, ricordiamo che quest'ultimo aveva affermato che la "volontà di verità" era l'espressione più inetta della "volontà di potenza", quella perseguendo la quale l'uomo non può essere affatto creativo. Infatti, afferma Nietzsche nell'aforisma 46/A della *Volontà di potenza*: «la volontà di verità, è solo il desiderio di un *mondo del permanente*. [...] La credenza che un mondo che dovrebbe essere sia, è una credenza della gente non creativa, che non vuole creare un mondo così come deve essere. Lo pone come esistente, cerca mezzi e vie per giungere ad esso. – volontà di verità – come impotenza della volontà di creare», F. NIETZSCHE, "La volontà di potenza" in G. BRIANESE, La "volontà di potenza di Nietzsche", Paravia, Torino, 1989, p. 67-69. In un certo senso l'indagine antropologica di Hocking, avendo mostrato che la possibilità umana di esprimere creatività giace sulla ricerca della verità, più che aver dimostrato la totale fallacia della interpretazione nietzscheiana della volontà di potenza, ne ha posto in luce le pregiudiziale pretese egoistiche. Pretese che, guarda caso, conducono alla negazione del valore dell'alterità umana proprio in forza del misconoscimento del valore umano insito nel ricercare la verità.

entrare in contatto con esso. Ma convincere il nemico implica che egli sia disposto ad ascoltarti, ad entrare in relazione personale con te: questo metodo è tuttavia inapplicabile nel caso in cui un auto-appagato aggressore non ascolti nessuno – un male simile deve essere sconfitto combattendo<sup>267</sup>. [...]

g. *Credi nel significato delle circostanze particolari*; non domandare [a Dio] di essere nella situazione di ricchezza e di raggio d'azione di un'altra persona. L'unicità del tuo dovere è una ragione sufficiente collegata all'unicità della tua storia personale. Il tuo dovere non è essere come gli altri, nemmeno non essere come loro: è quello di utilizzare le tue circostanze esperienziali per trovare te stesso e la tua personale via di universalizzazione di ciò che sei»<sup>268</sup>.

In sintesi, poiché la volontà non cambia per l'influsso della società, ma si modifica da se stessa, auto-convincendosi liberamente della bontà di cambiare, l'educazione morale della persona dovrà tener conto di tale occorrenza; e poiché in quest'opera di volontaria ri-creazione di sé è determinante la ricerca autonoma della verità su se stessi come esseri umani; poiché, infine, il compito che ogni essere umano è chiamato autonomamente ad assumersi è quello di umanizzarsi facendo verità nella sua vita, cioè sforzandosi di vivere secondo quella verità che è accessibile dentro la sua unica, particolare ed irripetibile esistenza. In tal senso, *l'educazione morale nell'età evolutiva diventerà la sfida di costruire relazioni sociali intenzionalmente orientate all'auto-maturazione della libera consapevolezza morale degli individui*, secondo le modalità più idonee in ogni fase della loro crescita. Su questa scia, se nell'infanzia una simile sfida necessita, per iniziare ad attuarsi, dell'imposizione di sicure regole morali per mezzo di cui l'infante impari l'a,b,c, di una cooperativa convivenza societaria; d'altro canto, al sopraggiungere dell'adolescenza, essa dovrà concretarsi come sostegno alla ricerca delle ragioni per cui egli, divenuto adolescente, possa autonomamente rivalutare la bontà degli insegnamenti ricevuti nell'infanzia e, di conseguenza, auto-abilitarsi ad individuare, tramite l'esercizio della sua libera creatività, nuove ed originali strade per portarli a compimento da adulto, ponendosi a servizio degli altri. L'avventura del vivere societario, compresa in tutta la dignità che gli è propria, è, a giudizio di Hocking, la necessaria avventura che serve agli individui per impostare, far maturare e portare a compimento il loro etico destino. Infatti come egli stesso afferma:

---

<sup>267</sup> Il caso limite di un male di questo tipo è il combattere contro un'impositiva dittatura politica, di cui, nella storia recente, sono tragici esempi sia l'Hitlerismo che lo Stalinismo.

<sup>268</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 214-216.

«Oso affermare che nulla è più evidente, come risultato di due o tremila anni di filosofia sociale, che *la società deve vivere e prosperare sulla scia degli innati impulsi degli esseri umani*. La critica di Aristotele all'idea del comunismo platonico fu giustamente questa: che l'altruismo stesso deve sgorgare dalle potenze dell'individuo; e se un essere umano è capace di donare, lo è in forza di se stesso; l'umano vincolo sociale non può mai essere più forte di ciò a cui gli individui si sono vincolati, poiché tutti i beni sociali pervengono dal tortuoso cammino del loro primario sviluppo»<sup>269</sup>.

Per queste ragioni, «non ci si sorprenda – afferma lo Rouner – di trovare in Hocking una filosofia della comunità che è in relazione con un chiaro esame della personalità individuale»<sup>270</sup>.

## ***2.2 La persona umana che si conosce come essere sociale (persona come identità relazionale).***

L'indagine fenomenologica sulla persona che si conosce come essere individuale ci ha fatto approdare alla consapevolezza secondo cui ogni individuo può realizzare il suo essere persona esercitando la sua volontà di potenza in maniera collaborativa con gli altri esseri umani. A questo punto, si apre inevitabilmente un'indagine della persona come essere che nasce, cresce e vive in uno strutturale e strutturato contesto societario. Tuttavia, se la fenomenologia dell'individualità si è manifestata come una ricerca psicologico-morale, descrittiva della “natura” o “essenza” specifica dell'umanità, ora, con la fenomenologia della persona pensata nel suo essere sociale, Hocking suggerisce un'indagine delle opportunità offerte alla persona per sviluppare e soddisfare la sua volontà di potenza in maniera degna del destino a cui si riconosce individualmente orientata. Indagine che, iniziando sotto

---

<sup>269</sup> W.E. HOCKING, *The Present Status of the Philosophy of Law and Right*, op. cit., p. 68.

<sup>270</sup> L. S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 128. Hocking espone, come accennavamo nel primo capitolo, il suo pensiero filosofico socio-politico all'interno di alcune sue precise opere, in particolare: *The Present Status of the Philosophy of Law and Right*, *Man and the State*, *The Spirit of World Politics*, *Strength of Men and Nations*. Tuttavia, poiché ai fini dell'indagine antropologica da noi impostata non proporremo un sunto di tutta la filosofia politica di Hocking, ma porremo in risalto solo alcune sue intuizioni sul vivere societario che fanno seguito e completano la sua indagine sull'individuo, per approfondimenti al riguardo rimandiamo alla lettura di alcuni articoli critici sulla sua filosofia politica. In particolare: D.S. ROBINSON, “Hocking's Political Philosophy”, in *The Personalist*, 1947, XXVIII, pp. 147-160; R.B. THIGPEN, *Liberty in Community. The Political Philosophy of William Ernest Hocking*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1972; B. MOLLENHAUER, “The Political Philosophy of William Ernest Hocking: Its Light on the Crisis of Values, Social Order”, pp. 63-68; J.E. SMITH, “W.E. Hocking Insights About the Individual and the State” in J. LACHS – M. HESTER, *A William Ernest Hocking Reader*, op. cit., pp. 335-349.

forma di filosofia politica e passando per una teoria estetica, culminerà nella sua filosofia della religione. Su questa scia, essa verrà condotta secondo una logica di tipo “pragmaticamente negativo” che, nel suo procedere, porrà di volta in volta in risalto i limiti delle sue precedenti e necessarie acquisizioni.

### 2.2.1 Origine dello stato e dialettica delle leggi in ordine alla volontà di potenza individuale.

La vita di ciò che definiamo “Stato” ha inizio, secondo Hocking, in quel primario e quasi-naturale “processo di formazione di gruppo” (*group-forming* o *group-making process*) che è la famiglia, e che poi si allarga alla edificazione di altri gruppi sociali sempre più complessi. Ora, la definizione data da Hocking a questo originario impulso a vivere in società è quella di “processo com-motivante” (*com-motive process*)<sup>271</sup>. Per definizione – egli scrive – tale processo rappresenta:

«il fatto per cui, fra tutti i *motivanti* impulsi che influiscono sul comportamento individuale, ci sono dei naturali impulsi com-motivanti, in quanto essi appaiono partecipanti o bisognosi di partecipare alla vita della mente»<sup>272</sup>.

Il “processo com-motivante” è, dunque, l’impulso naturale di ogni individuo a costruire relazioni societarie, cominciando dalle relazioni familiari; impulso di cui, afferma Hocking, a livello macro-sociale, si fanno buoni interpreti i leader politici. Inoltre, egli pensa – similmente a Max Weber –, che dentro la struttura societaria moderna tale processo si renda tangibile nelle strutture amministrative di uno stato ed i suoi organi burocratici<sup>273</sup>. Tuttavia, di là da ciò, è evidente come questo naturale impulso individuale al vivere societario trova, all’interno della filosofia del nostro, il suo metafisico fondamento nell’idea dell’esistenza di una reale intersoggettività

---

<sup>271</sup> Chiediamo scusa per il neologismo ma ci sembra il miglior modo per non tradire il pensiero di Hocking su questa questione.

<sup>272</sup> W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 85.

<sup>273</sup> **Maximilian Carl Emil Weber** (Erfurt, 1864 – Monaco di Baviera, 1920) è stato un economista, sociologo, filosofo e storico tedesco. È considerato uno dei padri fondatori dello studio moderno della sociologia e della pubblica amministrazione. Larga parte del suo lavoro di pensatore e studioso riguardò la razionalizzazione nell’ambito della sociologia della religione e della sociologia politica, ma i suoi studi diedero un contributo importante anche nel campo dell’economia. La sua opera più famosa è il saggio *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05), con il quale iniziò le sue riflessioni sulla sociologia della religione. Ricordiamo inoltre l’opera pubblicata postuma dal titolo *Economia e società* (1922) che esprime la sintesi delle sue idee sociologiche. Ciò che avvicina la filosofia politica di Hocking alla prospettiva sociologica di Weber è anche e soprattutto l’idea che la società manifesti quello che è in base ai rapporti fra le singole individualità che la compongono.

mentale, intuitivamente riscontrabile da ciascun individuo<sup>274</sup>. Una legittima obiezione che si potrebbe opporre all'esistenza di un naturale impulso al vivere societario così interpretato, potrebbe essere questa: ma non è, forse, lo stato un prodotto artificiale, più che naturale? Non è esso opera del nostro contrattare costruttivamente il nostro spazio individuale? In verità, Hocking, in tutta la prima parte della sua monografia intitolata *Man and the State*, cerca di spiegare le ragioni per cui ciò che definiamo "stato", e che si origina naturalmente da un simile processo com-motivante, è anche un prodotto artificiale. Egli prende come esempio la famiglia. La famiglia è una società naturale o una società artificiale? Se il termine "artificiale" lo si prende nel significato di "volontario" e "naturale" in quello di "involontario", Hocking conclude che ogni concreto nucleo familiare è sia naturale sia artificiale. L'elemento artificiale della famiglia è dato del "consenso volontario" di un uomo e di una donna che decidono di unirsi in matrimonio; ma tale consenso è possibile e realizzabile grazie all'esistenza di un involontario, cioè naturale, impulso com-motivante ad unirsi l'uno all'altra, impulso che non è solo collegabile all'attrazione sessuale<sup>275</sup>. Se ora rapportiamo tutto questo al problema dell'origine dello stato, possiamo, secondo Hocking, proporre un'analogia argomentazione la cui conclusione è la seguente:

«Se lo stato è rappresentativo dell'esistenza di un istinto di qualche specie, esso deve includere *un istinto [dell'individuo] a riflettere sull'istinto e a limitarlo*. Un tale impulso [nell'essere umano], certamente esiste»<sup>276</sup>.

Questo impulso dell'essere umano a rendersi consapevole del suo istinto e delle vie più idonee tramite cui dominarlo e limitarlo è l'istinto naturale (di origine mentale) su cui ogni Stato, indipendentemente dalla sua contrattualmente artefatta espressione, erige le sue strutture di convivenza societaria, ovvero le sue istituzioni. In questo senso, lo stato è naturale per l'essere umano perchè gli è naturale rendersi

---

<sup>274</sup> Cfr. Supra, pp. 232-242.

<sup>275</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 141. Affermare che l'impulso naturale alla base della convivenza familiare non è solo l'attrazione sessuale, non vuol dire che tale attrazione non sia necessaria ai fini della costruzione di una famiglia, ma solo che non è sufficiente per spiegarne la destinazione sociale. Il che può risultare evidente se si pensa ad altri tipi di legami societari reali e che vivono come tali proprio prescindendo dall'attrazione sessuale, di cui, invece, la famiglia ha bisogno per essere tale. L'amicizia, la genitorialità, la società fraterna, ecc, sono forme societarie che esistono nella loro specificità relazionale proprio in virtù del loro prescindere dall'attrazione sessuale. Ma possono esistere come forme a-sessuali di convivenza societaria proprio perché sorgono da quel naturale istinto com-motivante di cui Hocking parla e che è alla base di ogni relazione societaria.

<sup>276</sup> Ibidem, p. 147.

consiglio della sua artefatta natura come individuo. In altre parole, il vivere societario è rappresentativo, a giudizio del nostro, della prima forma in cui l'esercizio della volontà di potenza umana si costruisce secondo quella umanizzante destinazione di cui, abbiamo visto, si può rendere autonomamente consapevole. Per questa ragione, conclude Hocking: «*lo Stato si origina dal naturale impulso umano a diventare consapevole arbitro del proprio destino sociale*»<sup>277</sup>. L'essere umano trova la sua prima, originaria e concreta possibilità di diventare pienamente persona all'interno del vivere sociale<sup>278</sup>.

Il processo com-motivante serve, dunque, a spiegare l'origine dello Stato, del vivere comunitario. Ma uno Stato non solo si origina. Esso tende anche a ridefinirsi nel tempo cercando di mantenere intatta la sua esistenza. Ora, ci domandiamo: quali sono le strutture che esprimono la vita auto-rigenerativa di uno stato? Hocking ne individua fondamentalmente tre: la cultura, le leggi e l'educazione.

a) *La cultura*, intesa in ottica socio-antropologica<sup>279</sup>, è l'espressione della tradizione di uno stato. Tradizione fatta di significati collegati alla sua storia quale insieme sistemico e dinamico delle imprese passate condotte dagli individui che lo hanno reso possibile come tale. Come avremo modo di osservare in seguito, Hocking era convinto che il massimo servizio culturale che uno Stato può offrire agli individui per favorirne l'opera di costruzione secondo una logica umanizzante, è permettere loro di esprimersi creativamente tramite l'arte.

b) *Le leggi*, invece, assolvono ad una duplice funzione nel mantenimento dell'ordine statale<sup>280</sup>. Esse servono, anzitutto, a rendere gli individui di uno stato

---

<sup>277</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>278</sup> A chi dovesse sostenere che le forme di eremitaggio religioso sono forme a-sociali di vita individuale che manifestano l'umanità nella sua massima espressione mondana, si potrebbe rispondere in due modi. Primo: gli eremiti non nascono tali e, quindi, hanno scoperto in società la loro destinazione ad una vita dedicata alla solitudine e permessa loro dalla società in cui vivono. Secondo: dire che ci umanizziamo necessariamente in un contesto sociale, non significa deterministicamente affermare che la perfezione di tale processo sia data dal vivere continuamente relazioni sociali.

<sup>279</sup> Cfr., F. LEVER, P.C. RIVOLTELLA, A. ZANACCHI, *La comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche*, Rai-Eri, Ellenici, Roma, 2002, voce "cultura".

<sup>280</sup> A giudizio di Hocking le leggi politiche manifestano una loro strutturale paradossalità. Infatti, «Le leggi non sono meri regolatori di comportamento; esse concorrono a formare il carattere: possono schiavizzare i popoli oppure renderli liberi nello spirito; possono incentivare gli aspetti rozzi, superficiali ed ignoranti dell'animale umano e fissarli con un colore indelebile nelle masse, oppure riconoscere l'ambizione, il senso dell'onore, la

consapevoli della responsabilità sociale connessa all'esercizio dei loro atti individuali. In questo primo senso esse rivelano una vera e propria funzione pedagogico-educativa rispetto alla maturazione della germinale consapevolezza sociale degli individui. Per un verso, quindi, le leggi sono indicazioni che concorrono alla corretta interpretazione del fine umano, norme grazie a cui gli individui imparano ad interpretazione correttamente il soddisfacimento della loro volontà di potenza<sup>281</sup>. Per altro verso, esse assolvono anche ad un'ulteriore funzione. Secondo Hocking, infatti, le leggi rappresentano circostanziati e concreti tentativi di interpretare una vita societaria in continua evoluzione al fine di perfezionare la sua etica destinazione. Come egli stesso dichiara:

«lo Stato esprime lo sforzo di una società di diventare pienamente auto-cosciente e auto-controllata; il suo ideale è in questo simile a quella di una mente individuale. Lo stato entra in contatto con i suoi dati naturali – vale a dire i suoi territoriali confini, i suoi affari economici, i suoi costumi e le sue tradizioni culturali – come un individuo fa con i suoi dati naturali, ovvero le sue sensazioni ed i suoi istinti: esso ri-torna su di essi con delle idee. *Lo stato chiama le sue proprie idee col nome di “leggi”* (o istituzioni, che sono un sistema di leggi)<sup>282</sup>. Ma una legge rappresenta sempre o un esperimento o una petizione di condizioni tramite cui gli esperimenti devono essere perseguiti. *La rigidità e la fissità di una legge è ordinata solo alla necessità di portare a termine l'esperimento che ne motiva l'esistenza*»<sup>283</sup>.

Possiamo dunque tentare un'analogia fra la vita dell'individuo e la vita dello Stato. Come la vita individuale è una continua opera di integrazione personale di diversi impulsi (che si originano su spinta della volontà di potenza) in azioni moralmente rette, allo stesso modo l'esistenza dello Stato è un perpetuo tentativo di integrazione sociale di diverse individualità (che si incontrano su spinta del processo com-motivante) in leggi socialmente funzionali. Inoltre, ciascuna di queste parallele opere di integrazione si esprime sotto forma di una continua e dinamica dialettica

---

gentilezza e la fraternità ed edificarle dentro le tradizionali usanze di una nazione. E possono produrre questi effetti non tanto grazie a ciò che affermano, quanto in virtù di ciò che, più efficacemente e silenziosamente, presumono e si attendono di ricevere», W.E. HOCKING, *Present Status of the Philosophy of Law and of Rights*, op. cit., p. 66.

<sup>281</sup> La definizione della legge come via al fine è la definizione di legge propria della tradizione tomista. Secondo l'interpretazione offerta da San Tommaso esistono tre piani in cui la legge si rende manifesta: 1) il piano della *Lex Aeterna*, che rappresenta l'ordine divino che Dio ha posto nel creato; 2) il piano della *Lex naturalis* (o legge morale naturale, o diritto naturale), che è il riflesso della *Lex Aeterna* presente alla consapevolezza della sinderesi; 3) il piano della *Lex humana* (o legge positiva sociale) che è chiamata a strutturarsi conformemente ai dettami della sinderesi se vuole condurre gli individui del gruppo sociale in cui essa è emanata a percorrere la via che li conduca alla loro piena umanizzazione.

<sup>282</sup> «Dove c'è legge, ivi c'è stato», W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 35.

<sup>283</sup> W.E. HOCKING, "How Ideas Reach Reality" in *Philosophical Review*, may, XIX, 1910, p. 310

trasformativa. Infatti, laddove il processo di integrazione di un individuo è descrivibile come la incessante ri-creazione della sua personalità artefatta ad opera delle ideazioni del sé riflettente, similmente il processo di integrazione sociale è descrivibile come la ricorrente ri-definizione dello Stato ad opera dei suoi esperimenti legislativi. Di conseguenza, «potremmo dire, facendo seguito ad una antica formula epistemologica, che i costumi e le strutture di una società nazionale contengono tutto il materiale-soggetto di legge – tranne lo statuto politico stesso»<sup>284</sup>. Lo statuto politico o, potremmo dire, l'originario impulso sociale (che è il processo com-motivante), sta dunque agli esperimenti legislativi, come il sé riflessivo sta al sé esplorativo. Infine, come la storia della dialettica fra il sé riflessivo ed il sé esplorativo prende la forma di un particolare personalità sub-conscia, così la storia della dialettica fra l'impulso sociale originario ed i suoi esperimenti legislativi si incarna in una data civiltà. Se tutto ciò è corretto, allora Hocking sostiene che la formulazione di una qualsiasi legge avviene secondo un processo induttivo di tipo storico in cui convivono due aspetti l'uno tecnico e l'altro intuitivo. Infatti, è dalle sue stesse parole che apprendiamo come:

«Sia presente nella storia un certo difficile accumulo a due livelli – livelli di cui l'umanità non può dimenticarsi – il livello della tecnica ed il livello dell'intuizione. A questi livelli è collocato dentro l'umana natura un *mentale cricchetto (mental ratchet)* che previene un totale scivolone all'indietro, una selettiva funzione di possesso che può facilmente lasciar notizia tra un [processo di] cambiamento apparentemente illimitato. [...] La storia, per qualche buona ragione, fa fatica a trovare i suoi caratteri cumulativi. Ma, a meno che essi non vengono individuati, la struttura totale della storia rischia di essere quella di un resoconto o, per un verso, di un puro e perpetuo, *das Einmalige*, o, per altro verso, di un ricorrente e sterile passaggio, che perde di vista il suo più significativo ingrediente, *la capacità di non-smarrimento (unlosable)*»<sup>285</sup>.

Da questa capacità di non smarrimento degli insegnamenti della storia, si sono generate le intuizioni che hanno condotto le nostra civiltà occidentale a maturare le sue convinzioni intorno al tema dei *diritti umani*, con la conseguente promulgazione di un diritto internazionale<sup>286</sup>. Il fondamento ultimo di questi diritti,

<sup>284</sup> Ibidem, p. 312.

<sup>285</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., pp. 49-50. Il corsivo è nostro.

<sup>286</sup> La presentazione delle sue tesi intorno ai diritti umani, viene condotta da Hocking nella seconda parte della sua opera *The Present Status of the Philosophy of Law and Rights*. Ci permettiamo di segnalare solo le sue quattro tesi principali. 1) «I diritti legali sono diritti presunti» (W.E. HOCKING, *The Present Status of the Philosophy of Law and Right*, op. cit., p. 58.), in altre parole, sono quei diritti che presuppongono un'uguaglianza davanti alla legge di persone diverse l'una dall'altra. 2) «Le congetture della legge sono congetture creative: esse sono puntate verso le condizioni che intendono determinare, e solo per questa ragione ignorano le condizioni



che Hocking definisce “*presunti*”, si fonda sulla maturata e consolidata consapevolezza storica dell’esistenza di un diritto naturale tale per cui «è giusto, o meglio assolutamente giusto, che un individuo sviluppi i poteri che sono in lui. Possiamo dire che egli ha il “naturale diritto” di diventare ciò che è capace di diventare. E’ questo il suo unico diritto naturale»<sup>287</sup>. Evidentemente, Hocking può affermare l’esistenza di un simile diritto in forza della sua convinzione metafisica secondo la quale Dio ha posto nel cuore di ogni individuo una destinazione morale al bene e alla beatitudine a cui egli è chiamato a rispondere in libertà e creatività. Infatti, afferma Hocking, gli uomini scoprono gli *standards* che fondano il diritto naturale

«Non in una pura forma [morale] senza contenuto, non nella relazione di “perfette comunità” tra uomini in generale; ma nel carattere di una individuale volontà umana, *nel bene concreto che essa vuole ricercare*, e nel pretendere che quella ricerca (che abbiamo descritto come “ambizione morale”) abbia la meglio su ogni agente che la possa contestare»<sup>288</sup>.

La *democrazia* – come forma di governo *del* popolo e *per* il popolo in cui i conflitti e le divergenze sono posti all’interno di un contesto decisionale e diplomatico che premia la maggioranza – trova la sua costituente radice nell’affermazione metafisica di un diritto naturale, da cui discendono i principi dell’uguaglianza, della libertà e della fratellanza umana fra gli individui. Infatti «la premessa [della democrazia] è semplicemente falsa se non esiste realmente qualcosa

---

esistenti» (ibidem, p. 62); infatti l’uguaglianza di diritto non si motiva perché è un dato di fatto, ma dal dato di fatto che è desiderabile che essa possa essere raggiunta in futuro. 3) «I diritti presunti sono le condizioni tramite cui i poteri individuali normalmente si sviluppano» (ibidem, p. 68). 4) «Esiste solo un diritto naturale, uno soltanto» (ibidem, p. 74).

<sup>287</sup> W.E. HOCKING, *The Present Status of the Philosophy of Law and Right*, op. cit., p. 74. E’ opportuno osservare che non tutti accettano l’idea dell’esistenza di tale diritto naturale o, altrimenti definibile nel linguaggio della scolastica medievale, *legge morale naturale*. Per dar ragione dell’esistenza della legge morale naturale, vorremmo citare tre passi della letteratura classica, uno greco, uno latino, e uno di ambiente cristiano, che ne offrono precisa testimonianza. Nell’*Antigone* di Sofocle, per esempio, si legge: «non ho ritenuto che i tuoi decreti avessero tanto potere da far trasgredire ad un essere mortale *le leggi non scritte, immutabili, fissate dagli dei*. Il loro vigore non è di oggi, né di ieri, ma di sempre; nessuno sa quando apparvero per la prima volta. Non potevo, per paura di un uomo, rispondere di questa violazione alle divinità. Certo sapevo di dover morire, ma anche senza i tuoi editti» (SOFOCLE, *Antigone*, vv. 453-460). Cicerone, d’altro canto, riferendosi ai bambini, sostiene che: «le facoltà dell’uomo sono state create dalla natura in modo che sembrano fatte per cogliere ogni virtù, e perciò i piccoli, senza aver ricevuto nessun insegnamento, sono mossi da parvenze di virtù, di cui hanno in loro i germi: *si tratta dei principi fondamentali di natura* che, con il loro sviluppo, producono, per così dire, il germoglio della virtù (CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, V, 15, 43). Infine S. Paolo, considerando coloro che non erano cristiani provenienti dall’ebraismo, dice ai Romani convertiti: «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che *quanto la legge esige è scritto nei loro cuori* come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono» (Rm. 2, 14-15). Per maggiori approfondimenti sul tema rimando alla consultazione del volume di R. PIZZOLINI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma, 1978.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 76.

di universale nella percezione del valore di ogni suo singolo membro»<sup>289</sup>. Tuttavia Hocking, prendendo spunto dalla storia della democrazia americana, non teme di far notare come:

«In sintesi, ciò che la nostra esperienza ci ha posto sotto lo sguardo è (i) che non esistono diritti legali assoluti, e (ii) che *c'è uno ed un solo diritto morale, il diritto di diventare pienamente persona umana* o, altrimenti detto, di trovare il proprio compito nel mondo e portarlo a termine»<sup>290</sup>.

Compito di un governo democratico è quello di garantire (tramite le istituzioni che lo rendono operante) l'esercizio di tale inalienabile diritto della persona a diventare pienamente umanizzata<sup>291</sup>. Con l'adozione un'efficace espressione, Hocking dichiara che la democrazia, se vuole essere davvero tale, è chiamata ad esercitare un «*potere di elevazione*»<sup>292</sup> (*lifting power*) degli individui. Ma è anche invitata a far attenzione a non confondere i diritti della persona con gli interessi individuali o corporativi, soprattutto di ordine economico. A questo proposito, Hocking è convinto che debba essere il potere politico la sostanza di quello economico e non viceversa; nel senso che l'origine di un'organizzazione sociale (quale può essere una nazione) è data dall'utilizzare il «potere dei legami» (*binding power*), generati a seguito del processo com-motivante, come cemento della struttura economica<sup>293</sup>. A sostegno di questa sua convinzione egli porta il disagio provato dall'individuo ogni volta che percepisce di essere trattato come un puro «ingranaggio» funzionale agli scopi di un meccanismo economico-sociale. Infatti, egli afferma che

«Gli esseri umani, mentre possono tollerare qualcosa come il ridurre altri a mezzi per i propri calcoli, non possono accettare di essere ridotti come tali da loro: fondamentalmente ognuno rifiuta di essere trattato «solo come operatore economico». Da qui, il generale habitus di considerare la persona altrui in quanto mi è utile e non altrimenti è un tratto che, dato come unica forza di una comunità, la ridurrebbe nel tempo alle sue ceneri originarie. *La sola economia potrebbe distruggere e non creare una nazione*»<sup>294</sup>.

---

<sup>289</sup> W.E. HOCKING, *Strength of Men and Nations*, op. cit., p. 100.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>291</sup> Il che significa che la democrazia come forma di governo *del popolo*, pur trovando la sua legittimazione tecnica nel principio di «maggioranza», scopre ciò che la legittima ad essere *a favore del popolo* non in ciò che essa è tecnicamente ma in ciò che essa è chiamata a garantire eticamente ed antropologicamente agli individui. Hocking, con la sua filosofia politica, propone così l'idea di uno *stato etico* che si fonda e si struttura come tale in virtù dell'universale destinazione morale di cui i suoi individui si possono render consapevoli.

<sup>292</sup> Cfr. ibidem, capitolo X.

<sup>293</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 289.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 293. Il corsivo è nostro. Questa citazione richiama alla mente l'imprescindibile istanza pedagogica di considerare l'uomo in quanto «lavoratore» sempre e anzitutto come essere umano, a monte di ogni sua ulteriore utilità economica.

c) Lo Stato non può, tuttavia, generare automaticamente e da solo nei suoi cittadini l'*habitus* comunitario opposto al “funzionalismo utilitarista”. Per aiutarli a formare un *habitus* “reciprocamente personalista” anche in affari economici, lo Stato non può affidarsi né solo alle sue leggi, né solo alle sue forme di governo, né solo ai suoi apparati amministrativi, ma ha bisogno dell'*educazione*. Quest'ultima – qui intesa solo secondo un'ottica politica, ovvero sia come opera di trasmissione del patrimonio culturale da parte degli adulti di uno stato alle giovani generazioni sia come avviamento al vivere societario nel rispetto delle leggi che ne permettono l'esistenza<sup>295</sup> – serve allo stato come alleata per far maturare nei giovani cittadini il senso di un'appartenenza societaria animata dall'ideale della giustizia, quello che meglio esprime l'essenza del diritto naturale societario. Infatti, è dentro un contesto educativo che una personalità può crescere in autonomia ed imparare a rendersi concretamente cosciente del valore connaturato alla propria ed altrui individualità umana. Lo sviluppo di un simile contesto, fra l'altro, è idoneo a dirigere le persone verso la consapevolezza dell'esistenza di ciò che Hocking definisce il “circolo di volontà”.

### 2.2.2 Lo Stato come “circuito di volontà” di potenza territorialmente organizzato.

Per comprendere che cosa Hocking voglia comunicare tramite l'espressione “circoli di volontà” (*will circuits*) è necessario anzitutto ri-porre in risalto l'evidenza per cui «*gli esseri umani non sono monadi totalmente auto-sufficienti*»<sup>296</sup>. Essi, piuttosto, per giungere a perfezionare le loro potenzialità individuali hanno bisogno di entrare in relazione gli uni con gli altri. I “circoli vitali” (*vital circuits*), in cui gli individui potenziano l'esercizio delle loro specifiche volontà di potenza, sono chiamati da Hocking “circuiti di volontà”<sup>297</sup>. Una comunità di individui è simile ad un corpo la cui vita ed il cui metabolismo è dato dalla dinamica relazione esistente

---

<sup>295</sup> Hocking dedica alcune pagine al tema dell'educazione intesa in ottica politica all'interno dell'opera *Human Nature and Its Remaking* (op. cit., pp. 226-253). In particolare, da questa prospettiva di senso, l'educazione può essere intesa come «“preparazione alla vita”, intendendo per “vita” un certo tipo di vita, quella su cui è improntata il proprio gruppo o nazione», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 228.

<sup>296</sup> W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 363. Hocking rifiuta *a-priori* l'idea di un “atomismo sociale”, ovvero dell'interpretazione politica per cui gli esseri umani sono individui totalmente separati l'uno dall'altro che si incontrano come particelle puramente fisiche poste in un campo di là dalle loro intenzioni individuali.

<sup>297</sup> «In termini generali, possiamo definire simili estensioni della persona, nella sua volontà e nei suoi abiti, come *circoli vitali* o, più nello specifico, come *circuiti di volontà*», ibidem, p. 364.

fra le sue singole membra. Ogni parte del corpo trova la sua possibilità di agire e di manifestarsi proprio come distinta da tutte le altre solo all'interno di tale dinamica relazionale. Ebbene, un circuito di volontà rappresenta, per analogia, il metabolismo grazie a cui diverse volontà individuali si potenziano a vicenda per il fatto di entrare in relazione vitale le une con le altre. Ciò che permette l'esistenza di un circolo di volontà non è tanto il fatto che diversi individui abbiano i medesimi istinti o i medesimi interessi, quanto piuttosto dal fatto di condividere i medesimi oggetti su cui esercitare le proprie distinte volontà. Infatti, la  *fusione di volontà* , come Hocking stesso dichiara, «richiede l'identificazione di utilizzati oggetti fisici, e questo è comunemente determinato dai limiti offerti dal mondo fisico e dalla reciproca vicinanza degli utilizzatori»<sup>298</sup>. Ciò che Hocking intende comunicare è che i “circoli di volontà” non si generano solo in virtù di universali interessi comuni ad ogni individuo, ma anche per il fatto che esiste un mondo di oggetti limitato da condividere gli uni con gli altri al fine di appagare tali interessi. Per queste ragioni, egli nota che:

«Il circuito vitale è  *una realtà vivente* , non una mera astrazione o finzione. Esso è vivente nello stesso concreto senso in cui lo è paragonato ad un arto: la sofferenza e la perdita di energia che sopraggiungono quando viene tagliato un arto sono le stesse di quando si rompe o si distrugge un circolo vitale. A seguito di tale distruzione la vita è molto diminuita. Il valore della personalità si trasferisce al circolo vitale secondo la stessa logica per cui uno che urta la mia mano urta “me”: poiché  *uno che si prende a cuore le persone deve prendersi cura della pienezza di tutto ciò che forma una parte integrale delle loro vite* . Colui che ferisce un circolo vitale, ferisce una persona»<sup>299</sup>.

Pensiamo ancora una volta, per esempio, alla famiglia come sistema di relazioni su base affettiva, e a come una lite fra due genitori produca sofferenza e malcontento anche all'interno della società fraterna. Hocking pone così in rilievo una profonda verità sul nostro essere persone individue strutturalmente disposte ad esistere in sistemi di vitali relazioni; ed è questa:  *ciò che ferisce o rinvigorisce il nostro sistema di vitali relazioni, ferisce o rinvigorisce la nostra stessa persona* . Di conseguenza, recuperando uno degli assiomi della Teoria Generale dei Sistemi per interpretare la filosofia politica di Hocking, possiamo affermare che i “circuiti di volontà”

---

<sup>298</sup> Ibidem, p. 365.

<sup>299</sup> Ibidem, p. 366.

rappresentano qualcosa di più della somma delle rispettive volontà individuali in essi interagenti.

Con ciò, tuttavia, Hocking non ha affatto l'intenzione di sostenere che un "circuito di volontà" abbia una sostanza personale propria, come se fosse esso stesso una persona sovra-ordinata alle volontà individuali che lo definiscono<sup>300</sup>. Al contrario, esso si genera dalle relazioni fra le individue volontà

«Per il fatto che i suoi membri sono "menti", e non puri oggetti fisici o cellule organiche; è le menti hanno certi poteri di cui altre entità non godono. In particolare, *le menti possono includersi a vicenda*. [...] Ancor di più, in un mondo di menti, *la parte può includere il tutto* ed è continuamente indaffarata a far ciò, tanto che essa può essere un membro parziale di ogni tutto a cui appartiene»<sup>301</sup>.

Se è in virtù del loro essere menti che le persone possono dar vita all'esistenza di "circuiti di volontà", di conseguenza è superfluo pensare all'esistenza di una "mente di gruppo" (*group-mind*) numericamente distinta dalle menti degli individui che interagiscono in un determinato circuito<sup>302</sup>. Ogni membro è piuttosto, in quanto essere mentale, individualmente consapevole del tutto, ovvero ri-conosce in se stesso l'universale qualità mentale da lui intuitivamente e di continuo attribuita a tutti gli altri membri del "circuito". In definitiva, il "circuito di volontà" non è altro che il risultato del sistemico e continuo intreccio di questa universale consapevolezza intuita personalmente da ciascun membro che lo compone. Ogni "circuito di volontà" può essere così definito come *continuum di consapevole fedeltà mentale* fra gli individui che lo creano e ricreano<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> «Noi osserviamo che il circuito vitale *non è una persona*. Le uniche persone presenti in esso sono quelle dei suoi partecipanti o membri», *ibidem*, p. 367.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>302</sup> «Non posso accettare l'ipotesi che i gruppi siano delle menti numericamente distinte dalle menti dei loro membri. Pur tenendo fermo tutto ciò che si può dire dell'incompletezza di un individuo senza la sua appartenenza al gruppo, non possiamo affatto ridurre gli individui a meri canali di trasmissione di una vita universale, né posizionare la paternità degli atti del gruppo fuori dalla sua consapevolezza e personalità», *ibidem*, p. 360.

<sup>303</sup> Rispetto all'esposizione del concetto di "circuito di volontà", si rendono necessari alcuni rilievi critici. 1) Anche se Hocking non ammette la possibilità dell'esistenza di un "gruppo mentale" numericamente distinto delle menti individuali in gioco all'interno di un "circuito vitale", la sua concezione metafisica dell'intersoggettività mentale prevede l'esistenza di una mente "Sovra-Personale" (la mente divina) che in maniera provvidente, seppur non intrusiva, pone le condizioni *onto-logiche* grazie a cui le singole menti umane possano entrare in effettiva comunicazione fra di loro. Tali condizioni sono, come abbiamo visto, la natura, la persona e l'altrui mente finita. Senza la posizione in atto da parte della Sovra-Mente (*Super Mind*) di tali condizioni onto-logiche, l'esistenza dei "circuiti di volontà", ovvero dello Stato, sarebbe impossibile. 2) Perciò non bisogna confondere lo Stato con Dio, sovrapponendo indebitamente il realismo sociale della filosofia politica di Hocking con il realismo dell'Assoluto proprio della sua metafisica. Infatti, come egli stesso si premura di chiarire: «E' tanto importante distinguerli quanto vedere la loro reciproca connessione, soprattutto nel presente. Poiché le persone sono molto più

Se applichiamo ora questa teoria sui “circoli di volontà” alla vita dello Stato, possiamo concludere che esso «è *il circuito richiesto dalla volontà di potenza di ciascun individuo, che coincide con tutte le persone di un definito territorio, e le include*»<sup>304</sup>. Un siffatto approccio filosofico-politico di interpretazione della vita dello stato risolve, a giudizio del nostro, tre annosi problemi di filosofia politica<sup>305</sup>.

Anzitutto, esso spiega come sia possibile conciliare l'esistenza di un processo com-motivante presente sotto forma di universale tendenza sociale in ciascun individuo umano con la concretezza della vita di uno stato territorialmente e culturalmente definito. In questo senso «*la volontà dello stato rappresenta una generale volontà ma non una volontà-in-generale: è la volontà di assicurare il destino della volontà in un'area definita e tramite definite azioni. E' la volontà di una nazione*»<sup>306</sup>.

Secondariamente, un simile approccio, chiarisce perché non si possa concepire lo stato come il risultato di un ideologico contratto fra uomini-in-generale, indistintamente applicabile allo stesso modo in ogni territorio del pianeta.

---

consapevoli di ciò che fonda la loro unità di quanto non lo siano della loro natura: *è proporzionalmente a quanto essi perdono la loro presa sulla realtà metafisica, si rendono inclini a ricercare la loro perdita costruendo gli idoli dei gruppi sociali, della “società”, o dello “stato”, o “umanità”, verso una illimitata confusione della teoria politica, e verso le loro pratiche perdite in termini di libertà*», W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 377-378. 3) Tutto ci motiva dal dissentire, insieme con A. Luther, rispetto al giudizio offerto da D. Robinson sulla filosofia politica di Hocking ed esposto nel già citato articolo “Hocking’s Political Philosophy”. Secondo Robinson, infatti, la filosofia politica di Hocking sarebbe poco realistica e troppo metafisicamente strutturata, in quanto a fondamento dell’esistenza della vita dello Stato egli porrebbe addirittura una universale destinazione etica degli individui verso una loro esistenza sovra-mondana. In realtà, una volta compreso rettamente l’approccio metafisico di Hocking (alla cui base c’è l’idea di un Dio che pone proprio all’interno della Realtà una destinazione etica all’immortalità nel momento in cui pone l’essere umano come mente capace di riconoscere e di attuare in libertà tale suo cosmico orizzonte di realizzazione), la filosofia politica di Hocking è pienamente realista nel suo saper connotare la vita dello Stato alla luce delle esigenze metafisiche intrinseche alla realtà stessa. Ed è con estrema saggezza che, a nostro giudizio, Hocking ha giustamente posto in risalto come *la rinuncia a consapevolezze di tipo metafisico conduce l’essere umano a crearsi degli idoli sociali che, al posto di porlo in condizione di liberare le sue potenze creative di umanizzazione in comunione con gli altri individui, riducono in schiavitù la sua e l’altrui libertà. Idoli il cui esempio più tragico – ci permettiamo di rimarcarlo ancora una volta – è il genocidio di Auschwitz*. Per tali ragioni, ci sembra possa essere confermata ancora una volta la bontà della tesi su cui si erige tutto il nostro studio del pensiero di Hocking in ottica pedagogica. A questo riguardo, la “saggezza” politica è una dote che, secondo Hocking, ha le sue radici nella fondatezza di solidi principi metafisici. Come egli stesso dichiara: «Dall’angolo di visuale della Dichiarazione di Indipendenza, il riconoscimento dell’esistenza di diritti [inalienabili della persona] prima [del riconoscimento] di un’indipendenza delle leggi politiche è il fondamento della sapienza politica; se i governi sono stabiliti “per assicurare tali diritti”, la loro pre-esistenza è la base solida della teoria politica», W.E. HOCKING, *Freedom of the Press*, op. cit., p. 60.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 371.

<sup>305</sup> Cfr. Ibidem, pp. 372-375.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 373. Il corsivo è nostro.

Infine – ciò che secondo Hocking è più importante – «questa ipotesi spiega come è possibile che le volontà dei cittadini di uno stato costituiscano una genuina unità senza fondersi in una mistica ed inattuabile personalità societaria»<sup>307</sup>. Lo Stato è così quell'unità di volontà che si genera dalla pluralità delle ambizioni, degli intenti e delle azioni compiute in esso da ciascun individuo a favore di tutti gli altri. In altre parole, conclude Hocking:

«Lo Stato esiste solo in quanto il suo circuito è attualmente utilizzato dalla vita volontaria dei suoi membri esistenti: esso vive solo perché è pensato, significato e riaffermato da loro»<sup>308</sup>.

Ogni nazione non è nient'altro che la concreta manifestazione dell'esistenza di un determinato circuito di volontà statale.

### 2.2.3 La nazione come concretizzazione del circolo di volontà di uno stato tramite i suoi poteri.

Le persone sono esseri sociali, esseri che sono orientati ad entrare in relazione fra loro e ad esprimere la loro individualità in contesti sociali, altrimenti detti “circuiti di volontà”. Ogni circuito di volontà è espressione concreta e situata di questa universale destinazione sociale di ciascun individuo. Tuttavia, esso è anche manifestazione della creatività e dell'unicità propria di un gruppo specifico di individui. Su questa scia, Hocking esprime il convincimento per cui ogni Stato incarna, in fondo, un particolare tentativo di dare forma all'universale potenzialità sociale insita in ciascun essere umano. Di conseguenza «ogni Stato è o dovrebbe essere un *esperimento di vita [sociale]*»<sup>309</sup>. Ora, la nazione è il risultato della storia di uno statale esperimento sociale; storia fatta di tradizioni, usi, costumi, leggi, istituzioni, forme di governo tramite cui un determinato circuito di volontà statale ha preso forma nel tempo. La definizione di nazione risulta così la seguente:

«Un largo gruppo, che ha, di solito, una ben definita base geografica ed un'unità a livello etnico e linguistico, il cui carattere comune spinge i suoi membri ad agire insieme in un esperimento di vita politica, fin tanto che rimane distinto dai gruppi vicini perché l'inclusione di questi gruppi ridurrebbe il valore dell'esperimento, per loro e per tutti gli uomini»<sup>310</sup>.

---

<sup>307</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>308</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>309</sup> W.E. HOCKING, *The Spirit of World Politics*, op. cit., p. 165.

<sup>310</sup> Ibidem, pp. 194-195.

Ogni nazione si definisce sia *ab intra* (per mezzo della sua cultura) sia *ad extra* (come diversa da altri esperimenti di vita sociale). Questo è il motivo per cui Hocking è convinto che l'*indipendenza* di una nazione sia da intendersi non solo come il desiderio di auto-affermazione del concreto esperimento di vita sociale che incarna, ma anche come l'opportunità offerta alle nazioni già esistenti di ridefinire a loro volta gli esperimenti societari di cui sono diversamente emblemi. Convinzione che lo conduce ad affermare che: «*la correttezza nel giudicare il reclamo di una nazione all'indipendenza dipende dagli stati indipendenti in quel momento esistenti*»<sup>311</sup>.

Nel cammino verso l'indipendenza nazionale e nell'opera di mantenimento nel tempo di tale indipendenza, ogni stato può far leva, secondo Hocking, su tre tipologie di poteri che ne esprimono il carattere: il potere fisico, il potere contrattuale ed il potere del prestigio.

a) Il *potere fisico* (*physical force*) è il più immediato ed evidente ed è connesso alla forza bellica propria di una nazione.

b) Il *potere contrattuale* (*bargain power*) è il potere che deriva dalla capacità diplomatica di uno Stato di sopperire alle necessità di vita dei suoi cittadini in tempo di pace. E' il potere su cui si fondano tutte le *teorie contrattualistiche* di spiegazione dello Stato. In particolare, la teoria contrattualista con cui Hocking si confronta maggiormente è quella del filosofo britannico Thomas Hobbes<sup>312</sup>. Come è noto, a giudizio di quest'ultimo il contratto sociale viene stipulato fra esseri umani che, pur essendo per natura l'uno avversario dell'altro, per paura di perdere la vita facendosi la guerra l'uno con l'altro, si decidono a cooperare dividendosi far loro i beni materiali disponibili attraverso un contratto sociale che metta in condizione ciascun individuo di sopperire alle sue esigenze di sopravvivenza. A giudizio di Hocking una teoria di questo tipo che si fonda sulla paura dell'alterità, è troppo commerciale,

---

<sup>311</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>312</sup> **Thomas Hobbes** (Malmesbury, Wiltshire, 1588 – Hardwick Hall, 1679) è stato un filosofo britannico, autore del famoso volume di filosofia politica intitolato *Leviatano* (1651). Benché Hobbes sia oggi ricordato soprattutto per la sua opera sulla filosofia politica, contribuì a diversi campi del sapere, tra i quali storia, geometria, etica, economia, filosofia generale e ciò che ora verrebbe chiamato scienze politiche. Inoltre, la descrizione di Hobbes della natura umana come egoistica (*homo homini lupus*) ma capace di una cooperazione basata sull'interesse personale ad esistere al di là della competizione si è dimostrata essere una teoria durevole nel campo dell'antropologia filosofica.



troppo materialista. Infatti Hobbes commette l'errore di pensare che gli esseri umani siano solo l'insieme dei loro egoistici bisogni di possesso di beni materiali. Hocking, per contro, pur non negando la dimensione materiale connessa con la sopravvivenza umana, pone in rilievo come il potere contrattuale di una nazione tragga la sua vera forza dal potere del suo prestigio: questo sta all'umano "desiderio di essere", come quello vi sta al "desiderio di avere".

c) Così il *potere del prestigio* (*power of prestige*) deriva dal fatto che i cittadini vedono nel loro stato «una condizione per diventare ciò che desiderano diventare e non solo un'opportunità di ottenere ciò che desiderano possedere»<sup>313</sup>. Il potere del prestigio rappresenta, su questa scia interpretativa, ciò che rende dinamica e creativa l'avventura sociale di una nazione; potere che dà sostanza alla sua forza contrattuale e senza il quale quest'ultima si riduce ad una statica e conservatrice forza di coesione puramente economica. Conseguentemente, una nazione potrà aumentare il suo prestigio facendo leva su ciò che oggi potremmo definire – con un linguaggio tipico della nostra cultura formativa – le sue "risorse umane"<sup>314</sup>. Come Hocking stesso giustamente osserva conformemente alla sua interpretazione della nazione come concreto circolo di volontà statale:

«Lo Stato promuove il formarsi delle persone incoraggiando il naturale sviluppo di quei poteri contrattuali e di prestigio che esse esercitano e tramite cui vivono. Rinforzando all'esterno l'area di questi poteri e mantenendoli in gioco liberamente, esso riceve la garanzia della sua forza, la conferma della sua unicità e la sua personificazione della capacità riflessiva propria della natura umana»<sup>315</sup>.

A conclusione di questa veloce esposizione della filosofia politica di Hocking, possiamo sintetizzare quanto segue. Lo Stato è la prima espressione della volontà di potenza che si esercita in maniera propriamente umana. La sua origine è sia naturale (in quanto il processo com-motivante è un tratto universale della natura umana) sia artificiale (in quanto la concertazione del legame societario avviene sempre all'interno di contesti relazionali spazio-temporalmente contingenti). La forma consueta assunta dallo Stato nella modernità è quella di un ampio "circuito di volontà" su base territoriale, etnica e linguistica a cui diamo il nome di Nazione. Una

<sup>313</sup> W.E. HOCKING, *Man and the State*, op. cit., p. 185.

<sup>314</sup> Tra le "risorse umane" di una nazione, spicca, secondo Hocking, il "filosofo". Infatti, «Il fondamento della forza di ogni nazione si situa nella convinzione personale del filosofo. Il valore di quella convinzione deriva dalla normale universalità dell'esperienza privata: la verità personale del filosofo è la verità per tutti, un principio su cui ogni uomo opera senza un secondo pensiero», W.E. HOCKING, *Strength of Men and Nation*, op. cit., p. 193.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 192.

Nazione esprime al meglio i poteri che la mantengono in vita se sviluppa al massimo il potere del suo prestigio, ovvero quello tramite cui accresce le sue “risorse umane”. Di conseguenza, compito di uno stato ai fini del suo pieno sviluppo (cioè dello sviluppo delle vite degli individui che ne permettono l’esistenza), sarà quello di promuovere le volontà di potenza dei suoi cittadini in territori “umani” in cui esprimerle. La cultura in generale e l’arte in particolare sono, a giudizio di Hocking, il primo di questi territori in cui gli individui di una nazione possono potenziare in maniera umanizzata la loro istintuale volontà di potenza e, al contempo, aumentare il potere del suo prestigio.

### ***2.3 La persona oltre stato: la possibilità dell’arte come radice della forza coesiva di una nazione***<sup>316</sup>.

Abbiamo già osservato in precedenza come il rendersi manifesta tramite una creatività umanizzata ed umanizzante rappresenti per Hocking la via maestra per appagare la volontà di potenza di una persona. Egli, rinforza tale concetto in questo bellissimo passaggio della sua opera *Types of Philosophy*, in cui scrive:

«Il più grande bene della vita individuale non si trova nell’accettazione, non nel criticismo, ma *nel ricreare idee e perciò stesso la vita istituzionale*; nel promuovere un cambiamento nel mondo che vi rimarrà perché è degno di rimanervi; nel riscrivere una legge, dipingere un quadro, costruire un arco, educare un figlio – insomma nell’agire in modo che il suo deposito di verità trovi la sua strada all’interno dell’universale corrente della vita»<sup>317</sup>.

Così lo Stato, incoraggiando l’espressione della creatività artistica dei suoi cittadini<sup>318</sup>, promuove al contempo il perfezionamento della sua vita istituzionale. Ciò equivale a dire che il motore del prestigio di uno stato sta nel favorire qualche cosa che, con le sue forze istituzionali, non può automaticamente garantire. *In questo primo significato l’arte è, dunque, l’espressione del compimento di una speranza che proietta lo stato oltre se stesso.* Infatti come lo stesso Hocking si premura di chiarire:

---

<sup>316</sup> Per approfondimenti su questo, si veda in modo particolare lo studio I di Hocking dal titolo “The Impotence of the State” in ID., *The Coming World Civilization*, op. cit., pp. 1-17.

<sup>317</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 213.

<sup>318</sup> E’ evidente come Hocking utilizzi la parola “arte” in senso molto ampio, cioè come opera creativa della mente e delle mani dell’essere umano in tutti i settori esperienziali in cui la vita umana è presente ed attiva.

«L'arte dell'artista va "oltre la società" dal momento che la sua sorgente si situa nel suo sogno privato, precisamente nel sogno di quel bene che la società da sola non riesce ad ottenere. Ma egli non intende nulla di meno tramite la sua arte che di comunicare similmente attraverso i desideri insoddisfatti della sua natura. Nel mettere in mostra le sue opere, è come se dicesse "questo è un mio desiderio" – è anche il tuo? – c'è qualcosa di umano in esso?»<sup>319</sup>.

Ogni opera d'arte trae la sua origine in uno spazio individuale o, meglio, in quello spazio immaginativo dell'artista in cui un suo "sogno" personale cerca una strada per manifestarsi e donarsi agli altri. Di primo acchito potrebbe sembrare che l'arte sia un futile gioco che nasce da una vaga curiosità dell'essere umano e che a nulla serve se non ad appagare tale curiosità<sup>320</sup>. Tuttavia, per Hocking – persona, a quanto possiamo capire, poco avvezza al "ciarlatanismo" artistico già presente nell'arte del suo tempo – l'arte, pur manifestando una sua certa "vena ludica", non è un gioco; essa esprime piuttosto qualcosa di universalmente presente e attivo nella realtà tramite l'attività creativa di un individuo. Infatti, un prodotto artistico, se è davvero tale, ha una sua intrinseca "capacità" socializzante: la capacità di porre in luce un frammento di quella universale umanità nascosta in ogni individuo e che, a contatto con un'opera d'arte, emerge nella sua evidente bontà e bellezza. Ecco la ragione per cui – sostiene Hocking – «ciò che l'arte fa è rendere il sogno [di un artista] oggettivo, permanente, auto-cosciente e reciproco»<sup>321</sup>. Ed è arte solo se riesce in questo suo ambizioso intento. Un vero artefatto è una concreta, situata ed adeguata, seppur mai definitivamente esaustiva, espressione dell'universale volontà di potenza umana generata dalla creatività personale di un individuo. Creatività che, come abbiamo già accennato, esige, secondo Hocking, una disponibilità alla sopportazione della connaturata *sofferenza* che accompagna ogni vero atto creativo. A questo proposito, in un'altra densa e profonda citazione egli rileva come:

«Le percezioni dell'amore e della bellezza, che richiedono sofferenza, siano allo stesso tempo manifestazioni della natura intima della realtà. *Esse aprono una breccia in un angolo del "mistero ontologico"*. Perché qualunque sia la nostra fattuale "immagine del mondo" (*world-picture*), il mondo in cui siamo intrappolati è un mondo in cui l'amare e l'essere amati è possibile; e in cui

---

<sup>319</sup> Ibidem, pp. 317-318. Il corsivo è nostro.

<sup>320</sup> «L'arte comincia in qualcosa di meno dell'arte, forse semplicemente in un salto di vitalità che proclama una fantasia, la fioritura di un limbo o la voce che si rende danza o canto – ma sempre molto più che necessaria, e sempre con un sub-conscio tributo a quello scorrere della vita che è più profondo di un puro gioco», W.E. HOCKING, "The International Role of Art in Revolutionary Times" in *Moder Age: A Conservative Review*, Spring, IV, 1960, p. 129.

<sup>321</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 317.

l'oggetto di amore – che mai sarà posseduto, qualcosa che io stesso non sono e che non appartiene a me stesso – ha una funzione *rivelatrice*: qui l' "Esso" di una natura immensa e silente dischiude se stesso come un "Tu": la sua nascosta maschera di morte è momentaneamente tolta di mezzo. E ciò che è momentaneamente rivelato, rimane rivelato. Percepire tutto ciò, come un fatto metafisicamente fondativo, come un più completo valore del nostro umano essere-nel-mondo, è riscoprire lo scopo della nostra volontà, la quale viene osservata come *volontà di creare tramite la sofferenza*<sup>322</sup>.

Le creazioni artistiche hanno una funzione rivelatrice; perciò stesso Hocking è profondamente persuaso, sulla scia di quanto anche Martin Heidegger<sup>323</sup> ebbe modo di comunicare in Europa, che l'arte *ri-veli/dis-veli*, per tramite di un situato artefatto creato dall'ingegno di un essere umano, l'universale presenza dell'eterno mistero ontologico silente nel reale; mistero che ogni uomo (volendo) è stato, è ed è capace di intuire in ogni tempo, ma che solo alcuni credono si sia pienamente e definitivamente ri-velato/dis-velato nell'umanità di Gesù Cristo<sup>324</sup>. Ed è così che si apre la discussione sul *rapporto esistente fra arte e religione*.

Per mettere in risalto le sue considerazioni in merito a tale rapporto, Hocking si confronta in particolar modo con la categoria dell' "Assurdo" emergente dal pensiero letterario di Albert Camus<sup>325</sup>. Abbiamo già avuto modo di osservare come la fattualità della natura possa apparire, al primo sguardo attraverso cui la nostra

---

<sup>322</sup> W.E. HOCKING, *Experiment in Education*, op. cit., p. 163.

<sup>323</sup> **Martin Heidegger** (Meßkirch, 1889 – Friburgo in Brisgovia, 1976) è stato un filosofo tedesco, allievo di Husserl e massimo rappresentante della corrente filosofica "esistenzialista" del 1900. La vita di Heidegger si svolse pressoché interamente in Germania; in sostanza, egli si dedicò per l'intera durata della sua esistenza all'insegnamento accademico e all'elaborazione delle sue opere filosofiche, alcune delle quali strettamente legate ai corsi universitari. Il suo capolavoro è *Essere e tempo* (1927). Tra le altre sue monografie ricordiamo: *Sentieri interrotti* (1950) e *In cammino verso il linguaggio* (1957).

<sup>324</sup> Se quel "fatto metafisicamente fondativo" che ci rivela, dall'interno della nostra umana esperienza, la nostra cosmica destinazione è le "volontà di soffrire per creare", allora Hocking afferma che «nessuna affermazione potrebbe essere più vacua dell'annuncio cristiano secondo cui Dio è amore, se quell'amore fosse semplicemente una soggettiva disposizione della parte di un essere perennemente inattivo e nascosto. Se Dio esiste come buona volontà, quella volontà deve compiere il suo lavoro nel mondo del tempo e come evento di una volontà di potenza non totalmente dissimile dalla nostra, e che si mostra in ciò che noi dobbiamo compiere a motivo della salvezza degli altri. Il cristianesimo ha ragione nel porre in rilievo che un qualche Dio, se esiste, deve trovare il modo mostrarsi nell'ordine temporale. E mi sembra che sia anche corretto nell'annunciare che Egli deve soffrire; e non solo *con noi* (come un Dio che deve conoscere ciò che accade) ma anche *per noi e a causa delle nostre mani*», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 399.

<sup>325</sup> **Albert Camus** (Mondovi, 1913 – Villeblevin, 1960) è stato un romanziere, filosofo e drammaturgo francese. La sua letteratura filosofica trae continuamente spunto dai turbamenti esistenziali della società europea tra le due guerre. Considerato, insieme a Jean Paul Sartre, padre dell'esistenzialismo ateo contemporaneo, è stato insignito del Premio Nobel per la letteratura nel 1957 (i suoi discorsi pronunciati in occasione del ritiro del premio sono raccolti in *Discours de Suède* edito da Gallimard). Il suo lavoro è sempre risultato teso allo studio dei turbamenti dell'animo umano di fronte all'esistenza. La categoria principale del suo pensiero è, come anche Hocking notava, l' "assurdo". Tra i suoi romanzi tradotti in italiano citiamo: *Lo straniero*, (1942); *La peste* (1947); *La caduta* (1956); *La morte felice* (postumo 1971). Tra i suoi saggi più famosi sono invece da ricordare: *Il mito di Sisifo* (1942) e *L'uomo in rivolta* (1951). Infine, menzioniamo anche due sue famose opere teatrali: *I giusti* (1950) e *I demoni* (1959).

consapevolezza la constata esistente, completamente irrazionale ed insensata<sup>326</sup>.  
Precisamente, è Hocking stesso che constata come

«Ci sia qualcosa nell'esperienza umana che ci è data, nel modo in cui possiamo osservarla dai fatti della natura e da quelli della storia, *un senso di solitudine alla presenza di un grande sconosciuto*. C'è qualcosa nella sua *immensità*, che opera in accordo con le leggi naturali, opaco, silente, imperscrutabile, continuamente doloroso, ed apparentemente disinteressato a tutti noi poveri esseri mortali»<sup>327</sup>.

Dall'intuizione di questa imperscrutabile, opaca e silente immensità, Camus trae – come nota Hocking – la sua categoria artistica dell' "Assurdo"<sup>328</sup>, schivo com'era a pensare che il significato di tale immensità fosse facilmente attribuibile alla fede negli dei o derivante dalle rivoluzionarie imprese storico-sociali in cui gli individui si cimentano nel tempo. Eppure Camus, proprio significando l'apparente irrazionalità del fondamento ontologico del reale con questa categoria, mette in luce qualcosa dell'umanità che, nella sua persona, non è affatto irrazionale. In altre parole Hocking, pur riconoscendo il profondo "solipsismo" di cui l'arte di Camus è pervasa, pone in rilievo il significato universale a cui tale logica è, tramite lui, pervenuta. Camus si è reso capace, tramite la sua arte, di accettare fino in fondo la sfida individualistica della modernità; perciò stesso, soffrendo a contatto con la solitudine della sua anima e «accompagnando al suo traguardo la logica solipsista»<sup>329</sup>, ha scoperto un personale appiglio sul quale ripensare una nuova e reciproca solidarietà umana. Su questa scia, generalizzando l'esperienza di significato a cui è pervenuto Camus tramite la sua arte, Hocking dichiara che:

«Possiamo affermare che la *missione dell'arte* è la *Redenzione dell'Assurdo*, che supera l'irrazionale aspetto brutalmente-fattuale dell'esistenza, non grazie alla legalità né ad altre terrene speranze, ma attraverso l'immediato fascino di una visione dell'umana nobiltà nel creare solidarietà. *La missione dell'arte* è

---

<sup>326</sup> Cfr. Supra, p. 169

<sup>327</sup> W.E. HOCKING, *Strength of Men and Nations*, op. cit., capitolo V, nota 19.

<sup>328</sup> Secondo Camus, la ricerca di un profondo e autentico legame fra gli esseri umani è reso impossibile dall'*assurdo* che incombe sull'esistenza umana. In particolare, nel saggio intitolato *Il mito di Sisifo*, egli espone la convinzione che la ricerca del legame inter-umano è simile allo sforzo immane che Sisifo compie per tornare sempre allo stesso punto di prima. Per questa ragione, il legame umano pare essere non altro che il rendersi consapevoli dell'assurdo e, di conseguenza, del cercare di superarlo nella *solidarietà*. Ma l'assurdo di certe manifestazioni volte a recidere il legame stesso di solidarietà umana, come ad esempio la guerra e le divisioni di pensiero in generale, incombe sugli uomini come una divinità malefica che, allo stesso tempo, li rende schiavi e ribelli, o vittime o carnefici. In tutto ciò, l'unico scopo del vivere e dell'agire si realizza dialetticamente fuori dell'intimità esperienziale, nel combattere le ingiustizie sociali, soprattutto quando, come nel caso della pena di morte, rappresentano la condanna dell'umanità stessa. Al proposito camus era solito affermare che «se la natura condanna a morte l'uomo, che almeno l'uomo non lo faccia».

<sup>329</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 41.

*evocare immagini che persuadono universalmente e che, quindi, creano la volontà di unità»<sup>330</sup>.*

Hocking è dunque convinto che l'arte di Camus abbia la capacità di riavvicinare la Modernità occidentale al significato universale su cui la religione indaga, a cui essa si riferisce e che è fatto oggetto del suo specifico annuncio fin dall'inizio della storia dell'essere umano: la presenza di un onto-logico Assoluto (che è Dio) a fondamento dell'attuale realtà; Assoluto che appare "Assurdo a prima vista", ma il cui vero significato è percepibile da ogni essere pensante nel momento in cui, rientrando nella consapevole solitudine della sua anima, si scopre come individuo chiamato all'esercizio di benevolenza e di solidarietà nei riguardi dei suoi fratelli<sup>331</sup>. Così, proprio in forza di tale accostamento all'opera di Camus, Hocking arriva a sostenere che:

«Ciò che la religione può dire, e dire in verità, è che questa intersoggettiva realtà non è altro che l'eterna e continua dottrina di Dio, il cui significato nell'esperienza umana è ora tardivamente riconosciuto. A questo la Modernità avrebbe da replicare: "Quello è vero; è l'onore della religione è mantenuto anche dalla sua certezza. Ma quella certezza non è stata finora mantenuta, né potrebbe essere mantenuta come una risposta alla domanda che Io, Modernità, ho sollevato da sola. Io, che sono scesa più a fondo, dentro l'Inferno della solitudine dell'anima. Ed essendo passata attraverso l'agonia della mia lealtà alla verità, ed

---

<sup>330</sup> W.E. HOCKING, "The International Role of Art in Revolutionary Times", op. cit., p. 132. Il corsivo è parzialmente nostro.

<sup>331</sup> Che la benevolenza e l'umana solidarietà siano il contenuto "teologico" di base a cui tutte le tradizioni religiose fanno riferimento non è difficile da dimostrare. Infatti, che la benevolenza sia ciò che rende retto, saggio e buono il cuore dell'uomo è una verità presente in tutte le tradizioni religiose, al di là delle loro profonde differenze culturali. A questo proposito si legge nell'enciclopedia *La Religione* curata da F. Lenoir e Y. T. Masquelier: «Come abbiamo già detto, la legge rinvia essa stessa ad una morale. La Legge mosaica, per esempio, invita l'uomo ad amare il proprio prossimo come se stesso (*Levitico*, 19, 18). I maestri del *Talmud* fanno di questo versetto biblico il principio fondamentale della *Torah* e il rabbino Hiller precisa che l'essenza della legge può riassumersi così: "Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". Così la *Bibbia* abbonda di ingiunzioni che invitano a proteggere la vedova e l'orfano, a fare l'elemosina ai poveri, ad accogliere lo straniero. Questi stessi precetti si ritrovano nell'Islam, caratterizzato da una forte morale che insiste sulla probità e sulla misericordia. Nel Confucianesimo è necessario acquisire la virtù dell'umanità (*ren*), cioè una simpatia per tutti gli uomini radicata nella gerarchia familiare e sociale (non si amano gli uomini come "fratelli", ma come "padri" o come "figli"). [...] L'amore (*agape*), già fondamentale per l'etica ebraica, assume una dimensione nuova nella teologia cristiana. L'amore, nel senso di accoglimento dell'altro e di dono di sé, è veramente l'unica via proposta da Cristo: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi" (*Giovanni*, 15, 2). La fede, la dottrina, la preghiera, la pratica religiosa e morale sarebbero sterili se non si fondassero sull'amore; l'amore ablativo è dunque la sola pratica su cui verterà il giudizio. Per i cabbalisti, Dio ha due "braccia": il braccio del rigore e quello della grazia, che non sono mai disgiunti. Nel Buddismo *mahayana* – del grande veicolo – si trova una nozione di "compassione attiva" verso ogni essere vivente che è un'accentuazione della "benevolenza universale" raccomandata dal Buddha. La via dell'amore è raccomandata anche dalla tradizione Hindu della *bhakti*: si tratta di instaurare una relazione di amore con la divinità tale da permettere di accedere all'unione totale con il divino. Questo amore devozionale per la divinità deve tradursi ugualmente in amore per tutti gli uomini, considerati come particelle del divino. D'altra parte, sembra proprio che i grandi mistici di tutte le religioni vivano e tentino di esprimere questa esperienza di fruizione dell'amore di Dio e dell'unità tra l'amore divino e l'amore dell'uomo; ma, con essi, abbandoneremmo definitivamente l'ambito della fede e dell'etica per la gratuità dell' "Ama e fa ciò che vuoi" di Agostino» (F. LENOIR e Y. T. MASQUELIER, *La religione*, UTET, Torino, 2001, pp. 118-119. Per un maggiore approfondimento della tematica si veda tutto il cap. 3, *Le vie, la legge, l'etica*, pp. 117-163).

essendo stata alla fine capace di dire, “*Osservate un Tu sei, là*”, Io aggiungo per tutto il tempo futuro quella dimensione al [perenne e continuo] significato della *religione*»<sup>332</sup>.

Su questa scia interpretativa, giungiamo alla conclusione per cui «*la religione è la madre di tutte le Arti*: tale è il suo posto pragmatico all'interno della storia dell'umanità e della cultura»<sup>333</sup>. Essa rappresenta la sorgente da cui l'arte trae la sua vera origine; ed ogni artista davvero tale, qualunque sia l'arte tramite cui si esprime, scoprirà la sua capacità creativa grazie alla sua personale alleanza con quell'Assoluto che ha riconosciuto nella sua umana esperienza e di cui la religione si è fatta e si fa in ogni tempo dogmatica annunciatrice. Infatti, afferma Hocking:

«L'artista inventivo, il poeta, il musicista ha il suo momento di preludio al farsi di un'idea in cui, meditando, egli può con fatica dire se sta scrutinando i suoi oggetti o le emozioni in se stesso. Riflessione ed induzione sono della stessa fattura, ed hanno le medesime condizioni di successo. Ogni induzione è indotta da una prioritaria induzione, fondamentalmente un *induzione totale*, o giudizio circa il valore generale delle cose – che non è altro che la mia idea di totalità, *originantesi da qualsiasi conoscenza del tutto e di Dio su cui la mia esperienza si fonda*. Ogni induzione è allo stesso tempo una deduzione, allora, – un “deve essere così”, generato, sebbene dai bassifondi della mia consapevolezza, *da una intuizione la cui origine è religiosa*»<sup>334</sup>.

Sintetizzando tutte le argomentazioni fin qui condotte sull'arte, possiamo concludere quanto segue. Per comprendere il significato dell'arte all'interno del pensiero di Hocking è necessario interpretarla come il “ponte” che connette la possibilità di esistenza dello Stato alla verità dell'annuncio religioso. Infatti, se per un verso l'arte rappresenta, come dicevamo, la concretizzazione della speranze di uno stato di poter ri-definire sempre più umanamente se stesso (aumentando così il potere del suo prestigio), per altro verso il valore di tale speranza è subordinato a ciò che le religioni da sempre annunciano. Proprio laddove l'arte si manifesta, interpretandola in ottica filosofico politica, come il culmine del modo umano di esercitare socialmente la propria volontà di potenza individuale (ovvero qualcosa che conduce lo stato a proiettarsi oltre se stesso), essa diventa al contempo, da un angolo di visuale filosofico religioso, l'embrionale e personale manifestazione

<sup>332</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 42.

<sup>333</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 14.

<sup>334</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 477. In particolare: «Come la riflessione è un giudizio su me stesso come una totalità, così l'induzione è un giudizio su qualche persona o classe esterna intesa come un tutto. *L'induzione è una riflessione esterna laddove la riflessione è un'induzione interna*», ibidem, p. 476. Il corsivo è nostro.

dell'universale Presenza dell'Assoluto dentro la realtà di cui la religione si fa, da sempre, certa e sicura avvocata. *L'arte è, per Hocking, sia il compimento delle speranze dello stato sia l'inizio delle certezze della religione.* A questo punto, l'indagine antropologica di Hocking che, prendendo le mosse da una psicologia dell'umano e passando per una filosofia della morale sviluppata poi in una teoria politica, si è conclusa con alcuni accenni alla sua dottrina estetica, conduce necessariamente il nostro argomentare alle soglie della sua filosofia della religione. Quest'ultima è l'adeguato coronamento di una siffatta indagine.



### **3 Il misticismo filosofico come radice della possibilità di una “fede cattolica” (rapporto uomini – Dio): la religione come intuizione umana della meta a cui il destino della persona è ordinato.**

Il pensiero antropologico di Hocking ha rilevato la “volontà di potenza” come categoria centrale per descrivere il dinamismo proprio della persona umana. La persona umana, infatti, si presenta come un essere “da farsi”, in una dialettica esperienziale di ri-creazione continua sostenuta dall’etica speranza di dare una forma compiutamente umanizzata alla proprio istinto centrale. La forma più raffinata tramite cui si incarna un’umanizzata volontà potenza è la volontà di vivere co-operativamente, cioè di porsi a servizio libero, creativo e benevolente delle altre persone. Di conseguenza, un primo modo in cui tale forma si rende concreta è nell’esistenza della società. Lo Stato, infatti, è l’incarnazione di un “circuito di volontà” societario in cui ogni cittadino partecipa attivamente ed in reciprocità con tutti gli altri membri alla vita della comunità. Quando uno Stato coincide con ampio “circuito di volontà” su base territoriale, etnica, culturale e linguistica, distinguendosi da altri simili “circuiti di volontà” limitrofi geograficamente, esso prende il nome di nazione. Le istituzioni di una nazione provvedono al compito di garantire il mantenimento del “circuito di volontà” da cui essa si origina. In particolare, mentre le leggi svolgono la funzione di limitare i confini di esercizio di ogni individuale volontà di potenza nel rispetto di quella altrui, l’educazione tenta di trasmettere il patrimonio culturale grazie a cui le giovani generazioni possano rendersi adatte ad esercitare la loro creatività personale come nuova spinta alla ri-definizione del circuito societario. Di conseguenza, l’educazione promuove un’opera di trasformazione della società che la proietta oltre se stessa. Il mondo della cultura in generale e delle arti nello specifico rappresentano tale proiezione. Tuttavia le arti, pur essendo la concreta espressione della speranza dello Stato di ri-definire e potenziare il suo legame societario, sono anche il luogo in cui gli individui vengono a contatto con il silente fondamento ontologico da cui si origina la possibilità della loro co-operativa creatività. Tale fondamento, su cui le arti sono rese possibili e che è da esse

intuitivamente percepito, è universalmente annunciato, manifestato e reso accessibile dalla religione. Ecco perché, come logico traguardo della sua indagine antropologica, Hocking afferma che:

*«La religione è la soddisfazione completa della volontà, la volontà di potenza nella sua complessiva forma»<sup>335</sup>.*

A partire da qui, la filosofia della religione di Hocking può essere sintetizzata in due distinti, seppur complementari, discorsi: un discorso filosofico sul significato particolare della religione in generale, ed un discorso filosofico sul significato universale di una particolare religione: la fede cristiana. Il misticismo filosofico di Hocking emerge come sintetica e dialettica interpretazione di questi due discorsi.

### ***3.1 La filosofia della religione in generale: il misticismo<sup>336</sup>.***

All'inizio dell'indagine filosofica sulla religione è bene mettere in risalto il presupposto da cui essa muove. William Ernest Hocking non fu, da quanto possiamo evincere dal nostro studio del suo pensiero, un filosofo deciso a far proseliti tramite la comunicazione del suo pensiero sulla religione. L'intento della sua filosofia della religione non è nemmeno apologetico. Il suo pensiero è lontano dell'intento di convincere qualcun altro a credere in Dio, o nel divino, o nel Dio di una specifica tradizione religiosa, foss'anche quella cristiana. Piuttosto, la sua via filosofica al discorso religioso si situa nella fatica di pensare su quale umana esperienza la religione, in tutte le espressioni storiche che la manifestano, possa trovare il suo necessario, empirico e certo fondamento. Senza l'individuazione di un siffatto fondamento, tutta la sapienza delle religioni si ridurrebbe infatti ad un chimerico *flatus vocis*, incapace di condurre gli esseri umani a comprendere e a realizzare il destino al quale si sentono chiamati. Questo approccio al discorso sulla religione, che potremmo definire "criticamente euristico", ha un doppio vantaggio.

---

<sup>335</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 393.

<sup>336</sup> Hocking espone le sue idee sul misticismo in due sezioni delle sue due opere fondamentali, in particolare nella Parte V e VI di *The Meaning of God in Human Experience* (op. cit. pp. 341-523) e nella Parte III di *Types of Philosophy* (op. cit. pp. 254-278). Una sintetica e complessiva presentazione del suo misticismo filosofico, in dialogo con il pensiero di Royce e di James, è contenuta nel saggio da M. LEWIS FURSE, *Experience and Certainty. William Ernest Hocking Philosophical Mysticism*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1988.

a) Anzitutto, lascia libero l'interlocutore di comprendere il valore del discorso sulla religione indipendentemente dalla sua scelta di adesione ad una particolare fede religiosa piuttosto che di vicinanza ad orizzonti di pensiero ateo o agnostico. Infatti, accertata, in sede epistemologico-metafisica, l'impossibilità per ogni essere umano di fare a meno di una propria "idea di totalità", per tramite di cui egli giudica il senso ed il valore del mondo in cui vive, la differenza fra chi crede nell'esistenza di Dio e chi non vi crede si situa nel valore ultimo assegnato a tale idea. Infatti, scrive Hocking, «ognuno parte dalla sua "idea di totalità"; ma la funzione della religione è di interpretare la totalità come Divina; in breve, di operare una transizione dall' "idea di totalità" all' "idea di Dio"»<sup>337</sup>. Le persone religiose sono quelle che si decidono a

---

<sup>337</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 142. Per comprendere come non sia affatto illogico che Hocking abbia accostato, in sede metafisica, la sua idea di totalità all'idea di Dio come origine del cosmo naturale e come condizione dell'intersoggettività mentale umana, ci permettiamo un piccolo *excursus* storico-semanticco sul significato della parola "Dio". 1) Rispetto all'accostamento semantico di Dio al cosmo, la radice antica di Dio deriva dall'indo-europeo *div-*, *deiwos*, secondo il sanscrito *deva*, l'iranico *div*, il latino *deus*, il lituano *diewas* riflesso poi in alcuni nomi principali come *Dyaus pitar*, in greco Zeus pater, in latino *Diu-piter*, Juppiter; in lingua alto-germanica *Tiu* e nelle lingue nordiche *Tyr*. Ora questa radice *div* che si coniuga in tutte le lingue è legata all'idea di luce, di luce del giorno, di splendore del cielo (cfr. M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai misteri Eleusini*, vol. I, Sansoni, Firenze 1979, *La religione degli indo-europei*, 207 e ss.). Inoltre, anche a livello della storia antica dell'umanità si può notare questa congiunzione fra Dio e il cielo. Per l'antico mondo cinese è fondamentale una simile congiunzione. Dio – o meglio il divino – è considerato il "signore del cielo" (*Tian zhu*). Infatti, in un passaggio de *Il libro delle Odi* si legge: «Il re del Cielo è augusto; veglia con maestà sulle cose di quaggiù...» (Cfr. *Il libro delle Odi*, III, I, 7 cit. in C. LARRE, *Alle radici della civiltà cinese*, Jaca Book, Milano 2005, 42). Ancora, se la storia dell'umanità comincia (per quanto ne sappiamo secondo ciò che ci testimonia Elide) con i Sumeri, possiamo affermare che nella vallata dell'Eufrate verso il 3500 a.C., al nascere della loro originaria cultura, i Sumeri hanno messo a punto il primo nome di Dio in rapporto al cielo. Si tratta del monosillabo *an* (sumerico) per dire Dio; *ellu* in accadico. Monosillabo che poi disegna quella stessa realtà attraverso un ideogramma più specifico costituito da una stella (Cfr. J. RIES, C. M. TERNES (a cura di), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1997). *Ellu*, ha, fra l'altro, se si pensa che la civiltà numerica abbia influito sui simboli delle successive civiltà, ha la stessa radice dell'ebraico *El* che è contenuta nel vocabolo *Elhoa* (pl. *Elhoim*) che significa: "il Signore del cielo" o, al plurale "i Signori delle stelle". Infine, anche nella storia antica successiva le testimonianze dell'unione di Dio con il cielo è una realtà costante. Infatti l'antico Dio vedico *Varuna* non è altro che il Dio che "siede in cielo" e possiede la forza *maya*. Mentre a sua volta, Mitra è il Dio iranico del cielo che genera la luce da se stesso (Cfr. A.N. TERRIN, *Dio e gli dèi nelle religioni antiche. L'ante-predicativo e l'immemorabile della coscienza religiosa*, in "Credereoggi" 129 (2002), 9-30). 2) Rispetto, invece, all'idea di Dio come origine dell'intersoggettivo campo mentale umano, è nota l'insorgenza, a partire dalla seconda metà del 1990, di quelle teorie psico-fisiologiche che spiegano il formarsi dell'idea di Dio nella mente individuale a seguito dell'elaborazione di una "teoria della mente dell'altro". Secondo quando sembrano confermare gli studi di Baron-Cohen, farsi l'idea di Dio è farsi consapevoli della potenzialità insita nel nostro cervello (nei lobi frontali) di attribuire ad altri agenti delle intenzioni mentali e libere (Cfr. S.BARON-COHEN, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1995). Un'analoga prospettiva è posta in rilievo da Gutthrie, il quale sottolinea come la mente sia il più grande agente "creatore significati" (*the mind is meaning-maker*) anche là dove non ce ne sono. Questi significati creano l'idea dell'Agency, costituendo una vera introduzione all'idea "naturale" di Dio in noi (Cfr., S. E. GUTTHRIE, *Faces in the Clouds: A New Theorie in Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993). Riguardo alle impostazioni delle "teorie della mente" qui ricordate, c'è da notare che, al di là di alcune affinità concettuali con la filosofia di Hocking, esse hanno il limite di presentarsi come metafisicamente naturalistiche. Infatti, come abbiamo ampiamente motivato, l'idea di Dio come "Other Mind" propria della filosofia della religione di Hocking non è il necessario correlato neuronale che si genera con il generarsi della consapevolezza dell'altui-mente finita a partire dalla consapevolezza della propria "idea di totalità", ma il libero e consapevole riconoscimento da parte di un individuo della presenza di una reale Alterità Mentale nel cosmo che, creando la natura ed in essa degli esseri mentali, crea uno spazio-tempo definito in cui la sua mente e quella di tutti gli altri individui possano riconoscersi ed interagire fra di loro. A questo

operare tale transizione di senso, laddove quelle che intendono non essere religiose scelgono di non operarla. La decisione di essere una persona religiosa o meno, in questo primo senso, sarà dunque personale, libera, intima; una scelta le cui “buone” ragioni si situano nella valutazione del significato generale attribuibile ad una fattuale esistenza.

b) In seconda istanza ed all’opposto, l’impostazione del discorso sulla religione in virtù dell’esistenza dell’ “idea di totalità” suggerisce la prospettiva per cui ogni essere umano è, in quanto tale, religioso per essenza. Egli non può fare a meno di entrare in contatto con il Reale e “conversare” con Esso. A giudizio di Hocking, infatti, l’esperienza umana è esperienza metafisica in senso proprio e stretto: esperienza di continuo contatto con un Assoluto che ci mette in condizione di pensare e agire in consapevolezza e libertà. Ma questo Assoluto che ci fonda è sempre e ad ogni istante “al di là” delle possibilità della nostra consapevolezza e libertà. Ora, questo “al di là” rappresenta il dominio della religione per tutti gli uomini, anche per coloro che non vogliono credere in un dio. In sintesi, la prospettiva filosofico-religiosa di Hocking ci permette di concludere che *ogni essere umano è per essenza metafisicamente religioso e per scelta può diventare religiosamente mistico*<sup>338</sup>. Le ragioni per cui, a suo giudizio, ogni essere umano è per essenza religioso, sono state ampiamente discusse all’interno dall’indagine metafisico-epistemologica da noi svolta nel secondo capitolo. Adesso si tratterà di porre in luce i motivi per cui le persone possano liberamente decidersi a farsi religiosamente mistiche. La filosofia della religione di Hocking si configura, quindi, come una *filosofia della mistica*: la parte del suo pensiero in cui egli dà ragione dei motivi personali che l’hanno convinto, nell’intimo ufficio di riflessione a contatto con la sua umana esperienza, a credere in un Dio che possa garantire all’essere umano la scelta dell’immortalità e di cui si è fatto umanamente, pienamente e definitivamente interprete l’uomo crocifisso Gesù di Nazareth.

---

proposito occorre notare che il sapere su Dio offerto dalle “teorie della mente” di impostazione naturalistica, risulterebbe assolutamente irrilevante – per non dire addirittura controproducente – ai fini dell’elaborazione di una filosofia della religione come quella di Hocking che intende strutturarsi proprio in forza del metafisico presupposto per cui ogni individuo è una mente intenzionalmente libera e creativa.

<sup>338</sup> Alla parola “mistico” va assegnato in questa sede solo il significato filosofico che Hocking le attribuisce.

### 3.1.1 La definizione di religione in prospettiva mistica.

Facendo uso di alcuni concetti che sono ormai diventati dominio assodato del sapere fenomenologico delle religioni, Rudolf Otto<sup>339</sup> ebbe a definire l'esperienza religiosa come un "tutto a sé", descrivibile attraverso un "sentimento creaturale" da lui nominato "senso del *numinoso*" e che si articola per contrasto con due altri sentimenti: il "senso del *tremendum*" e il senso del *fascinans*"<sup>340</sup>. Sulla stessa scia, Mircea Eliade, catalogò tale esperienza di ricognizione del proprio "sentimento creaturale" con l'espressione "esperienza del sacro", antitetica all' "esperienza del profano"<sup>341</sup>. Eppure, già San Tommaso d'Acquino, per dar ragione della possibilità umana di accedere alla "sacra" consapevolezza del suo essere creaturale – e, di conseguenza, alla percezione dell'esistenza del suo Creatore – aveva coniato l'espressione "conoscenza per con-naturalità"<sup>342</sup>. Hocking, come abbiamo rilevato parlando della sua visione dell'arte, ritiene che l'esperienza religiosa sia accessibile

---

<sup>339</sup> **Rudolf Otto** (Peine, 1869 – Marburg, 1937) è stato un teologo e storico delle religioni tedesco. Il suo pensiero è alla base della filosofia della religione, della psicologia della religione, della sociologia della religione, nonché degli sviluppi più moderni della teologia cristiana. Pastore luterano, insegnò teologia a Göttinga (1897), Breslavia (1914) e Marburgo (1929). La sua opera fondamentale si intitola *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917).

<sup>340</sup> Cfr., R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1989.

<sup>341</sup> **Mircea Eliade** (Bucarest, 1907 – Chicago, 1986) storico delle religioni e scrittore rumeno. Erudito, uomo di cultura vastissima, grande viaggiatore, parlava e scriveva correntemente otto lingue: rumeno, francese, tedesco, italiano, inglese, ebraico, persiano e sanscrito. Eliade è uno dei padri fondatori, insieme ad Otto, della fenomenologia delle religioni. Da giovane ebbe dei contatti con il fascismo rumeno, occorrenza che fece attirare su di lui le critiche di molti suoi colleghi europei di sinistra, specialmente in Francia. Il suo pensiero, rispetto a molti altri antropologi, si caratterizza non solo per l'attenzione ma per una sua sentita adesione al modo arcaico; sintonia che egli manifesta nel primato antropologico che egli riconosce alla categoria del sacro. Scrittore prolifico, le sue opere più conosciute sono: *Il mito dell'eterno ritorno* (1949); *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (1951); *Il sacro e il profano* (1956).

<sup>342</sup> Un saggio sintetico ed illuminante ai fini dell'interpretazione della conoscenza per connaturalità di cui parla San Tommaso è quello di C. Vagaggini, "Connaturalità ed esperienza mistica cristiana". Dopo aver enumerato i vari modi con cui l'Acquinate denomina tale conoscenza – per connaturalità, affettiva, per contatto, per inclinazione, per intuito, per istinto – egli la definisce come «una conoscenza sperimentale di tipo vitale globale, per cui la propria natura, nelle sue disposizioni concrete, vibra, come istintivamente, in consonanza e simpatia (o dissonanza e repulsione) dinanzi all'oggetto di cui si tratta», C. VAGAGGINI, "Connaturalità ed esperienza mistica cristiana" in *Vita monastica*, 159-160 (1984-1985), n. 3, p. 8. Conoscenza che è permessa dal partecipare di Dio al nostro essere umano e che è presente nella realtà prima ancora che l'essere umano se ne renda riflessivamente consapevole. La conoscenza per connaturalità è anche legata alle buone inclinazioni morali della persona. Tuttavia, essa ha un carattere personale e concreto che coinvolge tutta l'esperienza vitale di un soggetto; questo la rende una conoscenza certa ma difficilmente esprimibile in termini concettuali, molto vicina, nota il Vagaggini, al modo in cui gli artisti o i mistici hanno di intuire la realtà (Cfr., *ibidem*, p. 17). In definitiva tale conoscenza rappresenta quello che San Tommaso definisce "il sentimento interno di Dio" della persona (Cfr. TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*, II-II, q. 2, a. 9, ad. 3), sentimento che permette l'atto di fede in Dio, senza tuttavia vincolarlo necessariamente. Infatti, per credere in Dio non basta scoprirsi connaturalmente ordinati a Lui, ma è necessario trovare ragioni per voler aderire alla Sua Volontà. Tutto questo conduce il Vagaggini, a porre in rilievo il problema dell'interpretazione religiosa della conoscenza per connaturalità, la quale, pur confermandoci la possibilità offerta all'essere umano di fare esperienza dell'esistenza di Dio, non è in grado da sola né di dirci chi Egli sia, né di orientarci necessariamente a credere che Egli sia in un modo piuttosto che in un altro. Come vedremo, anche il misticismo di Hocking si situa, con le particolarità proprie della sua visuale filosofica, su questa scia interpretativa.

ad un individuo nel momento in cui egli, rientrando nella solitudine della sua anima e riflettendo sulla sua condizione esperienziale finita e contingente, intuisce il silente e continuo fondo ontologico alla base della sua esistenza. Sulla scia della possibilità di tale esperienza, egli perviene a definire la religione come una “funzione di osmosi” fra la creatura e il suo Creatore; in particolare, egli afferma, «*La religione è la funzione o di penetrazione o di osmosi fra lo spirito umano e il tessuto vitale dell’universo dentro il quale essa è continuamente presente*»<sup>343</sup>. Questa funzione di osmosi può, tuttavia, essere interpretata in un duplice significato. Se, da una parte, la intendiamo come un momento in cui la volontà di potenza di una persona può sperimentare già in questa vita, sotto forma di intuitiva riflessione, la prefigurazione del traguardo che l’attende in una vita futura, allora, la religione è definibile come un “*conseguimento anticipato*”<sup>344</sup>. Un conseguimento che, in rapporto alla presenza di Dio, recepito come “assoluto Conoscitore”, è anche vicario conseguimento degli sforzi di conoscenza della realtà che gli esseri umani esprimono nelle loro scienze<sup>345</sup>. Se, d’altra parte, la esprimiamo come l’intuizione del proprio destino etico come persone umane a contatto con la pretesa morale del cosmo nei nostri confronti, allora, in questa seconda direzione, la religione diventa la “*passione per la rettitudine*”, ovvero la risposta all’appello morale del creato tramite il retto esercizio della nostra volontà di potenza<sup>346</sup>.

Hocking è convinto che questa nucleare esperienza religiosa di osmosi con l’eterno principio vitale dell’universo sia potenzialmente accessibile a tutti gli uomini di tutti i tempi, cioè non si configuri come qualcosa a cui solo alcuni esseri umani potrebbero di diritto pervenire nella loro esperienza: non c’è nulla in essa di esoterico, iniziatico o misterico. Del resto, non si può neppure affermare che ogni essere umano si renda di fatto disponibile a vivere necessariamente tale esperienza: ogni essere umano è ed è sempre stato libero, fin da quando è comparso come tale

---

<sup>343</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 20.

<sup>344</sup> Recuperando una citazione che abbiamo già esposto nel primo capitolo, Hocking afferma: «La religione è il presente conseguimento, dato in una singola esperienza, di quelle realtà che sono raggiunte nel corso della natura solo alla fine di una infinita progressione. *La religione è un conseguimento anticipato*» ibidem, p. 31.

<sup>345</sup> «La conoscenza dell’ assoluto Conoscitore è un conseguimento, sebbene solo un *vicario conseguimento*, rispetto alla fine dell’impresa scientifica», ibidem, p. 238.

<sup>346</sup> Anche in questo caso riproponiamo una citazione già indicata nel primo capitolo: «La religione è la passione per la rettitudine (*righteousness*), e per la diffusione della rettitudine, concepita come una vocazione cosmica», W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., p. 26.

sulla terra. Nemmeno è corretto, secondo Hocking, pensare che sia un'esperienza universalmente standardizzata, ovvero esperibile sempre allo stesso modo da tutti gli individui di tutti i tempi: ogni persona è unica ed irripetibile, chiamata a realizzare la pretesa morale del cosmo in maniera assolutamente originale. In forza di tutte queste attenzioni si può scoprire in che senso Hocking definisca come "mistica" l'esperienza religiosa, senza correre il rischio di fraintendere il suo pensiero.

a) Anzitutto, il fatto di definire l'esperienza di contatto con l'Assoluto come mistica, significa semplicemente connotarla come l'esperienza intuitivamente originaria di continua osmosi mentale fra il "Reale in sé" e il "reale per noi" – fra il "Noumeno" ed il "fenomeno", per usare un linguaggio kantiano –; in altre parole, l'esperienza umana ci appare nella sua mistica qualità quando ci restituiamo noematicamente la consapevolezza del nostro flusso di costante contatto intenzionale con la Realtà<sup>347</sup>. Di conseguenza, si capisce perché, a giudizio di Hocking, il

---

<sup>347</sup> Su questo sia Hocking che Buber sono concordi. Entrambi, infatti, sono convinti che il fare esperienza della realtà abbia un'intrinseca natura dialogica interpretabile in maniera mistica o profetica. In un'interrogazione posta da Hocking a Buber, quello gli espone i seguenti quesiti: «Il chiamare l'esperienza della Realtà presente (come nella reciprocità di un dialogo) "consapevolezza", è, nel giungere a tale consapevolezza, un'operativa dialettica? La dialettica è inutile per allargare la consapevolezza [della realtà]? Nel pervenire ad un'universale assenza di consapevolezza come "verità", la dialettica non è una canna spezzata? Anche se distinguiamo la consapevolezza del Reale, come in una immediata esperienza di reciprocità nell' "incontro" [con esso], da un processo concettuale di pensiero o qualsiasi suo risultato, non può il pensiero concettuale – che abbiamo definito dialettica – essere presente in quella stessa consapevolezza, così come lo fu nella soluzione? E non può essere che quella stessa dialettica sia un potente aiuto nel dare valore monetario all'esperienza stessa? Queste questioni stesse possono avere significato solo nell' "incontro" tra Buber, come interlocutore, e me stesso, Hocking, come interrogatore; incontro che implica non solo un consenso proposizionale ma anche una reciproca comprensione-tramite-l'esperienza dell'inseparabile unione del mio "Io sono" con "Tu sei" (*Thou-art*). *Da parte mia [...] sostengo che il tipo di verità qui implicato deve essere riconosciuto, non provato; ed aiutato [ad emergere] da un profeta piuttosto che da un filosofo – la dialettica non può da sola determinarlo*». Ecco il centro della risposta di Buber: «Il Prof. Hocking [...] giustamente distingue un "arrivare a consapevolezza" da un "allargare la consapevolezza". Io li distinguerei in modo nettamente più marcato. Secondo la mia esperienza il pensiero concettuale può, ne sono sicuro, giocare il suo ruolo anche nel primo caso, ma per esso non è essenziale. Nel secondo caso, invece, lo ritengo assolutamente essenziale. L'esperienza da cui provengo e mai più proverrò è semplicemente questa, che *uno incontra un altro*. Quest'altro, che non significa, per esempio, un "cane", un "tipico cane inglese", uno che è descrivibile così-e-così, ma questo particolare animale, che una volta un bambino, passando di fianco a lui correndo, guardò negli occhi rimanendo davanti a lui; essi rimasero entrambi l'uno davanti all'altro mentre il bambino pose le mani sulla testa del cane è lo chiamò con un nome che aveva appena inventato o trovato. Quando più tardi a casa cercò di rendere chiaro a se stesso che cosa avesse avuto di tanto speciale quell'animale, egli fu guidato senza concetti; egli ne ebbe invece bisogno quando andò a raccontare l'esperienza al suo migliore amico. Ma ora Hocking mi spinge in una direzione completamente diversa: sulle più alte vette dell'inquietudine concettuale attraverso cui egli un tempo passò, e come io personalmente faccio ora con me stesso, *percepisco me stesso alla presenza di un genuino dialogo. Che le regole della dialettica qui non ci siano, infatti, non può essere dubitato*. Ma la questione che ora sorge è intorno a ciò che sollevò questo decisivo cambio di direzione. *Fu anch'essa un'esperienza di natura dialettica o non fu piuttosto qualcosa che aprì un varco nell'armatura concettuale, come un reale evento, qualcosa di cui la conseguenza fu solo una "visione"?* Quest'ultima è la mia esperienza: io, in accordo alla mia personale esperienza, devo rispondere di sì a ogni questione analoga». In sostanza Buber ed Hocking sono dello stesso parere: il primo contatto con la Realtà è, per entrambi, un'esperienza di contatto dialogico, ma non dialettico, con essa. E' esperienza di visione che Hocking definisce "profetica".

realismo ed il misticismo si richiamano a vicenda, tanto da condurlo addirittura ad affermare:

«Sia in ottica epistemologia sia in quella della filosofia pratica, *io credo in un realismo mistico, che l'unica sostenibile forma di realismo*»<sup>348</sup>.

b) Se le cose stanno così, *ogni essere umano è un potenziale mistico*<sup>349</sup>. “Potenziale” vuol dire che, pur essendo metafisicamente religioso per essenza (cioè capace, volendo, di rendersi consapevole dell'esistenza di Dio), non è obbligato ad attuare necessariamente questa sua essenza, nemmeno da quel Dio che l'ha posta e la pone in essere. E' un religioso potere dell'essere umano quello di non voler accorgersi dell'esistenza di Dio nella sua vita. Per cui l'essere ateo non è, alla luce della filosofia di Hocking, la scelta di essere non-religioso, ma il religioso rifiuto di voler essere un mistico<sup>350</sup>. Rifiuto che è rispettabile agli occhi di Dio stesso, visto che Egli non interviene a modificarlo contro la volontà di chi liberamente si convince a professarlo<sup>351</sup>. Piuttosto, colui che si decide a voler essere mistico, diventa, secondo Hocking, anche sommamente realista, ovvero capace di cogliere il Reale al massimo delle sue possibilità. Infatti, come osserva Hocking, l'esperienza mistica «richiede al mistico di essere un realista che ha pieno successo e al realista di essere un mistico allo stesso modo»<sup>352</sup>.

c) Infine, *ogni essere umano che si decide ad essere mistico, lo sarà in maniera assolutamente unica ed originale*. Il che equivale a dire che l'esperienza religiosa non è, per Hocking, un'esperienza omologante, ma una fonte continua di nuove e personali intuizioni<sup>353</sup>.

---

<sup>348</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p 318.

<sup>349</sup> «Se sono corretto nella mia analisi, c'è un elemento di misticismo in ciascuno di noi», ibidem, p 256.

<sup>350</sup> Come nota lo Rouner a commento del misticismo di Hocking, un passo di discorso non pubblicato dal titolo “Revolution and Religion”, tenuto di Samuel H. Miller presso il Seminario Teologico di Princeton il 6 giugno 1961, si presta bene a commentare in che senso la filosofia di Hocking possa prevedere l'esistenza di un ateismo religiosamente accettabile. Egli scrive: «Se il cosiddetto ateismo religioso segnala l'onesta ricognizione dell'insufficienza delle [nostre] rappresentazioni alla luce delle nuove dimensioni della realtà, per questa ragione un simile ateismo non manifesta in se stesso un atteggiamento irreligioso. E' il movimento dello spirito grazie a cui la religione può essere protetta da se stessa», L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 252.

<sup>351</sup> E, come vedremo, Hocking esprimerà la convinzione di fede che nemmeno per prendere la decisione di vivere immoralmente nella vita futura, Dio si intrometterà a negare la nostra libertà di scelta.

<sup>352</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p 275.

<sup>353</sup> «Il mistico è sempre originale nel senso che egli si sente obbligato a costruire consapevolmente il suo mondo da solo, ad edificare autonomamente ogni cosa dall'inizio», W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 20.



Come conseguenza di tali argomentazioni, Hocking giunge a sintetizzare il manifesto del suo “misticismo filosofico” nella seguente serie di sintetiche proposizioni:

- a. *la realtà è Una*, un’assoluta unità, contro tutte le dottrine metafisiche atomiste e pluraliste;
- b. *quella realtà è ineffabile* (indescrivibile); donde tutti i predicati e le descrizioni che le applichiamo sono in qualche modo sempre bisognosi di correzione – inclusi i significati che ora seguono;
- c. quella realtà (che noi cerchiamo in un mondo fuori da noi stessi) è *identica all’altrettanto indescrivibile essenza della persona umana* – noi possiamo dunque trovare il reale sia osservandolo fuori sia osservandolo dentro di noi, e ciò che troviamo in ciascun caso è lo stesso, non meramente della stessa specie, ma identico, la stessa cosa; gli estremi coincidono;
- d. è *possibile* (e di importanza vitale) *giungere ad una intuitiva conoscenza di o ad una unione con questo Unico assoluto*;
- e. la via per ottenere questo è situata in *uno sforzo che è primariamente etico piuttosto che teoretico*<sup>354</sup>.

Ad un primo sguardo, sembra che il misticismo sia l’antitesi del realismo, infatti «dove il realista afferma una tesi, il mistico afferma la sua completa e corrispondente antitesi»<sup>355</sup>. Laddove il realista dice molti, il mistico dice uno solo; se quello proferisce concetti adeguati, questo gli risponde ineffabilità; mentre per quello esiste l’ “in sé” distinto dal “fuori di sé”, invece questo crede che “tutti siamo una cosa sola”; per l’uno l’assoluto non è percepibile, per l’altro viviamo continuamente a

---

<sup>354</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 257. Il corsivo è nostro. Se consideriamo il “misticismo” a livello di una sua comprensione storica, «Esso ha avuto una lunga storia: è più vecchio sia del realismo, sia dell’idealismo. Nessuna epoca, nemmeno la nostra, si presenta senza visibili rappresentazioni di questo tipo di filosofia. Mentre appare in Cina, e riceve un grande sviluppo in India con il Bramanesimo ed il Vendantismo, esso riceve un notevole scoppio di popolarità presso il bacino del Mediterraneo dal sesto secolo A.C. circa in avanti. Sentiamo parlare di “misteri” collegati a varie divinità, di Osiride in Egitto, di Adone in Siria, di Demetra, Dioniso, Orfeo in Grecia, di Mitra in Persia e nel mondo romano. Questi misteri furono fuori dal campo della religione istituzionale [...] e tutti hanno in comune il culto di personale unione con il dio, in stati di entusiasmo, dopo una preparazione morale. Ci furono molte crudeltà, superstizioni e follie in questi culti popolari – spesso sconfinati nel barbarismo. Ma gli elementi vitali del movimento furono così grandi da avvicinare l’interesse dei più stimati pensatori, così come dello stato. Atene istaurò i Misteri Eleusini come istituzione pubblica. Platone, nei suoi dialoghi, trasse interesse dai Misteri Orfici, ed adottò certe loro idee. Il cristianesimo nella sua prima diffusione in Asia Minore trovò vari misteri in voga; la teologia di san Paolo è stranamente influenzata da quest’occorrenza. Il Vangelo di san Giovanni è un documento mistico: “io sono la vite voi i tralci... Io e il padre siamo una cosa sola”. Plotino (204-270), un discepolo di Platone, grazie al potere del suo pensiero e alla nobiltà del suo carattere elevò il misticismo del mondo classico dandogli una chiara espressione filosofica. L’influsso di Plotino fu enorme. [...] Esso fu trasmesso alla filosofia Arabica, e prese vita in una serie di mistici Persiani Maomettani. Uno di questi fu Al Guazzali (1058-1111) il quale, caduto nello scetticismo nei riguardi dell’insegnamento della filosofia a Baghdad, abbandonò i suoi beni e la sua famiglia, avviandosi verso l’ascetismo, ed elaborando, in ultima analisi, la sua filosofia mistica. Esso influenzò lo Pseudo-Dionigi che diventò il progenitore di una lunga scia di mistici cristiani (Giovanni Scoto Eriugena, Bernardo di Chiaravalle, Maestro Eckhart, Taulero, Susio, Teresa d’Avila, Niccolò Cusano, Giordano Bruno, Silesio, Severino Boezio, Dante, William Blake, Coleridge). Spinoza e Shelling hanno molto in comune con il misticismo nelle loro dottrine dell’Uno, l’assoluta sostanza, che non può essere descritta, perché ogni descrizione è una sua limitazione (omnis determinatio est negatio). L’Essere assoluto è “al di là” delle distinzioni di mente e materia, di buono e cattivo, di finito e infinito, anche dell’uno e dei molti», *ibidem*, pp. 257-259.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 257.

contatto con esso; infine, dove quello dice conoscenza rigorosa, questo gli ribatte rettitudine etica. Ora, se Hocking considerasse tali antitesi assolutamente inconciliabili, verrebbe a contraddirsi con quanto poco prima da lui dichiarato, ovvero che il mistico è un più perfetto realista e che un vero realista sarà, in ultima analisi, anche un mistico<sup>356</sup>. Ma è esattamente questo il punto. A giudizio di Hocking il mistico esprime la medesima realtà del realista, ma ad un livello intuitivo più profondo. Livello che, fra l'altro è indicibile tramite l'utilizzo di categorie filosofico-concettuali. Infatti, come Hocking stesso si premura di porre in risalto:

«Il misticismo è spesso evidentemente il prodotto di uno spirito intensamente filosofico che è discontinuo rispetto alla consueta razionalità meramente argomentativa, ma anche di uno spirito profondamente religioso che è discontinuo rispetto al dogmatico sistema teologico di ogni credo. Esso è *ispirato* dall'insaziabile ambizione dello spirito individuale di conoscere la realtà tramite una diretta cognizione piuttosto che tramite il rumore della descrizione»<sup>357</sup>.

Da tutto questo traiamo l'immagine corretta di chi è il mistico nel pensiero di Hocking. Egli non è un mago, né un occultista, né un iniziato, nel senso di possessore di conoscenze inaccessibili ai più e sfruttabili a suo vantaggio. Il mistico è, per contro, un uomo che coltiva il dono della sapienza, per saper gustare il "sapore" di ciò che di buono e di valore vi è nel mondo. Egli possiede scienza per guardare la realtà con lo sguardo di Dio ed un intelletto vigile e libero per leggerla secondo ciò che Dio scrive "fra le sue esperienziali righe". E' un uomo forte dell'autorevolezza che gli viene dal continuo rinforzo di tale sapienza, grazie alla quale si abilita a giudicare la vita a partire da ciò che lo Spirito gli consiglia, oltre ad operare nella compassionevole pietà verso il creato ed i suoi fratelli. Non è, infine, un'idolatra: non scambia alcuna creatura per Dio, non Lo piega alle sue vedute concettuali, non Lo incatena nei suoi transitori desideri, ma con "timore e tremore" porta sempre davanti

---

<sup>356</sup> «Il Reale non può essere né l'assoluto "Uno" del mistico né l'assoluto "Molti" dell'analisi realista. Il Mistico ed il Realista, ciascuno guidato nella sua osservazione dalla sua pre-occupazione pratica, e ritenendo definitivo ciò con cui ha fatto più da vicino i conti, afferrano ognuno *una mezza verità* circa il mondo. Ognuno, tuttavia, supporta e corregge l'altro. Come controparte del realista, il mistico è corretto nel dichiarare l'unità del mondo, e l'infinito valore di quella unità. [...] Come controparte del mistico, il realista è corretto nell'asserto secondo la realtà è fatta di molti. [...] L'Uno in cui possiamo credere deve essere l'Uno che ha bisogno ed è capace di produrre i Molti. Sia il realismo sia il misticismo appaiono quindi come aspetti dell'universale-prospettiva dell'idealismo oggettivo che distingue e mantiene uniti entrambi; mentre essi, di rimando, rendono cristallina la necessità pratica del ritmo o dell'alternanza. Un elemento di sovra-naturalismo, ascetismo e di fuga-dal-mondo, dev'essere tenuto allacciato ad un elemento di umanesimo per portare a compimento il lavoro di una buona esistenza», W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., pp. 275-276.

<sup>357</sup> Ibidem, p. 259.

a sé il suo ineffabile Nome, stando alla destra del quale egli sa di non vacillare, anche se a volte ne dubita. Tutto questo, in definitiva, lo abilita ad essere “*profeta*” fra gli uomini.

### 3.1.2 I frutti della “*profezia*” nella storia nella storia dell’umanità.

Il mistico, se è davvero tale, diventa “*profeta*” ovvero – come suggerisce il significato etimologico della parola – uno che “*parla a nome di...*”<sup>358</sup>. In questo modo, Hocking non distingue il mistico dal profeta. Infatti, come con chiarezza rileva Lo Rouner, «nella sua filosofia della religione, egli rigetta la consueta assunzione secondo cui ci sia una differenza di base fra il mistico ed il profeta – l’uno più orientato alla conoscenza della sua interiorità, l’altro più occupato con il destino del popolo»<sup>359</sup>. Piuttosto, Hocking sostiene che il mistico è “*profetico*” in ciò che compie e che pensa. Tuttavia, poiché la parola “*profezia*” è, allo stesso modo della parola “*mistica*”, un vocabolo ambiguo, è bene chiarirne un poco il significato.

Sinteticamente possiamo constatare come i popoli dell’antichità abbiano maturato due sue distinte concezioni della *profezia*. La prima, di ambito greco-romano, interpreta il profeta come colui che è in grado di *prevedere futuro*. Emblematico al riguardo è l’esempio della profetessa di Delfi, la Pizia, la quale si credeva desse indicazioni su ciò che il futuro prefigurava nel tempio di Apollo. La seconda, invece, sorge in ambiente ebraico, e sostiene che il profeta (in ebraico *nabi*) *parla a nome di Dio*. La *profezia ebraica*, quindi, non è deterministica, non dice come andranno necessariamente le cose, ma cosa può accadere se l’uomo non si decide a seguire la volontà di Dio. In questa seconda accezione, l’esempio emblematico è quello del profeta Giona mandato dal Signore a Ninive a profetare che Egli avrebbe distrutto la città qualora i suoi abitanti non si fossero convertiti. Una *profezia* di questo secondo tipo, lungi dall’avere l’intento di prevedere il futuro, annuncia qualcosa che può essere smentito qualora gli esseri umani si convertano ad

---

<sup>358</sup> Come nota il *Grande dizionario delle Religioni*, «la parola profeta viene dal greco *prophetes*, che indica non colui che predice, ma colui che parla a nome di» (Cfr. voce “*Profetismo biblico*” in *Grande dizionario delle Religioni*, Cittadella Editrice, assisi, 1988, pp. 1665).

<sup>359</sup> L. S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., p. 128. Cfr. W. E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 485-514.

aderire alla volontà divina<sup>360</sup>. Hocking prende il concetto di profezia in equilibrio fra questi due angoli di visuale e ne offre una originale re-interpretazione filosofica. In particolare il profeta gode, a suo giudizio, di tre potenzialità: rivela certezze su Dio, è un ispirato creatore di novità e riesce a dominare la sua fortuna in modo che la storia non se ne dimentichi. In ogni epoca, ci sono persone che donano alla storia dell'umanità, come frutti preziosi della loro religiosa esistenza, le loro certezze, le loro intuizioni e le loro esistenze perchè essa ne possa far tesoro per le generazioni a venire. I mistici, o profeti, sono persone di questo tipo<sup>361</sup>.

a) Cominciamo con il primo “frutto” della profezia, ovvero la capacità del mistico di comunicare certezze sull'esistenza di Dio. A questo proposito Hocking è chiaro: il profeta non inventa nulla di nuovo su Dio; piuttosto egli ha la capacità e l'autorevolezza esperienziale di ridire Dio in maniera nuova, cioè di allargare la consapevolezza delle persone sull'esistenza di Dio nell'epoca in cui si trova. In questo senso, come già accennavamo nel primo capitolo<sup>362</sup>, il mistico si fa profeta di un Dio antico, ma da lui *ri-annunciato* in un linguaggio nuovo. Rispetto a questo, «il primo giudizio di ogni mistico è quello per cui è più importante *credere che* l'Uno esista che sapere *che cosa* egli sia»<sup>363</sup>. Un simile rinvigorimento della certezza sull'esistenza di Dio operato del mistico pone in rilievo come la certezza “Dio c'è” è una certezza di confine, che permette un'oscillazione fra la fede e l'incredulità. Infatti, egli scrive:

«Se io so “che” Dio c'è, senza sapere “che cosa” egli sia, io so già qualcosa circa L'Uno, senza identificarlo come Dio. Ma, sebbene relativa, la distinzione non perde il suo significato. Infatti, supponiamo di poter sapere, come il mistico dichiara, che Dio esiste, senza conoscere chi Egli sia. Questa sarebbe una sorta di terra di mezzo fra il teismo e l'ateismo. *L'ateo afferma che non c'è alcun Dio. Il teista dice, Dio esiste, che significa, esiste una personificata divinità. Il mistico dichiara che l'ateo ha ragione: il Dio dell'immaginazione teistica non esiste; ma anche il teista ha ragione – Dio esiste.* Di conseguenza, una persona che non può accettare il deismo teistico, e nemmeno può credere alla negazione

---

<sup>360</sup> Per approfondimenti sul tema si consulti la voce “profezia” in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Milano, 2005, pp. 1232-1247.

<sup>361</sup> In ambito cristiano, si è soliti chiamare indicare queste persone con l'appellativo di “santi” e non più col nome di profeti.

<sup>362</sup> Cfr. *Supra*, p. 94.

<sup>363</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 261. E ancora: «Possiamo dire che il mistico è molto più sicuro di essere certo piuttosto che di che cosa è certo – tranne che della sua sicurezza su Dio e della sua relazione con Lui? A questo proposito, l'attuale che precede il che cosa, sia temporalmente che per importanza», *ID., The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 454.

dell'ateismo, può trovare una sicura, anche se "in bilico", posizione in quel mistico "che"»<sup>364</sup>.

Il mistico è un profeta che rivela l'esistenza di Dio ma nella consapevolezza della sua debolezza e della sua incredulità. Egli è, rispetto all'ateo ostinatamente incredulo e al credente devotamente fondamentalista, capace di evitare i rischi a cui conducono le certe ed a-critiche convinzioni di entrambi: il primo, convinto di essere egli stesso Dio, si rende idolo a se stesso; il secondo, certo che Dio sia dalla sua parte, lo riduce ad idolo agli occhi altrui. Il profeta, invece, ha maturato il dono di "non sciupare" Dio con le sue parole ed ha la capacità di annunciarne la presenza in modo che essa illumini le vite di coloro che ricevono tale annuncio, si ritengano essi atei o teisti. Queste sono le ragioni per cui Hocking in definitiva dichiara:

«Non temo ad affermare che una corretta comprensione del misticismo, deve sia chiaramente emanciparci dall'insieme di specifiche e puramente esteriori *performance* religiose, sia rianimare con un vitale fascino i nostri sistemi storici di mediazione religiosa»<sup>365</sup>.

In questa direzione di senso, il profeta non è un anti-dogmatico, ma un ri-animatore dei dogmi di una determinata tradizione religiosa<sup>366</sup>.

b) L'annuncio profetico si mostra anche, e di conseguenza, come sorgente di nuove intuizioni sia per le i singoli individui che per l'umanità intera. Esso è manifestazione di quella creatività che si esprime nella persona grazie al suo potere

---

<sup>364</sup> Ibidem, p. 262. Questa citazione di Hocking ci pare particolarmente significativa per rilevare la differenza che il sapere teologico cristiano pone fra *conoscenza teologica naturale* e *conoscenza teologica rivelata*. La prima è universale e di diritto accessibile ad ogni uomo di ogni tempo, ovvero indipendentemente dall'appartenenza culturale o religiosa in cui si riconosce ed in cui viene educato, ma è per sua natura molto indeterminata. Essa si fonda su una ricerca umana del divino in forza della sua natura razionale e conduce a riconoscere che Dio deve esistere, chiunque Egli sia ed indipendentemente da ciò che le religioni affermano su di Lui. La seconda, invece, è collegata ad una contingente tradizione storico-religiosa a cui una persona può decidere di appartenere e di aderire in libertà. Tale tradizione prova ad offrire agli uomini alcuni saperi su Chi è Dio e alcune pratiche per entrare in contatto con lui, cognizioni e pratiche che possono essere solo "credute" per fede, ovvero *ragionevolmente accolte in libertà*. Evidentemente questi due registri conoscitivi si compenetrano e si sostengono a vicenda, tanto che ogni esistenziale e personale atto di fede vive della loro tensione dialettica. Dialettica per cui il credere in Dio si sostanzia nella persona come continua sintesi esperienziale fra i motivi per cui egli può, nella sua esperienza, rendersi conscio autonomamente dell'esistenza di Dio e i motivi per cui si decide a fidarsi di una religione che si annuncia come interprete sicuro di questo Dio. Dialettica che è l'antidoto sia al fideismo (ovvero alla fiducia cieca nei confronti di qualsiasi credo religioso) sia all'ateismo (ovvero l'ostinata credenza che Dio non esista). Il *mistico*, come Hocking lo immagina, è una persona religiosa (cioè che si riconosce in una determinata tradizione di fede) che vive in prima persona tale tensione dialettica e *prova a ri-concepire il sapere e la pratica della tradizione cui appartiene* per renderlo idoneo a rinnovarsi al fine di diventare nuovamente profetico. E, come vedremo, il *ri-concepimento* interno ad una tradizione religiosa è, secondo Hocking, la via maestra per giungere a scoprire ciò che in ogni religione c'è di universale. Inoltre, egli è convinto che la logica del ri-concepimento sia universalmente e definitivamente annunciata dal cristianesimo.

<sup>365</sup> W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 357-358.

<sup>366</sup> «Il mistico contribuisce di volta in volta [a ridefinire] il dogmatico contenuto della religione; così questi dogmi hanno il loro metodo di collaudo e selezione», ibidem, p. 459.

di riflettere a contatto con il suo consapevole Assoluto. Ed è con estrema acutezza che Hocking nota come questa manifestazione di profetica creatività valga anche in campo scientifico. Infatti, egli scrive:

«La scoperta di nuove ipotesi richiede qualcosa in più di una fiduciosa osservazione: essa richiede immaginazione. Ma non ogni immaginazione va bene. Ciò che distingue l'esplorazione della natura che ha successo da quella che non ne ha è anzitutto la semplicità e l'apertura della mente [...] e secondariamente una specie di sesto senso circa le vie di funzionamento della Natura che può originarsi solo dall'amore verso le cose. [...] Il mistico recupera il potere di apprezzare i fatti dalle qualità delle cose, acquistando una nuova innocenza dei sensi così che i fiori, i suoni, i colori sono percepiti come se fosse la prima volta»<sup>367</sup>.

Il motore di questa capacità intuitiva di appercezione della realtà da parte di un mistico è dato, secondo Hocking, da quello che egli denomina “principio di alternanza” (*law o principle of alternation*). Secondo la definizione che egli stesso ne offre:

«Il principio di alternanza è un principio di ordine pratico, forse il più importante fra i principi partici. Esso dichiara che non possiamo pervenire ad una buona esistenza né soltanto grazie alla contemplazione dell'Uno né solo per mezzo dell'intelligente gestione dei Molti: ma che dobbiamo coltivare entrambi in un forma ritmica, come il ritmo del lavoro e dello svago o della veglia e del riposo»<sup>368</sup>.

In una prospettiva filosofica religiosa di questo tipo, il profeta non è né un contemplativo asceta totalmente disinteressato agli uffici mondani, né un mai stanco stacanovista dimentico degli uffici divini, ma una persona equilibrata che alterna sapientemente i “doveri” verso Dio ai “doveri” verso il mondo e verso gli uomini. Egli ha, in altre parole, il dono sia di scorgere la presenza del Tutto (di Dio) nelle singole e pratiche faccende della vita sia di apprezzare il valore di ciascuna di queste pratiche quando è alla presenza del Tutto. Questo perché la relazione instaurata dal mistico con l'Assoluto non lo porta ad alienarsi dal mondo, ma si trasforma in forza creativa che dà anima a ciascuna delle sue imprese mondane. La relazione con Dio diventa per lui una relazione liberante dalle oppressive logiche del mondo e capace di donargli la libertà di osservare il mondo *sub specie aeternitatis*. Infatti, come afferma Hocking:

---

<sup>367</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 274-275.

<sup>368</sup> Ibidem, p. 273. Cfr., anche W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 411-412.

«La relazione con il suo Assoluto non lo annienta e nemmeno lo soverchia: rendendolo capace di riflettere, lo ha restituito a se stesso; abilitandolo a creare, gli ha donato quella libertà che potremmo chiamare libertà nella concretezza»<sup>369</sup>.

Se l'attenzione vitale alle parti si concreta nello spazio esperienziale che Eliade definirebbe "profano" e che Hocking indica – da buon statunitense qual'era – con "mondo degli affari" (*business*), invece l'attenzione al Tutto si incarna nello spazio "sacro" ovvero, nello spazio del "culto" (*worship*). L'origine dello spazio-tempo cultuale risiede nella consapevolezza del mistico per cui egli sa che il suo essere persona umana non si risolve nella professionalità che pone in campo negli affari profani dell'esistenza. In questo senso il culto, scrive il nostro, è «*l'auto consapevole dimensione del riconoscimento del valore*; è la parte che, di conseguenza, assegna a tutte le altre parti il suo posto ed il suo significato»<sup>370</sup>. Fra le azioni umane, il culto non è la prima né in ordine temporale né in ordine di ricorrenza, ma è quell'atto (o insieme di atti) che fa da fondamento valoriale e dona significato a tutte le nostre altre occupazioni. Fra tutti i possibili atti di culto, la preghiera resta il più misterioso ed il più miracoloso. Infatti, se osservato con occhio fenomenologico, l'atto del pregare è ad un tempo il più libero ma anche il più "inutile" che una persona possa compiere. Hocking definisce la preghiera la consapevole attività umana in cui

«L'attitudine della volontà nel suo sforzo è combinata con la sua non-fatica e l'auto-affermazione con la consapevolezza dell'assoluta dipendenza. *L'intuizione che ricerchiamo [in essa] è sia un diritto sia un dono, il più adeguato dono di tutta l'esperienza. [...] Dobbiamo quindi riconoscere che nel fare ciò [nel pregare] noi stiamo già facendo uso di un certo grado di intuizione mistica: ci stiamo affidando ad un attaccamento al Tutto che è troppo profondo in noi per essere perso o superato; stiamo lottando per 'entrare in noi stessi', per riconoscere questo attaccamento per ciò che esso è: l'amore verso Dio di quel mondo alienato. Questa è la preghiera*»<sup>371</sup>.

c) Infine, il mistico è profeta in quanto si abilita a diventare conscio direttore del suo destino di felicità. La "coscienza profetica" è l'espressione di tale mistica consapevolezza. Come già accennavamo nel corso del primo capitolo<sup>372</sup>, essa non ha

<sup>369</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 474. Il corsivo è nostro.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>371</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 438-439.

<sup>372</sup> Cfr. *Supra*, p. 95.

nulla a che vedere con la previsione del futuro astrologicamente od esotericamente interpretata. Essa è piuttosto la capacità di anticipare consapevolmente la propria fortuna e determinare il proprio destino perché sia un destino felice. Ma che cosa vuol dire umana “felicità”? Per rispondere a tale perenne interrogativo, Hocking, si premura anzitutto di notare come sia la religione sia la filosofia offrano agli uomini interpretazioni del senso dell’umana felicità. Ma è in particolare la filosofia a ricordarci «che la dimensione propria di ciascuno è il diventare artefice della propria felicità, e che l’estensione di tutte le necessarie condizioni per essere felici giacciono dentro la persona e non totalmente là fuori nelle sue storiche circostanze. Essere “filosofici” non vuol dire altro che mettere in atto tale certezza»<sup>373</sup>. La felicità è data quindi dall’esercizio creativo attraverso la propria idea di totalità applicata all’esperienza. «Colui che conosce Dio – infatti – sa come essere felice in questo mondo, avendo in sé sia la sorgente del suo positivo valore sia quella grazie a cui tutto il può essere trasfigurato»<sup>374</sup>. Il mistico, di conseguenza, si tramuta in colui che diventa profeta della sua felicità, già in questo mondo. Quest’ultima, interpretata in un’ottica psicologica,

«Può essere descritta come il continuo ed *integro* accordo fra la mia “idea di totalità” e l’esperienza o l’opera delle mie mani; e l’empirica impronta della felicità è la concentrazione o l’entusiasmo dell’azione. All’uomo felice, le circostanze e le azioni appaiono nel loro valore temporale; le sue azioni vanno a segno e si ripercuotono nell’aumento della sua energia per ulteriori imprese»<sup>375</sup>.

La realtà diventa dunque agli occhi del mistico un palcoscenico di opportunità sul quale egli recitando consapevolmente la sua parte, si fa artefice del successo delle sue interpretazioni<sup>376</sup>.

Ad uno sguardo superficiale, l’interpretazione filosofica data da Hocking alla “coscienza profetica” può apparire deficitaria e contraddittoria per due motivi: essa appare troppo egocentrica e troppo ottimista. Come può, infatti, Hocking pensare ad un esercizio co-operativo della volontà di potenza come universale destino etico dell’umanità e poi concludere che il mistico è colui che si fa isolato profeta del suo

---

<sup>373</sup> W.E HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 487.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 486.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>376</sup> «La realtà deve essere definita come la regione dentro cui io posso identificare la mia felicità con il mio personale successo; non solo con il successo di un altro», *ibidem*, p. 502.



personale destino? Inoltre, se il misticismo non è che la controparte del realismo, dov'è il significato di quella parte di realtà che si chiama, dolore, sofferenza, male? La prima domanda chiama in causa il problema dell'interpretazione filosofica dell'altruismo; la seconda, invece, l'interpretazione del problema del male.

Rispetto al primo problema chiariamo subito che il vero *altruismo* non si identifica per Hocking con una rinuncia alla propria realizzazione personale. Nessuno, infatti, vuole essere volontariamente infelice. Quindi, delle due l'una: o qualcuno dovrà (anche se non lo desidera) rassegnarsi ad uno storico destino di infelicità per favorire quella di qualcun altro, oppure, come Hocking stesso crede, nel promuovere la felicità altrui ci accorgiamo che si sta promuovendo la forma più umanamente perfetta di soddisfazione della nostra volontà di potenza. *L'altruismo*, facendo seguito al pensiero di Hocking, *non è l'oblativa rinuncia alla nostra ego-centrica volontà di felicità ma l'auto-ostensiva manifestazione della nostra umanizzata volontà di potenza*. La benevolenza verso i nostri fratelli – ovvero il cooperare con loro per renderci idonei a riconoscerle nella loro bellezza ed apprezzarle nel loro degno valore umano – sarebbe una “chimera” se l'umana esperienza non dovesse mai restituirci la certezza per cui mettersi a servizio delle vite altrui dona gioia e felicità alla nostra. Ma, in fondo, chi dubita della forza della benevolenza o sopravvaluta il potere del nostro connaturato egoismo o sottovaluta le capacità della nostra specifica volontà di potenza. Ed è forse questa la ragione per cui “gli adoratori di se stessi” appaiono spesso sia frustrati sia insoddisfatti di sé e delle loro esistenze. Coloro invece che hanno provato almeno una volta nella vita a compiere gratuitamente qualcosa di buono per qualcun altro sanno, se ci riflettono un po' con attenzione, che attraverso il loro altruistico atto si sono rivelati a sé nel meglio di ciò che sono senza essere preoccupati di se stessi. E lo sanno quand'anche quell'atto, come sovente accade in materia di altruistico esercizio di volontà, abbia richiesto loro fatica, sofferenza, sacrificio. Non c'è nulla di contraddittorio, dunque, in ciò che Hocking pensa al riguardo: l'altruismo non è altro che il banco di prova della verità secondo cui la volontà di soffrire per creare rappresenta la miglior espressione della volontà di potenza umana, espressione che gli restituisce, già in questa vita, la felicità

di cui il suo cuore è desideroso<sup>377</sup>. Il mistico, proprio per tramite della sua coscienza profetica, cerca di trasformare la sua vita e il mondo attorno a sé in opere d'arte da cui traspaia il suo *gioioso destino di sofferente co-creatore*. E se, nel far questo, nutre anche l'ambizione di poter sostenere gli altri nella personale realizzazione del medesimo destino, egli si abilita ad essere educatore, o meglio "maestro". L'educazione religiosa, da questo angolo di visuale, si tramuta nell'ambizione di riuscire a far percepire agli educandi, dall'interno della relazione educativa, che soffrire per ottenere una originale realizzazione di sé a favore degli altri è ciò che restituisce vera dignità umana e vera gioia alla loro esistenza. Il problema è che tale ambizione si scontra inevitabilmente con l'altrettanto evidente esistenza del male.

### 3.1.3 *Il problema del male come problema storico-teologico.*

Nella sua opera *Preface to Philosophy. Textbook*, Hocking distingue sei tipologie di mali: i mali che dipendono da situazioni fisiche (es. contingenze della natura, difetti del corpo,...); mali collegati alla nostra limitatezza (es. ignoranza, limitazione di poteri,...); mali che accadono per disgrazia (sofferenza fisica, perdita della vita,...); mali le cui cause sono storico-sociali (ingiustizia, indifferenza,...); mali procurati dal mistero del cosmo a contatto col nostro pensiero (silenzio di Dio, maggior sofferenza al crescere della sapienza,...); mali morali (peccato, mancanza di rettitudine,...)<sup>378</sup>. Tutti questi mali sono reali e a nessun essere umano è concesso il privilegio di vivere senza fare i conti con essi. Tuttavia, se la realtà è sorretta dalla presenza creativa e provvidente di Dio e, perciò stesso, è buona, perché Dio permette l'esistenza di tutte queste tipologie di male?

Come sempre, all'inizio della sua trattazione Hocking si premura di operare qualche distinguo. Delle sei tipologie di male sopra elencate, cinque a suo giudizio hanno a che fare con Dio solo indirettamente. E sono: il male morale, il male della nostra limitatezza, il male cosmico, il male dovuto a disgrazie e quello realtà alla nostra condizione fisica. Infatti, il primo ed il secondo dipendono dalla nostra

---

<sup>377</sup> «Una vicaria felicità deve essere, invero, la parte più consistente la più grande parte dell'attuale gioia di ogni uomo; poiché nessuno può giungere alla maturità senza identificare la sua felicità con l'estensione del benessere del suo fratello», *ibidem*, p. 497.

<sup>378</sup> W.E. HOCKING, *Preface To Philosophy. Textbook*, op. cit., pp. 487-ss.

responsabilità nel modo di agire moralmente ed intellettualmente. Se siamo disonesti o decidiamo di restare nell'ignoranza, questo non è colpa di Dio. Al limite potremmo pensare che Dio, creando l'essere umano come essere libero e consapevole, è causa indiretta di questi due mali, ovvero non li vuole ma ne permette la potenziale esistenza. Tuttavia, di là da questo, Hocking nota che sia l'uno sia l'altro potrebbero essere evitati totalmente solo se nessun essere umano venisse mai al mondo come tale. Il perché poi Dio permetta l'esistenza di esseri liberi che possano volere e fare il loro male è un mistero insondabile alla mente umana tanto quanto il perché Egli non si decide a mostrarci apertamente il suo volto<sup>379</sup>, o il perché permette la morte delle sue creature tramite disgrazie di vario genere<sup>380</sup>. Davanti a simili "perché" il pensiero teologico non può che attestare tutta l'inadeguatezza dell'umana condizione da cui si origina, dovendo necessariamente rimandarci a quell'alone di mistero che permea le motivazioni di Dio a desiderare un creato siffatto, in cui si danno dei mali di questo genere. Al più, ciò a cui Hocking – con saggezza a nostro giudizio – rinvia in questi due casi è l'occorrenza psicologica per cui il male cosmico ed il male dovuto a disgrazie appaiono tali solo a coloro che credono nell'esistenza di un Dio provvidente ed amorevole che pone un creato "bell'e buono". A chi non crede in Dio o crede all'esistenza di un Dio strutturalmente malvagio, il silenzio dell'universo di fronte alle umane ingiustizie e le morti premature per disgrazia non dovrebbero creare alcun problema esistenziale<sup>381</sup>. Infine, rispetto alla limitatezza della nostra condizione fisica, essa non è un male di cui incolpare Dio perché i nostri limiti fisici, se osservati da un angolo di visuale evolutivo, ci sono necessari per sviluppare,

---

<sup>379</sup> Nel libro dell'*Esodo* si legge: «Mosè disse: "Ti prego, fammi vedere la tua gloria!" Il Signore gli rispose: "Io farò passare davanti a te tutta la mia bontà, proclamerò il nome del Signore davanti a te; farò grazia a chi vorrà fare grazia e avrò pietà di chi vorrà avere pietà". Disse ancora: "*Tu non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e vivere*"», (Es., 33, 18-20). Anche l'evangelista Giovanni si premura di concludere il prologo del suo Vangelo affermando: «nessuno ha mai visto Dio; l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, è quello che l'ha fatto conoscere», (Gv., 1, 18). Ora, né Mosè né Giovanni hanno visto Dio faccia a faccia. Ma Giovanni afferma, che Gesù di Nazareth ce l'ho ha definitivamente fatto conoscere alla maniera in cui è umanamente conoscibile in questa vita.

<sup>380</sup> Terrificante è in questo il racconto biblico di Giobbe: Dio permette a satana di privare Giobbe delle vite dei suoi figli per provare la sua fede in Lui. Davanti alla morte di coloro a cui vogliamo bene (soprattutto se motivata da quella che sembra, come nel caso di Giobbe, una sorta di "vanagloria" divina davanti al demonio) e molto difficile rimanere saldi nel pensiero che Dio sia buono con noi e voglia il nostro bene.

<sup>381</sup> Abbiamo già avuto modo di notare nel primo capitolo come per Hocking la percezione del male ontologico (quello cosmico e dovuto a disgrazie) è percepibile come tale solo a partire dalla pre-comprensione dell'esistenza di un Assoluto e di una realtà vitale che sentiamo e sperimentiamo "a pelle spirituale" come buoni. Infatti, scrive Hocking: «*il male diventa un problema solo in quanto la consapevolezza di un Assoluto è presente*: al di là di questo fatto, i "colori del male" potrebbero essere delle mere contingenze dell'esperienza», W.E. HOCKING, *The Meaning of God*, op. cit., p. 202.

grazie all'intelligenza di cui Egli ci ha fatto dono, le nostre umane potenzialità ed il nostro carattere. Lo sviluppo tecnologico è emblematico in tal senso.

Il male che ha direttamente a che fare con il rapporto fra Dio e l'essere umano è, secondo Hocking, quello discendente dalle circostanze storico-sociali, in virtù del fatto che ad esso si collegano le *chances* di realizzazione del nostro cosmico destino sia come individui che come società. Infatti, quest'ultima tipologia di male ci testimonia che ciò a cui attribuiamo il carattere di "malvagio" non è qualcosa né di generico né di astratto. *Ciò a cui diamo l'appellativo di "male" è situato esperienzialmente e socialmente nella storia.* Il genocidio della Shoah è un male oggettivo compiuto da alcuni uomini situato in un preciso periodo storico. Per comprendere che cosa sia il "male" si rende, dunque, necessaria una riflessione su ciò che nella nostra storia concreta di uomini abbiamo compreso essere un male per noi, sia come singoli sia come gruppo. Infatti, scrive Hocking:

«E' quest'ultima riflessione a dare al male la sua qualità; e nelle trasmutazioni della memoria, molte delle quali di un passato doloroso ed anche vergognoso, intollerabile in quel momento, il male è divenuto prezioso come ingrediente di crescita della vita [umana]»<sup>382</sup>.

Con simili affermazioni Hocking non sta certo dichiarando la necessità storica dell'esistenza del male "in generale" (visto che in generale il male non esiste affatto). Piuttosto, egli sta dichiarando che il male è una qualità da noi attribuita riflessivamente ad eventi storicamente accaduti, i quali, proprio perché ci appaiono "male" riflettendo sul fatto di averli compiuti o subiti, ci permettono di capire come migliorare le nostre esistenze cercando di umanizzarle di più. Su questa scia, la storia del pensiero intorno al problema del male ci testimonia due fondamentali modi con cui si possono affrontarlo<sup>383</sup>. Uno è l'atteggiamento *stoico*, tipico delle filosofie religiose orientali (Buddismo ed Induismo) per mezzo di cui cercare di alienare piano piano l'istintivo desiderio di attaccamento alle "cose della vita". Il secondo è, invece, *l'altruismo* (più tipico della cristianità), inteso come il porre la vita al servizio altrui a costo di dover rinunciare alle proprie soddisfazioni. Tuttavia, Hocking non è totalmente soddisfatto di simili atteggiamenti poiché, in un qualche modo, prevedono

---

<sup>382</sup> W.E. HOCKING, *Preface To Philosophy. Textbook*, op. cit., p. 491.

<sup>383</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 493-495.

la rinuncia totale (come nel caso dello stoicismo) o parziale (come nel caso dell'altruismo) alla piena soddisfazione della propria volontà di potenza. Per questa ragione, egli propone una terza via alla gestione del male collegato al nostro destino storico individuale e sociale ed è «la via della coraggiosa trasformazione (*aggressive transformation*)»<sup>384</sup>. Tale via è strettamente relata alla gestione della coscienza profetica individuale. Infatti, nel tentare di dominare la fortuna del proprio destino alla luce di uno scopo da raggiungere e per tramite di un retto esercizio della sua volontà di potenza, l'individuo si pone in una condizione esistenziale tale per cui la sofferenza, il dolore ed il male da lui sperimentati si trasformano, nella continua creazione di situazioni che mirino al raggiungimento di quello scopo, in qualcosa che gli appare "buono" se prefigurato e trasfigurato nel suo traguardo. Evidentemente, come già si diceva, quest'operazione è possibile se e solo se l'individuo, proprio in quanto conscio di tutti i suoi limiti, nutre la certa speranza che il suo contingente scopo possa essere cosmicamente trasfigurato da un Dio che ne sia l'ultima e definitiva garanzia. Se tale Dio fosse davvero una "beffa", la storia dello sviluppo morale dell'umanità – quella storia facendo memoria della quale abbiamo imparato a chiamare "bene" e "male" dei concreti eventi fattivamente sperimentati dentro la nostra umana esperienza, dovrebbe alla fine risultare una "cosmica disfatta"<sup>385</sup>. Tuttavia – scrive Hocking –, in ottica storico-morale «il futuro più lontano appartiene al più antico passato, e perciò stesso quel passato ne richiede moralmente l'esistenza»<sup>386</sup>. I mistici (ovvero le presone che si sono sforzate in passato e si sforzano anche oggi di essere veramente religiose), certi sia del fatto che Dio non può non esistere sia dei loro limiti nel tentativo di farsi Suoi co-creatori, si sono resi e si rendono coraggiosi sopportatori di mali contingenti, trasfigurandoli in quel destino di bontà che, sono sicuri, riposa nelle provvidenti mani di Colui che li ha tenuti e li tiene storicamente dentro questo contingente universo; Colui che, nella vita oltre-

---

<sup>384</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 496-ss.

<sup>385</sup> Il ragionamento di Hocking ci pare illuminante. Infatti il male di cui alla fine Dio dovrà darci spiegazione, non è quello che produciamo a seguito del non retto esercizio della volontà. Di questo male siamo noi altri ad essere responsabili. Il male su cui Dio "deve" trionfare è invece quello che si produce nella storia dell'umanità quando le persone, pur agendo con una volontà buona, non ottengono giustificazione a seguito del retto esercizio della loro volontà. E' il male che fa da *residuo di finitudine*, per dir così, a ciò che di pur buono compiamo. Ebbene, se non esiste alcun Dio capace di giustificare definitivamente ciò che di buono è stato compiuto in questo mondo, allora ciò che non troverà spiegazione non sarà il male che responsabilmente abbiamo compiuto, ma la nostra buona responsabilità non pienamente giustificata dentro la storia di questo finito universo in cui abbiamo soggiornato per un po'.

<sup>386</sup> W.E. HOCKING, "Illicit Naturalization of Religion", in *Journal of Philosophy*, p. 586.

mondana, sarà in grado di portare a compimento quell'anticipata pienezza che essi hanno sperimentato già in questa vita, sforzandosi di seguire con coraggio le Sue "vie".

#### 3.1.4 Possibilità e limiti della manifestazione di una reale "fede cattolica".

Il misiticismo, così filosoficamente prospettato, fa da fondamento a quella che, a buon diritto, può essere definita la più grande ambizione speculativa di Hocking: l'immaginare l'esistenza di una "fede mondiale" (*world faith*), di una "fede realmente cattolica", capace, cioè, di interpretare ciò che di comunemente umano c'è in ogni tradizione religiosa evitando sia la deriva del "sincretismo", il quale tende a negare le specifiche identità storico-culturali di ciascuna religione, sia la deriva "eclettica", la quale ridurrebbe il cristianesimo ad una religione fra le altre, negando la sua intrinseca pretesa di universalità. Le idee intorno a quest'ultima ambizione filosofico-religiosa di Hocking, sono contenute nelle sue due monografie, già più volte citate, dal titolo *Living Religion and a World Faith* (1940) e *The Coming World Civilization* (1956).

Prendiamo le mosse dalla seconda di queste opere. Il punto di partenza dell'analisi di Hocking risiede in quel "passaggio oltre la modernità", di cui abbiamo già detto nel capitolo secondo<sup>387</sup> e il cui sintetico contenuto è così espresso da Hocking: «Il solipsismo è superato e superato solamente quando posso porre in rilievo l'attuale esperienza che mi offre la base per il mio concepire ed il mio essere relazionarmi a...»<sup>388</sup>. Ora, poiché a suo giudizio un'umana base esperienziale di questo tipo esiste ed è data – come osservammo – dall'antica relazione fra l'essere umano ed il Reale (la Natura) e dal reale rapporto logico fra le menti umane fra di loro (l'idea dell'altui mente finita); e poiché ogni uomo è, per sua stessa religiosa essenza, deputato ad accorgersi dell'esistenza di quell'Altra Mente che pone in essere il creato in questa sua *onto-logica* struttura; poiché, infine, i mistici – ovvero coloro che, fra gli uomini di tutte le epoche terrestri, non temono ad annunciare l'esistenza di questo Dio di cui tutti potenzialmente possono rendersi consapevoli –

---

<sup>387</sup> Cfr. *Supra*, pp. 225-231.

<sup>388</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 35.

sono persone presenti in ogni tradizione religiosa; allora significa che la base di una “fede cattolica”, che non renda vani ed illusori gli annunci dogmatici e le pratiche culturali di ogni singola religione storica, deve fondarsi necessariamente su questa universale possibilità data da Dio agli uomini in quanto tali, di poter accorgersi della Sua reale esistenza dentro la loro umana esperienza. I mistici, di ogni religione, sono appunto gli uomini che testimoniano di essersi accorti della reale esistenza di un Dio *che* esiste anche se non sanno dire fino in fondo *chi* Egli sia<sup>389</sup>. Un Dio alla cui presenza l’essere umano può scoprire tutta quella verità, bontà e bellezza che lo conducono sulla via del suo personale cammino di personalizzazione. In questo senso, Hocking è convinto che ogni religione non è altro che il tentativo di dire e ri-dire, in parole ed opere che fanno seguito ad una precisa tradizione storico-culturale, il senso di questa universale ed accessibile esperienza umana di relazione continua con l’Assoluto. Se le cose stanno così, qual è la ragione per cui esistono diverse religioni?

Il fatto che le religioni non enuncino teologicamente gli stessi dogmi e non vivano le medesime pratiche rituali dipende, a giudizio di Hocking, sia dall’intrinseca ineffabilità di Dio (il quale si mostra a noi umani sempre come un alone di insondabile “mistero”) sia, di conseguenza, dai limiti onto-logici in cui, per il momento, ci troviamo a vivere. Rispetto a tali oggettive differenze, egli nota come non possano essere taciute o assimilate troppo frettolosamente. Perciò stesso, il nostro autore pone a fondamento della ricognizione filosofica del reale nucleo di un “fede cattolica” tre postulati. In particolare:

- «(a) il vero mistico riconoscerà un altro vero mistico di là da tutte le differenze, ed imparerà qualcosa da lui;
- (b) ogni religione umana deve essere “una” religione, che possiede la sua ben definita essenza, la sua organica interiorità e la sua storica identità;

---

<sup>389</sup> «Lasciatemi ripetere che ciò che io intendo con “vero mistico” è semplicemente l’idea di una persona che, nel corso della sua propria esperienza, è in un qualche momento divenuto consapevole della natura delle cose come buone in assoluto. *La consapevolezza di un Essere, che è incessante ed inevitabile ma sempre pressoché oscurato dalle “diecimila cose” [della vita],* viene chiaramente e inaspettatamente non-mescolata. Allo stesso modo egli è passato attraverso le illusioni degli abiti mentali ed ha percepito che l’apparente finalità dei fisici dettagli dell’esperienza è irreali, che quel “fatto” apparentemente indipendente è dipendente, e che quell’Essere, nella sua verità, è la sua più propria Beatitudine. Una simile visione può esprimersi in completezza nel solco di una formale religiosità o nella pura “illuminazione” di John Masfield restituita da una “oscura notte di disperazione”. O può generarsi sulla via di una disciplina meditativa, come la si può trovare in Plotino o Platone. O, infine, molto più semplicemente, nel destare la mente all’amore ed aprire gli occhi alla bellezza, quando queste esperienze sono, come lo possono essere, cancelli d’entrata verso la natura dell’Essere», *ibidem*, pp. 138-139.

(c) la completa verità di ciò che è la religione appartiene ad ogni essere umano – con i suoi impedibili fondamenti in qualsiasi contesto essi appaiano ed anche nelle loro interpretazioni attraverso la storia»<sup>390</sup>.

(a) Rispetto a ciò che di vero i mistici di ogni tradizione religiosa si comunicano fra loro, Hocking pone in rilievo due riflessioni. Anzitutto ogni vero mistico cerca e si sforza di vivere, per quanto possibile, in pace con tutti<sup>391</sup>. Questa è la lezione di Ghandi il quale, pur non volendo mai definirsi “cristiano” – in quanto egli associava la religione cristiana all’imperialismo occidentale sulla sua nazione – visse chiaramente la vita con uno spirito non lontano da quello di San Francesco d’Assisi<sup>392</sup>. In seconda istanza, i mistici di ogni tradizione religiosa si insegnano a vicenda la via della rinuncia ai beni mondani e a quella di una religiosità puramente “di facciata”. Tali rinunce, di cui – a giudizio di Hocking – uno dei più grandi esempi è Sant’Agostino da Ippona, sono l’espressione di una volontà di potenza umana che tende a spiritualizzarsi dentro la vita concreta<sup>393</sup>.

(b) Il secondo postulato, invece, comunica che «non possiamo vivere religiosamente dentro una casa divisa, il cui tetto copra solo l’area del giardino»<sup>394</sup>. Nessuno può porsi a servizio di due religiosi padroni: o amerà l’uno ed odierà l’altro, o viceversa. Piuttosto, il “Padrone” (o meglio Padre, come Gesù Cristo insegna) a cui ogni mistico aderisce con integrità d’animo dentro un preciso contesto storico-religioso permette a costui di vedere ciò che vero, bello e buono quel Padre ha regalato e regala continuamente all’umanità, anche in altri contesti cui egli non si sente di dover necessariamente appartenere. Ciò che ogni mistico fa non è porre i suoi “piedi spirituali” in due differenti scarpe religiose, ma è legare ad essi i calzari di una precisa religione, per camminare sulle vie di verità, bontà e bellezza che egli può incontrare e riconoscere anche in altre religioni. In questo senso, continua

---

<sup>390</sup> Ibidem, pp. 141-142.

<sup>391</sup> Scrive san Paolo nella lettera ai cristiani di Roma «L'amore sia senza ipocrisia. Aborrite il male e attenetevi fermamente al bene Quanto all'amore fraterno, siate pieni di affetto gli uni per gli altri. Quanto all'onore, fate a gara nel rendervelo reciprocamente. Quanto allo zelo, non siate pigri; siate ferventi nello spirito, servite il Signore; siate allegri nella speranza, pazienti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, provvedendo alle necessità dei santi, esercitando con premura l'ospitalità. Benedite quelli che vi perseguitano. Benedite e non maledite. Rallegratevi con quelli che sono allegri; piangete con quelli che piangono. Abbiate tra di voi un medesimo sentimento. Non aspirate alle cose alte, ma lasciatevi attrarre dalle umili. Non vi stimiate saggi da voi stessi. Non rendete a nessuno male per male. Impegnatevi a fare il bene davanti a tutti gli uomini. Se è possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti gli uomini» Rm., 12, 9-18.

<sup>392</sup> Cfr., ibidem, pp. 142-144.

<sup>393</sup> Cfr., ibidem, pp. 144-146.

<sup>394</sup> Ibidem, p. 147.



Hocking, «è doverosa questa necessaria insistenza sull'interiore unità che ci restituisce una pluralità di fedi integre. Così se il primo postulato tende ad avvicinare fra loro le religioni, questo secondo tende a confermare i loro confini di separazione»<sup>395</sup>.

(c) Infine, afferma Hocking, «ogni uomo [mistico], nel seguire la Via della sua fede, sta di certo considerando quella Via come universale – altrimenti non la indicherebbe come la sua fede. La sua religione rappresenta la sua personale auto-dedicazione all'Essere, che è uno, ed il suo legame con l'ideale comunione dell'umanità»<sup>396</sup>. Così, conclude Hocking:

«la Sola Via, la cui essenza procede dalla valida induzione ultimamente raggiunta, non è una più lunga Via che separa una religione da tutte le altre: essa è la via *già presente in tutte*, o in maniera esplicita<sup>397</sup> o *in ovo*. Gli aspetti universali delle diverse religioni *sono già fusi insieme, per così dire, al loro apice*. La loro primaria identità, restituita nella ricognizione fra mistico e mistico, è l'essenza della via ad una religione cattolica, la percezione dell'Essere come beatitudine – di quel Dio c'è e è Unico. Con questa finale e universale verità qualsiasi cosa è implicito in essa, o ancor di più, è già implicitamente il possesso di ogni credente dentro la sua personale fede»<sup>398</sup>.

Tutto il discorso fin qui condotto intorno alla possibilità dell'esistenza di una reale fede cattolica ci attesta che, secondo Hocking, tale fede è realmente presente come essenza riconoscibile da un mistico dentro la sua tradizione religiosa posta a confronto con quella scoperta dai mistici di altre tradizioni. Tuttavia, ora ci potremmo chiedere: come fanno i mistici a comunicarsi in verità l'esistenza di tale essenza? Qual è la via che permette loro di scoprire ciò che di universalmente religioso è presente dentro la loro particolare adesione di vita ad religione storica. Hocking risponderà a questa domanda all'interno della sua opera *Living Religion and*

---

<sup>395</sup> Ibidem, pp. 147-148. Il corsivo è nostro.

<sup>396</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>397</sup> Come nel cristianesimo.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 149. Questa è la via che conferma il sospetto di Hocking nei confronti dell'eclittismo religioso avulso da una integra appartenenza ad una particolare religione, tipico delle forme di spiritualità del consumo proprie della nostra post-moderna società occidentale secolarizzata. Per questo egli ci tiene a ribadire che: «La religione deve essere sia universale sia particolare. Se la nostra riflessione è corretta, la religione non può diventare un ideale dei filosofi e dei santi, una pura comunione di anime individuali con l'Assoluto e la Verità, uno spirito alieno dal corpo, universale nel vero senso della parola. Essa deve vivere come un fatto nel mondo con il segno della sua specifica natura. Ed il dilemma che ne risulta è in parte simile all'interno conflitto tra libertà dell'universale e la limitazione del particolare. In parte è anche il conflitto fra la sobria razionalità dell'universale e l'elemento di irrazionalità che entra nel particolare», W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., p. 54. Queste affermazioni di Hocking sono anche il motivo per cui egli, pur essendo un filosofo, non ha avuto timore ad affermare, a differenza dell'Hegel maturo, che: «l'idelismo non può mai servire come sostituto della religione: è solo nella religione che si trova la piena verità metafisicamente conosciuta», ID., *Types of Philosophy*, op. cit., p. 269.

a *World Faith*. Qui, Hocking propone tre strade su cui due o più religioni possono venire in contatto fra di loro per tentare di scorgere la loro universale essenza: (I) la via della “radicale sostituzione”, (II) la via della “sintesi” e (III) la via della “ri-definizione”<sup>399</sup>. Tuttavia, solo la terza è, a suo giudizio, la via più adeguata a tale scopo, quella di cui solo i mistici sono capaci. Invece, la prima è la via dei fedeli “integralisti”, laddove la seconda è tipica delle persone religiose “eclettiche”. Vediamo di delineare sinteticamente i contorni di ciascuna via e di comprendere per quali ragioni solo l’ultima è, secondo Hocking, corretta.

(I) La prima, afferma Hocking, è la via della moderna concezione della missione cristiana e «per certi aspetti, è un metodo logico e necessario»<sup>400</sup>. I pilastri di tale concezione sono:

- «(1) esiste una rivelazione speciale ed una parola di Dio data a certe persone;
- (2) questa parola rivela ciò che mai potrebbe essere altrimenti conosciuto, un particolare atto della volontà di Dio che annuncia un piano di salvezza, che è, perciò stesso, l’unica via di salvezza;
- (3) l’alternativa alla salvezza è la condanna perenne o la morte eterna per tutti coloro che non hanno aderito a questa via;
- (4) Dio ci ha dato, come umani messaggeri, il compito di avvertire l’umanità rispetto alla dannazione e all’unica via di salvezza»<sup>401</sup>.

Ciò che Hocking non condivide di questo modo di pensare, non sono gli enunciati, ma il modo in cui essi vengono interpretati a contatto con la diversità religiosa. In particolare, la via della radicale sostituzione offre un’interpretazione *fideista* e *fissista* del messaggio evangelico, che crea inevitabili problemi in ottica psicopedagogica. Da una parte, infatti, essa «è animata dalla credenza secondo cui la fede che va trasmessa è completa in sé stessa. Essa non richiede alcun contributo da parte del circostante mondo delle idee»<sup>402</sup>. Questa presupposizione, oltre a dichiarare

---

<sup>399</sup> Cfr., W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., pp. 143-208. A onor del vero, l’illustrazione da parte di Hocking di queste tre vie ad una fede cattolica, muove dall’implicito assunto secondo cui è solo il cristianesimo, fra la gamma delle religioni esistenti, a porsi il problema del che cosa voglia dire incontrare la verità di altre religioni e di come poter interpretare il dialogo con tale verità. E questo è dato dal fatto che anche egli riconosce l’irriducibile ed intrinseca pretesa di universalità che è tipica solo del messaggio cristiano. Ecco perché non ci sembra di essere in errore nel tradurre il suo concetto di *world faith* con l’italiano “fede cattolica”, espressione immediatamente accostabile ad una visione cristiana della fede in Dio.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 143. Oggi questo metodo è maggiormente accostabile ad un’idea islamica dell’incontro fra le religioni anche se esistono ancora alcuni teologici cristiani che non esitano a trovarvisi d’accordo.

<sup>401</sup> Ibidem, pp. 143-144. E’ evidente come ciascun enunciato qui esposto si riferisce alla concezione ebraico-cristiana della rivelazione.

<sup>402</sup> Ibidem, p. 158. Notiamo che teologicamente parlando, compito della Chiesa non è trasmettere la fede in Gesù Cristo; al limite di questa fede sono i fedeli cristiani che si devono fare concreti testimoni. Ciò che la Chiesa

implicitamente l'inutilità del ragionare teologico, ha il pedagogico difetto di non comprendere quell'inderogabile principio dell'apprendimento secondo cui: «*nulla può essere concepito da una mente se non sotto forma di risposte a domande che essa stessa si pone*»<sup>403</sup>. D'altra parte, una psicologia dell'apprendimento di tipo fideista sfocia, in campo di incontro inter-religioso, in una visione fissista dell'annuncio cristiano tale per cui all'universalità del messaggio evangelico corrisponderebbe una ed una sola ben definita struttura storico-ecclesiale in cui esso debba necessariamente pretendere di realizzarsi<sup>404</sup>. In sostanza, ciò che Hocking non condivide – come del resto è tipico dei filosofi-teologi protestanti – non è la “cattolicità” della chiesa e dell'universale messaggio che essa porta con sé, ma il fatto che il suo essere cattolica sia troppo velocemente assimilato al suo essere strutturalmente (politicamente) occidentale<sup>405</sup>. Una rigidità siffatta, conduce ad escludere dalla comunione cattolica tutti coloro che non intendono aderire ad una determinata struttura storico-economico-culturale, con la conseguenza che «*se c'è un uomo o un gruppo di uomini che la Cristianità non accetta, il Cristianesimo è un*

---

annuncia da quando esiste è una definitiva rivelazione di Dio che, in Gesù di Nazareth, si crede sia stata storicamente realizzata. Tale rivelazione va annunciata per ciò che è e nel solco della tradizione apostolica da cui si è prodotta. Ma ciò non vuol dire che le persone devono crederci necessariamente tutte allo stesso modo. Tutto questo è evidente proprio perché la struttura stessa dell'annuncio rivelativo cristiano prevede che Dio Padre, di cui Gesù Cristo è la piena incarnazione umana, non obbligherà mai nessun uomo a credere in Lui, men che meno secondo una standardizzata adesione di fede puramente incasellabile in alcuni veloci enunciati e testimoniabile solo tramite la reiterazione abitudinaria di fissate pratiche culturali.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>404</sup> Con l'inevitabile conseguenza teologica per cui la Chiesa smentirebbe l'intrinseca ed universale portata escatologica del messaggio del “Regno dei Cieli”; messaggio di cui essa, per volontà del suo Cristo, è imperfetta testimone in questo mondo e che, perciò stesso, non è in suo dominio realizzare completamente e perfettamente in esso.

<sup>405</sup> Il discorso di Hocking intorno alla possibilità di una “fede cattolica” vive di una polemica che, a suo tempo, egli intraprese con le posizioni del teologo tedesco Karl Barth (secondo il quale la filosofia di Atene non ha avuto nulla a che fare con la teologia di Gerusalemme) ed, in particolare, con il teologo statunitense Hendrik Kreamer. Costui, nel suo volume dal titolo *The Christian Message in a non-Christian World*, muovendo dalla prospettiva Barthiana, giunge ad affermare che la rivelazione cristiana, vista la sua positività e la sua strutturale pretesa di universalità, è irriducibile a qualsiasi contatto che la contaminino con altri tipi di religiosità, men che meno con le idolatriche religiosità proprie dell'oriente. Diversamente da questo filone interpretativo, Hocking fu sempre persuaso del fatto che l'annuncio cristiano, proprio in forza della sua pretesa di universalità, dovesse trovare il modo di diventare significativo per tutti gli uomini, anche per coloro che non appartenevano a quella cultura occidentale con cui la teologia di matrice tedesca si sente (ancora oggi ci sembra!) con-sanguinea. Infatti, proprio perché Cristo appartiene di diritto ad ogni uomo, esso non può essere considerato un tesoro di cui è vero ed unico depositario solo l'occidentale teologare. Tale divergenza di vedute teologiche rispetto a Kreamer, condusse quest'ultimo a dichiarare la posizione di Hocking lontana dalla purezza della fede della cristiana, con il conseguente declino del pensiero di Hocking in ambito continentale. Tuttavia, giova porre in risalto un commento dello stesso Kreamer sulla personalità di Hocking contenuto in un saggio all'interno di una raccolta di studi in onore di quest'ultimo. Secondo quello, infatti, «Hocking non è solo un uomo di notevole rilevanza nel campo della filosofia, ma è anche, proprio come essere umano, un lampante esempio di vera cortesia cristiana», H. KREAMER, “The Role and Responsibility of the Christian Mission” in AA. VV., *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., p. 235.

*fallimento: esso non può essere la fede definitiva per nessuno»<sup>406</sup>. Per evitare simili derive fideiste e fissiste, Hocking ritiene che non si debba affatto rinunciare a ciò che la fede cristiana porta strutturalmente con sé – e che è riassunto nei quattro pilastri sopra enunciati – ma solo imparare a comprendere che essa è un universale annuncio di speranza; l’annuncio di una speciale rivelazione divina ad opera di Gesù Cristo, che illumina e porta a pieno compimento il significato di quell’universale essenza rivelativa di Dio con cui gli uomini di ogni religione vengono universalmente a contatto da quando esistono. Perciò, il problema del rapporto fra una rivelazione “naturale” di Dio universalmente accessibile ad ogni uomo e la rivelazione “speciale” di Dio annunciata dal cristianesimo non è rappresentato dal contrasto «fra l’intelligibile (alla ragione) e l’impenetrabile (alla fede); ma fra il puramente generale ed ideale (per la ragione astratta) e lo storico evento sovraccarico del suo preciso significato (per una ricettiva fede)»<sup>407</sup>. In definitiva il metodo della sostituzione radicale implica che, nel momento in cui due religioni storiche entrano in contatto fra loro, l’una o l’altra debba necessariamente rinunciare ad una parte della sua tradizione storico-culturale.*

(II) L’esatta controparte della sostituzione radicale è rappresentata, invece, dalla via della “sintesi”. Questa, pur portando con sé un alone di liberalismo e di tolleranza, «possiede ovvi difetti»<sup>408</sup>. Anzitutto, Hocking nota come non sia così immediato adeguare le categorie di una religione ad un’altra, anche solo sul piano linguistico. Egli propone l’esempio della parola “Dio” e del fatto di come sia difficile in Cina far capire che cosa un Ebreo intenda con tale parola. Secondariamente, la via della sintesi propone sovente un’immagine puramente romantica dell’incontro fra le religioni, che non dà ragione degli ovvi conflitti che possono sorgere in tale incontro. Infine, essa facilita l’insorgere di un atteggiamento di morale ed intellettuale “idolatria dell’accordo”, che spesso si trasforma in una falsa tolleranza per cui si negano le reali distanze storico-culturali che separano inevitabilmente due religioni. Detto ciò, nota Hocking:

---

<sup>406</sup> Ibidem, p. 147. Il corsivo è nostro.

<sup>407</sup> Ibidem, p. 168. sul problema del rapporto fra rivelazione universale e particolare di Dio torneremo a discutere nell’Appendice al testo.

<sup>408</sup> Ibidem, p. 178.

«Ci sono molti esempi nel mondo di una liberalità acquisita per svago che rendono intelligibile l'antipatia verso il "sincretismo". I vari movimenti di unitarietà religiosa in "una vasta armonia"; Il Parlamento delle Religioni, eletto a rappresentare nella sua assemblea nulla che presenti se stessa come una vera religione, leale ed ingiusto allo stesso tempo; le diverse nuove religiosità che promettono di essere universali per scelta liberale, ma tutte quante simili ad infertili aggregati. Il senso di essere puri artefatti incombe su tutte loro»<sup>409</sup>.

Il metodo della sintesi, non va tuttavia scartato *in toto*. Piuttosto, si tratta di comprendere quali criteri di sintesi siano leciti nel momento in cui due religioni vengono a contatto l'una con l'altra. Hocking ne individua tre: l'*individualità* (nel crescere a fianco di altre religioni, una fede deve mantenere la sua individuale e fondante identità), l'*unione organica* (ciò che è estraneo deve essere assimilato come qualcosa che diventa parte integrante dell'identità religiosa) e la *coerenza* (ciò che una religione assimila da un'altra non dev'essere in contraddizione con ciò che in essa vi era in precedenza)<sup>410</sup>. Ognuno di questi tre criteri ha il suo precipuo fondamento in un unico principio così formulabile:

«La verità è ciò che va [sempre] adottato. Poiché se la religione è animata dalla ricerca della verità e se la verità è per sua stessa natura auto-coerente e organica, quindi ogni nuova regione di verità sarà coerente ed organica con quelle già presenti»<sup>411</sup>.

E' indubbio, rileva Hocking, che un saggio atteggiamento di sintesi fu presente nel cristianesimo delle origini e dei Padri della chiesa, i quali, pur non rinunciando a mantenere la fede in Cristo nel solco della tradizione apostolica da loro ricevuta – evitando di assimilare indebitamente ogni culto dell'Impero Romano –, la seppero mantener viva a contatto con la cultura del loro tempo, giungendo a quella sapiente ed intelligente sintesi operata da Sant'Agostino fra il cristianesimo ed il neo-platonismo di matrice greca<sup>412</sup>. E' per questa ragione che, seppur nella maggior complessità del contesto religioso odierno, Hocking ha fede che il cristianesimo non si esima dalla disponibilità a cercare qualche sapiente via verso una sintesi religiosa, soprattutto rispetto al mondo culturale orientale. Con questo spirito egli non temerà a

---

<sup>409</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>410</sup> Cfr., ibidem, pp. 183-184.

<sup>411</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>412</sup> «Negli anni della sua prima vitalità, il cristianesimo fu vigorosamente sincretista. Esso fu anche altrettanto intollerante, nel senso che esso fu indisponibile a compromettere o ad adulterare il suo culto con alcun elemento ritenuto inconsistente. I Cristiani ed i giudei rifiutarono il culto dell'Impero Romano: il sincretismo non implicò alcuna accettazione di altre divinità», ibidem, pp. 184-185.

dichiarare che: «nessuna religione può diventare una religione per l'Asia se non fonde lo spirituale genio asiatico con quello dell'occidente cristiano»<sup>413</sup>. La missionarietà cristiana in Asia non può affatto eludere, a suo giudizio, un simile tentativo di sintesi<sup>414</sup>.

(III) Se la radicale sostituzione e la sintesi rappresentano le vie estreme al problema dell'individuazione di una fede cattolica, la via del "ri-concepimento" o della "ri-definizione" indica, a giudizio del nostro, il giusto mezzo fra questi due estremi. Essa è la via che può rendere dialetticamente virtuoso ciò che di buono c'è in entrambi i precedenti approcci, evitando al contempo di farli incappare nei loro rispettivi difetti. Il metodo del ri-concepimento prevede anzitutto la disponibilità di una religione ad operare una sintesi con alcuni elementi di un'altra; tuttavia tale sintesi sarà operata in virtù del solido attaccamento alla precisa tradizione di fede da cui deriva<sup>415</sup>. Secondariamente, la via del ri-concepimento non mira a modificare l'alterità religiosa, ma a scoprire in che cosa il contatto con tale alterità può essere considerato di valore ai fini della ri-comprensione e della crescita interna di una precisa tradizione religiosa. In tal senso, la relazione con l'alterità religiosa conferisce ad una religione il suo *potere di interpretarsi* in varie forme.

«La capacità di interpretare è il più grande dono che una religione può portare ad un'altra. Il potere di interpretare è il potere di affermare più adeguatamente o in un linguaggio più comprensibile ciò che un'idea o un'usanza significano. [...] Su questa scia, la ri-definizione è la via del *vero conservatorismo*: essa «conserva il più possibile di ciò che è ritenuto di valore in altre fedi»<sup>416</sup>.

In terza istanza, l'opera di ri-scoperta religiosa di sé a contatto con l'altro farà emergere quel nucleo di fede universale latente in ogni tradizione religiosa, nucleo di cui tutti i mistici si fanno autorevoli interpreti e coraggiosi testimoni. Il metodo del ri-concepimento descrive la incessante disponibilità di una tradizione di fede a

---

<sup>413</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>414</sup> Le idee di Hocking sul problema della missione cristiana in territorio asiatico sono contenute nel più volte citato volume *Re-thinking Mission*. Tuttavia, a seguito della polemica con Kreamer, di cui abbiamo sopra accennato, egli ritoccò le sue idee in merito alla missione proprio all'intero di *The Living Religion and a World Faith*. Questa è anche la ragione per cui non ci siamo dilungati troppo nell'esposizione del contenuto della prima opera.

<sup>415</sup> Cfr. p. 193. La sintesi a cui perviene la logia del ri-concepimento è una sintesi interna ad una religione. Infatti il ri-concepimento: «è il naturale processo di crescita religiosa, perché è una crescita *dentro la somiglianza*; ogni nuova discernimento dell'essenza [religiosa] è una miglior significazione di ciò che tutti stanno vedendo e pensando: è un nuovo traguardo verso [la comprensione] dell'eterna identità della fede» Ibidem, p. 196.

<sup>416</sup> Ibidem, p. 198.

riscoprire il valore della rivelazione su cui si struttura per mezzo di una continua ed interna opera di re-interpretazione, creativamente operata dai suoi mistici. Questi ultimi possono scoprire, a contatto con i mistici di altre tradizioni religiose, gli elementi di universalità che accomunano le loro diversità e che, al contempo, permettono di consolidarle. Questi elementi di universalità – Hocking ne è profondamente convinto – sono stati con chiarezza, completezza e definitività testimoniati dalla persona di Gesù di Nazareth. Ecco perché, a questo punto, è necessario comprendere come Hocking interpreta il ruolo del cristianesimo all'interno della sua filosofia della religione e capire, nel contempo, per quali ragioni la concezione antropologica che segue la rivelazione cristiana è, a suo giudizio, quella che meglio si adegua alla struttura esperienziale in cui la persona scopre e porta a compimento la sua divina destinazione.

### ***3.2 La Religione cristiana.***

Il cristianesimo è una religione. Ma, a differenza di tutte le religioni esistenti o esistenti, esso manifesta una intrinseca *pretesa di universalità* del suo annuncio rivelativo. Tale pretesa, di là da ritenerla – come i più oggi pensano – un vago annuncio di amore e di pace universale, è la pretesa di un preciso essere umano, apparso nella storia poco più di 2000 anni fa, di “*essersi fatto e detto simile a Dio*”, così come i capi del Sinedrio ebraico del suo tempo gli imputarono sotto forma di accusa. Ebbene quest'uomo è Gesù di Nazareth e l'essenza della religione la cui fede è in lui risposta (il cristianesimo) sta appunto nel credere che Dio, quel Dio di cui ci ogni essere umano può rendersi conscio dentro la sua individua esperienza umana, gli abbia dato ragione, *resuscitandolo dalla morte di croce*. Egli fu condannato ad una morte così atroce per mezzo di una sentenza del procuratore romano Ponzio Pilato, sotto l'impero di Tiberio Cesare, nell'anno 30 d.C., pur non essendo giuridicamente colpevole (secondo l'ordinamento giuridico del tempo) del reato per cui fu accusato. Egli, infatti, non si era mai dichiarato apertamente “re dei giudei” pur avendo dichiarato di essere, davanti a Pilato stesso, “Re di un altro Regno”.

### 3.2.1 L'essenza del cristianesimo come fede<sup>417</sup>.

A onor del vero, chiariamo subito che Hocking non accetta, dentro il suo sistema di pensiero, il letterale significato della divinità di Gesù Cristo. Infatti per chiarire la sua posizione in merito egli afferma:

«Per molti cristiani la vita della religione diventa una vita di attuale compagnia con Gesù, concepito come uno spirito vivente, il Cristo; ed attraverso l'unione con lui, essi sono uniti con qualcun altro nella Chiesa, il corpo dei suoi fedeli. I cristiani si differenziano rispetto al significato metafisico che assegnano a questa persona e a questa esperienza di unione. Per molti di loro il Cristo è fuso nella concezione di Dio; e Gesù è chiamato in un unico senso "Figlio di Dio" o "Incarnazione di Dio". *Questa dottrina può significare una profonda e spirituale unione della volontà di Gesù con la volontà di Dio*<sup>418</sup>; per altri, una più letterale identità, attestata dai miracoli della sua nascita, delle sue azioni e della sua resurrezione. Non è nostro intento limitare il raggio di tali differenze di concezione, ma piuttosto il porre attenzione al fatto che esse esistono, e che nel profondo stanno definendo gli accordi che appartengono all'essenza della Cristianità intesa come religione storica»<sup>419</sup>.

Il fatto che Hocking, da buon cristiano protestante, faccia fatica a credere nella risurrezione come un fatto realmente accaduto, non toglie nulla, crediamo, alla validità della sua interpretazione filosofica del cristianesimo<sup>420</sup>. Tale validità risiede nel modo in cui egli interpreta il significato della parola "Cristo" attribuita a Gesù di Nazareth. Visto che di immagini su Cristo ne sono sorte parecchie e ne continuano a sorgere sia dentro che fuori dalle fedi della chiesa, cercheremo di far cogliere la peculiarità dell'interpretazione di Hocking<sup>421</sup>.

---

<sup>417</sup> Cfr., W.E. HOCKING, "Christianity: its character and future role" in ID., *The Coming World Civilization*, op. cit., pp. 64-136.

<sup>418</sup> Questa è la posizione interpretativa sposata da Hocking.

<sup>419</sup> W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., pp. 281-282. Il corsivo è nostro.

<sup>420</sup> Senza entrare troppo nel merito della questione e senza voler negare nulla al valore filosofico espresso dal pensiero di Hocking, ci permettiamo tuttavia di notare come la sua posizione teologica, rinunciando proprio al "letterale" dogma dell'uomo-Dio incarnato, morto e risorto si auto-contraddice anche solo filosoficamente. Infatti se, come lui vuole e crede, Gesù di Nazareth è davvero l'uomo che ha compiuto a pieno la volontà del Padre nell'umanità, chi potrebbe convincersi che questa sua pretesa che, alla fine si conclude con la morte in croce, è davvero ciò che Dio ha voluto si rivelasse di Sè? Per questo, come san Paolo non ebbe timore di dichiarare fin dagli inizi della Chiesa, se Gesù di Nazareth non è davvero risorto, vuol dire che Dio, quel Dio di cui mi posso rendere benissimo conscio come essere umano anche senza Gesù di Nazareth, non gli ha dato ragione. E se egli non è risorto la Chiesa è vana ed è meglio che non esista affatto. Ma se, per contro, ogni cristiano è tale proprio e solo nella fede in Gesù Cristo Risorto, allora non si capisce perché mai dubitare del fatto che Gesù sia letteralmente Il Figlio Unigenito del Padre: l'uomo la cui volontà è stata pienamente conforme a Dio in questo mondo proprio perché era la vera Parola di Dio presente in Lui fin dall'inizio dell'universo e che ha preso carne e forma nella particolare volontà umana di Gesù di Nazareth.

<sup>421</sup> Per una puntuale e sintetica ricognizione delle principali interpretazioni di Gesù di Nazareth nella storia del pensiero occidentale, rimandiamo alla lettura di F. ARDUSSO, *Gesù Cristo Figlio del Dio vivente*, San Paolo, Milano, 1999. Si veda in particolare il secondo capitolo, intitolato "I molti volti di Gesù", pp. 19-44.



Anzitutto Hocking pensa che Gesù di Nazareth abbia incarnato l'indole del "vero mistico" come egli lo intende. In particolare è stato "profeta" del ri-concepimento della fede giudaica del suo tempo. Egli, infatti, avrebbe ri-concepito in maniera creativa ed inedita – come anche l'odierno ragionare teologico fondamentale pone in rilievo – le diverse, ed alle colte contrastanti, interpretazioni ebraiche del Regno di Dio<sup>422</sup>. Tale ri-concepimento è avvenuto sia su un piano contenutistico sia su uno metodologico. Rispetto al primo piano, il contenuto della ri-definizione di Gesù di Nazareth è così sintetizzabile: Dio è un Padre Amorevole (e non un trionfatore politico o un giudice apocalittico), ovvero Qualcuno che è totalmente a favore della libertà, del bene e della felicità dell'essere umano, di ogni essere umano<sup>423</sup>. Di conseguenza Dio viene annunciato come il Pastore che "dà la vita per le sue pecore"<sup>424</sup>, perché essere possano vivere in eterno. Limitatamente al metodo, invece, la ri-definizione è avvenuta tramite una legge paradossale espressa dall'affermazione di Gesù secondo cui «Colui che perderà la sua vita *per causa mia* [e del vangelo], costui la salverà»<sup>425</sup>. Questa "regola", se così la possiamo chiamare, implica il paradosso di dover "*die to live*" ed implica la fiduciosa disponibilità a "dare la propria vita per coloro che si amano", cioè una coraggiosa trasformazione della sofferenza e della morte in potere tramite la sofferenza e la morte. Sofferenza il cui culmine è appunto la croce. Un uomo che si è fatto simile a Dio e si lascia morire in croce convinto di fare la volontà di Dio per porsi a pieno ed amorevole servizio delle vite umane, o è un ciarlatano, un fallito di cui diffidare totalmente, oppure ha esercitato al massimo grado il potere creativo dell'uomo rispetto allo scopo che si era preposto: farsi come Dio<sup>426</sup>. Gesù non è dunque colui che ha sofferto, ma che ha espresso il suo potere di salvezza tramite il suo sacrificio. Su questa scia, la tradizione cristiana, ha sempre sostenuto, fin dai suoi inizi ed ancora oggi, che il

---

<sup>422</sup> Per approfondimenti si consulti la voce "Regno di Dio" in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, Nuovo dizionario di teologia biblica, San Paolo, Milano, 2005, pp. 1296-1322.

<sup>423</sup> «La perfezione attribuita [a Dio] nella parabola del Padre misericordioso, rifiuta di seguire la linea della giustizia legale – il perdono [dei peccati] che è definibile come una volontà ingiusta rispetto all'ordine [giuridico mondano] ma che suscita, in questo senso, un nuovo carattere per conquistare una giustizia più profonda. Qui deliberatamente il Maestro entra nel campo del paradosso morale, un campo che è rimasto inaccessibile a tutti i più grandi mistici» W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 90. Cfr., Lc. 15, 11-32.

<sup>424</sup> Gv. 10, 11.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>426</sup> Notiamo ancora che Hocking è convinto della seconda posizione. Tuttavia ribadiamo che, a rigor di termini, se non si crede che Gesù sia davvero risorto, chi ci evita, in ultima analisi, di pensare che egli è stato – come vuole una coerente logica mondana – uno degli uomini più fallimentari della storia dell'umanità?

potere scaturito dalla sofferenza della croce è stato quello di redimere l'umanità dalla sua condizione di originale peccato. In definitiva, Hocking conclude:

«L'essenza dell'universale via cristiana è la più inverosimile dottrina circa la natura dell'Essere, secondo cui il più Reale è un "Amante di ogni cosa". Se attraverso una sua personale percezione uno scopre che potrebbe esser così, l'essenza del Cristianesimo diventa possibile ed imperativa – vale a dire – che il desiderio stesso sia cambiato, che la persona ed il mondo siano "superati" attraverso un *amore che soffre in ordine a creare; amore che guarda il suo prossimo così come egli è* – non solo, come per Kant, come un essere libero degno di rispetto; e non solo come un oggetto della divina riverenza, la quale invita ad amare e servire – *ma anche come qualcuno che ha qualcosa di divino in se stesso* [...] Un simile potere dell'etica cristiana è un'immediata conseguenza del più profondo potere della sua universale via di salvezza, secondo cui ogni persona partecipa della vita di Dio»<sup>427</sup>.

La citazione pone in rilievo due elementi interpretativi che è opportuno rilevare. Anzitutto, il cristianesimo, pur annunciando un cambiamento radicale di prospettiva in ambito etico, non può essere ridotto ad un codice morale. Esso rimane una via universale di rivelazione su Dio e su come Egli opera, ovvero su come agisce "da Dio"<sup>428</sup>. Per chiarire questo fatto Hocking dichiara che nessuno può *provare* che bisogna amare il proprio prossimo; ed anche se fosse possibile provarlo, tale prova non sarebbe sufficiente a praticare tale amore<sup>429</sup>. Eppure, proprio per questo motivo, concludiamo che l' "amore del prossimo" – anche del prossimo che ci appare come nemico – è pienamente giustificabile solo dentro l'universale via religiosa che lo annuncia ad ogni uomo. Infatti:

«Il conseguimento di un codice [etico] richiede una via universale: fede ed esperienza. Ma una religione è qualcosa in più di un codice morale. Specialmente quella religione i cui imperativi morali sono così chiaramente fuori portata – rinascere un'altra volta, essere perfetti, tornare bambini – deve contenere una risposta al quesito *Come è possibile il loro conseguimento?* La sua essenza si troverà, appunto, nella risposta a tale questione e non nel codice etico stesso»<sup>430</sup>.

Secondariamente, ciò che rende universale l'annuncio cristiano è, secondo Hocking, l'idea che ogni essere umano in quanto tale abbia qualcosa di divino in sé stesso. Tale scintilla divina va, quindi, trattata con la stessa amorevole delicatezza e

---

<sup>427</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>428</sup> Notiamo velocemente che la traduzione corretta dell'espressione ebraica "Regno di Dio" (in greco *Basileia Tou Theou*) è "Signoria di Dio": non il luogo in cui Dio risiede, ma il modo in cui Dio è Signore, ovvero, il modo in cui Egli fa Dio.

<sup>429</sup> «Io fui aiutato da uno studente che mi disse: "lei non può provare che l'essere umano debba amare il suo prossimo; e se potesse provarlo, non sarebbe certo aiutato per questo a farlo», ibidem, p. 89.

<sup>430</sup> Ibidem, p. 92.

con la stessa disponibilità a soffrire per rispettarla fino in fondo agite da Gesù di Nazareth. Infatti, se dovessimo additare nella pura idea di un dio fattosi uomo o di un uomo simile ad un dio l'originalità del messaggio cristiano, dovremmo al contempo notare che l'idea di un uomo-dio non è tipica solo del cristianesimo. Osiride, Adone, Ercole, Demetra, Mitra, ecc... sono, per la tradizione religiosa greca-romana, dei semi-dei. Tuttavia, osserva Hocking, «queste figure sono tutte mitologiche»<sup>431</sup>, mentre Gesù di Nazareth è un uomo storicamente vissuto, che ha compiuto ciò che ha annunciato. Inoltre, i semi-dei del pantheon greco-romano sono rappresentazioni fantastiche che proiettano il naturale desiderio di onnipotenza e di eternità umani in un divino “olimpò”, laddove Gesù di Nazareth, invece, è un uomo realmente vissuto che – per dirla con il Kierkegaard – si mostra come un Dio “scandaloso e paradossale” sia per i nostri desideri sia per la nostra intelligenza<sup>432</sup>. Ora, Gesù di Nazareth è stato l'uomo capace di manifestare pienamente quella che Hocking chiama “dialettica dell'agire religioso” contrapposta alla “dialettica dell'idealità religiosa”. Gesù ha agito in vita – tramite il suo corpo, la sua persona fatta di parole ed opere – in modo che la sua visione di Dio fosse da lui completamente portata a compimento, fino alla morte in croce. Questo è ciò che l'ha reso e lo rende per ogni uomo il Cristo. Infatti, conclude Hocking:

«Dalla sua personale assunzione di una positiva relazione a Dio, Cristo assicurò la suprema alleanza delle vita umana sotto forma di attiva sofferenza, non contemplativa o passiva; e di reale sofferenza non meramente ideale. Egli fu il definitivo perché fra tutte le cose egli intende essere definitivo; perché *consapevolmente assunse l'ufficio di Dio nella storia umana*, e, a causa di ciò, stabilì il fatto per cui, per mezzo di tale assunzione, quella solida certezza dell'azione potesse giungere agli uomini i quali possono rendere le loro situazioni definitivamente durature da soli. Egli è dunque il primo dei profeti; il profeta emblematico, la cui profezia non fu altro che questa: *attraverso il suo agire il potere profetico può essere cosciente possesso di ogni essere umano ovunque sia situato*»<sup>433</sup>.

Ciò che Hocking intende dire è che in Gesù di Nazareth ha preso storicamente e pienamente forma quella “*cristica essenza divina*” connaturata ad ogni essere umano in quanto tale, ovvero in quanto creatura di Dio. Egli è l'uomo in cui “la persona come Dio l'ha sempre sognata fin dall'inizio dei tempi”; *L'uomo-divinizzato*

---

<sup>431</sup> W.E. HOCKING, “How can Christianity Be the Final Religion”, op. cit., p. 20.

<sup>432</sup> «Cristo, Uomo-Dio è il paradosso che la storia non riuscirà mai a digerire, né riuscirà mai a redigere in forma universale», S. KIERKEGAARD, *Esercizio di Cristianesimo*, Studium, Roma, 1971, p. 92 (ed. C. FABRO).

<sup>433</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

– piena manifestazione di quello che Hocking chiama “Cristo slegato” (*unbound Christ*) – che ha preso dimora nell’universo. Gesù è dunque l’uomo che ha voluto consapevolmente assumere su di sé la completa natura umana per portala al suo definitivo compimento divino. Tuttavia, più che sulla portata rivelativa e redentiva dell’evento storico stesso “Gesù Cristo Nazareno” – portata che per il pensiero teologico cristiano non può essere mai sottovalutata o posta in secondo piano – Hocking, alla luce di tutto il suo impianto antropologico e teoretico, concentra la sua filosofica interpretazione del Cristo sulla funzione di universalità rivelativa e redentiva di cui l’ebreo Gesù si è fatto carico. Questo gli permette di coniugare *l’asserto filosofico* per cui l’esistenza di Dio può essere rettamente raggiunta da ogni uomo anche senza l’intervento storico di Gesù di Nazareth, con *l’asserto teologico* per cui l’uomo nazareno ha posto definitivamente, pienamente ed universalmente in luce l’essenza religiosa (*cristica*) che ogni uomo è chiamato a far cresce in sé e da sé, utilizzando rettamente il suo potere di soffrire per creare a favore degli altri uomini.

Da questo angolo di visuale, la sua “cristologia” sarebbe, nella definizione che il teologo Arend van Leeuwen gli assegnerebbe, più «ontocartica» che «teocratica»<sup>434</sup>. Secondo costui, la sensibilità “ontocartica” è più tipica delle filosofie religiose orientali, laddove quella “teocratica” esprime la peculiarità della visione ebraico-cristiana. Ora, per Hocking il “cristo” non è l’incarnazione di un Dio totalmente trascendente ed inaccessibile all’essere umano, l’irrompere decisivo nella storia di Colui che la storia umana non avrebbe mai potuto contenere per sua essenza creaturale e per suo cosmico destino. In questo senso la sua filosofia della religione non esprime una sensibilità speculativa di tipo teocratico. A suo giudizio, piuttosto, il “cristo” è la forma essenziale dell’umanità stessa fin dall’inizio dei tempi, forma portata a pieno compimento dalla persona e dalla vicenda di Gesù di Nazareth. Una forma che, quindi, appartiene di diritto ad ogni uomo in quanto tale e non ad un unico uomo apparso nella storia<sup>435</sup>. Egli è, dunque, “profeta ontocartico” di quella

---

<sup>434</sup> Cfr. A.V. LEEUWEN, *Christianity in World History*, Charles Scibner’s Sons, New York, 1964. Per la sezione sulla via “teocratica” si considerino le pp. 46-104; per quella “ontocartica” le pagine 148-196.

<sup>435</sup> Notiamo che, a onor del vero, la tradizione della fede cristiano cattolica ha sempre mantenuto vicine queste due sensibilità speculative distinguendole senza mai definitivamente contrapporle. Pensiamo all’originaria diatriba fra la chiesa di Gerusalemme di Pietro e degli apostoli (teocratismo) e quella dei “Gentili” di Paolo (ontocartismo); oppure alla teologia di Tertulliano (teocratico) rispetto a quella di Agostino (ontocartico). La storia della chiesa è destinata, forse, a manifestarsi in questa continua dialettica fra chi sostiene un indirizzo

umanità che non risiede solo in occidente, ma che percorre anche le strade dell'oriente. Conseguentemente a tutto ciò, la visione cristologica di Hocking lo guida verso un'interpretazione del cristianesimo in rapporto alle altre religioni come fede che incarna e completa nel suo messaggio quell'essenza rivelativa di Dio ed umanamente escatologica di cui ogni religione storica esistita ed esistente si è sempre accorta. E' per questa ragione che il messaggio cristiano è chiamato a ri-concepirsi per potersi annunciare ad ogni essere umano là dove esso si trova culturalmente e storicamente. Infatti, la sensibilità speculativa ontocratica permette di evitare un rischio teologico. Il rischio di interpretare il cristianesimo in maniera esclusivista piuttosto che inclusivista – rischio che Hocking notava a suo tempo ma che si ripresenta in ogni epoca in cui la Chiesa vive – è quello, oggi, di immaginare che esso sia solo la religione dell'occidente<sup>436</sup> e che, quindi, vada annunciata sostituendo completamente gli usi e costumi di persone appartenenti ad altre civiltà. Infatti, come egli attesta, «Nel suo coinvolgimento con la storia della civiltà occidentale, il cristianesimo è diventato non solo nell'opinione dell'Oriente ma anche di fatto una *religione occidentale*»<sup>437</sup>. Piuttosto, è proprio in forza della propria consapevolezza storica, consapevolezza maturata dentro l'occidente, che il cristianesimo, secondo Hocking, si presenta come l'unica religione esistente sul pianeta che abbia davvero provato a fare i conti

«Con il pensiero razionalista e il tecnologico trionfo del naturalismo; con il realismo di mente-corpo su cui la modernità si fonda; con una psicologia che ha fatto grandi e profondi progressi e che può implicitamente presentare la natura umana come priva di libertà mostrando una plausibile sfida a ciò che ognuno conosce; con una scienza sociale il cui vago e robusto senso di relatività ha favorito il toglier di mezzo ogni assoluto con quella dispettosa arroganza che include quegli stessi assoluti su cui il suo stesso giudizio di relatività deve fondarsi. *Non dirò che il Cristianesimo è unitamente equipaggiato di tutte le sue risposte. Dirò che le risposte sono [da lui] offerte dentro il suo immediato contesto e sono state ri-concepite in esso. Di conseguenza, tutto questo diventa l'opportunità del Cristianesimo – non la*

---

teologico di un tipo piuttosto che quello dell'altro tipo. Dialettica a cui solido fondamento ci sta la certezza di fede – recitata ogni domenica durante la proclamazione del Credo niceno-costantinopolitano – che Gesù è al contempo pienamente e definitivamente uomo (sensibilità onto-cratica) e pienamente e trascendentemente la seconda persona trinitaria (sensibilità teo-cratica).

<sup>436</sup> Rischio che si ripercuote sulla pregiudiziale e dogmatica idea, per altro diffusa in alcune facoltà teologiche italiane, che l'unica vera forma di teologia propriamente detta sia quella che esce dalle università della Germania.

<sup>437</sup> W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit., p. 242.

*vanteria – di conferire la loro maturità a tutte le religioni»<sup>438</sup>.*

E se ciò lo si può dire senza paura di fare un torto alla storia dell'umanità o di qualsiasi altra religione, lo si può perché il cristianesimo è, in definitiva, la religione che meglio di tutte ha saputo interpretare ciò che porta a pieno compimento la volontà di potenza insita nell'essere umano è strettamente relata al suo intimo desiderio di immortalità.

### *3.2.2 Il cristianesimo come via alla piena realizzazione della volontà di potenza umana.*

Il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo non è un'invenzione del cristianesimo. Esso non è nuovo se, con “nuovo”, si intende che nessun uomo prima di Cristo, l'aveva posto in rilievo. Infatti, stando anche solo alla tradizione ebraica, l'amore di Dio e del prossimo sono comandi della legge giudaica contenuti nel libro del *Deuteronomio*<sup>439</sup>. Perché allora Gesù afferma “vi do un comandamento nuovo”. Dove sta la novità? La novità risiede *nel modo nuovo di concepire come vada agito tale amore di Dio e del prossimo*. Infatti, la novità del comandamento si situa nell'imperativo di Gesù che dice: “Amatevi gli uni gli altri *come io vi ho amato*”<sup>440</sup>. Tale novità scaturisce direttamente dalla pretesa di Gesù di essere deputato a poter esprimere lo stesso pensiero di Dio: “*Come il Padre ha amato me*, così anche io ho amato voi”<sup>441</sup>. Infatti, continua Gesù ancora per bocca dell'evangelista Giovanni “Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me”<sup>442</sup>. L'esempio evangelicamente più emblematico di tutto ciò è rappresentato dalla parabola del buon samaritano, raccontata da Gesù ad un curioso

---

<sup>438</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit. p. 161. Il corsivo è nostro. Queste argomentazioni offrono sostegno alla tesi pedagogica secondo cui anche nell'opera di insegnamento della religione cattolica, il cristianesimo non può essere culturalmente posto sullo stesso piano di tutte le altre religioni. Esso non va culturalmente presentato come una via fra le altre vie, ma come “la via”, seguendo la quale, anche le altre vie religiose sono condotte a scoprire ciò che c'è in esse di davvero universalmente umano.

<sup>439</sup> Dt. 6, 4-9. Scrive Hocking: «Il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo non è nuovo nel Cristianesimo: esso ha preso forma nel codice del Deuteronomio, dove è contenuto insieme a molti altri precetti. Ciò che è nuovo è il principio selettivo che illumina questa richiesta come una questione centrale ed essenziale», W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 339.

<sup>440</sup> Gv. 13, 34.

<sup>441</sup> Gv. 15, 9.

<sup>442</sup> Gv. 12, 50.

ed attento dottore della legge<sup>443</sup>. Costui infatti chiede a Gesù: “Chi è il mio prossimo”? Ed egli, al posto di rispondere direttamente alla domanda lo invita ad agire allo stesso modo del samaritano della parabola e gli impera: “Va e anche tu fa lo stesso”.

Ebbene, Hocking è convinto che la peculiarità universale del messaggio cristiano sia quella di trasfigurare la nostra originaria percezione dell’amore di Dio e del prossimo – percezione a cui ogni uomo può giungere indipendentemente dal messaggio cristiano – nella fedele devozione a Dio e al prossimo di cui si è fatto emblema Gesù Cristo. Costui è la “Via, la Verità e la Vita”,<sup>444</sup> tramite cui si è manifestato umanamente e sinergicamente nella sua persona, sia il *modo* in cui Dio vuole che lo amiamo sia il *modo* in cui Egli desidera che ci amiamo fra di noi. Hocking esprime filosoficamente il potere del cristianesimo, dichiarando che esso si situa nel far creativamente vivere l’altrui volontà sopportando la sofferenza che ne deriva. Infatti, si chiede Hocking:

«Non è forse vero che questa intera interpretazione dell’istinto come volontà di potenza, e della volontà di potenza come volontà di salvare le anime, o di ricreare o riformare o educare l’umanità trova in esso [il cristianesimo] più che una traccia di *presunzione*? Ciò a cui esso dà peso sembra essere questo, e cioè che, se la completa salvezza di una volontà individuale richiede la trasformazione di tutti gli istinti nella volontà di salvare gli altri, noi dobbiamo essere *salvati mentre salviamo*»<sup>445</sup>.

In questo senso, «Il cristianesimo determina, come adeguato traguardo della trasformazione dell’umana ambizione, il *conferimento di spiritualità alla vita*»<sup>446</sup>; una spiritualità che è, ed è stata, il motore della storia dell’occidente sotto forma della passione verso un’anima che, diversamente da come la concepisce la cultura greca, si incarna pienamente in questa storia. *L’incarnare l’opera della propria vita spirituale nella storia è «in verità, il punto in cui il significato di tutti gli umani istinti converge*. Esso rappresenta il positivo significato dato dal Cristianesimo alla volontà umana nella sua totalità»<sup>447</sup>. L’individuo umano diventa così, in ottica cristiana, partecipe di quella creativa opera di incarnazione dallo Spirito divino

---

<sup>443</sup> Lc. 10, 25-37.

<sup>444</sup> Gv. 14, 6.

<sup>445</sup> W.E. HOCKING, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., pp. 379-380.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>447</sup> Ibidem, p. 400.

dentro le faccende di questo mondo<sup>448</sup>. Infatti, secondo la fede cristiana, la sua piena immortalità come persona – quella che è già presente nel suo cuore sotto forma di speranza di sopravvivere alla morte – deve essergli restituita proprio all'interno di questo suo sforzo di partecipazione concreta, in anima e corpo, all'opera divina. In questo senso, secondo Hocking, *il cristianesimo diventa la fede religiosa che meglio annuncia ed interpreta il significato dell'immortalità dell'anima umana*.

Rispetto al tema dell'immortalità anima Hocking, in virtù di tutta l'impostazione antropologica qui posta in luce, non può sostenere l'idea che gli atti compiuti in vita da una persona tramite il suo corpo siano scollegati da ciò che può permettere all'anima di rendersi immortale. Per questa ragione, egli rifiuta tutti gli approcci che prevedono l'immortalità dell'anima come un fatto necessario e *a-prioristico*, come lo si può evincere o nella concezione Platonica o in quella tipica della sensibilità filosofica orientale (secondo cui l'anima continua a rinascere in diverse forme corporee).

Egli, invece, è convinto che l'immortalità del *reflective self* dipenda sia da alcuni suoi intrinseci caratteri sia dal modo in cui egli si è mostrato all'opera in un corpo. Infatti, se considerato in rapporto all'*excursive self*, la cui opera di esplorazione ha termine con la morte del corpo fisico di un individuo, possiamo dire che il sé riflessivo – considerato il suo potere intrinseco di riflessività che si esercita in consapevole libertà anche da ciò che l'*excursive self* incorpora – «potrebbe presumibilmente rimanere qualcosa in grado di restare in vita anche sé il sé datato che ha costruito è stato tolto di mezzo»<sup>449</sup>. Questo rimanere in vita non va tuttavia interpretato come una perdita di esercizio della propria individualità mentale. Infatti, se – come abbiamo già accennato anche in precedenza – «La persona umana è agente di transizione [dalle idee alla realtà], essa mette al mondo: c'è una [capacità] di creazione nel mondo dei fatti. Questa è una libertà concreta»<sup>450</sup>. Di conseguenza,

«Le condizioni per la possibilità di una concreta libertà sono le medesime condizioni che determinano la possibilità dalle sua sopravvivenza [alla morte].

---

<sup>448</sup> Cfr. Ibidem, p. 385. Hocking, coerentemente alla sua sempre ferrea onestà intellettuale, si premura di notare come «Per molta parte, è la Chiesa Cattolica, piuttosto che la Chiesa Protestante, che ha mantenuto questa sua concreta via fin dal suo inizio: essa ha più consistentemente interpretato l'anima attraverso i suoi fisici e sociali ampliamenti. Il Protestantismo è sempre stato piuttosto intellettualista ed astratto», Ibidem, p. 378.

<sup>449</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 63.

<sup>450</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 233.



Non dico che siano condizioni sufficienti, nemmeno necessarie: dico solo che l'intuizione sulla possibilità di una concreta libertà apre una *avenue* di intuizione sulla possibilità della sopravvivenza. [...] Dentro la capacità di escogitare degli atti liberi in un contesto di fatti particolari, c'è un letterale significato in cui *la persona è in presenza di un altro minimo mondo spaziale per tutto il tempo*. E riconoscere questa persona come un vincolo, come agente di transizione tra questi due mondi spaziali, e non tanto come un isolato membro in ciascuno di loro, separa il destino di quella persona dalle serie di totali operazioni causali che gioca dentro il mondo della natura fisica. [...] Così, l'evento della morte che riguarda il corpo della persona appartenente al solo sistema fisico-naturale, non implica necessariamente la morte della persona (non del suo corpo) come già capace di intravedere altri mondi, indipendenti dal mondo che le è dato. La morte può essere relativa, non assoluta. Ed la transizione della morte, una transizione mentale, sprovvista di lontananza»<sup>451</sup>.

Secondo Hocking, quindi, la morte è la fine dell'esplorazione corporea della persona ma non può essere affatto la fine della vita mentale, spirituale di quella persona. E se a quella persona è data la possibilità di sopravvivere alla morte corporea, le deve essere data senza che la storia della sua incarnazione sia completamente cancellata. Ecco perché Hocking non temerà di affermare che «*il sopravvivere alla morte è una possibilità e non una necessità di destino*»<sup>452</sup>. Possibilità offerta ad ogni persona ma che non può essere automaticamente guadagnata contro la propria volontà. Piuttosto, il sopravvivere alla morte si mostra come l'ultima scelta creativa che la persona può compiere in autonomia e consapevolezza, ciò che può donarle definitivamente quella statura umana di cui essa è andata, per tutta la sua vita corporea, alla fedele ricerca. In questo senso, scrive Hocking:

«La morte è un incontro del reale con il Reale: e il Reale, ovunque egli sia, è consapevole e vivente, non inanimato. Forse questo è tutto ciò che abbiamo bisogno di conoscere sulle vie e sulle condizioni di sopravvivenza alla morte; ma ciò che principalmente sappiamo è che essa *dovrebbe esserci*. Poiché *se non c'è una strada che permette alla persona umana di continuare ad esistere dopo la morte, il mondo per lei è pieno solo di ottusi margini di significati umani, di naufragi di valori umani, e, di conseguenza, del fallimento di Dio*»<sup>453</sup>.

---

<sup>451</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 233-234.

<sup>452</sup> *Ibidem*, 74.

<sup>453</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., p. 76. Il corsivo è nostro. Vicine per sensibilità umana a queste parole di Hocking sono le seguenti di A. Agazzi: «Quella che noi chiamiamo "morte" non è un approdo a qualche "luogo" che stia in avanti, ma un riacquisto di qualche cosa che abbiamo lasciato indietro; o meglio un ricongiungersi alla sorgente prima, a quell'Essere che non è stato fatto essere e che ci ha fatto essere e ci mantiene nell'essere. E' un ri-innesto di cui la persona sente di aver bisogno nel suo "*cor inquietum*", che, finalmente, attinge la condizione della sua quiete», A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, p. 405.

La morte è dunque l'ultima possibilità offerta alla persona umana di ricongiungersi a Dio. Tale possibilità di scelta non implica, tuttavia, che la persona possa garantirsi da sola la sua immortalità, come se fosse un guadagno a cui perviene con le sue sole forze. Piuttosto, proprio perché essa si manifesta già nel corpo mortale che le è affidato come un cosciente e libero potere di creare qualcosa di valore per l'umanità, «*il potere di generare il valore di cui parliamo può essere solo un potere di continuare a partecipare all'edificazione del mondo con l'identico "Tu Sei" con cui è stata nella precedente vita*»<sup>454</sup>. In questo modo la persona, pur abilitandosi a partecipare alla pienezza della vita di quel Dio con cui si è sforzata di dialogare già nella sua vita mortale, non perde la sua dinamica, autonoma e personale capacità creativa. La vita futura ed immortale rappresenta quindi il nostro continuare a partecipare per sempre all'infinita opera creativa di Dio. Infatti, come Hocking stesso conclude, «Il nostro essere in unità con l'Uno sta nella partecipazione non nella fissità; in una legame di parentela con Lui che continuamente costruisce e crea un mondo senza fine»<sup>455</sup>. Tale concezione della vita oltre la morte prevede la possibilità che la nostra individualità sia trasfigurata in un "corpo spirituale" che non verrà annullato in Dio stesso, ma che esisterà sostanzialmente collegato a Lui<sup>456</sup>.

Rispetto a come l'avevamo individuata precedentemente, *l'immortalità dell'anima diventa*, alla fine di tutta la nostra indagine antropologica e filosofico

---

<sup>454</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>455</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>456</sup> Testimonianza della concreta possibilità di esistere come corpo spirituale è, appunto, Gesù Risorto. Nella descrizione del Corpo spirituale fatta da San Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi* si legge che «Il corpo è seminato corruttibile e risuscita incorruttibile; è seminato ignobile e risuscita glorioso; è seminato debole e risuscita potente; è seminato corpo naturale e risuscita corpo spirituale. Se c'è un corpo naturale, c'è anche un corpo spirituale. Così anche sta scritto: «*Il primo uomo, Adamo, divenne anima vivente*»; l'ultimo Adamo è spirito vivificante. Però, ciò che è spirituale non viene prima; ma prima, ciò che è naturale; poi viene ciò che è spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è terrestre; il secondo uomo è dal cielo. Qual è il terrestre, tali sono anche i terrestri; e quale è il celeste, tali saranno anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine del terrestre, così porteremo anche l'immagine del celeste. Ora io dico questo, fratelli, che carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio; né i corpi che si decompongono possono ereditare l'incorruttibilità. Ecco, io vi dico un mistero: non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati, in un momento, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Perché la tromba squillerà, e i morti risusciteranno incorruttibili, e noi saremo trasformati. Infatti bisogna che questo corruttibile rivesta incorruttibilità e che questo mortale rivesta immortalità. Quando poi questo corruttibile avrà rivestito incorruttibilità e questo mortale avrà rivestito immortalità, allora sarà adempiuta la parola che è scritta: «*La morte è stata sommersa nella vittoria*» (1Cor. 14, 42-54). Una profondo racconto allegorico che reinterpreta l'immortalità dell'anima alla luce del messaggio cristiano il piccolo capolavoro di C.L. LEWIS dal titolo *Il grande divorzio. Un sogno* (trad. dall'inglese), Jaca Book, Milano, 2009.

religiosa, *la certezza che ci possa essere garantita da Dio la nostra intima speranza di eternità senza che la nostra individualità come persona sia tolta di mezzo o fusa totalmente nella Sua.* Questa certezza riposa, secondo Hocking, nella fiducia in quel Gesù Cristo che si è fatto umanamente e pienamente interprete di quel Dio esistente di cui possiamo renderci tutti consapevoli dentro la nostra umana esperienza. *Egli, il Cristo nazareno crocifisso, ha primamente rivelato l'essenza cristica dell'umano.* Sforzarsi di vivere a sua imitazione è, di fatto, incarnare quella stessa essenza religiosa che egli ha pienamente compiuto e che appartiene di diritto ad ogni uomo fin dai tempi di *Adam.* Uno sforzo che, rettamente compreso, significa auto-educarci ed educare in questa vita a trasformare la nostra volontà di potenza in volontà di mettere a servizio degli altri la nostra esistenza. Perciò, ritenendo che su tutto questo Hocking abbia ragione, alla fine non possiamo fare altro che scegliere di portare a definitivo compimento il suo pensiero e proclamare, in piena consapevolezza e libertà, la nostra convinzione che Gesù di Nazareth, proprio in quanto perfetta incarnazione di una volontà di potenza umanizzata, deve anche necessariamente essere la piena manifestazione dell'essenza della Realtà Divina. Egli è, dunque, il Figlio di Dio che, da sempre e per sempre nel grembo del Padre ci ha mostrato, nella sua storica carne umana, come ognuno di noi, persone come Lui tranne che nel peccato, possiamo sforzarci di diventare come Lui. Solo accogliendo Gesù Cristo in questa fede (la fede della Chiesa) siamo convinti che Egli si rende davvero ai nostri occhi, come Hocking stesso pretende, unico e vero mediatore dell'essenza divina che è nascosta nel cuore di ogni uomo di buona volontà<sup>457</sup>. Essenza il cui pieno raggiungimento è escatologicamente e definitivamente garantito da quel Padre amorevole di cui Gesù il Nazareno si è annunciato, in parole ed opere, come il Figlio Prediletto.

### *3.2.3 L'educazione religiosa alla luce dell'antropologia e della filosofia della religione di Hocking.*

Alla luce del pensiero antropologico e filosofico religioso di Hocking, quali possibili piste di riflessione possono essere rilevate sul significato dell'educazione

---

<sup>457</sup> Cfr. Gv. 1, 1-ss.

religiosa in un tempo come quello odierno sempre più caratterizzato dalla multiculturalità da un parte e dalla secolarizzazione dall'altro? Lontani dall'ambizione di poter avanzare risposte risolutive a tale interrogativo, ci permettiamo solo, in continuità con gli scopi della presente ricerca, di suggerire alcuni "snodi riflessivi" che possano diventare dei "postulati" all'istituzione dell'interrogativo stesso.

a) Un primo snodo riflessivo è individuabile nel rapporto fra *educazione ed immortalità dell'anima umana*. Infatti, se la prospettiva antropologico-religiosa di Hocking è corretta, la possibilità di divenire immortali è lo scopo stesso (il *telos*) della relazione educativa. Tanto che, per citare un'espressione sintetica di A. Agazzi, «*Se neghiamo l'immortalità personale, si nega ogni valore, in assoluto, alla persona*»<sup>458</sup>. Infatti, egli continua:

«L'educazione, non si spiega se non alla luce di certe idee, di certe concezioni: se si vuole, di certi tipi culturali; in generale di una "filosofia". Si pensi, per fare un altro esempio, a che cosa può essere un'educazione conseguita in ordine ad un essere mortale o ad un essere autenticamente immortale (ammettendo, cioè, o negando la immortalità umana). *E' chiaro che se l'uomo è l'essere di Heidegger o di Sartre, che viene dal nulla, è essenzialmente "nulla", e ri-precipita nel nulla, è l'essere della situazione, non si dà alcuna vera ragione per educarlo; non ha molto senso una educazione per la situazione della giornata, e delle sue varie ore. Se si crede, invece, ad una volontà e razionalità della vita, l'educazione si fa significativa e si è convinti dell'immortalità personale dell'anima umana, l'educazione non solo si giustifica, ma la sua prospettiva si amplifica immensamente*»<sup>459</sup>.

Ciò che Agazzi sostiene – e che è ampiamente corroborato dalla filosofia di Hocking – è che l'educazione ha ragion d'esserci come "fatto umano" solo dentro un orizzonte antropologico che ammette la possibilità dell'immortalità personale. Di conseguenza, asserire che una persona può essere educata è ammettere – implicitamente o esplicitamente – che tale persona ha la facoltà di divenire immortale. Per questa via, giungiamo a concludere che *l'ambizione metafisica dell'educazione* – ambizione che si manifesta in tutti i più semplici e quotidiani gesti educativi e da cui trae la sua origine il ragionare pedagogico – è *l'aspirazione ad accompagnare amorevolmente e sapientemente*

---

<sup>458</sup> A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, p. 337. Il corsivo è nostro.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 143. Il corsivo è nostro.

*una persona (a cominciare dalla nostra) dentro un'esperienza di crescita umana orientata al traguardo della sua immortalità.*

La possibilità di poter giungere ad un tale traguardo si fonda, secondo Hocking, su due certezze onto-logiche di cui la persona può rendersi consapevole dentro la sua concreta esperienza di vita: la certezza “oggettiva” che esiste un Dio in grado di renderla immortale; la certezza “soggettiva” di volersi rendere immortale “da umana”, ovvero perseguendo questo suo “cosmico” destino in consapevolezza e libertà. Senza la prima certezza l'educazione risulterebbe oggettivamente insensata, senza la seconda certezza essa sarebbe soggettivamente percepita come disumanizzante. In merito all'importanza di tenere unite entrambe queste ontologiche certezze dentro un'orizzonte interpretativo di tipo pedagogico-educativo, Z. Trenti afferma:

«Risale a Kierkegaard<sup>460</sup> la rivendicazione lucida e perentoria di una verità eietenzialmente significativa: “Ciò che in fondo mi manca, è di vedere chiaro in me stesso, di sapere ‘ciò che io devo fare’ (At. 9,6) e non ciò che devo conoscere, se non nella misura in cui la conoscenza ha da precedere sempre l'azione. Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole che io faccia, di trovare una verità ‘per me’, di trovare l'idea per la quale voglio vivere e morire. [...] Soltanto quando l'uomo ha compreso se stesso in questo modo intimo e si vede ormai in cammino sulla propria strada, solo allora la vita si placa e prende un senso” (Kierkegaard, 1962, n. 48). [...] La verità, dunque, oltre che vagliata in sé, dev'essere verificata nella sua risonanza “per me”. *Il rapporto religioso, oltre che nella sua verità va verificato nella sua significatività*»<sup>461</sup>.

Simili riflessioni, ci conducono a sintetizzare un primo “postulato pedagogico” di un'educazione religiosa personalisticamente orientata: *una relazione educativa non aiuta la persona a crescere religiosamente se la conduce o verso la deriva del fondamentalismo* (per il quale ciò che conta è solo la verità di Dio a scapito del fatto che tale verità sia ritenuta soggettivamente significativa dalla persona) *o verso la deriva del fideismo* (per il quale ciò che conta è solo la significatività della fede della persona indipendentemente del fatto che essa si riferisca oggettivamente alla verità di Dio). Ci pare che il pensiero di

---

<sup>460</sup> **Soren Aabye Kierkegaard** (Copenaghen, 1813 - 1855). Filosofo e teologo danese, considerato il fondatore dell'esistenzialismo contemporaneo. In aperto contrasto con l'idealismo hegeliano, Kierkegaard farà della categoria del “singolo” il concetto principale della sua filosofia. Tra le sue opere principali ricordiamo: *Aut-aut* (1843); *Timore e tremore* (1843); *Il concetto dell'angoscia* (1844); *La malattia mortale* (1849); *Esercizio di Cristianesimo* (1850).

<sup>461</sup> Z. TRENTI, *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando Editore, Roma 2001, p. 24. Il corsivo è nostro.

Hocking, interpretato da questo angolo di visuale pedagogico-religioso, rappresenti una buona “rotta speculativa” capace di evitare entrambe queste derive di senso.

b) Un secondo snodo pedagogico-teoretico da porre in rilievo è il *rapporto fra educazione religiosa e laicità*. L’affermazione secondo la quale l’educazione religiosa può essere pienamente giustificata solo dentro un orizzonte metafisico che attesti sia l’esistenza di Dio sia l’immortalità dell’anima, annuncia l’intrinseca falsità di tutte gli approcci teologici “laicisti”<sup>462</sup>. Infatti, come rileva N. Galli, facendo eco alle riflessioni di C. Fabbro, A. Rigobello e R. Laporta:

«Il laicismo è “un errore essenzialmente teoretico”, sfuggente e subdolo, che si insinua con facilità anche nelle menti più duttili ed aperte. Esso presume che l’uomo possa “stabilire il senso, il contenuto e la formula della verità”, pretende che tale statuizione, insieme con il significato del bene e del male, si compia all’interno delle sole umane possibilità”; afferma l’assoluta eccedenza di tale capacità fuori “da ogni religione storica e trascendente”»<sup>463</sup>.

L’errore metafisico del laicismo è quello di essere antropologicamente esagerato. Forte del suo *dogma dell’assoluta inesistenza di Dio*, il laicista non è colui che crede alla totale assenza di Dio, ma colui che crede di essere Dio, ovvero che non ci sia altro Dio all’infuori di sé. Il laicista è, se così si può dire, “antropologicamente idolatra”: è convinto che il “senso, il contenuto e la formula della verità” sia in suo totale dominio. Il personalismo filosofico di Hocking ha invece posto in rilievo – nella sua profondità metafisica – che l’idea del Dio vivo e vero (cioè di un Dio che certamente io non sono) sorge proprio dentro quell’esperienza umana in cui diventiamo rettamente e certamente consci dei nostri limiti in ordine allo stabilire il senso, il contenuto e la formula della verità, nonché in ordine all’impossibilità di creare la nozione di bene e male a nostro piacimento.

Inoltre, poiché la metafisica è strettamente intrecciata con l’epistemologia, il pensiero di Hocking ha mostrato come la conoscenza umana si renda davvero libera da ogni determinismo gnoseologico solo grazie alla certezza di un’idea di Dio che, pur essendo reale, non appare mai totalmente adeguata a significare ciò che indica in

---

<sup>462</sup> Chiariamo che il “laicismo” non ha nulla a che vedere con la “laicità democratica”. Se, come vedremo nell’epilogo del lavoro, una società laicamente democratica è, di fatto, la forma del vivere societario che meglio garantisce la possibilità di un’educazione religiosa come qui la stiamo abbozzando, viceversa il “laicismo” è il dogmatismo politico – fondato sul suo correlato metafisico che è l’ateismo teoretico – che nega *a-priori* e perciò osteggia a-criticamente la possibilità di qualsiasi tipo di proposta educativo-religiosa.

<sup>463</sup> N. GALLI, *Educazione religiosa e libertà*, La Scuola, Brescia, 1978, p. 140

verità dentro l'umana esperienza. Tale gnoseologica certezza consente di evitare il rischio metodologico in cui, invece, incorre inevitabilmente il laicismo teoretico: *il dogma della neutralità scienziata*. A questo riguardo, con il far riferimento al pensiero di A. Pieretti, nota ancora N. Galli:

«Nelle loro indagini gli scienziati presuppongono sempre un'opzione antropologica esplicita. "Non rientra nel loro ambito di competenza occuparsi direttamente di tale scelta ed appunto per questo non ne fanno l'oggetto di una trattazione specifica. Comunque vi si richiamano e, anche quando si limitano ad esaminare aspetti particolari della realtà, vi si ricollegano. In qualche modo ne sono condizionati tanto nell'impostazione delle loro ricerche quanto nei risultati a cui pervengono»<sup>464</sup>.

Nell'indagine epistemologica da noi esposta nella seconda parte del secondo capitolo abbiamo avuto modo di constatare come l' "idea di totalità" sia, per Hocking, un concreto a-priori conoscitivo di cui nessun essere razionale può fare a meno. In questo senso, il "credere" di poter essere "neutrali" sulle questioni che riguardano il senso ultimo della realtà e dell'esistenza umana è già un "optare gnoseologicamente" in virtù del proprio orizzonte laicisticamente antropologico ed ateisticamente metafisico. Per tali ragioni, giungiamo alla enunciazione del "secondo postulato" di un'educazione religiosa concepita in una logica personalistica. Esso è così formulabile: *un'educazione religiosa può essere attuata solo dentro una società in cui sia permesso alle persone di maturare, in consapevolezza e libertà, apprendimenti intorno all'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima*.

c) Questo secondo postulato prevede tuttavia un "corollario pedagogico" che non può essere sottaciuto e concernente l'intrinseco *valore educativo di un insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole della Repubblica*. Infatti, il rifiuto, in sede teoretica e metodologica, del laicismo non vuole essere un pretesto per negare la significatività del "dubbio esistenziale" in forza del quale molte persone oggi si definiscono atee o agnostiche. Rifiutare criticamente una prospettiva di pensiero che si dimostra palesemente "falsa", non può condurci ad escludere dal nostro orizzonte di senso le persone che hanno seri motivi esistenziali per ritenerla "plausibile". Un "credente" consapevole della natura della sua fede, infatti, è

---

<sup>464</sup> Ibidem, p. 142.

altrettanto consapevole di quell' "alone di dubbiosa incertezza" che sempre la accompagna e che, appunto, le permette di essere libera oltre che vera. A questo riguardo è interessante ribadire come l'idea di Dio a cui Hocking si riferisce non è l'idea di Dio che nasce dalla fede ciecamente fideistica, ma l'idea di Dio dei "mistici", ovvero dei credenti che dicono di possedere un'esperienziale certezza dell'esistenza di Dio, ma che, al contempo, non presumono di aver capito fino in fondo Chi Egli sia. In altre parole, c'è, nella percezione di Dio del mistico, l'accettazione serena di uno strutturale "dubbio ateo" che è proprio quello che gli permette di avere una fede "intellettualmente umile" oltre che libera. Una fede che gli permette di non "sciupare" il nome di un Dio che gli appare in verità sostanzialmente ineffabile<sup>465</sup>.

Ora, tale angolatura di significato ci pare avvicini non poco le prospettive esistenziali sia dell'ateo onesto (il quale, pur non credendo in Dio, ha compreso di non essere Dio) sia del credente umile (il quale, avendo compreso che Dio esiste, non crede di essere Dio). Viceversa, una persona "*farisaica*" commettere nei confronti del "prossimo" lo stesso errore che il "laicista" commette nei riguardi di Dio. Laddove questo esclude Dio in nome del prossimo in forza del suo ostinato intelletto, quello chiude la porte del suo cuore al prossimo in nome di un Dio a misura della sua povera intelligenza<sup>466</sup>. Pertanto, come i laicisti è bene che rivedano le loro posizioni a-prioristiche, è opportuno che i farisei dei nostri tempi – ovvero quelle persone che, in nome della loro sicura fede in Dio, si dimenticano di farsi prossimi alle necessità esistenziali dei loro fratelli – facciano altrettanto con le loro credenze fideistiche<sup>467</sup>. Insomma, una consapevolezza di fede di ordine "mistico", è capace, secondo Hocking, di avvicinare ciò che di Dio risplende nel cuore di ogni persona umana, indipendentemente dalle convinzioni esistenziali che porta con sé. Infatti, come saggiamente nota N.Galli,

---

<sup>465</sup> Facendo seguito ad un'intuizione di P. Malavasi, notiamo che «Educare alla fede implica una fenomenologia dell'inesprimibile», P. MALAVASI, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, op. cit., p. 271.

<sup>466</sup> E evidente che colui che si è fatto immagine vivente di una "fede mistica" in questo senso è stato Gesù Cristo.

<sup>467</sup> Notiamo come nel pensiero di Hocking sia il pensare metafisico stesso l'antidoto corretto al fideismo. Dello stesso parere è anche L. Stefaninini quando dichiara che: «La nostra capacità razionale sul trascendente non deve confondersi con l'invasione sovranaturale della fede, dovuta non più all'iniziativa umana su Dio, ma all'iniziativa divina sull'uomo. Avvolgere la spiritualità nel lembo della fede, [...] significa confondere la nostra naturale competenza metafisica, quello che possiamo e dobbiamo costruire in sede meramente razionale e filosofica, con la nostra "naturale" incompetenza rispetto all'ordine sovranaturale, *significa cadere nel fideismo, che compromette sia le ragioni della ragione, sia le ragioni della fede*» L. STEFANININI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 45. Il corsivo è nostro.



«L'ateo non può sfuggire al problema del significato della vita. Tanto lui quanto il credente si trovano in condizioni analoghe, oppressi dalla medesima fatica, impegnati in un lavoro di purificazione mentale, di lealtà, di coerenza verso sé e gli altri. L'importante è che la scelta sia fatta in termini di libertà»<sup>468</sup>.

In un'ottica pedagogico evolutiva «la credenza o la miscredenza sono pertanto espressioni della vita adulta, scelte di libertà della persona autosufficiente, tipiche di quell'età in cui l'individuo diventa capace di imprimere una direzione alla sua esistenza e di assumere la responsabilità di certe condotte»<sup>469</sup>. Dentro una simile cornice pedagogica, si comprende, come dicevamo, il reale valore educativo di un insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole dello Stato. Un simile insegnamento, infatti, non rappresenta né una proposta culturale che viola la dignità degli individui, né un'opzione politica che nega la laicità della nostra democratica Repubblica. Limitatamente al valore culturale di tale insegnamento, è ancora N. Galli a rilevare che:

«Non è quindi pensabile nella scuola materna un'educazione neutra o addirittura atea. Essa soffocherebbe fin dall'inizio le essenziali potenzialità dell'educando, gli impedirebbe di stabilire le condizioni preliminari per un successivo sviluppo dell'atteggiamento religioso, gli precluderebbe le facoltà di soddisfare le necessità latenti di unificazione e di comprensione. Bloccherebbe, inoltre, un successivo lavoro della vita mentale»<sup>470</sup>.

D'altro canto, egli osserva come, rispetto al valore politico di tale insegnamento immaginato dentro una società laica, sia necessario riconoscere che:

«L'insegnamento della religione nella scuola dello Stato si pone anzitutto come ricerca del senso della vita e come abilitazione degli alunni ad elaborare una risposta responsabile, qualunque sia l'esito di tale indagine»<sup>471</sup>.

---

<sup>468</sup> Ibidem, p. 45. Dello stesso avviso di N. Galli è anche Z. Trenti, il quale afferma che: «Si può negare Dio e addurre anche buone ragioni: ma se lo si chiama in causa, bisogna restituirgli un'immagine degna del suo nome; o almeno verificare se la contraffazione nasca dalla ragione, dalla rivelazione, o non piuttosto da pregiudizi inconfessati che offuscano la ragione e svuotano la rivelazione. Il più accreditato a parlare di Dio – con cui merita condurre il confronto – non è l'ateo, ma il credente. L'immagine di Dio da prendere in considerazione non è quella di colui che lo nega o confessa di non averlo mai incontrato; ma l'immagine di quanti si riconoscono o almeno si ritengono in rapporto con Lui e da questa esperienza singolare si sforzano di parlare. Se si dà un discorso sensato su Dio questo non può scaturire che dall'affermazione della sua esistenza e del rapporto che instaura con l'uomo. La fede e la religione si muovono su questo presupposto e, di conseguenza, risultano accreditate a parlarne. Chi non crede ha il diritto di verificare la plausibilità della posizione credente. Come chi crede, ha il dovere di verificare la legittimità del proprio atteggiamento e delle proprie affermazioni [davanti a chi non crede]», Z. TRENTI, *Opzione religiosa e dignità umana*, op. cit., p. 14.

<sup>469</sup> N. GALLI, *Educazione religiosa e libertà*, op. cit., p. 20.

<sup>470</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>471</sup> Ibidem, p. 20.

A conclusione di questi veloci suggerimenti pedagogici, notiamo che un'educazione religiosa fondata sui due postulati enunciati può essere realizzata solo dentro una società che sia democraticamente laica. Infatti, *dove si avanzasse, in maniera ideologicamente a-prioristica, l'ipotesi di una società laicista (in cui lo Stato è ateo di diritto), o dove si immaginasse, secondo una prospettiva farisaica, l'edificazione di una società teocratica (in cui lo Stato è divino di diritto), di conseguenza si negherebbe agli individui la concreta possibilità di una vera educazione religiosa capace di far scoprire loro la presenza di Dio dentro la loro esperienza di crescita come persone umane destinate all'immortalità.*

## **EPILOGO**

PER UNA PEDAGOGIA PERSONALISTA METAFISICAMENTE  
FONDATA E DEMOCRATICAMENTE ATTUATA.

«Love between human beings, is no point blank attraction: it is always by way of third object, the common end. Subconsciously or consciously, to love another is to be drawn to a God»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.E. HOCKING, *Living Religion and a World Faith*, op. cit, p. 227

Possediamo fondate ragioni filosofiche per ritenere che l'essere umano possa redersi conscio, dentro la sua esperienza di crescita come persona umana, della assoluta categoricità dell'imperativo morale kantiano? Possiamo, quindi, in sede teoretico-pedagogica, proporre alcune fondate argomentazioni capaci di dimostrare che l'Hitlerismo è stato realmente un'aberrazione educativa la cui origine si situa in disordini di tipo metafisico? Queste erano le domande da cui la nostra ricerca ha preso avvio. Ebbene, ci sembra che l'accostamento al personalismo filosofico di Hocking abbia ampiamente mostrato come tali ragioni e simili argomentazioni ci siano e siano teoreticamente corrette. Infatti, due sono i fondamenti metafisici che non ci consentono di interpretare l'imperativo categorico kantiano alla maniera dell'Hitlerismo, ovvero come un semplice ed aleatorio "scrupolo etico": la reale presenza di Dio dentro il creato e la concreta possibilità per le persone di divenire immortali. Ora, con l'intento di sintetizzare le principali acquisizioni a cui il personalismo dell'Assoluto di Hocking conduce in sede pedagogico-teoretica, vorremmo porre in risalto i tre "nuclei tematici" che rappresentano le conclusioni a cui approda questa nostra ricerca. Essi sono: a) la proposta di un personalismo dell'assoluto non umanamente spersonalizzante; b) l'idea di una democrazia metafisicamente laica; d) il ruolo dell'educatore come "maestro" dentro una società laica. Vediamo di approfondire brevemente ciascuno di questi nuclei tematici.

*a) Un personalismo dell'Assoluto non umanamente spersonalizzante.*

Ci pare che una delle ragioni per cui alle volte si diffida del ragionare metafisico dentro l'ambito degli studi pedagogici risieda in una forma di "prudenza intellettuale" comprensibilmente lecita. Infatti, parlare filosoficamente di "Verità", di "Bene", di "Assoluto" e di altri concetti affini, sembra contrastare con l'attenzione educativa che va data a persone che sono "finite", "fallibili" e non sempre "rette moralmente". In questo senso, ci si rifiuterebbe di ammettere l'esistenza di Dio – con tutte le idee che essa porta con sé – per il timore che tale ammissione conduca a rinnegare l'umanità della persona. In realtà, lo studio complessivo del pensiero di Hocking testimonia che una filosofia personalista diventa "spersonalizzante" e disumanizzante proprio nel momento in cui si ripiega dogmaticamente sul voler

essere “umana solo umana”. Al contrario, se – come vuole Hocking – la capacità di rendersi conscia dell’esistenza di Dio dentro la sua umana esperienza è una capacità connaturata alla persona, allora non c’è più motivo per dar credito a quel prudentiale timore intellettuale. Anzi, nella prospettiva di un personalismo dell’Assoluto – in cui l’essere umano e consapevole di essere *capax dei* – la persona si abilita ad umanizzarsi creativamente proprio grazie alla sua libera relazione con l’Assoluto: relazione che scopre e che coltiva dentro la sua fattuale esperienza umana<sup>2</sup>. Tale relazione, quindi, non risulta disumanizzante proprio in quanto il porre la “questione” Dio dentro l’umana esperienza non è avanzare una pura ed aleatoria ipotesi fantastica, il cui presumibile risultato non ha nulla da comunicare sul senso del nostro “stare al mondo”. Piuttosto, abbiamo posto ancora una volta in rilievo le ragioni teoretiche per cui:

«Il problema di Dio non è soltanto un problema di oggettività trascendentale, ma di una spiegazione del proprio esserci e di ciò che si è positivamente, in una situazione sperimentata di personale precarietà ed insufficienza d’essere. *Il problema religioso è pertanto il problema innatamente, intrinsecamente più proprio della natura dell’uomo*»<sup>3</sup>.

Detto questo, ci pare di poter riscontrare una certa tendenza a diffidare della metafisica anche in alcuni ambiti degli studi teologici contemporanei. Il motivo principale per cui si diffida della metafisica in ambito teologico sembra essere relato al sospetto che la “ragion teologica” non possa davvero pervenire ad una sua reale autonomia epistemologica finchè continua a sentirsi strettamente correlata alle indebite pretese “intellettualistiche ed oggettivistiche” della “ragion metafisica”<sup>4</sup>. In

---

<sup>2</sup> Dello stesso avviso di Hocking è L. Stefanini quando dichiara che: «L’uomo è competente sull’Assoluto, perché è radicato nell’Assoluto, pur nella sua irrimediabile finitezza. Non è competente in modo tale da risolvere l’Assoluto in se medesimo, ma in modo da poter qualificare positivamente l’Assoluto con alcuni attributi che si rendono manifesti nell’atto onde Dio si prolunga casualmente nelle creature e giunge fino all’uomo», L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 175.

<sup>3</sup> A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, p. 404

<sup>4</sup> A titolo esemplificativo, riportiamo alcune chiare affermazioni di R. Maiolini: «Il “caso serio” che la teologia contemporanea deve affrontare e che la teologia fondamentale *in primis* deve pen sare per “finalmente uscire dalle secche del distorto dibattito moderno a proposito del rapporto fra fede e ragione”, è la discussione di quell’impianto antropologico-gnoseologico che prevede: 1) la ragione come l’organo della verità, anzi, più ancora, come l’identificazione dell’umano *tout cour*; 2) la ragione (la verità e l’uomo) strutturata secondo i criteri di “obiettività”, che per loro natura escludono come rilevanti la libertà, la storicità e le altre dimensioni dell’umano (in primis il mondo degli affetti); 3) la separazione fra fede e ragione, con la conseguente sotto-determinazione (od esclusione) della forma conoscitiva della fede, perché quest’ultima non è “oggettiva”. Senza una tale operazione teoretica, la teologia (fondamentale) rimane pericolosamente – ma inevitabilmente – esposta a continue derive fideistiche o razionalistiche. *E’ una nuova figura di soggettività (e della relativa ontologia) di cui occorre disporre; solo così si potrà superare un’ontologia ed una visione del soggetto intellettualisticamente e metafisicamente connotate*», R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L’originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano, 2005, pp. 18-19. Il corsivo è nostro.

realtà, ci sembra che tale sospetto teoretico non indichi tanto l'esplicito desiderio di volere meglio adeguatamente definire i confini dell'argomentare teologico, ma altresì nasconda l'implicita tentazione di voler "inglobare" il senso complessivo della ragion filosofica dentro l'ambito della ragionevolezza della fede. Tuttavia, pare opportuno ribadire – come abbiamo sopra esplicitato<sup>5</sup> – come la fede in Gesù Cristo è e resta un Dono della grazia di Dio da accogliere in libertà dentro la nostra umana esistenza. Sull'opportunità di compiere tale scelta di fede – aderendo con la propria vita alla rivelazione di Dio in Cristo – la teologia fondamentale che argomenta sulla *fides qua creditur* è bene che non smetta di cercare "buone ragioni" teologiche. Allo stesso modo, è opportuno che i metafisici non abbiano timore a ricercare ancora le "buone ragioni" filosofiche che mostrino la sensatezza di quella "libertà umana" e di quella "natura creaturale" sulle quali, volendo, la "Grazia divina" può operare. Ma, laddove si ritenga di dover rinunciare alla "ragione" – in nome di una soggettiva coscienza a-razionale – per poter giustificare in maniera adeguata il senso della Rivelazione cristiana, non solo si smetterebbe di fare sia teologia sia filosofia, ma si negherebbe "di fatto" la duplice "radice ontologica" su cui tale Rivelazione si fonda: la libertà di Dio di rivelarsi all'essere umano – libertà che Lo rende *capax hominum* – e la libertà dell'essere umano che può, se lo desidera, accogliere per fede tale Rivelazione. *Chi contesta la validità della ragione come facoltà argomentativa è "costretto" a farlo "a suon di ragioni"*. Non c'è via di scampo. Per tali motivi, ci paiono ancora una volta illuminanti le riflessioni di L. Stefanini, il quale sostiene che:

«La filosofia è l'uomo che mette in sé Dio; la religione è Dio che mette in sé l'uomo. La filosofia è Dio significato dall'idea umana; la religione è Dio posseduto in realtà. La filosofia ci dà nozioni; la religione ci dà un'esperienza. La filosofia ci fornisce una direzione ed un orientamento, ci fa vedere lontano la meta, ma non ci insedia nella meta, come fa la religione. Il Dio dei filosofi non è, come voleva Pascal, una "caricatura" del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. Quando la ragione è sana, non c'è ridevole contraffazione del secondo nel primo, né c'è contraddizione fra i due, *come la grazia non contraddice la natura e Dio non è la contraddizione dell'uomo*. Ma il Dio della fede sormonta il Dio della filosofia con una pienezza sovranaturale che la ragione sola non saprebbe dare all'uomo. *Il cristiano che fa filosofia – il cristiano filosofo – deve salvarsi dal pericolo di fare dell'apologetica stracca, a scopo di edificazione, quasi dimentico che da lui, in quanto filosofo, ci si attende un atto di ragione e non un atto di fede. In quanto filosofo,*

---

<sup>5</sup> Cfr, Supra, pp. 391-398.

*egli deve dar prova di rigore razionale e non di fervore religioso»<sup>6</sup>.*

L'importanza di salvaguardare la distinzione fra "ragion filosofica" e "ragion teologica" è tale anche per motivi di ordine pedagogico-educativo. Infatti, una riflessività pedagogico-religiosa che fosse alimentata da una implicita sfiducia teologica nei riguardi dell'argomentare filosofico diventerebbe ben presto l'anticamera di un proselitismo religioso che non è per nulla in sintonia con un'educazione religiosa personalisticamente e cristianamente prospettata. In tal senso, ci sarà sempre bisogno, soprattutto in ambito di riflessione pedagogico-educativa sulla religione, di filosofi credenti che si sforzino di trovare fondate ragioni per salvaguardare sia le istanze dell' (S)oggettività Divina, sia quelle della soggettività umana<sup>7</sup>. Anche in questo caso, ci pare che il personalismo dell'Assoluto di Hocking possa rappresentare buona testimonianza .

*b) Per una democrazia metafisicamente laica.*

Con l'espone il pensiero politico di Hocking abbiamo constatato che, a suo giudizio, ciò che fonda il legame societario, il quale permette il sorgere dello Stato, è un impulso "com-motivante" che trova la sua metafisica radice nell'esistenza di una reale inter-soggettività mentale fra le persone<sup>8</sup>. Di conseguenza, ciò che su cui si erige la possibilità di promuovere una società realmente democratica è il riconoscimento di questa vera istanza metafisica e l'operare perché essa sia concretamente salvaguardata dentro il sistema di relazioni societarie che da essa si originano. Muovendo da un simile orizzonte euristico di ordine politico-sociale, l'Hitlerismo rappresenta la storica e tragica negazione di tale istanza. Tutto ciò ci conduce a rilevare una questione pedagogico-educativa di capitale importanza ai fini della promozione di un'educazione alla cittadinanza democratica: la questione del *rapporto fra verità e tolleranza*. Limitatamente a tale questione, vorremmo

---

<sup>6</sup> L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 203.

<sup>7</sup> Questa è una delle ragioni che conducono A. Agazzi a sostenere che: «anche se la pedagogia non è la filosofia stessa, né, con la sola filosofia, non si è ancora alla pedagogia, tuttavia non può esistere discorso pedagogico che prescindendo dalla filosofia, e nessuno può essere pedagogista se non è, nella dovuta misura, filosofo (o rielaborativamente informato di filosofia)» A. AGAZZI, *Il Discorso Pedagogico. Prospettive attuali del personalismo educativo*, Vita e Pensiero, Milano, 1969, pp. 138-139.

<sup>8</sup> Cfr. *Supra*, pp. 340-342.

riproponere alcune riflessioni di N. Galli, il quale – commentando il pensiero di J. Maritain<sup>9</sup> – osserva che:

«La tolleranza è evidentemente collegata con la verità; per questo è importantissima nelle moderne democrazie pluralistiche. [...] Secondo certe persone il miglior modo per vivere democraticamente e per essere tolleranti consiste nel non avere alcuna verità o nel non prendere alcuna asserzione come vera: però, se ne possedessero una sola, non mancherebbero forse di diventare intolleranti verso il prossimo. *La democrazia non può reggersi sullo scetticismo, pena il disfacimento: essa si fonda su un complesso di “verità comuni”, ammesse dal consenso pratico di tutti.* [...] Allora a quanti tendono ad imporre la verità con la costrizione ed a coloro che si appellano all’agnosticismo per la convivenza pacifica, il Maritain replica: “Non c’è tolleranza reale ed autentica se non quando un uomo è fermamente ed assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando nel medesimo tempo riconosce a quelli che la negano il diritto di esistere e di contraddirlo e, quindi, di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana, quelle risorse e quelle sorgenti vive dell’intelligenza e della coscienza che li rendono, in potenza, capaci di attingere anche loro la verità che egli ama, se un giorno arriveranno a vederla”»<sup>10</sup>.

La virtù della tolleranza non è, quindi, la virtù civica che permette una “vera” socializzazione con il disperare della verità, ma la virtù personale che permette ad un individuo di ricare liberamente e comunitariamente la verità in un contesto di convivenza in cui essa non è coercitivamente imposta ad alcuno. Infatti, è la verità non è più tale e diventa disumanizzante nel momento in cui si pretende di farla valere senza curarsi della dignità e del valore delle persone a cui la si annuncia. Viceversa, solo dentro un contesto societario effettivamente tollerante è possibile, a giudizio di Hocking, l’esercizio di quella “creatività tramite le idee” che è stata da lui indicata come la manifestazione più matura di una “volontà di potenza umanizzata”<sup>11</sup>. Tale esercizio è la concreta manifestazione politica di ciò che N. Galli definisce con l’espressione “*laicità del confronto critico-dialogico*”, contrapposta sia al laicismo sia alla laicità come neutralismo<sup>12</sup>. In un’ottica pedagogico-educativa, la laicità del confronto critico-dialogico, scrive Galli:

«E’ quella elaboratasi nel tempo e costituente uno degli ideali educativi, tipico di una società democratica matura, fondata sull’inter-comunicazione delle

---

<sup>9</sup> J. MARITAIN, “Tolleranza e Verità” in ID. *Il filosofo e la società* (trad. dal francese), Brescia, Morcelliana, 1976.

<sup>10</sup> N. GALLI, *Educazione religiosa e libertà*, op. cit., p. 153.

<sup>11</sup> Cfr. Supra, p. 331-332

<sup>12</sup> Cfr. Supra, p. 406-407.



coscienze degli adulti e sul rispetto dell'educando. Tale laicità può presentare al discente anche i più alti valori umani, desiderare che li interiorizzi cosicché diventino guida della sua condotta, ma in piena autonomia personale, ossia senza che alcun condizionamento esterno leda la sua libertà. L'espressione "laicità del confronto" sta ad indicare che le diverse ideologie s'incontrano, esaminano i rispettivi contenuti, operano uno scambio di opinioni, desiderano conoscere ciò che le unisce senza però disprezzare ciò che le separa, si misurano circa i problemi pratici da risolvere, auspicano una collaborazione sincera ed efficace»<sup>13</sup>.

La laicità è la verità politica della tolleranza; la tolleranza è la verità etica della democrazia; la democrazia è la verità metafisica del vivere societario. Senza la fiducia nelle possibilità umane di acquisire queste tre verità, non avremmo nessuna oggettiva ragione per promuovere un'educazione alla cittadinanza democratica. E senza tali ragioni, L'Hitlerismo può proporsi come una plausibile alternativa ad un'educazione siffatta, senza che alcuno possa ragionevolmente obiettare alcunchè.

*c) Il ruolo dell'educatore in una società democratica.*

Un'ultimo snodo tematico su cui vorremmo soffermarci è dedicato al "mestiere" più difficile e più indispensabile di cui ogni società umana di tutte le epoche ha avuto, ha ed avrà sempre bisogno: il mestiere dell'educatore. Conseguentemente alle linee argomentative da noi rilevate alla luce dell'interpretazione del personalismo di Hocking in chiave teoretico-pedagogica, l'educatore si trova a dover adempiere ad un compito tutt'altro che semplice: *condurre i suoi educanti a rendersi autonomamente artefici del loro destino di immortalità*. In altre parole, l'educatore ha un compito strutturalmente "profetico" da svolgere: annunciare ad un educando ciò che è bene per lui decidersi a ricercare autonomamente. In questo senso ogni educatore, deve sviluppare quattro doti personali che si renda poi abile ad esercitare sapientemente dentro una relazioni di ordine educativo. Egli deve saper *e-ducere, pro-ducere, con-ducere, e tra-ducere*. Ciò che in un educando va *e-dotto* non è, come vorrebbe la maieutica socratica, un'implicita conoscenza esatta del bene, della verità e della virtù, ma l'implicita tensione "sentimentale" al bene, alla verità ed alla virtù che, di certo albergano in lui in quanto persona umana. Tale tensione è chiamata da

---

<sup>13</sup> N. GALLI, *Educazione religiosa e libertà*, op. cit., p. 143.

Hocking, “sentimento ontologico di base”<sup>14</sup>. Oltre ad e-ducere tale tensione, l’educatore è chiamato a *pro-durre* i contesti di relazione in cui tale tensione possa essere sperimentata e, almeno qualche volta, confermata. Di là da come siano pensati tali contesti, ciò che conta è che essi siano ordinati a mettere l’educando in condizione di agire in libertà e, di conseguenza, atti a far sorgere in lui la consapevolezza della responsabilità personale in ordine al suo percorso di umanizzazione. Infatti, *con-durre* un educando in una relazione educativa è accompagnarlo alla scoperta ed al sempre più maturo e responsabile esercizio della sua autonomia. Per far ciò, è opportuno adoperarsi affinché egli impari, dentro l’esperienza di crescita nel libero esercizio della sua responsabilità, a *tra-durre* autonomamente ciò che la vita gli insegna in ordine al suo perfezionamento etico e religioso. Evidentemente, per sviluppare queste quattro doti, l’educatore deve “a monte” tener ben salde nella sua mente e nel suo cuore due consapevolezze pedagogico-metafisiche fondamentali: chi educa non è lui, ma quel Dio nascosto dentro le trame di ogni umana esistenza e che, in essa, sa creativamente presentarsi senza imporsi; chi cresce nell’esistenza a contatto con questo Dio è anzitutto lui prima dell’educando. Per porre in rilievo il valore pedagogico di entrambe queste consapevolezze vorremmo “prendere a prestito” due citazioni di G. Corallo. Rispetto alla prima egli nota che:

«Il complesso di questi “fatti”: fine ultimo dell’uomo, leggi naturali e positive, doveri etico-religiosi, entrano evidentemente come un *contenuto educativo*, per forza propria e per una decisione che, se deve essere presa dall’educatore, non è però in facoltà dell’educatore rifiutarsi di prendere. A questo riguardo, l’educatore deve, per così dire, *spersonalizzarsi*, per diventare veicolo di trasporto dei valori morali e religiosi (in tutti i loro aspetti riguardanti Dio, gli uomini, la società, se stessi...). [...] Teoricamente, l’educatore non ha da giudicare questo contenuto, in quanto esso *non deriva* da lui, ma deve solo trasmetterlo. Egli non deve avere opinioni “personali” in proposito, non è chiamato a questioni di merito (ripetiamo, *in quanto educatore!*) ma solo a questioni *di metodo*. In quanto educatore egli deve applicare a questo contenuto, che trascende con la sua autorità entrambe le persone dell’educatore e dell’educando, la sua autorità educativa per curarne la migliore assimilazione e interiorizzazione da parte dell’educando, poiché esso costituisce per questi l’indispensabile cibo di crescita umana. L’educatore in questo ambito dev’essere trasparente. Non inutile, però. *Come una lente che, più è trasparente e più fa apparire che i raggi che essa rimanda non provengono da essa, ma derivano di là da essa*. Suo ufficio insostituibile è quello di polarizzare questi raggi, di metterli a fuoco sull’educando, senza di che essi si disperderebbero e gli sarebbero inutili. Ogni

---

<sup>14</sup> Cfr. Supra, p. 220.

opacità della mente è dannosa, come ogni gesto, ogni parola che sostituisce una posizione “personale” dell’educatore a quell’assolutezza che è propria dei valori che egli deve trasmettere. Uguale sarebbe il danno se il maestro, pur facendosi oggettivo portatore degli oggettivi valori, troppo insistesse nel richiedere l’obbedienza a questi come un ossequio prestato personalmente a se stesso. Errore, ancora, di metodo. [...] *Tutto questo impone all’educatore il dovere assoluto di informarsi e di formarsi per essere un perfetto portatore di valori, perfettamente oggettivandosi nel contenuto di essi, e soggettivandosi invece al massimo nel momento della loro trasmissione*»<sup>15</sup>.

Limitatamente alla seconda convinzione, invece, il Corallo, domandandosi che cosa si debba anzitutto chiedere ad un educatore, risponde che:

«Si chiede a lui maggiore vigilanza sulla sua vita interiore, maggiore dominio di sé, rinuncia generosa ad ideali ed attività anche nobili ed invitanti, *dedizione senza pentimenti alla propria vocazione educativa: dedizione che, per essere spiritualmente e psicologicamente possibile, deve diventare, come si è detto sopra, essa stessa un ideale di vita*»<sup>16</sup>.

Il personalismo dell’Assoluto di Hocking invita, quindi, la riflessione pedagogica a re-interrogarsi – dopo un secolo in cui si è giustamente posta l’attenzione sull’educando – sul ruolo e sul destino dell’educatore in una società animata da una cultura del consumo, il cui presupposto metafisico è l’individualismo solipsistico da cui fluisce quel relativismo gnoseologico disperante del “vero” che orienta le giovani generazioni verso concezioni antropologiche puramente utilitariste ed edoniste. Dentro una *Weltanschauung* simile, in cui vanno affievolendosi le percezioni metafisiche dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima, si sbiadiscono anche alcune pratiche educative connesse all’esercizio della genitorialità in famiglia, dell’insegnamento nella scuola e della legalità dentro la società civile. Pratiche che possono essere ri-testimoniate solo da adulti che non abbiano il timore di ri-appropriarsi autorevolmente del loro “mestiere” di educatori.

---

<sup>15</sup> G. CORALLO, *Pedagogia*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, Torino, 1965, pp. 288-289. Il corsivo è nostro.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 349.

## **APPENDICE.**

### **IL PERSONALISMO DI HOCKING FRA FILOSOFIA E TEOLOGIA. RILIEVI CRITICI.**

«The transaction of God with the soul... must occur in the unlighted chambers of consciousness, whose only report to vocal self is in the raw-material of feeling»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 54.

## 1. L'idea di Dio nel pensiero di Hocking: aspetti di critica filosofica e teologica.

La diffusa presentazione del valore metafisico ed epistemologico assunto dall'idea di Dio nel pensiero di Hocking da noi compiuta nel secondo capitolo della tesi, ha posto in rilievo alcuni elementi di criticità sia in ambito filosofico sia in ambito teologico che ora è bene recuperare ed affrontare con maggior minuzia ed attenzione. Due in particolare ci paiono le questioni da approfondire: 1) l'interpretazione della metafisica di Hocking come panteista o trascendentista; 2) le problematiche teologiche sottese al suo concetto di "rivelazione universale" di Dio.

### 1.1 Problema metafisico: *Deus sive Natura*?

Veniamo dunque alla prima questione. E' la proposta di Hocking simile all'immanentismo panteistico, proposto da Spinoza<sup>2</sup> nella sua *Etica*? In una citazione messa a conclusione di un articolo dal titolo "*Knowledge of the independent*", nel quale Hocking prova a porre in rilievo le ragioni per cui l'idealismo soggettivistico è in errore nel ritenere che soggetto e oggetto sono fra loro inseparabili nell'attività della conoscenza, egli afferma:

«Ritorniamo, dunque, alla nozione di sostanza di Spinoza come "ciò che è in sé e si definisce per sé" non nel senso che la logica domini sulla Natura, ma in quanto *la logica è la Natura*, nella solo forma in cui la Natura può ora essere avvicinata dalla consapevolezza umana»<sup>3</sup>.

Tale citazione di Hocking (unitamente ad altre esposte precedentemente) potrebbero facilmente condurci ad assimilare semplicisticamente il suo concetto di *Mente Eterna*

---

<sup>2</sup> **Baruch Spinoza** (Amsterdam 1632 – L'Aia 1677), filosofo olandese di famiglia ebraica, bandito dalla sinagoga per eresia, deciderà di vivere una vita modesta come pulitore di lenti per cannocchiali e telescopi dedicandosi, nel contempo, all'attività filosofica. Ricordato nella storia del pensiero occidentale moderno per il suo sistema filosofico immanentista esposto nell'opera che lo vide impegnato per quasi tutta la sua vita: *Ethica more geometrico demonstrata*. Fra le sue opere ricordiamo anche il *Tractatus teologico-politicus* (1670).

<sup>3</sup> W.E. HOCKING, "Knowledge of the independent", in *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 573. Il corsivo è nostro.

alla concezione spinoziana di Dio. Di certo, ad un primo sguardo, l'idea spinoziana secondo cui Dio, infinita attività causante la natura (*Natura naturans*), si rivela necessariamente anche come *Natura naturata*, attraverso i modi in cui la natura di fatto si mostra, appare affine alla concezione di Hocking. Ed egli stesso sembra dare un certo credito a tale vicinanza quando afferma:

«Per Spinoza Dio non è un essere *esterno* al mondo che in seguito si relaziona con esso allo stesso modo in cui gli eventi si collegano l'un con l'altro: Dio è il vero essere, la vera sostanza del mondo stesso, la più intima natura della Natura. Credere nella Natura è credere in Dio. Il Dio spinoziano evita tutte le critiche kantiane»<sup>4</sup>.

Perciò, in sede critica, è innegabile riconoscere alcune affinità fra la prospettiva di Hocking e quella di Spinoza. Entrambe affermano che la Natura manifesta qualcosa in più del suo semplice essere in atto così come fenomenologicamente appare alla consapevolezza umana nell'immediatezza della sua percezione sensibile.

Ciò che, semmai, divarica di molto i due approcci, è un'altra questione ed appare chiaro e distinto. Laddove, infatti, per Spinoza la causazione della *Natura naturata* da parte della *Natura naturans* è una derivazione necessaria per quest'ultima<sup>5</sup> (una sorta di legame di causalità stretta a cui Dio non può sottrarsi), invece secondo Hocking – lo abbiamo visto – il lavoro della Mente Eterna è un'opera continua di creazione che implica la sua libertà attiva<sup>6</sup> (in termini aristotelici potremmo definirla un "atto puro" di libertà creativa). Ed è su questo punto che

---

<sup>4</sup> W.E. HOCKING, *Science and idea of God*, op. cit., p. 14. E pur vero che poco più avanti Hocking fa capire come la concezione di Dio spinoziana non riesca a dar ragione della divinità così come le religioni la pensano. Infatti: «noi affermiamo che la religione non può accontentarsi di un'idea di Dio intesa come selettivo e semplicistico modo di enfatizzare l'ordine del mondo naturale», *ibidem*, p. 17.

<sup>5</sup> Scrive Spinoza nella proposizione 16 dell'*Etica*: «Dalla necessità della natura divina seguono necessariamente infinite realtà in infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto l'intelletto infinito)», B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico politico* (trad. dal latino), UTET, Torino, 1972, p. 101. E nella proposizione 18 conclude quindi che: «Dio è causa immanente, non transitiva di tutte le cose», *ibidem*, p. 105.

<sup>6</sup> Utilizziamo l'espressione "libertà attiva" per distinguerla da quella forma di libertà che anche Spinoza concede al suo Dio. Infatti, Spinoza definisce la libertà della Sostanza o Natura *Naturans* nei seguenti termini: «Si dice libera quella realtà che esiste in virtù della sua natura e da sé sola è determinata ad agire. Si dice necessaria, invece, o piuttosto coatta, quella che da un altro è determinata ad esistere e ad operare», B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico politico*, op. cit., p. 85. Per cui il Dio di Spinoza è libero solo nel senso che non esiste in virtù di qualcosa d'altro che lo fa esistere ma non è libero di decidere se creare o non creare la natura *naturata*. Ciò porta alla conclusione secondo cui, per Spinoza, tutto ciò che non è Dio in sé è determinazione necessaria di un'unica Sostanza (non esiste quindi una reale contingenza dei modi finiti), la qual Sostanza è in sé *solo libera dalle sue determinazioni* (libertà passiva) *ma non di volerle* (libertà attiva) nel loro essere altre da lei. Viceversa, per Hocking, a quanto appare, la Mente Eterna si auto-determina liberamente a creare la Natura, poiché creare implica libertà attiva e non solo passiva. Ciò rende la Natura un sistema di fatti contingenti (indipendenti dalla mente finita umana e di cui quest'ultima stessa fa parte) la cui ragion d'esistere e di sussistere risiede in un'Altra Mente che creativamente li fa essere così come sono, mostrandosi all'opera in ciò che compie.

l'Assoluto di Hocking rispetto al Dio spinoziano mantiene la sua trascendenza. Infatti, solo un Dio necessitato a derivare da sé la Natura, così come lo vuole Spinoza, è un Dio ad essa immanente (*Deus sive Natura*): un Dio che non può stare senza il produrre la Natura. Viceversa, un Dio che crea in libertà ad ogni istante la Natura per quello che è, pur manifestandosi dentro essa, rimane trascendente rispetto ad essa (*Deus into Nature*<sup>7</sup>): un Dio che, potendo stare senza la Natura, decide di stare con essa, dentro di essa, mentre la pone in essere come “altra” da Sè.

Per dar ragione del modo in cui Hocking riesca a conciliare la trascendenza dell'Assoluto con il suo manifestarsi in atto “dentro” la Natura è necessario esporre, tuttavia, qualche ulteriore elemento di riflessione. Uno buono spunto, fra i possibili, ci è offerto da un paragrafo contenuto in appendice all'opera *The Coming World Civilization*. In esso Hocking espone sinteticamente che cosa la parola “Dio” ha significato per la razza umana<sup>8</sup>. Egli afferma:

«Dio ha significato responsabile potere creativo, sollecitudine individuale, dominio della legge morale al di là di ogni altra legge sul destino umano, l'assoluto rimprovero alla falsa pretesa delle immensità naturali di essere supreme nella loro avvolgente indifferenza. Dio significa, non un aspetto interno e parziale della natura, ma la continuativa subordinazione della natura da un più grande, quantunque non-intrusivo, potere spirituale. Affermare che Dio è “Tutto” o che egli è “Assoluto” o “Infinito” potrebbe essere un modo [di dire] accurato – penso così – ma sarebbe un modo di dire filosofico, che immediatamente fa sorgere delle divergenti difficoltà nelle menti filosofiche più ostinate (*obdurate*). Ma *almeno in tutti i modi comuni di pensare Dio che hanno una loro robustezza (sturdy) egli è stato commisurato con il cosmo*; trascinando il mondo fisico così come il mondo umano dentro (*into*) una relazione di dipendenza [da Lui]. E allo stesso tempo questa realtà suprema è anche capace di *personale vicinanza. Dio è la paradossale unione incarnata della vastità con l'intimità. La parola Spirito concilia tale paradosso*»<sup>9</sup>.

Insomma Dio appare, rapportandolo all'idea di Lui che gli uomini si sono fatti nel tempo grazie al contatto mediato con il creato, un paradosso. Solo la parola “Spirito”

---

<sup>7</sup> La grammatica inglese ci viene in aiuto nel formulare questa sintetica espressione utilizzata da Hocking stesso. La preposizione “*into*” infatti ha un valore particolare nella lingua inglese. Essa non è assimilabile solo né a “*in*” che ha, per lo più, valore di stato in luogo o di tempo determinato, né a “*to*” che ha valore di moto a luogo o di relazione causale. “*Into*” viene usata quando si vuol dire che qualcosa di esterno a qualcos'altro ne è entrato a far parte e l'ha modificato pur mantenendo la sua alterità. E', per esempio, la preposizione usata nel linguaggio affettivo quando si afferma: “*You are into my heart*” che vuol dire “Tu sei parte del mio cuore” (cioè il mio cuore è qualcosa di nuovo grazie alla tua “altra” presenza, ma tu non sei il mio cuore).

<sup>8</sup> In realtà ciò che Hocking espone nella citazione è riferibile più al concetto di Dio così come la tradizione cristiana occidentale l'ha pensato filosoficamente.

<sup>9</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 195. Il corsivo è parzialmente nostro.

riesce ad esprimere tale paradosso. Il problema è che, in filosofia, la stessa parola “Spirito” è viziata dall’interpretazione hegeliana, la quale propende ancora verso una visione immanentista del “farsi” dell’assoluto. In tal guisa, per comprendere che cosa intende Hocking dicendo che Dio, come Spirito, concilia paradossalmente la vastità con l’intimità, è necessario far riferimento ad alcuni rilievi critici di due suoi massimi studiosi. Il primo è il già più volte citato L. Rouner, il quale scrive:

«Hocking non ha mai affermato che l’Assoluto è Dio<sup>10</sup>. L’Assoluto o “Terreno dell’Essere” (*Ground of Being*) è ciò che spiega il mondo, ciò da cui il mondo dipende. Questo *fatto trascendente* è, come abbiamo notato, parte di un nostra iniziale auto-consapevolezza di Dio come Assoluto. Continuando il dibattito teologico sulla natura di Dio, egli indica anche che noi siamo più certi che Dio ci sia del *Che cosa* egli sia. [...] L’Assoluto, il telaio entro cui la nostra idea-tessuta prende posto, e senza il quale il lavoro del pensiero è impossibile, è il soggetto grammaticale di tutti i nostri predicati concettuali. Il passaggio dall’ “idea di totalità” all’ “idea di Dio”, perciò stesso, richiede che tale soggetto grammaticale diventi soggetto personale, persona o mente. Dio non è l’Assoluto come tale; Dio è l’Altra Mente o Persona che è la sorgente della totalità o realtà assoluta di un pensatore»<sup>11</sup>.

Ciò – continua lo Rouner – ci porta a ritenere che:

«Hocking sia assolutamente chiuso e al “panteismo” e al “teismo bipolare” [= manicheismo]. Egli non nega che Dio è una coscienza inclusiva del tutto, ma argomenta che la personalità di Dio include il tempo e il mutamento dentro l’infinita ed immutabile natura di Dio»<sup>12</sup>.

Insomma, il problema della trascendenza e dell’immanenza di Dio nella metafisica di Hocking sarebbe, secondo Rouner, il problema dell’essere di Dio inteso come personale (*Self*) piuttosto che come impersonale (*Law*). Tale problema è così ri-espresso da Hocking stesso:

«Non falsamente Dio è giudicato essere sia l’uno [personale] che l’altro [impersonale]. La negazione di uno di questi due attributi rispetto all’altro è solo un modo per ampliare il primo non per distruggerlo. Proprio perché io non posso perfettamente concepirne la personalità, Dio deve essere per me sia una persona che una legge; sapendo che questi due attributi di un unico essere non sono, in verità, inconsistenti e che il loro modo di essere uniti è, allo stesso tempo, qualcosa che io devo verificare in una qualche conoscenza presente, la cui forma è una *anticipazione di un definitivo traguardo*. [...] Dio è l’Eterna Sostanza ed è

---

<sup>10</sup> In realtà, abbiamo visto che Hocking lo ha affermato. Ciò che Rouner vuol comunicare è che tale citazione di Hocking non va interpretata alla lettera, esiliandola dal complessivo contesto argomentativo della sua filosofia.

<sup>11</sup> L.S. ROUNER, *Whitin Human Experience*, op. cit., pp. 105-106.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 107. Più avanti lo Rouner confermerà in questo modo la sua convinzione: «Nella sua dottrina su Dio, Hocking differisce sia dal classico assolutismo sia dalla teologia tradizionale nel mantenere una certa polarità in Dio, una via che, come ho già avuto modo di evidenziare, lo rende ermetico a ciò che noi chiamiamo panteismo», *ibidem*, p. 114.



conosciuta come tale. *Dio è anche l'Eterno Ordine delle cose: soprattutto Dio è la causa di ciò che qualsiasi sostanza è prodotta a fare*<sup>13</sup>.

L'oscillazione enucleata da Hocking fra "personale" ed "impersonale" nell'umano concepimento della sostanza di Dio è proposta anche da un'altra studiosa del suo pensiero, Barbara McKinnon, la quale dichiara:

«La prova dell'esistenza di Dio proposta da Hocking contiene già alcuni elementi della sua concezione di Dio: Dio è anzitutto scoperto come un'Altra Mente, poi come un'altra mente che è sorgente di quella comunicazione data all'essere umano che è la natura. Le concezioni di Dio offerte dalla storia si sono alternate in due distinte direzioni – Dio come un essere personale, un Tu, e un Dio come essere impersonale, una sostanza, energia, Legge, Karma<sup>14</sup>. Secondo Hocking entrambe le concezioni sono corrette; Dio è sia personale sia impersonale, un Tu e il Tutto, un Evento ed un Campo»<sup>15</sup>.

Secondo la McKinnon è inoltre importante notare come l'idea di Dio proposta da Hocking non possa essere catalogata nemmeno come pan-psichista<sup>16</sup>. Infatti:

«Hocking diverge dal pan-psichismo tipico di Whitehead in quanto esso sembrerebbe insinuare uno scrupolo etico all'interno di tutte le azioni umane. La situazione reale è, a giudizio di Hocking, quella secondo cui "la natura inanimata ci conferisce la libertà di esplorarla e riforgiarla"<sup>17</sup>. Esiste una parte della natura che è inanimata; solo il tutto in sé "è" in senso pieno, non ogni sua singola parte»<sup>18</sup>.

Anche lo Rouner come la McKinnon non ritiene che la metafisica di Hocking sia pan-psichista. Infatti egli, pur facendo notare la vicinanza esistente fra la concezione metafisica di Hocking ed alcune interpretazioni teosofiche neo-induiste, è accorto nell'affermare che:

«Ci sono due diversi modi di intendere la realtà: la prospettiva particolare, empirica; e la prospettiva ideale dell'assoluto. Come esse si rapportano fra loro? Radhakrishnan, nella tradizione dell'idealismo induista, parte dall'assoluto deducendo un mondo in cui le persone e le cose non sono che "ombre" di un'unica sostanza, la quale è conosciuta nella sua essenza attraverso un'intuitiva o mistica percezione. Viceversa, secondo Hocking, nessuna persona e nessuna

---

<sup>13</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 336. Ricordiamo che Hocking ha definito la religione come una "anticipazione di un definitivo traguardo".

<sup>14</sup> Cfr., ibidem, p. 332.

<sup>15</sup> B. MCKINNON, "God in the Philosophy of William Ernest Hocking", op. cit., pp. 516-517.

<sup>16</sup> Il "pan-psichismo" è la posizione metafisica secondo cui tutto ciò che esiste, anche gli esseri inanimati, sono manifestazioni di un unico pensiero divino. Tutto ciò che esiste in natura è solo un'ombra dell'unico pensiero che realmente esiste dietro le sue particolari manifestazioni. La concezione neo-induista della realtà come *Maya* (=apparenza), a cui fa seguito Schopenhauer nella sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, è vicina a tale posizione.

<sup>17</sup> Cfr. W.E. HOCKING, *The Self. Its Body and Freedom*, op. cit., pp. 134-135; ID., *Science and Idea of God*, op. cit., p. 108; ID., "Whitehead on Mind and Nature", in AA. VV. *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, North Western University Press, Evanston, Illinois, 1941, p. 399; ID., *Types of Philosophy*, op. cit., p. 256.

<sup>18</sup> B. MCKINNON, "God in the Philosophy of William Ernest Hocking", op. cit., p. 516.

cosa sono meramente “ombre” di qualcos’altro; e nessuna metodologia che deduce un mondo da una sinottica intuizione è da considerarsi valida. Egli condivide, con Radhakrishnan, l’idea di una sinottica intuizione, ma la ritrova nell’immediato mondo dell’esperienza fisica e non la presenta filosoficamente se non come l’inizio di una induzione. [...] Così Hocking non ha mai sostenuto che il mondo è *maya*. Ciò che egli afferma è, piuttosto, che *la natura è un simbolo*, e che l’ambivalente apparenza dialettica è dovuta alla ricchezza delle forme simboliche in cui la natura si manifesta. Egli non dice, come lo fa chiaramente Radhakrishnan, che ci sono due prospettive sulla realtà radicalmente differenti. Ma sostiene che la capacità della mente di ispirazione, intuizione, o realizzazione è dovuta a qualcosa che Tillich chiama “ragione estatica” e che Hocking allarga verso una forma di comune “misticismo” proprio di ogni essere umano. Con le categorie proprie della sua teoria della percezione, *tale “misticismo” è per Hocking semplicemente la capacità dell’osservatore di intuire riflessivamente le dimensioni simboliche degli oggetti naturali*»<sup>19</sup>.

Commentando e riassumendo tutti gli elementi critici qui proposti, possiamo concludere quanto segue. Hocking pensa a Dio come all’Assoluto che è sia “al di fuori” (o meglio “al di là”) della Natura, sia intimamente dentro di essa. Dio “al di là” della Natura è Persona immensa, creativa, eterna, trascendente. Dio “dentro” la Natura è Legge sostanziale, infinita, provvidente, amorevole<sup>20</sup>. Solo un Dio che è realtà spirituale (ovvero una presenza spiritualmente creativa ed al contempo non necessariamente intrusiva) può assumere contemporaneamente questi due tratti ontologici.

A livello di comprensione metafisica della realtà dell’Assoluto, la concezione di Dio proposta da Hocking risulta dunque ambivalente pur non essendo ambigua. Infatti, se da una parte essa non presta il fianco a nessuna forma di panteismo-immanentistico, dall’altra non si riduce nemmeno ad una forma di iper-trascendentismo confinante l’Assoluto, per usare un’ antica espressione ebraica, nei “cieli dei cieli”<sup>21</sup>. Evidentemente, come accenna lo Rouner, la convinzione di

---

<sup>19</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., pp. 116, 123.

<sup>20</sup> Tramite una analogia di proporzionalità potremmo affermare che, in ottica tomista, la trascendenza di Dio rispetto alla natura sta al suo essere *causa essendi* così come la sua immanenza in essa sta all’esserne *causa fiendi*.

<sup>21</sup> E’ bene notare che la soluzione interpretativa qui da noi presentata – sulla scia dello Rouner e della McKinnon – rispetto alla concezione di Dio di Hocking, non è condivisa da tutti coloro che si sono accostati allo studio del suo pensiero. C’è chi opta per interpretare la metafisica di Hocking come assolutamente trascendentista. E’ questo il caso di A. R. Luther, uno fra i più grandi critici di Hocking, il quale ritiene che «il professor Hocking non ammette nessuna specie di panteismo» A.R. LUTHER, *Existence as Dialectical Tension*, op. cit., p. 18. Oppure c’è chi, al contrario, posiziona la metafisica del nostro su un piano di assoluta immanenza. Infatti, secondo Tina Manfredini «non sembra esagerato affermare che lo Hocking ottiene la nozione di Dio mediante una estensione del concetto di io infinito, fermo restando il grado di realtà e di esperienza che caratterizza il piano della realtà umana e naturale. E’ evidente che tale concezione teologica soffre dello stesso grave limite che compromette la nozione royciana del Conoscitore Assoluto: vale a dire, la conclusiva identificazione fra il piano

Hocking è che solo sullo sfondo del suo misticismo tale ambivalenza può risplendere del suo pieno significato. Sono i mistici, infatti, che sanno dirci chi è Dio. Per l'intelletto mistico, infatti, «*Le distinzioni e la divisioni che i nostri concetti adoperano per giudicare il mondo degli oggetti sono ingannevoli, poiché in realtà tutte le cose sono uno*»<sup>22</sup>. Vediamo di commentare questa citazione in forza dei termini della questione sopra esposti. La domanda da cui siamo partiti è questa: “è la metafisica di Hocking catalogabile come immanentista o panteista?”. Ora, abbiamo constatato come il problema del panteismo non è il problema del fatto che la natura sia sostenuta in essere da Dio o che Dio sia la vera sostanza che fa essere la natura. Piuttosto *il problema del panteismo risiede nell'ammettere che senza la Natura Dio non sarebbe affatto*, cioè dire che Dio è necessitato a manifestarsi nel creato<sup>23</sup>. Ma se noi pensiamo a Dio come creatore che ad ogni istante fa essere la natura *da sé*, non è detto che egli lo stia facendo obbligatoriamente. *Se lo fa*, perché lo vuole attivamente fare, *il creato “è”*, esiste ed in ogni suo minimo particolare riflette l'opera dei pensieri e della volontà che lo fanno essere, nella sua alterità da Dio, così com'è.

---

teologico e il piano umano, sfociante nel più rigoroso panteismo» T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., p. 367. Da quanto possiamo aver intuito, in realtà *il Dio (Mente eterna) di cui parla qui Hocking va inteso come una presenza spirituale sia “dentro la natura ma non immanente ad essa” sia “trascendente la Natura ma non esterna ad essa”*. Dio, per Hocking, è altro rispetto alla natura (la trascende), ma essa è opera sua, della sua creatività e, come tale, porta i segni (immanenti) della sua presenza. In conclusione ci sembra di poter affermare che il Dio cui pensa Hocking non è né la natura che lo manifesta né alieno da essa. L'idealismo oggettivo di Hocking è un tentativo metafisico di pensare la trascendenza di Dio schivando sia la deriva del panteismo immanentistico, proprio delle teosofie orientali (= tutto è Dio), sia la deriva del deismo di illuministica fattura (= Dio non è provvidenza), sia, infine, la deriva del dualismo teistico di sensibilità manichea (= Dio contro la Natura materiale).

<sup>22</sup> W.E. HOCKING, *Types of Philosophy*, op. cit., p. 267.

<sup>23</sup> Il problema del panteismo è strettamente connesso alla possibilità che Dio sia creatore. Tale problema è così esposto da Tommaso d'Acquino nella sua opera *L'ente e l'essenza*: «Quando si dice che Dio è soltanto essere, non si è costretti per questo a cadere nell'errore di coloro che sostennero che Dio è quell'essere universale in virtù di cui qualche cosa esiste formalmente» TOMMASO D'ACQUINO, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano, 2002, p. 199. Tommaso si riferisce qui alla teoria di Amalrico di Benè tipica del avicennismo proprio dei primi decenni del XIII secolo. Secondo tale teoria Dio è l'essere formale comune in virtù del quale esiste tutto ciò che esiste. Contro tale teoria (e contro quella di Davide Dinant secondo cui Dio è la materia prima di tutte le cose) Tommaso risponderà anche nella *Somma Teologica*, affermando: «Non è possibile che Dio entri in qualche modo nella composizione di cosa alcuna né come principio formale, né come principio materiale», Cfr., TOMMASO D'ACQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 3, a. 8. Cosa intende dire Tommaso. Dio non può essere né il principio formale né il principio materiale di tutte le cose mondane perché, se così fosse, non potrebbe stare senza di esse. Se affermiamo che Dio è la materia prima comune di tutte le cose mondane, stiamo dicendo che tutto è materialmente Dio (panteismo materialista). Se, viceversa, affermiamo che Egli è il principio formale comune di tutti gli esseri mondani, stiamo sostenendo che egli è l'anima comune di tutte le cose esistenti (pan-psichismo). In entrambi i casi si afferma che Dio *non può essere senza le cose mondane, che Egli non è libero da esse e non le può creare volendole dal nulla rispetto a lui come altre da Sé*. Viceversa chi afferma che Dio trascende il creato afferma che il suo Essere è Assoluto (cioè sciolto, slegato, non necessitato) dalle cose mondane da Lui create e volute liberamente come altre da Sé. Questo permette di affermare, come Agostino, Tommaso e, a suo modo, Hocking, che Dio è quell'Assoluto intimamente e non-intrusivamente presente in ogni cosa che è da Lui creata e voluta, per amore, come altra da Lui.

Su questa scia, la metafisica di Hocking suggerisce anche una possibile via di soluzione al problema della conoscenza della sostanza individua di ogni ente reale<sup>24</sup>. Egli avanza anzitutto la convinzione che, ad un livello di intuizione empirica, la realtà si presenti molteplice. In secondo luogo e di conseguenza, constatata come la conoscenza intellettuale della realtà non riesca a cogliere con le sole sue forze la vera sostanza dei *realia* (l'essenza individuale dei molteplici enti creati)<sup>25</sup>. Nello stesso tempo, tuttavia, tramite le sue argomentazioni sull'intersoggettività, egli mostra come la ragione pervenga, tramite un'intuizione riflessiva, alla certezza per cui il significato vero della realtà non risiede in quell'essere plurale (la Natura) che conosciamo grazie alle nostre empiriche intuizioni. Tale intuizione riflessiva è, appunto, testimonianza della capacità umana di cogliere (esperienzialmente ma non empiricamente) l'origine di ciò che fa esistere ogni realtà naturale. In particolare sono i mistici che, per influsso della grazia divina, accedono pienamente alla conoscenza di tale origine. Essi, negli istanti di intuizione estatica, vedono ogni cosa così come Dio la vede: *in sé e per sé*. La filosofia scolastica ci dice appunto che Dio conosce le cose nella loro essenza individua perché le conosce come *esseri altri da Lui ma il cui essere è solo in Lui e da Lui*. Che è dire: Dio conosce le cose in quanto è Causa della loro essenza individua<sup>26</sup>. Perciò, pur se a noi umani gli enti appaiono molteplici su un piano di conoscenza della realtà di tipo empiricamente intuitivo e categorialmente intellettuale, Colui che li fa essere quello che sono e che li conosce ciascuno per ciò che realmente sono, è sempre identico a se stesso, semplice ed Uno. La loro essenza individua deriva, per creazione, da Lui ma Egli, abbiamo detto, non vuole necessariamente tale essenza. Egli è la perfezione di ogni possibile essenza individua: ecco perché Egli sia trascende tutto ciò che vuole come altro da sé sia gode unitamente di tutte le possibili perfezioni dell'essere di cui ogni ente parzialmente partecipa<sup>27</sup>. Un mistico, che intuisce la realtà delle cose create allo

---

<sup>24</sup> Rispetto al problema della conoscenza dell'essenza individuale degli enti contingenti il tomismo ha sempre confermato la convinzione che essa è inaccessibile alla conoscenza intellettuale umana.

<sup>25</sup> Il che è dire che la conoscenza umana, fondata sul sentire intuitivo empirico e sull'intelletto astratto e riflessivo, non è totalmente adeguata alla realtà.

<sup>26</sup> «Dio conosce le cose diverse da sé in quanto ne è causa» S.V. ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, op. cit., p. 179.

<sup>27</sup> Scrive San Tommaso: «Quantunque Dio sia soltanto essere, non è necessario che gli manchino le altre perfezioni o nobiltà: anzi Dio possiede tutte le perfezioni che sono in tutti i generi, tanto da essere chiamato perfetto in senso assoluto, come dicono il Filosofo e il Commentatore nel V libro della *Metafisica*, ma le possiede in modo più eccellente rispetto a tutte le altre cose perché *in lui formano un'unità*, mentre nelle altre cose rimangono distinte fra loro. E ciò perché tutte quelle perfezioni convengono a Dio secondo il suo essere semplice;

stesso modo in cui la intuisce il Creatore, vede – secondo Hocking – che le cose sono *in Lui* o *dentro Lui* nel senso che la Sorgente che le fa essere come sono (la sorgente delle loro essenze individuali) è Lui stesso. Ciò, crediamo, motiva il perché l'unità sia la categoria dell'intelletto intuitivo del mistico nell'interpretare la realtà. In forza di tali rilievi critici sulla metafisica di Hocking, giungiamo a concludere che il suo idealismo oggettivo non può essere definito panteista pur ammettendo la presenza intima di Dio nella Natura. Infatti, secondo Hocking, le intuizioni dei mistici ci dicono non che Dio è il mondo o che il mondo è Dio, ma che *l'essenza individua di ciascun ente finito è creata da Dio stesso che opera in essa e la tiene nell'essere così com'è nella sua diversità da Lui. Essa, nel suo intimo, manifesta Dio ma non ne esaurisce l'infinita, perfetta ed assoluta Alterità*. Creando l'universo come altro da Lui Dio permette che esso esista in Lui come tale. Se così si può dire, è come se Dio, all'atto continuo della creazione, si ripieghi misteriosamente in Se stesso per permettere a qualcosa d'altro da Lui di esistere dentro di Lui<sup>28</sup>. Tutto ciò ci sembra dia ulteriore credito alle interpretazioni di coloro che, come lo Rouner e la McKinnon, affermano la *trascendenza intra-mondana* del Dio di Hocking. «*God is the heart of the Fact*»<sup>29</sup>. Egli è il cuore pulsante di tutti i fatti dell'universo.

---

come chi fosse in rado di compiere attraverso una sola qualità le operazioni di ogni altra qualità, racchiuderebbe in quella sola qualità tutte e altre, così dio racchiude nel suo stesso essere tutte le perfezioni» TOMMASO D'ACQUINO, *L'ente e l'essenza*, op. cit., p. 121.

<sup>28</sup> Con l'utilizzare un' "ardita" metafora capace di rendere chiara l'idea di questo "ripiegamento di Dio su di Sé all'atto della creazione", C.S. Lewis afferma: «Dio è un "ospite" che deliberatamente crea i suoi parassiti. Ci fa esistere cosicché possiamo sfruttare e "trarre vantaggio" da Lui. In questo consiste l'amore. Questo è il diagramma da seguire, tracciato da colui che è l'amore stesso; l'inventore degli affetti», C.S. LEWIS, *I quattro amori. Affetto, amicizia, eros, carità* (trad. dall'inglese), Jaca Book, Milano, 1983, p. 116.

<sup>29</sup> W.E. HOCKING, *The Coming World Civilization*, op. cit., p. 198. Il corsivo è nostro. Per dar ragione del senso in cui la metafisica di Hocking può essere definita "trascendentismo intra-mondano" è necessario ri-porre sinteticamente in luce le quattro possibilità di spiegazione del rapporto esistente fra Dio e il creato discusse nelle precedenti argomentazioni. 1) Secondo il *panteismo immanentista*, tutto è solo quello che nel creato esiste come distintamente individuo è totalmente identico a Dio, sia qualitativamente che quantitativamente (posizione di Spinoza). 2) Secondo l'*immanentismo pan-psichista*, invece, tutto quello che esiste nel creato come distintamente individuo è qualitativamente (mentalmente, formalmente) identico a Dio, ma non lo è quantitativamente. Infatti la materia non si identifica con Dio (posizione manichea). 3) Per il *trascendentismo oltre-mondano*, tutto quello che esiste nel creato come distintamente individuo è creato da Dio sia qualitativamente sia quantitativamente come altro ed indipendente da Lui, tanto che Egli si disinteressa completamente delle sorti di quella creazione da Lui "messa in moto" (posizione deista); 4) Nella logica del *trascendentismo intra-mondano*, tutto quello che esiste nel creato come distintamente individuo è creato da Dio sia qualitativamente sia quantitativamente come altro da Lui ma non come indipendente da Lui. Egli non si disinteressa mai di quel creato che fa essere ad ogni istante come è, nella sua alterità rispetto a Lui. (posizione di Hocking).

## 1.2 Problema teologico: Rivelazione universale di Dio?<sup>30</sup>

Come abbiamo osservato, secondo Hocking la natura e l'esperienza sociale rivelano la presenza di Dio. Ma tale rivelazione è data solo a qualcuno o è accessibile di diritto ad ogni uomo di ogni tempo? La posizione di Hocking è chiaramente espressa come segue:

«La consuetudine di ricevere le nostre idee su Dio per il tramite della tradizione è verosimilmente cresciuta a dispetto dell'idea che possiamo possedere una *originaria sorgente di questa conoscenza*. Crediamo più facilmente che "Dio abbia parlato in passato tramite i padri ed i profeti" piuttosto che [credere] di possedere un qualche naturale organo umano di ricezione della sua presenza. Ma deve essere un postulato di questo nostro personale studio l'idea secondo cui in qualsiasi modo Dio sia stato conosciuto ed ascoltato da ognuno dei profeti, o dai veggenti di più antica data, o dalla più remota mente discernitrice-di-Dio di cui la storia del pianeta non ricorda nulla, *fondamentalmente si tratta di uno stesso modo di conoscere Dio da parte di tutti i "conoscitori di Dio" di tutti i tempi*. La consuetudine di guardar indietro alle origini antiche di una rivelazione autorevolmente trasmessa è buona e giusta: poiché la conoscenza di Dio è fattibile di sviluppo e nessun uomo potrebbe desiderare di partire da zero in ciò. *Ma ciò grazie a cui egli è capace di riconoscere ed accettare tale autorità è la sua personale conoscenza di Dio, specialmente nel suo significato più immediato secondo cui un Dio esiste, ed ha lasciato la sua parola nel mondo.* [...] Noi saremo soddisfatti in questa sede se potremo verificare quelle originali sorgenti della conoscenza di Dio che abbiamo in comune con tutti gli uomini di tutti i tempi, sotto forma di universale rivelazione»<sup>31</sup>.

Come possiamo notare nella citazione Hocking non nega che Dio possa essersi rivelato anticamente a uomini scelti (profeti, mistici, guru, ecc...). Ciò che essa ci dice è ciò che egli ha voluto dimostrare con le sue argomentazioni metafisiche ed epistemologiche, cioè che il valore di ogni antica autorità rivelativa di Dio può essere tale solo se gli uomini di ogni tempo possono empiricamente conoscere che Dio esiste. *Tale conoscenza empirica di Dio è rivelata universalmente all'essere umano*

---

<sup>30</sup> E' bene chiarificare fin da subito che Hocking utilizza la parola rivelazione, per le poche volte che ne fa uso, come sinonimo di teo-fania (manifestazione di Dio) o crato-fania (manifestazione delle potenze divine). Nel suo pensiero filosofico sembra irrilevante l'idea di una rivelazione di Dio biblicamente intesa, ovvero di un comunicarsi di Dio all'uomo tramite la sua Parola con un messaggio su di Sé e sulla salvezza umana. Diciamo sembra perché, come vedremo, Hocking non esclude la possibilità che Dio abbia parlato in tempi antichi agli uomini tramite i profeti in varie forme ed in diverse tradizioni religiose. Piuttosto egli vuole rinforzare l'idea filosofica secondo cui *tali dirette rivelazioni a uomini scelti da Lui (i profeti o i mistici) hanno realmente valore solo se l'umanità in quanto tale può accedere ad una qualche forma universalmente ed empiricamente valida di rivelazione di Dio*. Se così non fosse, infatti, ciò che ogni religione identifica con "Dio" (compreso il Dio biblico) sarebbe davvero, secondo Hocking, una parola priva di significato a cui la speculazione filosofica dovrebbe rinunciare.

<sup>31</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. 229-230. Il corsivo è nostro.

dall'esperienza di contatto con la Natura (in maniera mediata) e dall'esperienza sociale (in maniera immediata). Ora, tale convinzione di Hocking pone in risalto alcuni problemi di interpretazione teologica riferibili, nella fattispecie, al rapporto fra il concetto di rivelazione universale qui delineato dal nostro ed il concetto di rivelazione ebraicamente e cristianamente inteso. Due in particolare ci sembrano i nodi teologici da dipanare: a) l'idea che il pensiero di Hocking sia assimilabile ad una forma di rivelazione universale di Dio tipica delle nuove forme di religiosità "new age"; b) l'idea che il suo pensiero filosofico su tale rivelazione universale sia totalmente antitetico rispetto alla visione della rivelazione biblicamente prospettata. Vediamo di offrire, per quanto ci è possibile, qualche spunto di riflessività critica al riguardo.

### 1.2.1 Idealismo oggettivo e teosofie "New Age".

Non ci sembra che il concetto di rivelazione universale proposto da Hocking sia assimilabile alla sensibilità della "Nuova Era" se non per il fatto che entrambe le prospettive esibiscono una qualche forma di vicinanza sia alle concezioni di Dio più proprie delle tradizioni filosofiche orientali sia alla religione in prospettiva mistica<sup>32</sup>. Ma, detto questo, nulla ci può indurre in sede critica ad assimilare la filosofia di Hocking alle prospettive teosofiche della *New Age* per almeno due ordini di ragioni.

Anzitutto perché, come abbiamo già approfondito<sup>33</sup>, egli stesso non considera (come invece sembra faccia la *New Age*) il contatto mistico con Dio né come un'evasione dal mondo né come un potere occulto da esercitare sul mondo<sup>34</sup>. La

---

<sup>32</sup> Per concezioni di Dio più vicine alle tradizioni religiose orientali intendiamo, in questa sede, quelle concezioni del divino che lo legano indissolubilmente alla sua presenza nel creato. Ma ciò non vuol dire né che tali concezioni siano proprie solo delle forme di religiosità orientale, né che Hocking pensi a Dio solo come un'energia divina immanente al creato, come abbiamo visto poc'anzi. Piuttosto, possiamo attestare come Hocking conoscesse bene anche le tradizioni religiose orientali (in particolare Induista e Buddhista) e come il suo misticismo filosofico, pur rimanendo "occidentale" nel suo modo di proporsi (ovvero sotto forma di critica razionalmente controllata), è stato capace di integrare aspetti vicini alla sensibilità religiosa "orientale", motivo, quest'ultimo, per cui essa fu recepita anche in Cina.

<sup>33</sup> Cfr. *Supra*, pp. 271-272

<sup>34</sup> Alcuni elementi di distinzione fra una visione cristiana della mistica ed una visione della stessa secondo la "New Age" sono così espressi dai Pontifici Consigli per la Cultura e per il Dialogo Interreligioso: «Per i cristiani la vita spirituale è un rapporto con Dio che gradualmente, attraverso la grazia, diviene più profondo e in questo processo illumina anche il nostro rapporto col prossimo e con l'universo. Spiritualità in termini New Age significa sperimentare stati di coscienza dominati da un senso di armonia e di fusione con il Tutto. [...] Questa distinzione fondamentale appare chiara a tutti i livelli di confronto tra mistica cristiana e quella New Age. La via di purificazione di quest'ultima si basa sulla consapevolezza del disagio o alienazione, da superare mediante quest'immersione nel Tutto», PONTIFICI CONSIGLI DELLA CULTURA E DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age*, Libreria

mistica per Hocking ha, filosoficamente intesa, tutto un altro significato nell'economia della comprensione filosofica della religione.

Secondariamente, ciò che Hocking intende quando parla di Natura come mediazione di Dio è molto diverso da ciò che, con natura, intende le sensibilità della *New Age*. Per quest'ultima, infatti, natura, dio, cosmo, spirito, assoluto, io interiore sono, fondamentalmente, un'unica ed indistinta realtà che si manifesta in svariate forme. Per i sostenitori di tale prospettiva spirituale Dio non è né Persona trascendente né Creatore del cosmo<sup>35</sup>. Mentre, per Hocking, come abbiamo poc' anzi ampiamente mostrato, Dio, pur mostrando la sua amorevole presenza all'interno della Natura e dell'esperienza sociale, è, al contempo, una Mente personale, sovranaturale, eterna, trascendente, "al di là" di esse.

### 1.2.2 Rivelazione universale e rivelazione biblica<sup>36</sup>.

Rispetto al rapporto esistente fra il concetto di rivelazione universale qui esposto da Hocking e il concetto di rivelazione biblicamente inteso vanno distinti due piani di indagine teologica.

a) In un *ottica teologico-sistemica*, la rivelazione biblica ha una sua innegabile positività<sup>37</sup> che il concetto di rivelazione di Hocking non lascia intendere. La peculiarità della rivelazione biblica è, in altre parole, quella di essere una *rivelazione positiva di Dio*, ulteriore rispetto al suo manifestarsi nel creato. Essa assume la forma di un farsi conoscere di Dio tramite la Sua Parola proclamata ad alcuni uomini di un popolo preciso (patriarchi e profeti del popolo ebraico); Parola

---

Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, p. 48. E' bene rimarcare come l'indagine filosofica sulla mistica fatta da Hocking non è né una giustificazione della mistica cristiana né l'espressione di una mistica di stampo "New Age". Egli è un filosofo occidentalmente inteso, ovvero una persona che tenta di comprendere criticamente che significato abbia o possa avere la mistica all'interno della religione.

<sup>35</sup> «Questo è il punto cruciale di contrasto fra il cristianesimo e il New Age. Molta letteratura New Age è pervasa dalla convinzione che non esista alcun divino "là fuori" o veramente distinto dal resto della realtà. [...] L'idea fondamentale è che "Dio" è profondamente all'interno di noi» PONTIFICI CONSIGLI DELLA CULTURA E DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age*, op. cit., p. 49. nella New Age: «si parla di Dio ma non di un Dio personale. Il Dio di cui parla il New Age non è né personale né trascendente. Non è né il libero Creatore né l'amorevole reggente dell'universo, ma un' "energia impersonale", immanente nel mondo, con il quale costituisce un' "unità cosmica": "Tutto è uno". Quest'unità è monistica, panteistica o, più precisamente, panenteistica» ibidem, p. 34.

<sup>36</sup> Su questo consigliamo anzitutto la lettura del primo capitolo di M. DHAVAMONY, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Milano, 1997, pp. 13-30.

<sup>37</sup> Con "positività" non intendiamo in questa proposizione un giudizio di valore sulla rivelazione biblica, piuttosto il fatto che essa sia "positiva" ovvero "posta in essere" da Dio ulteriormente alla creazione.



con la quale Egli, a motivo della salvezza umana, si fa conoscere all'uomo e fa conoscere l'uomo a se stesso. Tale dialogo culmina ed è reso definitivamente manifesto ad ogni uomo da Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato<sup>38</sup>. Con una tale prospettiva il concetto filosofico di rivelazione universale proposto da Hocking ha davvero poco a che fare.

b) Tuttavia, assumendo un *ottica teologica storico-esegetica*, alcuni studi sullo sviluppo del concetto di Rivelazione di Dio all'interno del popolo ebraico esibiscono la convinzione secondo cui gli Israeliti abbiano maturato la consapevolezza di una rivelazione positiva di Dio senza mai dimenticare il nucleo esperienziale sorgivo da cui essa è scaturita: *l'originario e continuativo rivelarsi della presenza di Dio nelle opere del suo creato*<sup>39</sup>. Su questa scia, nell'enciclica

---

<sup>38</sup> Leggiamo nella *Dei Verbum* al capitolo 4: «Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio «alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cfr. Gv 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini» (3), «parla le parole di Dio» (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13), CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Dei Verbum* (1965), 4.

<sup>39</sup> Sempre nella *Dei Verbum* nel capitolo 3 si legge: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20)» CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Dei Verbum* (1965), 3. Come commento a tali affermazioni conciliari, citiamo alcune affermazioni del biblista B. Maggioni il quale, all'interno del *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, alla voce «Rivelazione» scrive: «La riflessione sapienziale è assai antica ed ha accompagnato tutta l'esperienza di Israele. E' soprattutto per opera dei sapienti che la rivelazione entra tematicamente in dialogo con la ragione e l'esperienza e con il patrimonio culturale comune ai popoli circostanti. E' molto interessante osservare che la Bibbia conosce non solo l'ascolto esplicito della parola di Dio, ma anche l'ascolto delle cose, dell'uomo, dell'esperienza e della ragione. Ed alla fine anche tutto questo è considerato parola di Dio. [...] Diversamente dai profeti, i sapienti non presentano la loro dottrina come il risultato di una rivelazione diretta. [...] Essi fanno appello alla riflessione, all'intelligenza e all'esperienza ed attingono ad un patrimonio che va oltre i confini di Israele. Il Sapiente è un credente consapevole che anche la verità che proviene dall'indagine e dalla ragione è pur sempre una luce che viene da Dio. *Lo stesso Dio, che illumina i profeti, si serve dell'esperienza umana per rivelare l'uomo a se stesso.* [...] La Parola di Dio è racchiusa anche nella creazione, nell'esperienza, nel patrimonio culturale dell'umanità e perciò deve essere scrutata, ma con la consapevolezza che si tratta di una parola di Dio, da Dio. Una ricerca perciò, che è insieme un ascolto. *I sapienti hanno gettato un ponte tra fede e ragione, rivelazione ed esperienza, Israele e l'umanità.* E qui sta il loro grande merito. Non semplicemente ragione e rivelazione come vie parallele, ma la rivelazione attraverso la ragione. Anche se il sapiente sa molto bene che la verità di Dio e dell'uomo è più ampia di quanto riesca a raggiungere e a capire con la propria ragione» B. MAGGIONI, voce «Rivelazione» in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, pp. 1367-1368. Il corsivo è nostro. Rispetto all'idea di una continuativa e sempre universalmente accessibile presenza rivelativa di Dio attraverso il creato, un pensiero teologico non marginale è così esposto da J. Schmitz: «*l'attività creatrice di Dio non si limita solo a chiamare il mondo all'esistenza, ma è anche il fondamento portante della capacità immanente del creato di superarsi nel suo stesso agire e di produrre cose realmente nuove nel campo materiale, vitale, spirituale ed etico. L'attività creatrice divina abbraccia sia l'atto creatore non mediato da alcuna creatura attraverso cui il non esistente viene*

*Fides et Ratio*, Giovanni Paolo II attribuisce per la prima volta il termine Rivelazione (con la “R” maiuscola) a quei segni che Dio ha posto nel creato come rivelativi della sua presenza. In particolare egli sostiene che:

«Recuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l’autore [di Sap. 13,5]<sup>40</sup> afferma che, *proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore. [...] Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal “meraviglioso libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore*»<sup>41</sup>.

Due salmi a questo proposito confermano tale orientamento teologico sulla Rivelazione di Giovanni Paolo II. Il salmo 19 recita infatti:

«I cieli narrano la gloria di Dio e l’opera delle sue mani annuncia il firmamento, il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono»<sup>42</sup>.

E ancora proclama il salmo 8:

«O Signore nostro Dio quanto è grande il tuo nome su tutta la terra, sopra i cieli si innalza la tua magnificenza. [...] Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l’uomo perché te ne ricordi, il figlio dell’Uomo perché te ne dia pensiero?»<sup>43</sup>.

Tenendo ferme tali considerazioni teologico-esegetiche, possiamo comprendere in che senso il concetto di rivelazione universale proposto da Hocking non sia antitetico rispetto al concetto di rivelazione biblicamente inteso. Il fatto che Dio si renda presente mediante la Natura – così come Hocking afferma – non lascia intendere che, a suo giudizio, questo sia l’unico modo che Egli ha ed ha avuto per farsi conoscere all’umanità, né che sia il modo più raffinato o più perfetto. Piuttosto la Natura è uno dei modi di rivelarsi di Dio esperibile concretamente dall’umanità come originario; quel modo che, proprio perché originario, è accessibile a tutti gli uomini di tutti i tempi, in quanto esseri umani fatti tutti “a sua immagine e somiglianza”<sup>44</sup>. Perciò,

---

posto nell’esistenza, sia l’agire sempre all’opera di Dio, creaturalmente mediato, in tutte le creature, che pone in moto la dinamica e l’attività naturale propria del mondo creato: l’evoluzione della natura e la storia della libertà. E in tutto questo Dio si rivela universalmente» J. SCHMITZ, *La rivelazione*, Queriniana, Brescia, 1991, p. 95. Il corsivo è nostro. Su questo si vedano anche (fra i possibili) gli spunti H. DE LUBAC, *La rivelazione divina ed il senso dell’uomo*, Jaka Book, Milano, 1985 p. 51-68 e il corposo articolo di G. LORIZIO, “Teologia della rivelazione ed elementi di Cristologia fondamentale”, in AA.VV., *Teologia Fondamentale*, Vol. II, Città Nuova, Roma, 2005, pp. 7-234; M. KEHL, *E Dio vide che era cosa buona. Una teologia della creazione* (trad. dal tedesco), Queriniana, Brescia, 2009.

<sup>40</sup> «Difatti, dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si conosce l’autore», Sap. 13,5.

<sup>41</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc., *Fides et Ratio*, 1998, n. 19. Il corsivo è nostro.

<sup>42</sup> Sal. 19, 1-3.

<sup>43</sup> Sal 8, 1-ss.

<sup>44</sup> Gn. 1, 26.

seppur ogni religione (compresa quella ebraico-cristiana), secondo Hocking, trova nella rivelazione di Dio tramite la Natura una sua esperienziale ed universale origine, ciò non indica che ogni religione manifesti, perciò stesso, la medesima pienezza di verità rivelata su Dio. Piuttosto e più semplicemente, *ogni forma di religiosità umana storicamente data non è etichettabile come illusoria, fantasiosa o chimerica proprio in virtù del fatto che la presenza di Dio è realmente esperibile dagli esseri umani in quell' "affare di Dio", continuamente e provvidenzialmente da lui creato, che è la Natura*. Tutto ciò, mentre permette di cogliere la sostanza onto-logica su cui si è ancora ogni religiosità storicamente esistita ed esistente, non nega necessariamente quel primato di pienezza rivelata su Dio che, secondo la teologia cristiana, Egli a voluto liberamente manifestare in Gesù Cristo, suo figlio unigenito, mediatore e pienezza di quella Rivelazione storica passata prima tramite l'annuncio parziale della sua Parola ai padri ed ai profeti<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. Eb. 1. 1-ss. Su questo aspetto condividiamo le osservazioni teologiche della Manfredini secondo cui: «Poiché il Cristianesimo rappresenta la *rivelazione insuperabile* per la massima concretezza ed universalità del suo messaggio teologico, è evidente che proprio la rivelazione Cristiana costituisce la *coscienza teologica concreta a priori* rispetto alla quale ogni altra forma di consapevolezza teologica non è che un grado di relativa approssimazione al *maximum* della rivelazione divina, oppure un'astrazione indebita della concreta esperienza rivelante. *La virtualità positiva della coscienza teologica pre-cristiana o extra-cristiana si riconosce solo alla luce della piena attualità del Logo cristiano*. Per quanto riguarda la teologia naturale nei suoi rapporti con la teologia rivelata, vale più o meno lo stesso discorso: tale rapporto non è configurabile come rapporto fra l'universale (la teologia naturale) e il particolare (la teologia rivelata), bensì come rapporto tra consapevolezza teologica imperfetta, parziale, astratta, e consapevolezza compiuta, totale, concreta» T. MANFREDINI, *Studi sul pensiero americano*, op. cit., pp. 357-358. Tuttavia non ci sembra opportuno, così come fa la Manfredini (ibidem, pp. 358-371), utilizzare tali argomentazioni teologiche per porre in luce alcune aporie dell'ontologismo idel-realistico di Hocking appunto perché l'intento del nostro non è quello di fondare una dottrina teologica su una religione universale in grado di dar ugual valore rivelativo ad ogni espressione religiosa particolare e storica, ma solamente di *esprimere filosoficamente le ragioni per cui ogni religione storica, al di là del grado di perfezione rivelata che manifesta e al di là del suo grado di raffinatezza raggiunto nelle speculazioni filosofiche su Dio seguite a tale rivelazione, non è frutto, come sosteneva Feuerbach, di una illusoria proiezione esterna delle fantasiose ansie dell'uomo o della sue brame di onnipotenza*. E' evidente che Hocking può tentare filosoficamente tale impresa appunto perché egli è già cristiano nel suo far filosofia e, perciò stesso, convinto che il cristianesimo non sia una religione totalmente assimilabile alle altre.

## 2 Elementi per una dialettica interpretazione del “misticismo” di Hocking.

«Le parole “misticismo” e “mistico” vengono adoperate spesso come termini di semplice discredito, per diminuire l’importanza di un’opinione che per noi sia indeterminata, vacua, sentimentale, e non abbia base alcuna nei fatti né nella logica. Per alcuni scrittori è un “mistico” qualunque persona che creda alla trasmissione del pensiero e agli spiriti. Adoperata in questo modo la parola non ha molto valore: sono troppi i suoi sinonimi meno ambigui. Perciò, per renderla più utile col determinarne il senso, farò ciò che feci a proposito della parola “religione” proponendovi semplicemente quattro segni che, quando sono presentati da un’esperienza, giustificano l’uso della parola “mistica”: [...] ineffabilità, [...] qualità noetica, [...] transitorietà, [...] passività. [...] Queste quattro caratteristiche bastano a delimitare un gruppo di stati di coscienza abbastanza particolare per meritare un nome speciale e per reclamare uno studio accurato. Chiamiamolo, dunque, il gruppo del misticismo»<sup>46</sup>.

Con queste parole William James introduce il suo pensiero sulla “mistica” nell’opera *Le varie forme della coscienza religiosa*. Immaginiamo che questa non sia la sede opportuna per proporre un’ampia discussione sul significato della mistica. Piuttosto ci proponiamo, più semplicemente, di suggerire qualche “invito alla riflessione” sul significato da assegnare ad alcuni episodi di vita, catalogabili come “mistici”, di cui Hocking racconta nelle sue opere. Muovendo da questo intento, utilizzeremo il pensiero di James, esposto nella citazione qui sopra, come “filo rosso” della discussione. Infatti, dalle sue parole si possono estrapolare i seguenti quesiti: la mistica è considerata oggi in campo filosofico e teologico qualcosa di banale? Quali sono i caratteri di quell’esperienza religiosa che può essere definita come “mistica”? Qual è il valore di verità attribuibile ai racconti di coloro che dichiarano di aver avuto delle esperienze di tipo mistico (i mistici)? Riteniamo che alcuni spunti di risposta a tali quesiti ci possano aiutare nell’intento che ci siamo proposti.

---

<sup>46</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa* (trad. dall’inglese), Fratelli Bocca Editori, Milano, 1945, pp. 329-331. Il motivo che sostiene l’avvalerci del pensiero di William James nella conduzione di questo paragrafo è giustificato dal fatto che (come vedremo meglio poco più avanti) Hocking ha rielaborato il significato delle sue esperienze mistiche e strutturato la sua dottrina filosofica sulla mistica a partire dalle interpretazioni sulla mistica offerte da James.

## 2.1 Gli studi sulla mistica nella cultura contemporanea.

W. James inizia con l'affermare che la parola "mistica" tende più di altre parole ad essere in qualche modo interpretata come sinonimo di banalità. Uno dei modi per accertarsi della opportunità di tale affermazione di James è quello di provare ad indagare che cosa intenda a grandi linee la cultura filosofica e teologica contemporanea quando parla di "mistica" e quale valore attribuisca a questo termine. Potremmo affermare, seguendo la definizione generale che ne offre J. Maritain, che il termine "mistica" indica «un'esperienza di fruizione dell'assoluto»<sup>47</sup>, così come le diverse tradizioni religiose, filosofiche e spirituali lo intendono. Tale fruizione avviene in un particolare stato di coscienza denominato "estasi" nel quale le percezioni cognitivo-affettive della persona si trovano coinvolte in uno stato di presenza intuitiva della realtà non assimilabile ai consueti canoni percettivi ed intellettivi dell'essere umano<sup>48</sup>. In questo senso lo studio di tale esperienza rappresenta, sia per la filosofia che per la teologia, qualcosa di problematico seppur per motivi diversi<sup>49</sup>. Iniziamo, quindi, con indagare il rapporto fra "esperienza mistica" e filosofia<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> J. MARITAIN, "L'expérience mystique naturelle et le vide", in *Nuit mystique*, 2, 1938, p. 116 (il corsivo è nostro). Per specificare ulteriormente il significato del termine, si potrebbe dire, seguendo la definizione che ne dà in tempi recenti M. Vannini, che: «Intendiamo per "mistica" l'esperienza dell'Uno, ossia dell'unità profonda (sarà poi da vedere caso per caso il modo con cui essa viene vissuta ed espressa) tra uomo e Dio. Anzi, nella misura in cui l'umano porta con sé il finito, il mondano, l'esperienza mistica è esperienza di unità finito-infinito, e potremmo perciò anche dire di unità mondo-Dio» M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1999, p. 10. Il corsivo è nostro.

<sup>48</sup> Ed è esattamente concentrando la propria attenzione su tali stati di coscienza che James proporrà le sue riflessioni pragmatiche sul valore della mistica.

<sup>49</sup> Questo periodo presuppone che sia possibile distinguere, in qualche maniera esatta, almeno in sede concettuale, il sapere filosofico da quello teologico. Per chi volesse approfondire tale questione, avvalendosi di una posizione chiara e puntuale, consiglio la seguente lettura: S.V. ROVIGHI, "Introduzione" in *Elementi di Filosofia*, vol. I, La Scuola, Brescia, 1962, pp. 9-37.

<sup>50</sup> Uno studio a nostro giudizio prezioso per comprendere con immediatezza la complessità di questioni connesse alla possibilità di instaurare uno speculativo rapporto fra mistica e filosofia è la monografia di P. MANGANARO, *Filosofia della mistica. Per una pratica non ego-logica della ragione*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2008. In particolare consigliamo la lettura della seconda appendice, intitolata *Tra filosofia e mistica. Metafisica e pensiero speculativo*, op. cit., pp. 141-155 (Si tratta di una sintetica e puntuale spiegazione ed interpretazione del testo di A. MOLINARO, *Tra filosofia e mistica*, Città Nuova, Roma, 2003). Per chi invece intendesse approfondire lo studio dei modi in cui la filosofia occidentale ha storicamente interpretato la mistica, rimando alla lettura del già citato studio di M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, op. cit., nonché ai due preziosi volumi di K. RUTH, *Storia della mistica occidentale* (traduzione dal tedesco), 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1995. Di quest'ultimo testo segnaliamo in particolare l'"Introduzione" (pp. 13-32) nella quale è contenuta una chiara esposizione del modo in cui si può interpretare il linguaggio ordinato a restituire il senso dell'esperienza mistica.

### 2.1.1 Mistica e filosofia.

Con il prendere in esame ciò che la filosofia contemporanea ha elaborato sulla mistica, soprattutto a partire da figure autorevoli quali Jacques Maritain<sup>51</sup>, Ludwig Wittgenstein<sup>52</sup>, Martin Buber<sup>53</sup>, Simone Weil<sup>54</sup> ed Edith Stein<sup>55</sup>, sembra che il “mistico”, non appartenga al filosofico e che, di conseguenza, non possa essere espresso in modo adeguato dal filosofico. Pensiamo, a titolo esemplificativo, “all’indicibile mistico” a cui Wittgenstein accenna nella parte finale del suo *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>56</sup>. Ivi, egli intende il “mistico” come l’ambito più importante della realtà, ma del quale non si può dir nulla se non finendo per proferire inevitabili insensatezze. Infatti, secondo il filosofo, il linguaggio è sensato solo quando descrive, tramite proposizioni scientificamente e logicamente vere, la realtà fenomenica. Quando ciò non accade - e il linguaggio avanza la pretesa di parlare di tutto ciò che non è fenomenico (‘il mistico’ appunto) - esso diventa insensato. Ma ciò non significa né che “il mistico” non esista, né che, pur esistendo, sia inutile o senza valore. Questo ci conduce a chiarire come, per Wittgenstein, il “mistico” sia *quell’ esistente di grande valore per l’umanità anche se linguisticamente indicibile*<sup>57</sup>.

Tale prospettiva di Wittgenstein è, in un certo senso, confermata dagli altri autori contemporanei menzionati. Anch’essi infatti ritengono che, per certi versi, il “mistico” sia filosoficamente (cioè in modo concettualmente argomentabile)

---

<sup>51</sup> Cfr. J. MARITAIN, “L’esperienza mistica naturale e il vuoto” (traduzione dal francese) in *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d’incarnazione*, Morcelliana, Brescia, 1978.

<sup>52</sup> Per il presente approccio alla mistica basti confrontare L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916* (trad. dal tedesco), Einaudi, Torino, 1998 (ed. A. Conte).

<sup>53</sup> Rispetto al pensiero di Buber sulla mistica si consideri in modo particolare M. BUBER, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano, 1999.

<sup>54</sup> **Simone Weil** (Parigi 1909 – Ashford 1943). Filosofa personalista dalla personalità poliedrica. Cresciuta in una famiglia di ebrei agnostici, non si convertirà al cristianesimo in senso proprio, ma si avvicinerà alla croce di Cristo grazie ai suoi studi filosofici. Simone Weil rappresenta sia in campo filosofico, sia nella vita, sia nella sua mistica, l’emblema di una persona che, pur non avendo aderito, tramite una esplicita professione di fede nella Chiesa, a Cristo, ha cercato sinceramente quel Dio di cui molte religioni parlano ma del quale, anche a suo avviso, solo il vangelo e la croce di Cristo hanno veramente dato prova. In particolare consigliamo la lettura del seguente testo: S. WEIL, *L’ombra e la grazia* (traduzione dal francese), Bompiani, Milano, 2003.

<sup>55</sup> Per gli scopi presenti consigliamo la consultazione dei seguenti testi: E. STEIN, *La mistica della croce* (traduzione dal tedesco), Città Nuova, Roma, 2004; ID. *Natura, persona, mistica*, Città Nuova, Roma, 1997.

<sup>56</sup> Utilizziamo il pensiero di Wittgenstein come prima esemplificazione argomentativa perchè la sua filosofia è meno riconducibile ad una esplicita assunzione di fede religiosa rispetto alle filosofie degli altri autori citati.

<sup>57</sup> «6.52 Noi sentiamo che, persino nell’ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resterà più domanda alcuna, e appunto questa è la risposta. 6.521 La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita diviene, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?). 6.522 *Ma v’è dell’ineffabile. Esso mostra sé, è il Mistico*» L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, op. cit., p. 108-109.

inesprimibile. Un'esemplificazione di queste mie affermazioni ci è offerta da E. Stein come segue:

*«Il pensare argomentativo formula concetti rigorosi, ma che non sono in grado di cogliere l'incomprensibile, anzi lo situano a quella distanza che è propria di tutto ciò che è concettuale. La via della fede ci dà di più che non la via della conoscenza filosofica: Dio vicino come persona, che ama ed è misericordioso, e una certezza che non è propria di alcuna legge naturale. Ma anche il cammino della fede è un cammino oscuro. Dio stesso accorda il suo linguaggio alla misura dell'uomo, al fine di permetterci di cogliere l'ineffabile»<sup>58</sup>.*

La citazione riportata se per un verso motiva ciò che di comune c'è fra la Stein e Wittgenstein nel pensare il "mistico", per altro verso evidenzia chiaramente anche ciò che li distingue. Infatti se Wittgenstein era persuaso dell'assoluta indicibilità del "mistico", viceversa la Stein, e con lei gli altri filosofi contemporanei citati, sono convinti che l'affermare l'indicibilità della mistica in sede filosofica non significhi necessariamente affermarne l'assoluta ineffabilità. Esiste, insomma, un ambito in cui il "mistico" può trovare espressione anche linguistica, seppur tale espressione sembra non essere del tutto adeguata a ciò che vuol significare. Tale ambito, nominato "ambito delle fede" dalla Stein, può essere più generalmente chiamato "ambito religioso". La presente scia interpretativa conduce a pensare che, se esiste la possibilità di uno studio della mistica di tipo filosofico, esso si configuri nella contemporaneità come un settore della "filosofia della religione"<sup>59</sup>. In particolare, il settore deputato allo studio di quella precipua "forma" dell'esperienza religiosa che è

---

<sup>58</sup> E. STEIN, *La mistica della croce*, op. cit., p. 38. Questa citazione della Stein richiama la distinzione fra quelle che potrebbero essere definite come la "logica del pensare" (propria della filosofia) e la "logica del credere" (propria della fede). Su rapporto fra questi due tipi di logiche mi sembra opportuno rilevare seguendo la Manganaro che: «"pensare" e "credere" sono due dimensioni distinte e connesse, intrecciate a quel filo d'oro che è l'essere umano con le sue molteplici, complesse potenzialità: l'una più spiccatamente argomentativa, discorsiva, logica; l'altra intesa come apertura, disponibilità e affidamento. Entrambe possiedono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la decisione, la libertà, la responsabilità, l'autonomia, la fiducia, la ricerca di senso, l'attribuzione di significati. Ed entrambe si articolano in una pluralità di espressioni e manifestazioni che derivano tuttavia da un'unica radice, da un solido fondamento – la sfera dello spirito. Si tratta di individuare quale logos, quale forma razionale innerva di volta in volta il senso d'un siffatto quærere» P. MANGANARO, *Filosofia della mistica. Per una pratica non ego-logica della ragione*, op. cit., p. 131. Il corsivo è nostro. Rileviamo come la dimensione di profonda unità interna dell'essere umano (quella dimensione chiamata qui dalla Manganaro col termine "spirito") è emerso come uno dei tratti fondamentali caratterizzanti l'idea di persona e di personalità dentro la filosofia di Hocking.

<sup>59</sup> «In questo rapporto, che si configura con il significato mirante ad una demarcazione precisa tra l'esperienza come "evidenza del pensiero" e l'esperienza come "evidenza della fede", la dialettica filosofico mistica assume la figura di una "filosofia della mistica" come momento specifico all'interno di una più generale filosofia della religione», A. MOLINARO, *Fra filosofia e mistica*, op. cit. p. 10 (citazione mutuata da P. MANGANARO, *Filosofia della mistica. Per una pratica non ego-logica della ragione*, op. cit. p. 143). Per 'filosofia della religione' si intende l'insieme delle argomentazioni filosofiche che si strutturano a partire dallo studio e dall'indagine delle "esperienze religiose" nelle loro varie espressioni storico-culturali.

la mistica. Così, in termini filosofico-religiosi, la “mistica” è interpretabile filosoficamente come una forma particolare di esperienza religiosa<sup>60</sup>.

Affermare che l’esperienza mistica è esperienza religiosa tuttavia può lasciare intendere due cose assai differenti. In un primo senso, infatti, potrebbe voler significare che l’esperienza mistica è esperienza in senso proprio, esperienza reale, esperienza (come dicono i fenomenologi) “in carne ed ossa”<sup>61</sup> dell’oggetto/soggetto di cui parla la religione, ovvero dell’assoluto, di Dio. In un secondo senso, invece, dire che la mistica è esperienza religiosa potrebbe indurre a pensare che essa sia esperienza di “qualcosa” che viene interpretato come religioso da colui che lo esperisce. Ovviamente, questa distinzione non esprime un’opposizione di significati totalmente inconciliabili, ma lumeggia aspetti interpretativi diversi di un unico problema. Nel primo caso si pone l’attenzione sull’oggetto percepito, ovvero sulla realtà di Dio e/o dell’Assoluto; nel secondo sul soggetto che percepisce tale realtà e sul modo in cui egli interpreta le sue percezioni. Così, mentre nel primo caso tentare di stabilire il significato dell’espressione “esperienza mistica” sarà opera di un sapere di tipo teologico; invece nel secondo potrebbe essere ufficio di una sorta di “psicologia della mistica”. A partire da tale distinzione concettuale vediamo quindi anzitutto di individuare alcuni nodi speculativi riguardanti il rapporto fra mistica e teologia<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Lo studio di Hocking sul misticismo si inserisce appunto in questo filone interpretativo di tipo filosofico religioso., anche se, come abbiamo visto, la sua prospettiva ci dice che il misticismo è l’essenza ed il compimento del religioso e non una sua particolare espressione.

<sup>61</sup> Attingere all’esperienza “in carne ed ossa” è qualcosa di cui Husserl offre spiegazione nel modo seguente: «Basta con le teorie infondate. Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell’intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere così come esso si dà ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. E’ chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto a partire dai suoi dati originari», H. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica* (traduzione dal tedesco), Einaudi, Torino, 1950, pp. 50-51.

<sup>62</sup> Il termine teologia è abbastanza equivoco. Esso può assumere diversi significati. La distinzione fondamentale è fra una *teologia naturale/razionale* (intesa alla maniera aristotelica) come discorso su quel Dio che è il risultato di una metafisica come studio razionale dell’ente in quanto ente; e una *teologia rivelata* (intesa alla maniera cristiana) come discorso sistematico su quel Dio che ha rivelato se stesso (pienamente e definitivamente solo in Cristo) e a cui si offre credito in forza della fede. Il primo tipo di teologia è squisitamente e solo filosofica anche se, a sua volta, si distingue tuttavia dalla *filosofia* (o per meglio dire *fenomenologia*) della religione come studio critico a partire dalle concezioni di Dio delle diverse religioni. Il secondo tipo di teologia, quella rivelata, è quello a cui ci riferiamo nel presente paragrafo ed è solo a partire da questo secondo tipo di concezione che le nostre riflessioni trovano una loro precisa intelligibilità in questa sezione del testo.



### 2.1.2 *Mistica e Teologia*<sup>63</sup>.

Ai fini della interpretazione del reale valore attribuibile alle esperienze mistiche di Hocking ci sembra importante focalizzare l'attenzione argomentativa su tre tipi di problemi collegabili al rapporto fra mistica e teologia: a) il problema della possibilità di una teologia che sia mistica e non sistematica; b) La questione della distinzione fra 'mistica' e 'misticismo'; c) La delicata disquisizione sul rapporto fra la teologia cristiana e l'esperienza mistica presente in altre tradizioni religiose.

a) Rispetto al primo problema conviene considerare brevemente il rapporto fra una "teologia sistematica" e una "teologia mistica", se può essere pertinente questo tipo di distinzione<sup>64</sup>. Se, infatti, una teologia di tipo sistematico si configura come riflessione critica a partire dalla accettazione per fede della Rivelazione di Dio testimoniata dalla Sacra Scrittura e dalla Sacra Tradizione, per converso una teologia mistica, si costruisce a partire dalle esperienze di contatto con Dio di cui i mistici offrono la loro testimonianza. Nell'un caso il "principio di autorità" su ciò che riguarda Dio è offerto dalla testimonianza scritturistica ed ecclesiale, nell'altro dalla autorità di un'esperienza personale di Dio percepita come reale. Lo sforzo di conciliazione di queste due modalità del fare teologia, rappresenta, come sottolinea il Vannini, lo sforzo storico della mistica, così come si è venuta sviluppando

---

<sup>63</sup> Chi nel nostro secolo è riconosciuto (sia in Italia che a livello internazionale) come uno dei massimi conoscitori ed eruditi sul rapporto fra teologia e mistica è Padre C.A. BERNARD (Pasde-Clais, Francia 1923 – Roma 2001). Gesuita, dottore in filosofia e teologia, ha insegnato "spiritualità" presso l'Università Pontificia Gregoriana dal 1961 al 1998. Tra le sue opere più famose ricordiamo: *Teologia spirituale* (1982) *Teologia simbolica* (1984), *Teologia affettiva* (1985). Gli ultimi anni della sua vita li dedicherà alla stesura del suo capolavoro in tre volumi (edito dalla casa editrice San Paolo) intitolato *Il Dio dei Mistici: I. Le vie dell'interiorità* (1996); *II. La conformazione a Cristo* (2000); *III. Mistica ed azione* (2004). Tuttavia il testo di maggior interesse per i limiti delle presenti riflessioni è un suo testo pubblicato postumo ed intitolato *Teologia mistica*, San Paolo Editore, Milano 2005. Chiara testimonianza dello spessore teologico-speculativo di quest'autore e, soprattutto, dell'interesse che le sue riflessioni hanno saputo suscitare anche all'interno del mondo delle "scienze umane", è la pubblicazione degli atti di un convegno teologico internazionale sul suo pensiero tenutosi nella Pontificia Università Gregoriana di Roma il 25-26 novembre 2005; pubblicazione dal titolo: AA.VV., *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, San Paolo Editore, Milano 2008 (ed. M.G. Muzj). In quest'opera ci permettiamo di identificare il contributo che più aiuta a gettar luce sulle questioni a cui accenneremo di seguito rispetto al rapporto fra mistica e teologia: G. GIOIA, "Esperienza mistica e filosofia cristologica" in *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, op. cit., pp. 265-293.

<sup>64</sup> La distinzione è formulata sulla base del pensiero di Dionigi Aeropagita contenuto nel suo trattato *De divinis nominibus*, secondo la presentazione che ne offre padre Bernard. Egli scrive infatti: «Dionigi Aeropagita propone una riflessione teologica sul mistero di Dio. [...] Si trovano così menzionati l'uno accanto all'altro, due tipi di conoscenza di Dio. Uno acquistato mediante lo studio della Tradizione e delle Scritture; l'altro ricevuto per ispirazione» C.A. BERNARD, *Teologia mistica*, op. cit., p. 55. In una nota riferita al testo Bernard si premura di ricordare come questa duplice sorgente della conoscenza teologica è riconosciuta dal Concilio Vaticano II nella Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* al numero 8.

soprattutto in occidente<sup>65</sup>. Se tale sforzo conciliativo sia stato in passato realizzato e possa essere realizzato anche oggi, ciò dipende dalla possibilità che sia offerta a qualcuno (i mistici appunto) una reale ed immediata esperienza di Dio così come Egli è in Se Stesso. Infatti, come sottolinea bene Gerda Walther<sup>66</sup> - anch'essa come la Stein e Hocking discepola di Husserl<sup>67</sup> - possono essere fenomenologicamente considerati «vissuti mistici soltanto quelli che rivendicano essere un fare esperienza diretta, in carne ed ossa, per quanto imperfetta e unilaterale, della divinità in sé»<sup>68</sup>. Il problema dell'effettivo darsi di una tale esperienza, tuttavia, lungi dall'essere motivo di conciliazione dei due angoli di visuali teologici, si è spesso storicamente dimostrato motivo sollecitante il loro contrasto. La ragione risiede nel fatto che non sempre i racconti dei mistici rimandano a contenuti che sono chiaramente ed immediatamente collegabili alle Scritture o interpretabili tramite Esse. Ciò induce, da un lato, la teologia sistematica a trattare con “prudenza” le rivelazioni su Dio di cui parlano i mistici e, dall'altro, sollecita sovente i mistici a “diffidare” delle pure interpretazioni razionaliste su Dio offerte dai teologi sistematici. Dentro questa tensione dialettica fra diversi modi di teologica, *il “misticismo” di Hocking può essere teologicamente interpretato come un tentativo di sintesi filosofica fra le argomentazioni di una teologia razionale, quelle di una teologia rivelata e quelle derivanti da esperienze mistico-ascetiche*<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> «La storia della mistica perciò si configura spesso proprio come la storia dello sforzo di conciliare l'esperienza di unità con le teologie, avvertite come imprescindibili, o con la cosiddetta storia sacra, intesa come eventi realmente accaduti, il cui significato era considerato importante» M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto*, op. cit. pp. 16-17.

<sup>66</sup> **Gerda Walther** (Nordach, Danimarca 1897 – Monaco 1977), filosofa tedesca nata e cresciuta in una famiglia atea ma che approdò alla fede cristiana grazie al suo incontro con Husserl del quale divenne una delle più stimate e fedeli discepole. Fra le sue opere degna di menzione e di interesse per la presente trattazione è la sua *Fenomenologia della Mistica* (1955).

<sup>67</sup> Certo dà di che pensare la contingenza storico-filosofica per la quale ben tre discepoli del filosofo dell' *epochè* fenomenologica (quel procedimento che invita ad andare a cogliere l'esperienza nelle sue primarie ed irrinunciabili evidenze), abbiano poggiato le loro rispettive speculazioni filosofiche su un settore qual'è la mistica. Settore di indagine di cui si può dire immediatamente qualsiasi cosa – a partire dal senso comune fenomenico – tranne che si fondi su reali, immediate e concrete esperienze.

<sup>68</sup> G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, Glossa, Milano, 2008, p. 20. E continua «Se un'esperienza di Dio deve darsi, se tutte le nostre opinioni su Dio, i nostri rapporti con lui non poggiano su pura fantasia o, come gli oppositori della religione continuamente sostengono, sulla nuda, “cieca” fede in dogmi tramandati, i quali – se non ci fosse un'esperienza in carne ed ossa di Dio – sarebbero ancora da ricondurre alla fantasia o nel migliore dei casi a semplici, indimostrabili supposizioni e deduzioni, allora deve darsi certamente da qualche parte un'esperienza di Dio reale, in carne ed ossa, anche se non completa» ivi, p. 20. Risuona in queste parole l'eco della citazione di Hocking da noi riportata in precedenza, sul fatto che di Dio è necessario avere una qualche reale esperienza, affinché le speculazioni su di Lui abbiano un qualche valore euristico. Cfr. *Supra*, p. 9.

<sup>69</sup> Sinteticamente, possiamo affermare che nella storia del pensiero filosofico-teologico occidentale sono stati individuati tre grandi modi di conoscere Dio e, di conseguenza, di pensare teologicamente a Lui. 1) Dio si rende visibile agli uomini dentro la Sua *creazione* ed essi lo possono riconoscere con un *atto di riflessione* sul senso del creato. A questa modalità di conoscenza di Dio (più tipica del mondo filosofico greco) fa seguito una *teologia*

b) Certo tale opera di conciliazione fra due o più registri teologici differenti non rappresenta un problema di facile soluzione. Anzi esso pone in evidenza, come sottolinea il Bernard, «il problema di un esercizio mistico della fede cristiana; e questo in una duplice direzione: qual è il rapporto dell'insegnamento ricevuto nella Chiesa con la fede e l'unione non insegnabili? Quale contenuto mettere nella nozione di passività?»<sup>70</sup>. Questi due interrogativi introducono la discussione su quella che abbiamo individuato essere la seconda questione delicata a livello interpretativo posta dalla mistica alla teologia cristiana. Essa è così sillogisticamente esprimibile: se la mistica è esperienza *qua talis* di unione con quell'unico Assoluto che è Dio; e se di fatto esistono resoconti di esperienze mistiche a partire da tradizioni religiose diverse; allora ha senso parlare di mistica cristiana distinta dalle altre? In che cosa una mistica è cristiana, piuttosto che islamica, buddhista o ebraica? Ovviamente è evidente come tutti questi quesiti non si prestino a facili riduzionismi o a risposte approssimative. In ciò sempre padre Bernard suggerisce a nostro parere l'atteggiamento intellettuale da seguire nella considerazione di tali problemi. Infatti:

«Se si paragona la vita mistica cristiana alle altre discipline mistiche, che si impongono all'attenzione degli storici delle religioni e di quanti sono sensibili alle aspirazioni spirituali avvertite dagli uomini d'oggi, *sarà necessario dar prova di grande prudenza davanti alla tentazione di ragionare a partire da idee generali*. Opporre per esempio la "mistica cristiana" alla "mistica naturale", lo si può fare soltanto a partire da una petizione di principio spesso inconsapevole: esiste un oggetto che il mistico cerca di raggiungere ed è Dio; il cristiano pensa che, dal momento che attinge il Dio vero, la sua mistica è vera e si domanda in quale misura un non cristiano possa attingere il Dio unico. Ora anche per il cristiano, dire che attinge Dio non è tanto chiaro come sembra: tale atteggiamento è conoscenza? Intuizione? Unione d'amore? Esperienza nella fede? Conformazione a Cristo? Se pure si considerano legittimi tutti questi

---

*naturale*, ovvero un discorso razionale su Dio muovendo da ciò che di Lui si può conoscere criticamente riflettendo sulla propria condizione creaturale. La logica linguistica di questo tipo di teologia è il *discorso sistematico*. Questo permette di enucleare con chiarezza ed ordine i leciti ragionamenti che si possono fare su Dio in quanto esseri umani razionali. L'epistemologia di tale teologare è, quindi, soprattutto *filosofica*. 2) Dio offre di sé all'essere umano una esplicita e *positiva rivelazione* che egli può accogliere con un libero atto di *fede*. Questo modo di conoscere Dio (più tipico della cultura ebraica), dà origine ad una *teologia rivelata*, ovvero ad un Discorso su Dio operato in fedeltà alle sacre Scritture in cui c'è depositata la Sua Parola. La logica linguistica di questo modo di teologare è soprattutto la *narrazione* delle vicende in cui Dio si è esplicitamente fatto presente nelle vite degli uomini che lo hanno accolto. La prospettiva epistemologica di tale teologia è, quindi, di tipo *storico*. 3) Dio offre di Sé, a taluni individui scelti, una immediata *intuizione* del suo Essere ad opera della Sua *Grazia* di cui essi godono nella *visione estatica*. Su un simile modo di conoscere Dio (più tipico delle religioni greco-misteriche) si fonda la *teologia mistica* come *discorso ineffabile* su un Dio di cui si è goduto negli attimi della contemplazione estatica. L'epistemologia a cui è ancorata la teologia mistica è la *letteratura* (soprattutto la poesia). La storia del teologare cristiano è testimonianza sia della fatica di conciliare fra loro questi modi di teologare sia del rischio di assolutizzarne uno fra gli altri.

<sup>70</sup> C. A. BERNARD, *Teologia mistica*, op. cit. p. 55.

aspetti, occorre tuttavia determinare le articolazioni e la via che conviene seguire per raggiungere il termine. Quanto alla mistica naturale, è ricerca di Dio? La domanda si pone a proposito dello Zen buddhista: esso non fa riferimento a nessun dogma, ma si presenta come “una trasmissione speciale al di fuori di ogni dottrina; nessuna dipendenza nei riguardi delle parole e delle lettere; dirigersi direttamente verso lo spirito (il cuore?) dell’uomo; contemplare la sua natura originale e realizzare l’illuminazione”. Si tratta dunque in questo caso di una disciplina spirituale di interiorizzazione nella quale non si determina in alcun modo il rapporto dello spirito ad un Dio nemmeno menzionato. *Eppure in tutti questi casi si fa appello allo stesso termine “mistica”*»<sup>71</sup>.

Con il ritenere di aderire all’atteggiamento suggerito da Bernard, una prima distinzione su cui è bene far chiarezza a nostro giudizio è fra la “mistica religiosa” (non necessariamente cristiana) e il “misticismo”. La prima, infatti, sorge da una tradizione religiosa storicamente ben definita e precisa, laddove, il secondo indica un vago e a-metodico atteggiamento spirituale, tanto in voga nelle nuove forme di *pseudo*-religiosità a-culturale nate nella contemporaneità (forme di religiosità di tipo New Age). Seppur, come nota la Manganaro, tali forme di religiosità hanno contribuito a ridestare l’interesse del pensiero contemporaneo sulla mistica, esse rimangono totalmente lontane da ciò che la mistica in quanto tale pretende di essere come esperienza di vicinanza a Dio<sup>72</sup>.

Detto ciò, tuttavia, la medesima parola “misticismo” rimane ancora in un certo alone di equivocità. Per fare un po’ di luce su questi concetti riteniamo, a questo punto, significativo richiamare alla mente ciò che lo stesso Hocking pensava che fosse il misticismo. A suo giudizio, infatti – come abbiamo già osservato<sup>73</sup> – il misticismo non ha nulla da spartire né con lo *gnosticismo teorico* (proprio di chi cerca in conoscenze nascoste l’idea del vero assoluto), né con l’*esoterismo teurgico* (proprio di chi vuole trarre benefici personali dall’utilizzo di presunte forze occulte),

---

<sup>71</sup> Ibidem, pp. 45-46. Abbiamo riportato per intero questa lunga citazione perchè ci pare particolarmente efficace al fine della comprensione del discorso.

<sup>72</sup> «L’attuale interesse per la mistica va di pari passo con il sopravvento delle filosofie deboli sulla filosofia, e delle religioni dell’esperienza su quelle della professione formulata della fede. In questo spostamento di fuoco è talvolta accaduto che il rigore dell’indagine abbia ceduto il posto a una sfumatura di vago misticismo senza ben definiti contorni. Risulta quindi opportuno rimarcare lo scarto esistente tra la “mistica” e il “misticismo”: tale scarto è al contempo concettuale e assiologico, indicando in un caso l’esperienza della presenza di Dio, che è e rimane legata al “mistero”, e nell’altro un atteggiamento di religiosità vagamente estetizzante oppure una disposizione a cogliere la dimensione sentimentale, interiore e spirituale dell’esistenza», P. MANGANARO, *Filosofia della mistica*, op. cit., p. 142.

<sup>73</sup> Cfr. *Supra*, p. 274-275.

né, infine, con l'*ascetismo extra-mondano* (coltivato da coloro che si illudono di sperimentare stati psichici di fuga dalla realtà mondana). Viceversa, il “misticismo” – come Hocking lo intende – è la forma più propria assunta dalla filosofia della religione: *la forma di pensiero che prova a descrivere come un individuo vive la sua vita a contatto con la presenza di Dio al fine di umanizzarsi maggiormente e come, di conseguenza, egli comunica speculativamente tale contatto*<sup>74</sup>. Il misticismo di Hocking, quindi, non rientra affatto in ciò che padre Bernard e la Manganaro indicano con l'omonimo termine. Esso è piuttosto interpretabile come una filosofia di ciò che entrambi intendono con la parola “mistica”. Chiariti i termini di questa distinzione, rimane tuttavia aperta ancora una questione inerente il rapporto tra teologia e mistica: la mistica religiosa, questa esperienza pratica di fruizione immediata di Dio a partire da un ben definita appartenenza religiosa è vera mistica solo quando è cristiana? Questo ci rimanda alla enucleazione dell'ultimo problema di cui dobbiamo occuparci.

c) Certamente fra i quesiti emergenti dalla considerazione del rapporto fra mistica e teologia quest'ultimo è il più difficile anche solo da esporre. Tale quesito potrebbe essere, così chiaramente enucleato: la mistica cristiana è l'unica vera forma di mistica religiosa?<sup>75</sup> Il problema posto da questo quesito si presenta sotto forma di quella che appare come una specie di inconciliabile dicotomia. Infatti, (a) qualora, per un verso, si affermasse che la mistica cristiana è l'unica vera esperienza mistica di cui la storia delle religioni ci offre testimonianza, si starebbe in qualche modo dicendo che le esperienze considerate mistiche in altre religioni sono solo esperienze apparenti, illusorie e ingannevoli del divino. (b) Se, per altro verso, si rispondesse dicendo che l'esperienza mistica è vera esperienza dell'unico Dio,

---

<sup>74</sup> E' interessante notare la base del criterio di distinzione fra un reale ed un fittizio misticismo sta nell'intenzione che li muove. Nel primo caso si ricerca la “presenza di Dio”, laddove nel secondo si spera di “potenziare il proprio Io”. Il rifiuto della mistica new age e/o esoterica avviene, dunque, sul piano delle intenzioni del cuore: la mistica vera, infatti, cerca l'annullamento dell'io per perdersi in dio/divino. Si vedano a proposito queste parole di Simone Weil: «Non possediamo nulla al mondo perché il caso può toglierci tutto eccetto il potere di dire Io. Quel che bisogna dare a Dio, cioè distruggere, è questo. Non c'è assolutamente nessun atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell'io», S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, op. cit., p. 49.

<sup>75</sup> Per chi avesse desiderio di approfondire più diffusamente tale argomento consiglio la consultazione del seguente testo, (di cui fra l'altro, Padre Bernard ha curato la presentazione): AA.VV., *La Mistica e le mistiche. Il “nucleo” delle grandi religioni e discipline spirituali* (trad. dal francese), San Paolo Editore, Milano, 1996. Più nello specifico segnalo i due contributi presenti nel testo che meglio aiutano a delineare i termini delle questioni qui affrontate: la *Prefazione* (pp. 13-36) di H. DE LUBAC; e il corposo saggio di J.A. CUTTAT intitolato “L'esperienza cristiana può assumere la spiritualità orientale?”, pp. 629-771.

indipendentemente dalla tradizione religiosa in cui essa si manifesta, allora in qualche modo si giungerebbe ad affermare che, nell'esperienza mistica, Dio offra di sé una Rivelazione Universalmente valida per l'umanità<sup>76</sup>.

Ora, (a) mentre la prima tesi pone seri problemi a livello di una verifica metodologica dell'esperienza mistica, che permetta di stabilire i precisi e condivisi criteri per affermare in che cosa una esperienza mistica non cristiana sia considerabile come "falsa" esperienza mistica; (b) la seconda ipotesi, invece, pone serie difficoltà a livello dogmatico, in quanto, a partire da una comprensione della fede in Dio di tipo cristiano, se Dio rivelasse il suo volto agli uomini "fuori" (e il termine non è da intendersi solo in senso geografico) della fede della Chiesa, cioè senza la mediazione di Cristo, quest'ultimo non potrebbe più essere considerato l'unico vero mediatore (l'unigenito Figlio di Dio, definitivo rivelatore del Padre) fra Dio e l'umanità tutta, così come il Dio che è Gesù Cristo ha preteso di essere<sup>77</sup>. Certo tale questione, da un angolo di visuale teologico è complessa e non troppo facile da dipanare. Ma l'averla posta, per ciò che attiene allo scorrere del nostro ragionamento, ci aiuta ad intendere come, ad un livello fenomenologico (livello che a noi interessa), l'opera di interpretazione dell'esperienza mistica non possa prescindere dai resoconti dei mistici che raccontano di averla vissuta, nelle loro rispettive tradizioni religiose<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Questo secondo tipo di sensibilità, come abbiamo constatato nell'esposizione della sua filosofia della religione, è quello più vicino al pensiero di Hocking.

<sup>77</sup> Solo un breve nota di commento teologico a questa abbozzata distinzione. Ovviamente c'è da dire che entrambe le posizioni in un qualche modo co-esistono all'interno della fede della Chiesa. Come nota H. De Lubac nel saggio introduttivo al testo, già citato, *La mistica e le mistiche*, ci sono teologi che, a partire da uno studio serio della sacra Scrittura, in conformità alla Tradizione ecclesiale, affermano l'illusorietà di tutte le forme di misticismo (naturale o religioso) esterne alla fede cristiana. Ci sono anche, tuttavia, autorevoli pensatori vicini al cristianesimo che ritengono l'esperienza mistica come esperienza in cui Dio rivela Se stesso in una maniera universalmente valida. Fra questi egli cita una nota espressione di Simon Weil secondo la quale "i mistici di quasi tutte le tradizioni religiose si assomigliano quasi fino all'identità" (H. DE LUBAC, "Prefazione" in *La mistica e le mistiche*, op. cit., p. 22). Senza pretendere di risolvere questo tipo di dicotomia con frettolosi ragionamenti, ma cercando di lasciarla in qualche maniera "aperta", si potrebbe notare quanto segue. Se, seguendo la fede della Chiesa, Cristo è il vero e definitivo volto di Dio, valido per ogni uomo e donna di tutti i luoghi e di tutti i tempi; e se, grazie all'opera dello Spirito Santo (il quale "soffia dove vuole") Dio si è fatto conoscere e si fa conoscere, tramite quella forma di esperienza di Lui che è la mistica, anche in tradizioni religiose "altre" rispetto alla Sacra Tradizione della Chiesa Cattolica; il cristiano, volendo, potrebbe interpretare tali rivelazioni come una libera prerogativa del Padre di manifestare Se Stesso, tramite lo Spirito del Figlio risorto, in posti, tempi e modi "esterni" (in senso geografico-culturale) alla tradizione storica della fede cattolica ma "non esterni" (in senso teologico-rivelativo) alla fede cattolica in Cristo, di cui questa storica e certa tradizione è testimone. Ma, ripetiamo, questa è solo una semplice considerazione che, non esaurendo la complessità della problematica esposta, pretende solo di offrire uno spunto di possibile avvicinamento delle due prospettive emerse. Piuttosto, come una sorta di strumento didattico sintetico che aiuti a poter costruire un più chiaro spettro concettuale su ciò che c'è di comune e di irriducibilmente diverso fra le posizioni mistiche non cristiane e la mistica cristiana, consigliamo la consultazione dell'ottimo quadro sinottico riportato al termine del testo citato, *La mistica e le mistiche*, pp. 777-820.

<sup>78</sup> Questa è anche la prospettiva di studio tratteggiata da padre Bernard negli scritti precedenti alla sua *Teologia mistica*. Egli scrive infatti: «Dai nostri precedenti studi di fenomenologia della vita mistica cristiana è emersa una

Tali resoconti hanno certamente in comune il fatto di presentare l'esperienza mistica, a livello della coscienza personale di quest'esperienza narrata da parte del mistico, sotto alcuni determinati caratteri. Perciò, forse, per continuare l'esplorazione del significato del termine "esperienza mistica", converrà porre attenzione alle caratteristiche della "coscienza mistica" emergenti dai racconti dei mistici.

## 2.2 Caratteri psicologici dell'esperienza mistica.

Una buona descrizione dei caratteri della mistica a partire da una angolatura psicologica – e pragmatica – ci è offerta da W. James. Egli prova, infatti, ad enucleare, come abbiamo già accennato, i quattro descrittori dell'esperienza mistica muovendo dagli stati di coscienza di cui offrono testimonianza i mistici. Tali descrittori sono: a) *ineffabilità*; b) *qualità noetica*; c) *transitorietà*; d) *passività*<sup>79</sup>. Vediamo di descrivere, partendo dalle stesse parole di James questi quattro caratteri.

### 2.2.1 Ineffabilità.

«Il più ovvio dei segni per cui io classifico come mistico uno stato mentale, è un segno negativo. Colui che lo prova afferma immediatamente che *questo stato non potrebbe trovare alcuna espressione, che non se ne può manifestare a parole il contenuto*. Ne consegue che la sua qualità deve essere direttamente sperimentata; non può essere comunicata né trasferita ad altri: Per questa loro particolarità gli stati mistici sono molto più simili a stati sentimentali che a stati intellettuali»<sup>80</sup>. Questo primo descrittore rende chiara ed esplicita una distinzione psico-linguistica riferita

---

conseguenza certa: occorre scartare ogni nozione formale univoca di mistica. Certo è difficile lottare contro la tendenza così radicata di ricorrere a concetti che si vorrebbero chiari, definitivi e perciò stesso capaci di sostenere una discussione dialettica. Ma alla luce della varietà dei tipi mistici descritti, sarebbe decisione arbitraria scegliere uno di essi come norma assoluta: tutti hanno diritto di cittadinanza nella Chiesa e le loro differenze non appaiono immediatamente ridicibili. Non viene messa in questione la loro compatibilità, bensì l'impovertimento conseguente a una riduzione unilaterale. [...] Il miglior modo per evitare l'a-priorismo è affidarsi all'inchiesta storica» C.H. BERNARD, *Teologia mistica*, op. cit. pp. 45-46.

<sup>79</sup> Anche P. Bernard, concentrando la sua attenzione solo sulla mistica definibile come cristiana, individua come James quattro descrittori della coscienza mistica i quali, seppur chiamati con sostantivi diversi (nella fattispecie egli parla di *purificazione*, *affettività*, *trascendenza* e *apofatismo*) rimandano ai medesimi concetti esposti dal pragmatista statunitense. Cfr. C.H. BERNARD, *Teologia mistica*, op. cit. pp. 130-152.

<sup>80</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, op. cit. p. 330.

all'esperienza mistica. Infatti, seguendo K. Ruth, è opportuno distinguere quella che egli chiama la "lingua della mistica" dal "linguaggio mistico"<sup>81</sup>.

a) La prima identifica il linguaggio utilizzato dai mistici nei testi in cui si sforzano di far memoria delle loro esperienze estatiche. Tale linguaggio è connotabile grazie a tutta una serie di espressioni simboliche e di figure retorico-stilistiche presenti nei detti testi<sup>82</sup>. A questo proposito, nota sempre il Ruth:

«Sul piano descrittivo è indubbiamente possibile ratificare il carattere di "lingua specifica" della forma linguistica dei testi mistici ed elencarne le peculiarità. Dovrebbe però essere chiaro in proposito che non si tratta semplicemente di fenomeni retorici. Così l'antitesi mistica non denota la corrispondente figura dialettica, ma l'assolutamente altro e la metafora mistica non mira ad "illustrare" idealità astratte, ma ad evocare piuttosto la realtà. Naturalmente questo è vero soltanto là dove l'espressione mistica perviene immediatamente a se stessa»<sup>83</sup>.

b) Ciò che il linguaggio dei mistici tenta di evocare, è quindi, il "linguaggio mistico", ovvero il linguaggio proprio ed immediato in cui avviene l'esperienza mistica. Accostando varie definizioni storiche offerte da diversi mistici della tradizione occidentale (san Paolo, Dionigi l'Aeropagita, Nicolò Cusano, sant'Agostino, ecc...) K. Ruth giunge a concludere che tutte le loro diverse affermazioni, «concordano sul fatto che *l'esperienza mistica* – abbia essa luogo nell'estasi, nella visione, nel contatto con il verbum, ma anche, benché nei passi citati non se ne faccia menzione, nell'unione amorosa – *non si compie assolutamente fuori dal linguaggio, anzi è "essa stessa medium di esperienza"*. Questo linguaggio, tuttavia, viene inteso come negazione del nostro linguaggio, che è soggetto al tempo e ai sensi, al modo che Dio stesso viene inteso come totalmente altro. *Si può così definire il linguaggio mistico metalinguaggio*»<sup>84</sup>. In base a tali spunti possiamo concludere che, il "linguaggio della mistica" è, per certi versi, sempre in cammino verso una continua e più perfetta adeguazione espressiva al "linguaggio mistico"<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, vol. I, op. cit., pp. 22-27.

<sup>82</sup> «Si pensi ad esempio alla dottrina della nascita di Dio dell'anima o di quella della scintilla interiore, al linguaggio figurato, che tenta di comunicare l'indicibile, o il non facilmente dicibile, a mezzi stilistici come l'apofasi, l'antitesi, la gradazione, l'iperbole, il paradosso e la tautologia, forme universali dello stile, certo, che per la lingua della mistica acquistano tuttavia forza espressiva solo in virtù della loro specifica frequenza e dell'uso particolare che ne viene fatto» Ibidem, p. 22.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 23. Un famoso e lampante esempio di antitesi linguistiche riferite alla mistica, in particolare ad una medievale concezione mistica di Dio, sono quelle riportate da San Bonaventura nel suo *Itinerarium mentis in Deum* (V, 8) quando afferma di Dio che Egli è «*Intra omnia, non inclusum; extra omnia non exclusum, supra omnia non elatum, infra omnia non prostratum*».

<sup>84</sup> K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, vol. I, op. cit., p. 25.

<sup>85</sup> «Il linguaggio dei mistici è in cammino, in movimento dalla molteplicità delle parole verso l'unità del messaggio» Ibidem, p. 27.



### 2.2.2 Qualità Noetica.

«Per quanto siano tanto simili a stati sentimentali, gli stati mistici danno alla persona che li prova l'impressione di essere anche stati di conoscenza. Essi sono stati di visione pur entro a recessi intimi della verità, i quali non possono venir scandagliati dall'intelletto discorsivo. Sono illuminazioni, rivelazioni piene di significazione e di importanza, sebbene rimangano inarticolate; ed in generale recano con sé un curioso senso di autorità pel tempo successivo»<sup>86</sup>. Il presente descrittore può essere meglio inteso se si pensa alla intrinseca paradossalità che connota i racconti dei mistici su ciò che è successo loro nell'esperienza mistica. Infatti essa è ri-elaborata linguisticamente come esperienza immediata/eterna, che si svolge in uno spazio-tempo determinato/infinito, dentro/fuori del quale la persona si percepisce come Io/Dio, sentendo/sapendo/toccano/vedendo/assaporando il tutto/nulla della realtà. Tale paradossalità potrebbe fra l'altro motivare l'ultima affermazione di James sulla qualità noetica, quella riferita al perdurare nel tempo, agli occhi del mistico, dell'autorità delle esperienze contemplative da lui vissute. Infatti, se possiamo dichiarare che ogni mistico è immediatamente certo di aver vissuto una fruizione speciale dell'Assoluto ma, nel contempo, ammette anche la sua incapacità di attribuire uno specifico e chiaro significato a tale fruizione, allora il comprendere e l'interpretare il significato di questo immediato ma "chiaro-scuro" vissuto sarà possibile solo a patto che il mistico tenga ferma l'assoluta autorevolezza di tale vissuto nel tempo seguente alla fruizione. Quest'ultima osservazione ci riconduce alla specifica esperienza di Hocking. Infatti, come già abbiamo dichiarato nel primo capitolo citando alcune parole dello Rouner<sup>87</sup>, *tutte le intuizioni principali della filosofia idealista di Hocking sono anche il razionale tentativo da parte sua di specificare il significato filosofico di alcune esperienze mistiche che egli riteneva assolutamente normative per e nella sua esistenza*<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, op. cit., p. 330.

<sup>87</sup> Cfr. *Supra*, p. 42.

<sup>88</sup> Potremmo quasi affermare che la filosofia di Hocking è, ai suoi occhi, una forma di continua e paziente contemplazione discorsiva di quell'Assoluto di cui dice di aver fatto alcune volte esperienza "in carne ed ossa" in forma mistica. Questa nostra personale interpretazione richiama l'attenzione su un'ulteriore distinzione teologica che aiuta a chiarificare che cosa si intenda per mistica. Mi riferisco alla distinzione citata da P. Bernard, il quale riporta le parole di Gerson (un altro famoso studioso della mistica), fra vita mistica e contemplazione. Quest'ultima non sarebbe, infatti, ciò che avviene durante l'esperienza mistica, ma ciò che necessariamente la dovrebbe seguire. Egli dice: «E' nel prolungamento della contemplazione che va situata la sapienza mistica: "la

### 2.2.3 Transitorietà.

«Gli stati mistici non possono durare a lungo. Eccetto alcuni rari esempi, una mezz'ora, al massimo un'ora o due, sembrano essere i limiti oltre i quali essi svaniscono alla luce del giorno. Spesso, quando sono svaniti, la loro qualità può essere riprodotta solo imperfettamente nella memoria; se si ripresentano, però, vengono riconosciuti; e da una volta all'altra in cui si presentano, sono atti a mostrare, per l'impressione che danno, un continuo arricchimento, un aumento di importanza»<sup>89</sup>. A questa caratteristica ci permettiamo solo di aggiungere una nota chiarificatrice. La transitorietà dell'esperienza mistica è tale solo agli occhi di coloro che non l'hanno direttamente vissuta e che la considerano dall'esterno. Al contrario, coloro che raccontano i loro rapimenti estatici sovente testimoniano di essersi trovati immersi nell'eternità senza rendersi esattamente conto dello scorrere temporale, oppure percependo il fluire temporale fuori dai normali canoni dell'abituale trascorrere cronologico. Su questo aspetto uno dei racconti di Hocking – riferito ad una giornata del 1982 – offre una chiara testimonianza:

«L'immaginario 'vivere-attraverso-il-tempo-passato' divenne come reale una sorta di esperienza di "pittura della rotaia" (*rail-painting*) [del tempo] ma molto più eccitante! 1865, 1870 – subito dopo 1873, l'anno della mia nascita: "Ciao! Hocking sei qui!". Ogni posizione, da ora in poi, enumerata o meno, si interseca con la mia storia di vita. Ma, molto presto, giunge il 1982, *il presente*: la storia di chi la dipinge e la storia attuale coincidono: io dipingo il Qui ed Ora! Da questo punto la memoria [del passato] si congeda lasciando spazio ad anticipazioni, sogni, congetture [sul futuro] – c'è qualcosa di inflessibile in questo successivo procedere di numeri, qualcosa che è riempito da qualcos'altro – ma che cosa? 1983, sarà la nuova università di Chicago? 1900 – dove mi trovo ad essere? 1950, abbastanza vecchio, molto probabilmente morto. 1973, un anno esatto dalla mia nascita – sicuramente sepolto: "Ciao Ciao Hocking!" Mi vidi come morto, il nulla del non essere si agitava sopra di me»<sup>90</sup>.

### 2.2.4 Passività.

«Sebbene l'insorgere di stati mistici possa venire facilitato da preliminari operazioni volontarie, come, per esempio, mediante il fissare l'attenzione,

---

contemplazione, che è la considerazione libera e senza ostacolo di quanto, con grande difficoltà, la meditazione ricerca, è accompagnata, nell'anima disposta, dal proprio moto affettivo, cioè dal proprio amore, anch'esso libero, senza ostacolo, distaccato e che, per questo motivo può essere detto un amore estatico o giubilo». Ci sono, a nostro giudizio, ragionevoli motivi per pensare che Hocking ritenesse la sua attività filosofica *un modo di ricontemplare sapientemente i propri vissuti mistici*.

<sup>89</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, op. cit., p. 331.

<sup>90</sup> W. H. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1957, pp. 213-214.

l'assoggettarsi a certe pratiche corporali, o con altri odi che i manuali del misticismo prescrivono; tuttavia, quando tale specie di caratteristica di coscienza si è imposta una volta, il mistico sente come se la sua propria volontà si fosse annullata e talvolta perfino come se egli fosse afferrato e tenuto saldamente da qualche forza superiore»<sup>91</sup>. Su tale concetto ci sembra che queste parole di Simone Weil – espresse nella sua “lingua mistica” – si prestino bene a commentare con chiarezza il pensiero di James:

«Una volta capito che si è nulla, il fine di tutti gli sforzi è diventare nulla. Tendendo verso questo fine si soffre con accettazione, tendendo a questo fine si agisce, tendendo a questo fine si prega. Dio mio, concedetemi di diventare nulla. *Man mano divengo nulla, Iddio si ama attraverso di me*»<sup>92</sup>.

La passività è ciò che conduce ad interpretare l'accadimento mistico come gratuito. Infatti, sia in James sia nella Weil il disporsi volontario in atteggiamento meditativo o orante non assicura il meccanico apparire dell'esperienza estatica. Questa appare perciò sempre e al di là della volontà del mistico, come un dono divino, dono gratuito offerto da Dio, dall'Assoluto.

A conclusioni di questa veloce esplorazione dei caratteri dell'esperienza mistica condotta a partire dalla percezione coscienziale che ne hanno i mistici, emerge con cristallina evidenza quanto *l'esperienza mistica sia interpretata come esperienza reale di contatto col divino, o con l'Assoluto, o Dio*. Ma – e questa rappresenta la serie degli ultimi quesiti di cui dobbiamo occuparci – anche se i mistici interpretano come reali i loro inconsueti e particolari stati percettivo-intellettivo-affettivi di coscienza durante ciò che ritengono sia per loro un reale contatto con Dio, chi ci dice che tale contatto sia davvero 'reale' come sono reali le nostre normali esperienze quotidiane di contatto con la realtà tramite i cinque sensi? E poi, anche se potessimo accertare l'effettiva e reale possibilità di tale contatto,

---

<sup>91</sup> W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, op. cit., p. 331.

<sup>92</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, op. cit. p. 61. E più avanti specificherà: «In ogni cosa, solo quel che ci viene dal di fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono del caso, senza che lo si sia cercato, è gioia pura. Parallelamente, il bene reale può venire solo dal di fuori, mai dal nostro sforzo. Non possiamo in nessun caso fabbricare qualcosa che sia migliore di noi. Così lo sforzo veracemente teso verso il bene non deve giungere al suo scopo; il dono viene dal di fuori, dopo una tensione lunga e sterile che si conclude nella disperazione, quando non ci si aspetta più nulla. Quello sforzo ha distrutto una parte della falsa pienezza che è in noi. Il vuoto divino, più pieno della pienezza, è sceso dentro di noi» Ibidem, p. 85. Queste affermazioni della Weil, che riferiamo in ordine alla comprensione del concetto di “passività” dello stato di coscienza proprio dei mistici, sono pienamente comprensibili a partire dalla spiegazione dal suo concetto di “Discreazione”. Concetto per il quale ciò a cui l'Io individuale deve aspirare è il ‘ribaltare’ la sua condizione creaturale: da Dio l'essere umano è stato creato come un Io che, discreandosi, ritorna a quel vuoto di sé in cui inizia a penetrare la presenza di Dio.

perché interpretarlo necessariamente come una fruizione di Dio o dell'Assoluto come vuole il Maritain? Non potrebbe trattarsi semplicemente di una reale esperienza riferibile alla manifestazione di una serie di inconsuete doti puramente umane? Vediamo di procedere ad offrire qualche elemento di chiarificazione a partire da tali domande.

### ***2.3 Valore di verità delle proposizioni riferite ad esperienze interpretate come mistiche.***

I quesiti esposti sopra richiamano quello che, in termini cari alla filosofia analitica statunitense, potrebbe essere chiamato il “valore di verità” delle proposizioni mistiche<sup>93</sup>. Tale valore di verità è riferibile a) sia alla verità dell'esperienza mistica in quanto tale, b) sia alla verità delle interpretazioni di tale esperienza. Ovviamente i due problemi, seppur distinti, non sono scollegabili. Di più, logicamente ha senso porsi il problema della verità delle interpretazioni sulle esperienze mistiche se e solo se è attribuibile ad esse un reale valore di verità come esperienze. Cominciamo quindi dal primo aspetto.

---

<sup>93</sup> La questione del “valore di verità” delle proposizioni è la questione gnoseologica per eccellenza. Ultimamente di questo filosofico problema si occupa soprattutto la così chiamata “Filosofia analitica” o “Filosofia del Linguaggio” che trova la sua più propria patria culturale negli Stati Uniti. Ma c'è da dire che non c'è stato in passato nessuno dei grandi filosofi occidentali che non si sia cimentato a tentare di capire quando si possa considerare vera o falsa una certa rappresentazione della realtà espressa in maniera proposizionale. Ovviamente, su questo problema le posizioni si sprecano. Per un approfondimento serio e puntuale delle possibili soluzioni offerte dalla filosofia occidentale alla ‘questione gnoseologica’ consigliamo la lettura dei due seguenti testi: S.V. ROVIGHI, *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia, 1963; R. CORVI, *La teoria della conoscenza nel novecento*, Utet Universitaria, Novara, 2007. Rispetto a tali questioni ci sentiamo vicini alla prospettiva gnoseologica di D. Davidson (anche perché è affine per certi aspetti a quella di Hocking come abbiamo visto) secondo il quale «*La fonte ultima dell'oggettività e della comunicazione è costituita dal triangolo che, connettendo parlante, interprete e mondo, determina i contenuti di pensiero e il linguaggio*». Considerata la fonte, non c'è più spazio per un concetto di verità relativizzato. Abbiamo riconosciuto che la verità deve ricollegarsi in qualche modo agli atteggiamenti delle creature razionali: questa relazione si è ora rivelata sorgente della natura della comprensione interpersonale. La comunicazione linguistica, strumento indispensabile di una sottile comprensione interpersonale, poggia su proferimenti reciprocamente compresi, i cui contenuti sono da ultimo fissati dalle strutture e dalle cause degli enunciati reputati veri» (D. DAVIDSON, *Sulla verità*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 67-68. Citazione mutuata da R. CORVI, *La teoria della conoscenza nel novecento*, op. cit., p. 234. Il corsivo è nostro). Io, altri, mondo: dalla triangolazione di queste tre fonti originarie della conoscenza si può capire che cosa significhi “valore di verità” di una proposizione. Questa è la prospettiva che ci convince sul problema qui velocemente esposto, soprattutto per il fatto che l'epistemologia di Hocking la conferma nei suoi precipi fondamentali ontologici.

### 2.3.1 Il valore di verità delle esperienze mistiche.

Vorremmo iniziare ancora una volta citando colui che abbiamo scelto come “filo rosso” delle nostre attuali considerazioni. Scrive infatti James:

«E' un fatto psicologico che gli stati mistici di qualità ben pronunciata ed enfatica *sono per solito pieni di autorità per coloro che li possiedono*, “Vi” sono stati ed hanno visto. Invano il razionalismo protesta contro ciò. Se la *verità mistica* che sia apre all'uomo si mostra come una forza per la quale egli può vivere, qual mandato conferisce a noi la maggioranza per imporre a lui di vivere in modo diverso? Possiamo cacciarlo in prigione o in manicomio, ma non possiamo mutare la sua mente; per lo più non riusciamo ad altro se non ad avvincherla ancor più tenacemente alle sue credenze. Essa deride i nostri maggiori sforzi in linea di fatto, e in linea di logica sfugge assolutamente alla nostra giurisdizione. *I nostri stessi giudizi più “razionali” si basano su di una evidenza esattamente simile per natura a quella che i mistici citano in favore dei loro*. I nostri sensi, cioè, ci hanno dato testimonianza di certi stati di fatto; ma la esperienza mistica si compone pure di percezioni di fatto altrettanto immediate per coloro che le provano quanto lo fu qualunque sensazione per noi. I resoconti provano che anche se i cinque sensi sono assenti in tali rivelazioni, esse sono pur nondimeno del tutto analoghe alle sensazioni per la loro qualità epistemologica, - mi si perdoni l'espressione barbara, - esse sono cioè presentazioni dirette di ciò che appare immediatamente esistente»<sup>94</sup>.

Il nucleo centrale dell'argomentazione di James qui presentata (quello posto in risalto in corsivo) presuppone un'evidenza difficilmente smentibile: nessuna persona può essere certa (di una certezza che è immediatamente evidente) di ciò che è reale nella sua vita “al di fuori” delle sue singole, concrete e personali percezioni di ciò che gli appare “reale”. In un certo senso possiamo quindi affermare che *i limiti di ciò che per ognuno di noi è considerabile reale sono i limiti delle nostre concrete percezioni della realtà*. Così, come esemplifica James, ciò che il razionalista considera reale in forza della sua immediata esperienza sensibile del mondo è, analogamente, ciò che il mistico considera reale in virtù dei una sua particolare, concreta e viva esperienza (sensibile o soprasensibile?) della realtà<sup>95</sup>. E, ci chiediamo, è possibile dire con

---

<sup>94</sup> W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, op. cit. pp. 365-366.

<sup>95</sup> Forse è bene specificare il significato attribuito ad alcuni concetti filosofici utilizzati nell'argomentazione, a partire dalla nostra personale interpretazione del pensiero di Davidson alla luce dell'epistemologia di Hocking. Con il vocabolo “reale” ci riferiamo, in termini fenomenologici, al risultato, presente alla consapevolezza di un soggetto, che gli deriva da un contatto intenzionale con qualcosa che egli non è, ma che ha percepito “in carne ed ossa” (ovvero immediatamente) come “altro da sé”, “esterno a sé”. Con il termine “certezza” indichiamo, invece, la sicurezza personale, presente alla consapevolezza del soggetto, della correttezza della sua interpretazione del reale. Il termine “vero”, di conseguenza, identifica il rapporto di concordanza fra ciò che è reale, la mia consapevolezza interpretativa di ciò che è reale (certezza) e la negoziazione di significato linguistica con altri soggetti sulla medesima realtà (teoria della triangolazione di Davidson). Un banale esempio crediamo possa chiarire l'intrigo di rapporti fra questi termini qui formalmente descritto. Affinché io possa affermare che la proposizione “tutti gli uomini sono mortali” sia necessariamente vera, devono darsi concordemente in me tutte

scientifico sicurezza che la realtà di cui parla il razionalista sia considerabile più vera di quella di cui parla il mistico (la quale sarebbe una pura illusione) solo a partire dalle loro specifiche percezioni? Questo ci porta a concludere che, in linea di fatto, tutti coloro che non hanno personalmente sperimentato nelle loro vite un'esperienza di tipo mistico non possono, in linea di diritto, affermare che esperienze simili siano illusorie o fantastiche<sup>96</sup>. Tutto ciò, fra l'altro, corrobora la convinzione di Hocking e di Buber<sup>97</sup> secondo cui, in realtà, seppur non ce ne si renda conto, *anche l'intuizione sensibile, con cui veniamo di continuo e naturalmente a contatto con il reale, ha una sua intrinseca qualità mistica*.

### 2.3.2 Valore di verità delle interpretazioni riferite a che cosa sia un'esperienza mistica.

La conclusione sopra evidenziata ci mette in condizione di poter offrire qualche elemento di risposta al quesito riferito al valore di verità proprio delle

---

queste esperienze: a) la consapevolezza immediata della coscienza di quella realtà che chiamiamo morte (*realtà*); b) la personale certezza che anche io sono mortale (*certezza*), la quale sorge *in-me* sia dal fatto che la morte esista *in-sè* c) sia dal fatto che le altre persone mi hanno insegnato a interpretare questa realtà di cui sono consapevole come 'morte' (*verità*). Ci permettiamo ancora due considerazioni. 1) Ovviamente è chiaro che, in base a tale teoria, per stabilire il valore di verità di un asserto linguistico riferito ad una esperienza, ogni elemento della triangolazione deve essere immediatamente inteso come reale da chi pensa e parla di quella esperienza. Così potremmo chiamare '*realtà-in-se-stessa*' quella realtà di cui siamo immediatamente consapevoli ma che non è interpretabile né come 'io', né come 'altri simili a me'; *realtà-in-me-stesso* ciò di cui sono immediatamente consapevole e che interpreto solo come 'io'; e, infine *realtà-in-loro-stessi* ciò di cui siamo immediatamente consapevoli e che interpretiamo né come 'io' né come 'realtà in-se-stessa'. 2) Secondariamente ci sembra risulti anche evidente come tutti e tre gli elementi debbano essere presenti alla consapevolezza del soggetto per poter condurlo ad affermare che una proposizione sia vera. Infatti, le proposizioni per le quali non risulta evidente la realtà di anche solo uno degli elementi, a rigore non possono essere considerate vere. Così chiameremo "*dubbie certezze*" quelle proposizioni che derivano dalla evidente concordanza della *realtà-in-me-stesso* con la *realtà-in-loro-stessi* ma senza l'apporto di una immediata consapevolezza di una *realtà-in-sé-stessa*; "*altrui certezze*" quelle proposizioni che derivano dalla evidente concordanza della *realtà-in-sé-stessa* con la *realtà-in-loro-stessi* ma senza la presenza di una immediata consapevolezza di una *realtà-in-me-stesso*; e "*personali certezze*" quelle proposizioni che derivano dalla evidente concordanza della *realtà-in-me-stesso* con la *realtà-in-se-stessa* senza la mediazione di consapevolezza con una *realtà-in-loro-stessi*. In base a tale interpretazione (che abbiamo provato a sintetizzare in poche righe ma che andrebbe illustrata con più calma), possiamo dire che le proposizioni mistiche si presentano solo sotto forma o di altrui certezze (per coloro che non hanno fatto esperienza della mistica come esperienza-in-se-stessa) oppure di personali certezze (per i mistici, ovvero per coloro che ci dicono di aver fruito di una esperienza-in-se-stessa di tipo mistico).

<sup>96</sup> Siamo personalmente convinti che l'ostinazione nel negare la possibilità di vivere una reale esperienza mistica dipenda, psicologicamente, dal fatto che ammetterne la possibilità significa, in un qualche modo, ammettere che Dio esista o, se non altro, che la realtà fenomenica non sia tutta la realtà sperimentabile, come voleva lo stesso Wittgenstein del *Tractatus*. Questo, tuttavia, è ciò che molti scienziati e filosofi odierni, di orientamento ateo o agnostico, seppur eruditi e competenti nella conoscenza delle loro discipline, non sono disposti a voler accettare. Se io non credo che Dio esista, come posso ammettere che egli offra di sé una mistica rivelazione? Ma è sufficiente la mia non fede in Dio per dire che una persona mente o mi inganna quando mi dice di aver avuto una fruizione mistica di Dio? Questo aiuta a porre in evidenza la domanda sensata che vale sempre la pena porsi quando si affrontano questioni filosofico-teologiche collegate con Dio e con il senso della vita umana: *di chi voglio ragionevolmente fidarmi? A chi voglio consapevolmente affidarmi?*

<sup>97</sup> Cfr. Supra, p. 367.

interpretazioni mistiche. Perché mai, infatti, dovremmo essere vincolati ad interpretare un'esperienza mistica come una fruizione dell'Assoluto o del divino piuttosto che come una speciale esperienza percettiva e proiettiva della mente umana di qualcosa che non esiste fuori di essa? Se ciò che abbiamo detto sul valore di verità dell'esperienza mistica è accettabile in sede teoretica, allora rispetto alla soluzione di questo secondo quesito dobbiamo concludere che quanto segue.

a) Ad una simile domanda possono rispondere *in verità* solo coloro che ci testimoniano di aver avuto esperienze da loro considerate mistiche.

b) A chi non ha avuto personali esperienze mistiche non rimangono che due possibilità: affidarsi, di volta in volta, alle interpretazioni di ogni singolo mistico sulle sue esperienze estatiche; diffidare di ciò che ogni mistico testimonia ed avanzare ulteriori ipotesi interpretative. Ovviamente, rispetto allo stabilire la verità del che cosa sia un'esperienza mistica è più "sensato" dar credito alla prima via in quanto, come abbiamo dimostrato, nessuno, se non i mistici solo, possono sapere realmente che cosa sia l'esperienza di cui essi parlano.

c) Sull'interpretazione del "vissuto mistico" inciderà inevitabilmente il livello di comprensione proprio della persona che lo ha vissuto. Su questa scia, ogni interpretazione dell'esperienza mistica è unica ed irripetibile come lo è colui/colei che l'ha esperita. Lo stesso Hocking ha, del resto, posto in rilievo che c'è qualcosa di personale nel contatto con l'Assoluto.

d) Ciò nonostante, ogni mistico di ogni tradizione religiosa ha sempre interpretato tali esperienze sia come dei momenti estatici di contatto con Dio o con il divino (comunque esso sia inteso), sia – e di conseguenza – come i più vividi e reali contatti con la realtà e con se stesso.

e) A livello ermeneutico converrà, quindi, a coloro che desiderano interessarsi di capire il valore di verità delle interpretazioni sulla mistica, partire dalla conoscenza delle interpretazioni che ogni singolo mistico offre di tale esperienza affidandosi a ciò che egli dice.

E se i mistici dovessero ingannarci? Se ci raccontassero delle falsità, cioè di qualcosa che dicono di aver vissuto come reale ma che in realtà non hanno mai vissuto? Queste domande evidenziano la componente di rischio inevitabilmente

connesso all'atto di fiducia offerto ai mistici<sup>98</sup>. Tuttavia non c'è scampo: o ci si fida di loro, o si riterrà appunto che la mistica sia qualcosa da considerare come a-scientifico, addirittura forse qualcosa di banale, come lasciava intendere James stesso. In definitiva, ciò che possiamo affermare con scientifica certezza è che *il valore di verità attribuibile ai racconti dei mistici è fondato sulla fiducia che siamo disposti o meno ad accordare a coloro che ci dicono di aver avuto esperienze mistiche*. E questo è tutto! Tuttavia, poiché la fiducia, soprattutto su tali questioni, è bene non offrirla in maniera a-critica o, in termini più colloquiali, “alla cieca”, ci permettiamo di suggerire un criterio orientativo alla luce delle parole di M. Vannini, in quanto in linea con ciò che Hocking stesso pensava. A giudizio del Vannini, la credibilità del racconto di un mistico dipenderà dalla credibilità attribuibile alla vita di quel mistico. E tale credibilità, a sua volta, dipenderà dal modo complessivo di vivere di cui quel mistico offre concreta testimonianza. Egli scrive infatti:

«Ogni fuga dal presente, ogni anelito, nostalgia, e così via appartengono al regno alienato e alienante del sentimento e della superstizione religiosa, non certo a quello dello spirito: possono entrare in una storia della devozione, della pietà o simili, certamente non in quella della mistica. [...] *La mistica non è fatta di sensazioni eccezionali, che si hanno una volta ogni tanto* (queste possono anche esserci, ma non significano nulla), *bensì dalla trasformazione di tutto il quotidiano in una costante ed infinita gioia, che non cessa di apparire straordinaria per il fatto di essere appunto costante*. E' l'universale, il comune, il “normale”, il quotidiano, a ricevere dallo Spirito il carattere dell'Assoluto: lo Spirito è davvero “quella magica forza che avvolge l'essere” e la vita dello Spirito, l'esperienza mistica di unità è l'esistenza nel presente, capace di vedere l'infinito nel finito, il tutto nel frammento»<sup>99</sup>.

Il “vero” mistico, qualunque sia la sua tradizione culturale o religiosa, non è colui che offre all'altrui attenzione alcuni racconti straordinari che non lo hanno minimamente cambiato nella vita, ma colui che ci pone davanti un'esistenza concreta, vissuta ogni giorno sotto l'egida di una ferrea e quotidiana spiritualità la cui origine si situa, forse, proprio in quelle esperienze mistiche che hanno lo hanno convinto a vivere con straordinaria gioia ciò che ad altri appare come il “terribile ed insopportabile quotidiano”.

---

<sup>98</sup> In verità ogni reale atto di fiducia ha in sé la componente del rischio, altrimenti non potrebbe più essere definito, appunto, un atto di fiducia (di fede).

<sup>99</sup> M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto*, op. cit. p. 18 (il corsivo è mio)



#### ***2.4 Per una interpretazione delle personali esperienze mistiche di cui Hocking ha raccontato.***

Raccogliamo ora “i frutti” delle argomentazioni sulla mistica sopra esposte, utilizzandoli come strumenti interpretativi sia delle esperienze mistiche personali di cui Hocking racconta, sia del valore che esse hanno avuto per la sua vita e per il suo pensiero. A questo riguardo possiamo sintetizzare quanto segue.

a) Hocking afferma a chiare lettere – come abbiamo constatato – sia di aver avuto esperienze mistiche sia di averle percepite come esperienze reali, “in carne ed ossa” dell’Assoluto. Tali esperienze, tuttavia sono poche (quattro in tutto) e quasi tutte situabili, secondo i racconti che egli ne offre, in gioventù.

b) Rispetto alla considerazione personale che egli dava a tali esperienze possiamo avanzare due tipi di considerazioni. Da un lato, in sede di atteggiamento filosofico-argomentativo, egli era solito non attribuire troppa enfasi discorsiva a tali racconti, trattandoli, alle volte, con profonda ironia, distacco e prudenza personale. Dall’altro lato, in un ottica filosofico-contenutistica, tutte le principali intuizioni idealiste-personaliste di Hocking sembrano assumere i contorni di maturi pensieri che seguono e provano a dar ragione del significato di ciò che egli ha sperimentato in quelle esperienze<sup>100</sup>. Un esempio chiaro di questo ultimo concetto – il più rilevante a nostro parere ai fini della ricerca – secondo cui *le poche esperienze mistiche di Hocking sono state la sorgente intuitiva della sua filosofia*, è offerto dal seguente racconto di cui egli scrive nel periodo in cui fu attivo come professore associato a all’Università di Yale (1906-1912):

«Dopo un incontro ad un seminario, lo scorso mercoledì pomeriggio, il 21 ottobre, andai a passeggiare piacevolmente vicino all’argine del fiume Charles. Il sole era già tramontato. La nuova luna crescente era sospesa sopra la fine del

---

<sup>100</sup> Le due considerazioni qui esposte sono ben riassunte da Hocking in questo suo passo in cui egli discute dell’immortalità dell’anima umana: «Se io ora cito alcune esperienze personali, essenzialmente triviali, per illustrare queste occasionali esagerazioni di un normale duplicità umana di cui stiamo parlando nella nostra disquisizione, lo faccio per ri-chiamare alla mente di chi legge esperienze personali di questo tipo, e suggerire il loro possibile significato. Una simile, certamente poco originale, lasciò nella mia mente per qualche tempo una curiosa impressione, né che possiamo ritenere essenziale né di cui fidarsi ciecamente, ma potenzialmente indagabile – l’impressione secondo cui possiamo credere alla nostra totale dissoluzione [dopo la morte] ma siamo totalmente incapaci di immaginarla. [...] *La funzione di queste esperienze inconsuete è quella più di provocare dei quesiti più che di offrire delle risposte.* Esse ci conducono fuori dalle nostre abituali convinzioni. Esse ci possono illuminare; ma la risposta conclusiva deve trovarsi nella comune esperienza della nostra umanità – questa è la ferma convinzione che ho maturato. Se c’è una qualche verità all’interno dell’esperienza mistica essa è ciò che ogni essere umano inconsapevolmente già sa, di cui può eventualmente specificare il significato», W.E. HOCKING, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, op. cit., pp. 213, 216. Il corsivo è nostro.

ponte Andersen. L'imponenza degli edifici della *Businnes School* si rifletteva nel fiume come una torbida ed ondeggiante oscurità. Sotto tale oscurità il fiume era argenteo. Su questo sfondo argenteo proiettava la sua sagoma un "otto di canottaggio" di Harvard, nel quale i rematori e il timoniere si disponevano ritmicamente come gondolieri. Ad occidente, sopra la linea delle colline verdi-bluastre, scintillava un orizzonte rosso-brunastro che, dal basso verso l'alto, sfumava nella profondità di un cielo cupamente luminoso. Fu come se la Natura fosse subito catturata in un istante – colta in una magica quiete ed in un'intensa gloria, che non voleva sbiadire. Illusione o meno, la bellezza e l'infinita calma di questa scena, di cui la trama interiore era senza dubbio un indefinito movimento, invase la mia percezione, come se il suo responso fosse la *verità*. Qui c'era quiescenza – non seminario, non discussione, non lavoro categoriale, nessuna battaglia. Il tempo si era fermato, e il mondo non era 'inzuppato' in un immobile spazio. *Lo spazio era infinito; era il mio spazio, ma anche lo spazio che correva attraverso la terra e anche fuori di essa, da un'altra parte.* C'erano eserciti nella notte, menti piene di piani di battaglia per l'azione di domani. Era davvero lo stesso spazio? Avrebbe potuto quello spazio, ammassato di strategie di battaglia, essere come il mio personale spazio magicamente confinato nella pace? Sì, esso deve essere lo stesso spazio; esso è lo stesso mondo per ognuno di noi. Tuttavia esso potrebbe non essere lo stesso. Poiché nessun altro vedeva il mondo come lo vedevo io; se io non lo avessi visto all'improvviso, quella meraviglia di un 'attimo di cielo' (*sky-moment*) non avrebbe potuto essere conosciuta. Essa fu certamente inconoscibile in se stessa, vero? Quei colori, luci, ombre, forme, possono esistere solo per una creatura che ha occhi per vederle, situati là o vicino a dove io ero stanziato. [Per cui] i nostri vari spazi, tutti infiniti, devono essere o non essere identici? La risposta? Lo spazio non è singolo ma plurale. C'è uno "spazio-universale" (*world-space*) identico per tutti che include ogni persona. Ma per ognuno, esiste anche uno spazio privato, forse spazi privati, contenenti le private risposte di qualità, tra cui anche le speranze future, non ancora esistenti – programmi, piani di battaglia forse, piani che possono essere custoditi, modificati, cancellati, come non lo possono essere gli eventi che si compiono in quell'identico "spazio-universale". Lo spazio deve possedere una pluralità – questo noi avevamo affermato durante il seminario. Di più, ogni persona immagina una pluralità di spazi. Inoltre come dovrebbe essere descritta la peculiare postura di una persona, la sua personalità (*self*), attraverso questa sua pluralità [di spazi personali]? Possiamo chiamare ogni spazio "campo", un *continuum* in cui infinite posizioni, potenzialità, ecc. possono essere insieme distinte e accomunate. Potrebbe la personalità, immaginata come l'insieme di una pluralità di campi, essere una specie di "campo di campi"? *La camminata fuori dal seminario mi avrebbe riportato indietro al seminario; oppure no: essa ha portato indietro il seminario in me, ma in una più vivida presenza immaginativa. Ciò che là pensavo, qui era stato visto. Tutto ciò era semplice e personalmente evidente; ma io ebbi un sentimento di ammissione, come se una difficoltà fosse del tutto scomparsa»<sup>101</sup>.*

c) Per ciò che concerne invece una esterna e critica interpretazione dell'importanza di tali esperienze nell'economia della comprensione dello sviluppo e

<sup>101</sup> W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., pp. xiv-xvi. Il corsivo è nostro. È evidente la relazione euristica che tale racconto intrattiene con l'idea di persona umana come "campo di campi".

della strutturazione della sua filosofia, ci sembra che gli elementi su cui concentrare l'attenzione siano i seguenti.

1. Il linguaggio utilizzato da Hocking nell'esposizione delle sue esperienze mistiche può essere definito, secondo quanto abbiamo in precedenza affermato, "linguaggio della mistica".

2. I contenuti a cui esse rimandano sono filosoficamente interpretati da Hocking come un contatto con l'assoluto, con Dio, anche se rimandano ad un'esperienza del divino più affine alle rappresentazioni religiose orientali che non cristiane. Egli parla di 'visione' della propria e altrui anima immortale e di 'contatto' con quel Dio le cui vestigia sono presenti nella natura e nella mente altrui<sup>102</sup>.

3. Hocking non si considerava un teologo in senso stretto, così come nella cultura cristiana lo intendiamo, ma un filosofo della religione. Per cui l'intenzione che muove la sua filosofia non è quella di dar ragione della fede in Cristo, ma quella di comprendere quale valore abbia, in termini di esperienza, la religione nelle faccende umane. Ecco perché il suo approccio allo studio della religione resterà sempre più fenomenologico che teologico.

4. Hocking non può e non deve nemmeno essere considerato un mistico cristiano o di altro genere, quanto piuttosto un filosofo *qua talis* che, in seguito ad alcune straordinarie esperienze, è diventato uno studioso erudito della mistica e del suo possibile significato filosofico-religioso. I suoi testi dedicati al "misticismo"<sup>103</sup> testimoniano – cosa di cui ci siamo ampiamente resi conto in precedenza – non solo una conoscenza precisa delle principali tradizioni mistiche cristiane e orientali, ma anche la sua profonda originalità di approccio a un tema così delicato e difficile da trattare in ambito filosofico.

5. Con tutto ciò detto, ci pare opportuno chiudere questo articolato cammino interpretativo con alcune considerazioni critiche dello Rouner sul modo in cui possiamo considerare Hocking in rapporto alle sue esperienze mistiche. Egli scrive:

---

<sup>102</sup> Questo spiega sia il motivo per cui Hocking riterrà filosoficamente che l'originale ed universale conoscenza del Dio esistente, a monte di ogni religione rivelata, dipenda dal riconoscerlo come immediatamente presente all'opera nel creato (*nature*) e negli altri esseri umani (*other mind*); sia la fortuna che il suo pensiero filosofico ha potuto riscuotere anche in ambiente orientale.

<sup>103</sup> Così come emerge con chiarezza dalla ricerca, Hocking non abbandonerà mai nel corso del tempo l'interesse filosofico-religioso per la mistica.

«Tralasciando il fatto che Hocking ha scritto una grande quantità di pagine sul misticismo, non c'è tuttavia nella sua filosofia un personale e concreto sviluppo del misticismo. Io penso che Hocking abbia avuto momenti in cui avrebbe desiderato essere un mistico. [...] ma egli, di fatto, rimane un *outsider* rispetto alla visione mistica. L'esperienza dei veri mistici, [egli riteneva] fosse "sufficiente a giustificare quell'attenzione che, nella storia della religione, è stata offerta a questi individui"<sup>104</sup>. E questo è ciò che egli esattamente fa. Li rispetta e ri-pone in loro attenzione e fiducia. [...] *Hocking non è, quindi, un mistico, ma un Metodista*. Uno che prende come verifica della sua filosofia della religione l'affermazione del salmo: "volgo gli occhi verso i monti, ma da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore che ha fatto il cielo e la terra"<sup>105</sup>. *Come è possibile che i monti possano condurre ad accorgersi che Dio esiste? Questa è la domanda a cui la filosofia della religione di Hocking proverà ad offrire risposta, evitando qualsiasi riferimento esoterico in riferimento a tale naturale esperienza [di Dio]*»<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> La citazione riportata dallo Rouner si trova in W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience*, op. cit., p. 349.

<sup>105</sup> Citazione presa dal Salmo 121, 1-2.

<sup>106</sup> L.S. ROUNER, *Within Human Experience*, op. cit., p. 242. Il corsivo è nostro.

## **BIBLIOGRAFIA.**

LE PUBBLICAZIONI DI HOCKING E LE OPERE DI CRITICA  
FILOSOFICA SU DI ESSE.

«Art may be regarded as a mode of creativity, in which the will to power  
not only control its object, but fashions its very substance and form»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.E. Hocking, *Human Nature and Its Remaking*, op. cit., p. 345.

## **Bibliografia di William Ernest Hocking<sup>2</sup>.**

This bibliography of the writings of William Ernest Hocking is a revision and enlargement of an earlier edition, published in 1951 at Colby College in Waterville, Maine. Work on that edition had begun in the spring of 1949, while the bibliographer was serving as assistant to Hocking at Dartmouth College, and was continued in connection with the preparation of a doctoral dissertation presented at Boston University in 1952. Since that time the attempt has been made to keep current the record of Hocking's writings, and the present revision is the result. Although every effort has been expended to make this bibliography complete and accurate, it is possible that certain of the more casual items, such as letters to editors of newspapers or journals, reviews, and short notices may have been overlooked. The bibliographer would *I* appreciate having errors and omissions brought to his attention. Certain arbitrary procedures are inevitably required in any such compilation as this, but the information provided for each entry should be sufficient for identification. Notice of translations and revised editions of books is generally included under the original entry. Where articles or chapters are published in more than one place, the fact is usually noted in the entry covering the initial publication. For journal articles, the name of the publication, the volume number, date of issue, and page numbers are recorded in that order. Personal verifications have been made by the bibliographer in all but a few cases. It has seemed preferable to include the small number which could not be so verified, in order that this record may be as complete as possible. Over the years many persons have aided in the compilation and correction of this bibliography, but special thanks must go to Mr. Hocking, who has aided in many different ways and provided information and items which might otherwise have been overlooked. He has personally checked the present edition.

RICHARD C. GILMAN

*Carleton College  
Northfield, Minnesota  
February 15, 1965.*

---

<sup>2</sup> Riportiamo integralmente la bibliografia di Richard Gilman a cui più volte abbiamo fatto riferimento nel testo: R. GILMAN, "The Bibliography of William Ernest Hocking, from 1898 to 1964" in AA.VV., *Philosophy, Religion and Coming World Civilization*, op. cit., pp. 467-504. I testi contrassegnati dall'asterisco (\*) sono quelli a cui ci siamo maggiormente riferiti nella stesura della ricerca.

## 1898

1. "What is Number?", in *Intelligence: A Journal of Education*, 18 (May 15, 1898), pp. 360-362. This article is a criticism of the Dewey-McClelland method of teaching number, written while Hocking was principal of School Number One, at Davenport, Iowa, during the interim between college work at Ames, Iowa, and his transfer to Harvard. In an article published in the *Journal of Philosophy* in 1930, Hocking refers to this article as "my first philosophical essay."

## 1904

2. *A Union for Ethical Action*. (with Howard Woolston), Privately printed, 1904, 17 pp. This is a statement of principles and program for an ethical movement of young men who would "choose their life work with a sense of its significance for the general welfare and advance", and thus, in time, "create a nation morally significant in history". It was prepared by Hocking and a student colleague at Harvard. Hocking is the author of "The Principles of Union", pp. 1-5, and co-author of "Plan of Organization", pp. 12-17. So far as can be determined, it is available only in the Andover-Harvard library of the Harvard Divinity School.

3. *The Elementary Experience of Other Conscious Being in Its Relations to the Elementary Experience of Physical and Reflexive Objects*. Cambridge, Typescript, 1904, vi, 175 pp\*. This is Hocking's unpublished dissertation for the Ph.D. at Harvard, awarded in 1904. A note above the title describes it as "Philosophy of Communication, Part I", thus announcing its central theme and indicating the author's further plans for research and publication on that topic. The main thesis of this work, which might be restated as "How We Know Other Minds", is the original statement of Chapters XVII to XX of *The Meaning of God in Human Experience*. This dissertation is available only at the Widener Library, Harvard University.

## 1905

4. "The Function of Science in Shaping Philosophic Method", in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 2 (August 30, 1905), pp. 477-486.

## 1906

5. "The Transcendence of Knowledge", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3 (January 4, 1906), pp. 5-12.

6. "The Group Concept in the Service of Philosophy", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3 (August 2, 1906), pp. 421-431.

## 1907

7. *The Necessary and Sufficient Conditions of Human Happiness*, Stanford, Stanford University Press, 1907, 28 pp\*. This is Hocking's first major philosophical address, given before the annual open meeting of the Phi Beta Kappa Society at Stanford University on October 13, 1906. The arguments of this address are partially restated in Chapter XI and XXXII and Appendix II of *The Meaning of God in Human Experience*.

8. Review of B. Weinstein, *Die hilosophischen Grundiagen der Wissenschaften*, in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 4 (June 10, 1907), pp. 359-361.

## 1908

9. Review of Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5 (May 7, 1908), pp. 271-275.

10. "Theory of Value and Conscience in Their Biological Context" in *Psychological Bulletin*, 5 (May 15, 1908), pp. 129-143. This article was reprinted in part under the title, "The Relations between Idea and Value Understood through Biology", as Appendix II in *The Meaning of God in Human Experience*, pp. 539-557.

11. "The Religious Function of State Universities", in *University of California Chronicle*, 10 (October, 1908), pp. 454-466.

12. Review of Carl Stumpf, *Die Widergeburt der Philosophie*, in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5 (October 22, 1908), pp 612-613.

## 1909

13. "How Can Christianity Be the Final Religion?", in *Yale Divinity Quarterly*, 5 (March, 1909), pp. 266-288\*. This article was originally presented as an address entitled "The Finality of the Christian Religion", before the George B. Stevens Theological Club of the Divinity School of Yale University. The date of the address is not given.

14. "The Boy Law-Breaker", in *Boston Transcript*, 79 (April 17, 1909), Sec. III, 2. This is the report of an interview "with Professor Hocking of Yale who has just been visiting Massachusetts Institutions of reform". The article contains full and accurate quotation of Hocking's views.

15. "Two Extensions of the Use of Graphs in Elementary Logic", in *University of California Publications in Philosophy*, 2 (May 17, 1909), pp. 31-44.



16. "On the Law of History", in *University of California Publications in Philosophy*, 2 (September 17, 1909), pp. 45-65.

### 1910

17. Review of Charles Horton Cooley, *Social Organization*, in *Yale Review*, 18 (February, 1910), pp. 420-422.

18. "Analogy and Scientific Method in Philosophy", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 7 (March 16, 1910), 161.

19. "The Relation of the Efficient Church to Philosophy and Current Thought", in *Yale Divinity Quarterly*, 7 (May, 1910), pp. 17-19. This is a recorder's summary of an address by Hocking, given before the "Conference Concerning the Efficient Church", at the Yale Divinity School. The date of the conference is not indicated.

20. "How Ideas Reach Reality", in *Philosophical Review*, 19 (May, 1910), pp. 302-318\*. This article is reprinted in part under the title, "The Knowledge of Independent Reality", as Appendix III in *The Meaning of God in Human Experience*, pp. 558-573.

### 1911

21. Review of Thomas Cuming Hall, *The History of Ethics within Organized Christianity*, in *Yale Divinity Quarterly*, 7 (January, 1911), pp. 98-100.

22. Review of Luther Hess Waring, *The Political Theories of Martin Luther*, in *Yale Review*, 19 (February, 1911), pp. 444-445.

23. Review of Theodore De Laguna and Grace Andrus De Laguna, *Dogmatism and Evolution: Studies in Modern Philosophy*, in *Bryn Mawr Alumnae Quarterly*, 5 (April, 1911), pp. 35-37. This review by Hocking is unsigned, and is included in the "Literary Notes" Section of this journal.

24. Review of Wilhelm Ostwald, *Natural Philosophy*, in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 8 (September 14, 1911), pp. 529-530.

25. Review of Lloyd P. Jacks, *The Alchemy of Thought*, in *Yale Review*, 1 (October, 1911), pp. 161-163. This article is published in the first volume of the New Series of the *Yale Review*.

## 1912

26. "The Meaning of Mysticism as Seen through its Psychology", in *Mind*, 21 (January, 1912), pp. 38-61. This article was published in part and with substantial revision as "Note on the Meaning of Mysticism", in *The Meaning of God in Human Experience*, pp. 350-355.

27. *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, New Haven, Yale University Press, 1912, XXXIV, 586 pp.\* This is a major statement of principles and remains fundamental to all of Hocking's later work. It was first published in June, 1912, and has been through 14 printings to date. A few verbal changes were made for the second printing, but the structure and paging were unaltered. Yale University Press brought out a "Jubilee edition" in paperback form in 1963. Four supplementary articles are appended to the text, namely, "Note on the Sub-conscious"; "The Relations between Idea and Value Understood through Biology" (also published in *Psychological Bulletin*, 1908); "The Knowledge of Independent Reality" (also published in part in *Philosophical Review*, 1910); and "Note on Leuba's Theory of the Nature of the Mystic's Love of God".

## 1913

28. Review of Hermann Graf Keyserling, *Prolegomena zur Naturphilosophie*, in *Philosophical Review*, 22 (January, 1913), pp. 81-82.

29. Review of James H. Leuba, *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*, in *Bryn Mawr Alumnae Quarterly*, 6 (January, 1913), pp. 217-221. This article also appeared in the *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (June 5, 1913), pp. 328-333, with the following introduction by the editors: "The following review by Professor Hocking was published in the *Bryn Mawr Alumnae Quarterly* for January, 1913. It has appeared to the editors so interesting and important as to merit reprinting".

30. "Message from the Faculty", in *Yale Divinity Quarterly*, 10 (May, 1913), p. 20. This is the summary of a statement by Hocking, which is included with statements from other faculty members of the Yale Divinity School. The summary was not written by Hocking.

31. "Conference on the Relation of Law to Social Ends", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (September 11, 1913), pp. 512-528. This is an informal report by Hocking on the Conference on the Relation of Law to Social Ends, held at New York on April 25, 26, 1913. It consists principally of brief summaries of the papers and addresses, which constitute not an official report, but rather "A series of personal impressions".

32. Review of Emil Carl Wilm, *The Problem of Religion*, in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 10 (December 18, 1913), pp. 719-720.

## 1914

33. Review of Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, in *Harvard Theological Review*, 7 (January, 1914), pp. 107-112.
34. "The Significance of Bergson" in *Yale Review*, 3 (January, 1914), pp. 303-326.
35. Review of James Y. Simpson, *The Spiritual Interpretation of Nature*, in *Harvard Theological Review*, 7 (April, 1914), pp. 273-274.
36. Review of Alfred Fouillée, *Esquisse d'une Interprétation du Monde*, in *Philosophical Review*, 23 (July, 1914), pp. 451-453.
37. "What is the College for? The Place of Preparation", in *Education*, 35 (January, 1915), pp. 287-300. This is an address before the 29th annual meeting of the New England Association of Colleges and Preparatory Schools, held in Boston on November 6, 1914.

## 1915

38. "Political Philosophy in Germany", in *Journal of Philosophy*, 12 (October 14, 1915), pp. 584-586\*. This article is a critical commentary on John Dewey's recently published *German Philosophy and Politics*, and it is followed here by Professor Dewey's reply, pp. 587-588. This correspondence had been earlier published in the *New Republic*, Vol. IV, pp. 234ff., and is included here in the "Notes and News" section of the *Journal of Philosophy*.
39. "Policing the World", Letter to the Editor, in *Springfield (Mass.) Republican*, 72 (December 15, 1915), p. 10. This letter by Hocking was in reply to an editorial appearing in this newspaper on December 8, 1915 in which his views on the basic moral issues in the first World War were severely criticized. The title of this letter was assigned by the editor, whose answer to Hocking accompanies publication of the letter.

## 1916

40. "The Culture Worth Getting in College", in *School and Society*, 3 (January 15, 1916), pp. 80-84. This is an address before the Harvard Teachers' Association, date not given.
41. "Original Human Nature and Its Reconstruction", in *Yale Divinity Quarterly*, 12 (March, 1916), pp. 87-95\*. This is a summary of Hocking's lectures on the Nathaniel W. Taylor Foundation, given at Yale in 1916. The summary was made from notes taken during the lectures, and was not written by Hocking. The substance of these lectures was later expanded and published in 1918 under the title, *Human Nature and its Remaking*.

42. “A Bad Citizen to His Class Secretary”, in *Harvard Alumni Bulletin*, 18 (April 12, 1916), pp. 534-536. This letter to the secretary of the Class of 1901 at Harvard is signed “B. C.” for Bad Citizen.

43. “The Holt-Freudian Ethics and the Ethics of Royce”, in *Philosophical Review*, 25 (May, 1916), pp. 479-506. The sub-title declares this article to be “A study of the Bearing of Psychological Concepts upon Ethical Theory.” It is also published with other articles in *Papers in Honor of Josiah Royce on his Sixtieth Birthday*, pp. 251-268, in a separate edition of this special issue of the *Philosophical Review*.

44. “Professor Josiah Royce”, in *Harvard Alumni Bulletin*, 19 (September 28, 1916), pp. 46.

45. “How Can an Infinite God Be Concerned with Man?”, in *Pilgrim Teacher*, 32 (November, 1916), pp. 751-753. This publication is available at the Congregational Library, 14 Beacon Street, Boston.

### 1917

46. “Progress in Philosophical Inquiry and Mr. Lovejoy’s Presidential Address”, in *Philosophical Review*, 26 (May, 1917), pp. 329-331. This short article is one of several published comments by selected individuals on the Presidential Address of Arthur O. Lovejoy before the annual meeting of the American Philosophical Association in 1916. All comments appear under the single title.

47. “The Philosophy of Waldo Emerson Forbes, ‘02”, in *Harvard Alumni Bulletin*, 19 (June 7, 1917), pp. 679-680.

48. “The Religious Thought of Arthur James Balfour”, in *Congregationalist*, 102 (August 16, 1917), pp. 202—203. This publication is available at the Congregational Library, 14 Beacon Street, Boston.

49. “Ethics and International Relations”, in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 14 (December 6, 1917), pp. 698-700. This article presents several theses which Hocking puts forth in a discussion of ‘Whether the idea of sovereignty is incompatible with the acknowledgment of moral obligation by states. “It formed part of the discussion of “Ethics and International Relations” at the December, 1917 meeting of the American Philosophical Association.

### 1918

50. *Human Nature and Its Remaking*. New Haven, Yale University Press, 1918, xiv, 434 pp\*. This book is based on Hocking’s lectures on the Nathaniel W. Taylor Foundation, given before the School of Religion at Yale during the academic year 1916. A new and revised edition was published in 1923, 496 pp., which contains an article on “The Dilemma in the Conception of Instinct, as applied to Human

Psychology” (reprinted, with slight changes, from the *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*, 1921), and an essay entitled “The Source of Obligation”. These additions appear as Appendix I and Appendix II, respectively, in the revised edition. A new edition was again published in 1929. It might also be noted that an abridgment of 93 pages was published by the University of Minnesota Department of Philosophy in 1940 for their use as a text in ethics. The abridgment, which is multigraphed and bound in heavy paper, was made by Alburey Castell, and bears the same title as the larger work.

**51.** *Morale and Its Enemies*, New Haven, Yale University Press, 1918 xv, 200 pp\*. Much of the background for this volume was gained during Hocking’s experiences at the British and French fronts in France during the summer of 1917. An introductory “Note of Acknowledgment” announces that “Some of the substance of this book has already been presented in the form of lectures to the Training Corps at Williams College in the winter of 1917, and as the Bromley Lectures at Yale in the spring of 1918. I also presented for preliminary criticism by the service a set of psychological theses in *The Infantry Journal* for April, 1918;... Three of the chapters have appeared in approximately their present form; the first and second in *The Atlantic Monthly* current, the fifteenth in the *Yale Review* for July 1918”.

**52.** “What is Christianity?” in *Harvard Alumni Bulletin*, 20 (February 21, 1918), p. 388\*. This is a brief chapel talk given at Harvard during the week of February 11, 1918.

**53.** “The War Zone and What Lies Behind It”, in *Harvard Alumni Bulletin*, 20 (February 28, 1918), 411-414. This is a lecture on the war delivered at Harvard on November 7, 1917.

**54.** “Fundamentals of Military Psychology”, in *Infantry Journal*, 14 (April, 1918), pp. 717-724. This article presents a series of theses constituting a systematic outline of the subject. It is based in part on lectures on military psychology given at the Naval War College at Newport, R. I., and at the U.S. Naval Academy at Annapolis. It is this article which is referred to in Hocking’s introduction to *Morale and Its Enemies* (see 51 above). A small part of this article was reprinted by the *Infantry Journal* in a volume entitled *Infantry Journal Reader* (New York, Doubleday, Doran and Company, 1943), which contains a selection of articles from that journal over a period of 40 years.

**55.** “Sovereignty and Moral Obligation”, in *International Journal of Ethics*, 28 (April, 1918), pp. 314-326.

**56.** “Personal Problems of the Soldier”, in *Yale Review*, 7 (July, 1918), pp. 712-726. This article was published in substantially the same form under the title, “War and Women” as Chapter XV in *Morale and Its Enemies*.

**57.** “Religion in War-Time”, in *Atlantic Monthly*, 122 (September, 1918), pp. 376-387.

58. “Morale”, in *Atlantic Monthly*, 122 (December, 1918), 721—728. This article was published in approximately its present form under the titles, “Why Morale Counts, and How Much” and “What is a Good Morale?” as Chapters I and II, respectively, in *Morale and Its Enemies*.

### 1919

59. “The Diplomacy of Suspicion and the League of Nations”, in *University of California Chronicle*, 21 (April, 1919), pp. 83-95. This article was given as an address before the Philosophical Union of the University of California on March 28, 1919.

60. “The Question of Instincts”, in *National Police Journal*, 5 (November, 1919), pp. 21, 22, 31. This is the report of “a lecture delivered before the Berkeley (Calif.) Police School” Saturday, June 21, 1919. The article, which was published from notes taken at the lecture, contains several inaccuracies and sweeping generalizations which do not at all times convey a correct impression of Hocking’s views. The *Union List of Serials*, which identifies libraries holding certain publications, is in error in its listing of the journal in which this article appeared. So far as can be determined, this issue of the *National Police Journal* is available only at the New York Public Library.

### 1920

61. “Answer to a Threat”, in Letter to the Editor, *New York Times*, 70 (October 25, 1920), p. 14. During the Presidential election campaign of 1920 Hocking took a vigorous stand in behalf of America’s entry into the League of Nations, which was one of the campaign issues. One of his efforts was an 18 page manuscript entitled, “Fourteen Points on the Campaign” and this letter to the editor of the *Times* is based in part on that otherwise un-published article. A similar letter appeared in the *Springfield (Mass.) Republican* on the same date – 77 (October 25, 1920) – under the title “A Critical Campaign in American History” (Titles, in both cases, were assigned by the editors). In the letter to the *Times* Hocking puts forth a reply to Republicans who claim that the election of Harding, the Republican candidate, would insure the United States entry into the League and who at the same time deny that a Democratic victory would do the same. He holds that a Republican victory would not lead to this country’s participation in the League, and he further identifies himself as one of “the habitual Republican voters who want a prompt and honest entry into the League and who (for that reason) can do no other than vote for Cox...”.

## 1921

62. "Is Social Service the Modern Religion?", Letter to the Editor, *The Association Monthly*, 15 (April, 1921), pp. 134-135. This journal is now called *The YWCA Magazine*.

63. "The Dilemma in the Conception of Instinct, as Applied to Human Psychology", in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 16 (June-September, 1921), pp. 73-96.\* This article is reprinted with slight changes as Appendix I in *Human Nature and Its Remaking* (New and Revised Edition).

64. 'Is the Group Spirit Equivalent to God for all Practical Purposes?' *Journal of Religion*, 1 (September, 1921), pp. 482-496.

65. "The Motive of the Mother", in *Christian Register*, 100 (December 8, 1921), p. 1158. This is a brief reply to a problem raised by the editors of this journal entitled "Can a Person ever be Disinterested?" Hocking's brief article is one of several contributions under various titles.

## 1922

66. "The Metaphysics of Borden P. Bowne", in *Methodist Review*, 105 (May-June, 1922), pp. 371-374\*. This article is one of several in a section entitled "Some Appreciations of Borden Parker Bowne", which were written by "a few truly representative scholars. The greater part of this issue of the *Methodist Review* is given to interpretations and appreciations of Bowne and his place in philosophy.

67. "Professor Pairner at Eighty", in *Harvard Graduates Magazine*, 30 (June, 1922), pp. 516-522\*.

68. "Fiske Re-Anticipated" in *Journal of Philosophy*, 19 (August 3, 1922), pp. 441-442. The name of this journal was formerly the longer title, *Journal Of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. The title was changed with the issue of Vol. 18, No. I, January 6, 1921.

69. "Les Principes de la Méthode en Philosophie Religieuse", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 29 (October-December, 1922), pp. 431-453. This issue of the *Revue* is announced as "numero exceptionnel" inasmuch as it surveys the "movement général de la pensée américaine". Also included in this issue are articles by John Dewey, Ralph Barton Perry, E.G. Spaulding, and others. The French translation of Hocking's article was made by Gabriel Marcel.

## 1923

70. "What Are Human Motives Today?", in *Religious Education*, 18 (February, 1923), p. 24\*. This is an abstract ("Advance Paper") of Hocking's remarks at a

forum on the program of the 20th annual meeting of the Religious Education Association, held at Cleveland, Ohio, April 11-14, 1923.

71. "Instinct in Social Psychology", in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 18 (July-September, 1923), pp. 153-166. This article is in criticism of theories in *The Social Philosophy of Instinct* by C.C. Josey (New York, Charles Scribner's, 1922).

72. "Illicit Naturalizing of Religion", in *Journal of Religion*, 3 (November, 1923,) pp. 561-599\*. This is the published form of the Dudleian Lecture for 1920, delivered in Emerson Hall D at Harvard on April 28, 1920.

### 1924

73. "Immanuel Kant and International Policies", in *Annual Report of the Directors of the American Peace Society*, 96 (May, 1924), pp. 19-28\*. This article was given as the annual address before the 94th annual meeting of the American Peace Society, held at Washington, D.C., on May 23, 1924.

74. "Leaders and Led", in *Yale Review*, 13 (July, 1924), pp. 625-641.

75. Review of Andrew Seth Pringle-Pattison, *The Idea of Immortality*, in *Journal of Philosophy*, 21 (August 14, 1914), pp. 469-471.

### 1925

76. "The Shady Hill School", Privately printed, 1925. This is a statement of the principles of the Shady Hill School, which was founded in 1915 by Mr. and Mrs. Hocking. A brief, three-page brochure, it was an attempt to formulate the distinctive principles of elementary education worked out in the school's first ten years. Other statements of the Shady Hill purpose and program were written at this time by George Herbert Palmer, Thomas Whitney Surette, and Katharine Taylor, and the four statements were sent to parents and friends of the school on the occasion of a proposed move to a new location in Cambridge. Hocking was the author of several brief writings on the principles of Shady Hill School which are "the grassroots of what I have to say on primary education, which sometime I shall have to work out in systematic form... to present the positive program of a better founded educational outlook". Of these writings, however, which were for private distribution, the bibliographer has viewed only the one cited above.

77. "The Postulates", Article in *Immanuel Kant, 1724-1924* (E.C. Wilm, ed.), pp. 37-49, New Haven, Yale University Press, 1925. This is an address given at Jacob Sleeper Hall, Boston, on the 200th anniversary of Kant's birth, April 22, 1924. Addresses by G.H. Palmer, M.W. Calkins, Roscoe Pound, and others, delivered at the same occasion, are also included in this volume.



78. "The Influence of the Future on the Present", in *Harvard Alumni Bulletin*, 27 (April 9, 1925), pp. 817-823. This is the report, taken originally in shorthand, of an address delivered at a symposium at Harvard University on March 11, 1925. Other speakers on the panel were C.I. Lewis, L.T. Troland and A.N. Whitehead, although their addresses are not included here.

79. Review of James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, and Charles A. Bennett, *A Philosophical Study of Mysticism*. *Saturday Review of Literature*, 2 (October 3, 1925),

80. Review of James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, in *Journal of Philosophy*, 22 (December 3, 1925), pp. 688-693.

81. "Osmosis : The Object of Social Work", in *Survey: Midmonthly*, 55 (December 15, 1925), pp. 361-362.

## 1926

82. *The Present Status of the Philosophy of Law and of Rights*. New Haven, Yale University Press, 1926. viii, 97 pp\*. Hocking notes in his Preface that "this small book is intended to play a part in a larger scheme. There is now in the press a work on *Man and the State* – a general philosophy and psychology of political life. A philosophy of the state is incomplete without some indication of a philosophy of law. The present essay sketches the outline of what I consider the guiding principles in this field". The author adds that he hopes later to publish a volume on rights – "The rights of men and of nations". Between that time and 1950 three partial treatments of that subject appeared: the concluding chapters of *The Spirit of World Politics* (1932); an article entitled "Ways of Thinking About Rights" (1937); and a paper for the International Congress of Philosophy at Amsterdam entitled "On the Present Position of the Theory of Natural Right" (1949).

83. *Man and the State*, New Haven, Yale University Press, 1926. xv, 463 pp\*.

84. "The Creative Use of the Curriculum", *Progressive Education*, 3 (July-August-September, 1926), pp. 201-206. This is an address delivered before the 1926 conference of the Progressive Education Association, held in Boston.

## 1927

85. "Address of Welcome." Article in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1926. (E.S. Brightman, ed.) pp. lxxv-lxxvii, New York, Longmans, Green, and Co., 1927. This is the address of welcome to members and delegates of the Sixth International Congress of Philosophy, held at Harvard University in 1926. Hocking delivered this address as president and representative of the Eastern Division of the American Philosophical Association.

**86.** “Mind and Near-Mind”, Article in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1926 (E. S. Brightman, ed.) pp. 203-215, New York, Longmans, Green, and Co. , 1927. In 1956 permission was granted to the United States Information Agency, Washington, D.C., to reprint this article in a Chinese-language anthology of American Philosophy, to be edited by Chun-Po-Chuan and published by the World Today Press. The anthology has not as yet been traced.

**87.** “Religion of the Future”, Article in *Religion and Modern Life*, pp. 343-370, New York, Charles Scribner’s Sons, 1927\*. This article is contained in a volume of lectures by various persons given for the Phillips Brooks House Association at Harvard during the academic years 1924-1926. Specific dates of the individual lectures are not indicated, nor is any single author or editor listed as responsible for this volume, although L.B.R. Briggs is the author of an introductory note.

**88.** “The Arteries of Education”, in *Simmons College Review*, 9 (August, 1927), pp. 1-11\*. This was a Commencement Address delivered at Simmons College, Boston, on June 11, 1927.

**89.** Review of Count Hermann Keyserling (ed.), *The Book of Marriage*, in *Yale Review*, 17 (October, 1927), pp. 165-170.

## 1928

**90.** *The Self: Its Body and Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1928, X, 178 pp\*. This is the published form of the Dwight Harrington Terry Lectures given at Yale University in 1926.

**91.** “What Does Philosophy Say?”, in *Philosophical Review*, 37 (March, 1928), pp. 133-153\*. This is the Presidential Address before the annual meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, in Chicago on December 27-30, 1927. It is reprinted in part as “What Philosophy Says” in *An Anthology of Recent Philosophy*, pp. 33-44, edited by D.S. Robinson, New York, Thomas Y. Crowell Co., 1929.

**92.** “The Future of Faith” *Idjtihad*, Stamboul, presumably Summer 1928. This is a brief article requested by the editor of *Idjtihad* on the occasion of Hocking’s visit in the Spring of 1928, written and mailed to him on May 23, 1928. “*Idjtihad*” means *judgment*; and implies a summons to use rational thought in matters of religious doctrine, as distinct from the passive acceptance of orthodoxy in Islam. The editor’s position was stated (Article 16) to this effect: “All the contending religions profess to cure strife and to promote brotherhood among men. If, however, their actual effect is contention and ill-will, it may be that the cure is worse than the disease”.

**93.** Review of Joseph Alexander Leighton, *The Individual and the Social Order*, in *Philosophical Review*, 37 (September, 1928), pp. 513-516.

## 1929

94. *Types of Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1929. xv, 520 pp\*. This volume was originally prepared as the syllabus for an introductory course in Philosophy at Harvard, taught by Hocking. A revised edition was published in 1939. A third edition of *Types of Philosophy*, revised with the collaboration of Professor Richard Hocking of Emory University, was published by Scribners in 1959. This third edition represents a more thoroughgoing revision than the earlier one in 1929. In 1932 *Types of Philosophy* was translated into Chinese and published in Shanghai by Shih Ying Chu, a former student, with a short preface (pp. 1-5.) by Hocking. The last chapter, entitled "Confessio Fidei", was omitted from this translation in order to include it in a special second edition. The second edition however, was never published because of the outbreak of hostilities in China. A translation into Urdu was published by Anjuman Taraqqi-e-Urdu (Hind) Aligarh, and printed in Lucknow in 1952. This translation, bearing the title *Anwaye Falsafa*, was made by Zafar Husain Khan. It was reviewed in the *Indian Express*, Madras, on January 4, 1953.

95. Review of John Dewey, *The Public and Its Problems*, in *Journal of Philosophy*, 26 (June 6, 1929), pp. 329-335.

96. "Did Dr. Hoimes Leave Something Out?", in *Christian Century*, 46 (October 30, 1929), p. 1344. This is one of several replies from various sources, all included under the common title, in reply to an article by John Haynes Holmes on "A Humanistic Interpretation of Prayer" which had appeared in the October 16th issue of this same journal.

97. "The Working of the Mandates", in *Yale Review*, 19 (December, 1929), pp. 244-268.

98. "Social Censorship" in *Outlook and Independent*, 153 (December 11, 1929), p. 579.

## 1930

99. "Some Second Principles", Article in *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*. (George Plimpton Adams and William Pepperell Montague, eds.) Vol. I, pp. 383-400, New York, The Macmillan Company, 1930.

100. "Action and Certainty" in *Journal of Philosophy*, 27 (April 24, 1930), pp. 225-238. This is a paper on John Dewey's thought read at a joint meeting of the Eastern and Western Divisions of the American Philosophical Association, December 30, 1929, in New York City.

101. "Palestine: An Impasse?", in *Atlantic Monthly*, 146 (July, 1930), pp. 121-132. This article appears under this title as Chapter XXI of *The Sirit of World Politics*, pp. 335-362, although acknowledgment of its previous publication is not contained in the Preface or body of that book.

### 1931

**102.** *The Dilemma of Religious Knowledge*, by Charles A. Bennett (editor), New Haven, Yale University Press, 1931. Hocking is the editor of this book by C.A. Bennett, published posthumously, and wrote the Preface, pp. ix-xv.

**103.** “Our Western Measuring Stick Carried East”, in *Asia*, 31 (September, 1931), pp. 554-559, 600-604.

**104.** “The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions”, in *International Review of Missions*, 20 (October, 1931), pp. 493-511. This article, admittedly unfinished in form, consists of “notes contributed by Professor Hocking to a discussion of religious liberty by a representative group in America”. It was also published separately as a pamphlet by the International Missionary Council (New York), under the title, *Principles of Religious Liberty: The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions*.

### 1932

**105.** *The Spiril of World Politics: With Special Studies of the Near East*, New York, The Macmillan Company, 1932. XI, 571 pp\*. Three documents, appended as pp. 533-562, were not written by Hocking.

**106.** “The Ontological Argument in Royce and Others”, Article in *Contemporary Idealism in America*, (Clifford Barrett, ed.), pp. 45-66, New York, The Macmillan Company, 1932\*. This volume is dedicated to the memory of Josiah Royce.

**107.** *Re-Thinking Missions: A Laymen’s Inquiry afier One Hundred Years*, (with others), New York, Harper and Brothers Publishers, 1932. xv, 349 pp\*. This is “the report of the Commission appointed by the Laymen’s Foreign Missions Inquiry to study missions in the Far East and to make recommendations concerning their future”. Hocking was Chairman of this Commission of Appraisal, and editor of this report of which he wrote Part I, Chapters 1-4, entitled “Generai Principles”.

### 1933

**108.** “Introduction”, Articie in *Laymen’s Foreign Missions Inquiry: Regional Resorts of the Commission of Appraisal*. (Orville A. Petty, ed.), Supplementary Series, Volume I, pp. xi-xvii, New York, Harper and Brothers Publishers, 1933. This supplementary series of seven volumes is companion to *Re-Thinking Missions*, cited above. An “editoriai note” prefacing the Supplementary Series indicates that it “consists of the collateral data of the Laymen’s Foreign Missions Inquiry selected for publication”. Hocking, as chairman of the Commission of Appraisal, wrote a brief introduction to the Supplementary Series. This introduction also appeared, with minor revisions, as the “Introductory Statement”, in *A Digest of Rethinking Missions*,

edited by Stanley High and published by The National Committee for the Presentation of the Laymen's Foreign Missions Inquiry (19 South LaSaile Street, Chicago), no date given.

**109.** "Can Values be Taught?", Article in *The Obligation of Universities to the Social Order*, (Henry Pratt Fairchild, ed.), pp. 332-350, New York, New York University Press, 1933\*. This is an address at New York University on November 17, 1932.

**110.** "The Place and Scope of Missionary Education", Article in *Educational Yearbook, 1933: International Institute of Teachers College, Columbia University*, (I. L. Kandel, ed.), pp. 5-31, New York, Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1933.

**111.** "What is a Lost Soul?" in *Chicago Theological Seminary Register*, 23 (March, 1933), pp. 9-10\*. This is the transcribed record of Hocking's answer to a question from the floor phrased in this title, given during the discussion period which followed one of his Alden-Tuthill lectures at the Chicago Theological Seminary, January 24-26, 1933. The transcription was made by Ward Madison who was Hocking's secretary during the work of the Layman's Commission.

**112.** "What If God Is Gone ?", in *Christian Century*, 59 (March 8, 1933), pp. 329-331. This article is primarily a review of Henry Nelson Wieman, D.C. Macintosh and Max Carl Otto, *Is There a God?*

#### 1934

**113.** "Josiah Royce (1855-1916)", Article in *Encyclopedia of the Social Sciences*, (Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, eds.) Vol. 13, pp. 451b-452a, New York, The Macmillan Company, 1934.

**114.** "The Evolution of the Soul", Privately printed, 1934, 38 pp. This is the text of an address delivered in the Plymouth Congregational Church, Lansing, Michigan, in November, 1934, on the William F. Ayres Foundation.

**115.** "Christianity and Intercultural Contacts", *Journal of Religion*, 14 (April, 1934), pp. 127-138\*. This article is one of the Haskell Lectures, delivered at the University of Chicago during the summer of 1933. It is also published under the same title in *Modern Trends in World Religions*, edited by A.E. Haydon (University of Chicago Press, 1934), pp. 141-152.

**116.** "Religion and the Alleged Passing of Liberalism", in *Advance*, 126 (May 3, 1934), pp. 86-88.

**117.** "What Has Philosophy to Say About Education?", in *Harvard Alumni Bulletin*, 37 (November 2, 1934), pp. 161-164\*. This is an address before a convention of Eastern Ohio Teachers, at Cleveland, date not given.

1935

118. *George Herbert Palmer, 1842-1933: Memorial Addresses*, (editor) Cambridge, Harvard University Press, 1935\*. This volume contains two addresses, one by Hocking, delivered on December 7, 1933, at a meeting at Harvard University in memory of Professor Palmer. Hocking's address is entitled "Personal Traits of George Herbert Palmer", on pp. 47-65, following an address by C.M. Bakewell. Hocking is co-author, with Ralph Barton Perry and C.I. Lewis, of the "Faculty Minute on the Life and Service of Professor Palmer", pp. 69-80. Although no editor is listed for this volume, Hocking assumed primary editorial responsibilities.

119. "Evangelism: An Address on Permanence and Change in Church and Mission", Privately printed, 1935, 44 pp\*. This is an address delivered at the first annual meeting of the National Committee of the Modern Missions Movement in Rochester, New York, on May 28, 1935. It has been reprinted twice, most recently in 1952 by the Department of Evangelism, General Brotherhood Board of the Church of the Brethren (Elgin, Illinois).

120. "The Meaning of God and Human Experience", in *Experience* (The Annual College of Preachers, Evanston, Illinois), January 1-4, 1935, pp. 61-66\*.

121. "George Herbert Palmer (1842-1933)", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 69 (February, 1935), pp. 533-535. This is a brief "Biographical Notice" on the recent death of Professor Palmer.

122. "The Future of Liberalism", in *Journal of Philosophy*, 32 (April 25, 1935), pp. 230-247\*. This is a paper presented in a symposium at the annual meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association in December, 1934. A Paper by John Dewey, also a part of the symposium and bearing the same title, appears in this same issue of the journal. Some of the central ideas in Hocking's paper were expanded in the Mahlon Powell lectures in 1936 and published in *Lasting Elements of Individualism* (1937).

123. "The Beginning of Wisdom", in *Bulletin of the Association of American Colleges*, 21 (May, 1935), pp. 296-300\*. This article is actually an editorial summary of an address by Hocking at a memorial dinner to the late Charles Foster Kent, held at Columbia University on April 16, 1935, under the sponsorship of the National Council on Religion in Higher Education. The more specific topic of the address was, "Religion in Colleges and Universities". The title above was given to a series of talks by Hocking and others on this occasion. An editorial note indicates that, "no effort is made in this report to quote Mr. Hocking verbatim, but a synopsis is offered of the essential points of his address".

124. "Does Civilization Still Need Religion?", in *Christendom*, 1 (October, 1935), pp. 31-43\*.

## 1936

125. "Dangers of a College Education", *Lecture Recorder*, (February, 1936), pp. 206-209\*. This is the Commencement Address delivered at Mt. Holyoke College on June 10, 1935.
126. "Hard Facts in the East", in *Asia*, 36 (April, 1936), pp. 151-153.
127. "Cross-Currents in Asian Aims", in *Asia*, 36 (April, 1936), pp. 235-238.
128. "Chu Hsi's Theory of Knowledge", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1 (April, 1936), pp. 109-127.
129. "Conformity and Revolt", *The Smith Aiurnnae Quarterly* (August 1936) pp. 338-341. Commencement Address delivered at Smith College June 55, 1936.
130. "Meanings of Life", in *Journal of Religion*, 16 (July, 1936), pp. 253-283\*. This is a lecture on the Hiram W. Thomas Foundation delivered at the University of Chicago on May 14, 1936. It was later expanded and published with other material under the title *Thoughts on Death and Life* (1937).
131. "Misconceptions about Palestine", in *Christian Century*, 53 (July 1, 1936), pp. 930-932.

## 1937

132. *Thoughts on Death and Life*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1937, X, 260 pp\*. This volume contains the Ingersoll Lecture on the Immortality of Man, entitled "Meanings of Death", which was given at Harvard in 1936, and the Hiram W. Thomas Lecture, entitled "Meanings of Life", presented at the University of Chicago in the same year, together with an "Interlude" entitled "A symposium on the Meaning of Life" and an Appendix on "Biology and the Meaning of Human Life". A revised and enlarged edition of this book was published by Harper in 1957, and is cited below under the title, *The Meaning of Immortality in Human Experience*.
133. *Lasting Elements of Individualism*, New Haven, Yale University Press, 1937, xiv, 187 pp\*. This is the published form of the Mahlon Powell lectures at Indiana University in 1936. A Swedish translation, made by Torgny T. Segerstedt and entitled *Individualisnens Bestaende Värde*, was published in Stockholm in 1939.
134. "Foreword", Article in *The Theory and Art of Mysticism*, by Radhakamal Mukerjee. pp. vii-viii. London, Longmans Green and Company, 1937. Hocking reports that this article was reprinted in *The Frontier of Social Science*, a presentation volume to Professor Mukerjee on his retirement from teaching in Lucknow University. This volume was presumably published in India in 1953, but it has not been possible to verify the reference.

135. "Ways of Thinking About Rights: A New Theory of the Relation Between Law and Morals" Article in *Law: A Century of Progress, 1835-1935*, Vol. II (*Public Law and Jurisprudence*), pp. 242-265, New York, New York University Press, 1937. The three volumes of this series (Lettered L, A, and W, respectively) commemorate the centenary of the New York University School of Law. They are available at many law school libraries, and the State Library, State House, Boston, Massachusetts.

136. "Philosophy and Religion in Undergraduate Education", in *Association of American Colleges Bulletin*, 23 (March, 1937), pp. 45-54. This is an address before the 23rd annual meeting of the Association of American Colleges, held at Washington, D.C. on January 14, 1937. The full title of this address was "The Function of Philosophy and Religion in Undergraduate Education".

137. "Philosophy – the Business of Everyman", in *Journal of the American Association of University Women*, 30 (June, 1937) pp. 212—217. This is the text, considerably abridged, of an address before the convention of the American Association of University Women at Savannah, Georgia, in April, 1937.

### 1938

138. "Fact and Destiny", Glasgow: Mimeographed only, 1938, 17 pp. This is the outline of the first five lectures in the first series of Gifford Lectures, given at Glasgow University in 1938. The completed lectures have not yet appeared in published form, although they are currently being prepared for publication. Translations of this preliminary draft have appeared as follows: "Tatsache und Schicksal", Part I, in *Die Tatwelt*, 15 (Marz, 1939), pp. 39-46. "Tatsache und Schicksal", Part II. In *Die Tatwelt*, 15 (Juli, 1939), pp. 87-97. "Fait et destinée", in *Revue Philosophique*, 127 (Mars-Avril, 1939), pp. 13-135. With considerable editorial changes, particularly in the first lecture, this outline also appeared as "Fact and Destiny (II)" in the *Review of Metaphysics*, 4 (March, 1951), pp. 319-342, following a new article under the same title, "Fact and Destiny (I)" which appeared in the previous issue of this journal. During the period in which these lectures were delivered at Glasgow, Hocking supplied representatives of the press (notably the *Glasgow Herald* and the *Scotsman*, of Edinburgh) with fairly full condensations of the individual lectures in advance. The *Glasgow Herald* printed them practically in full, with introductory remarks and an occasional change of verbs into indirect discourse, while the series in the *Scotsman* was more substantially abridged. The ten lectures of the First Series in 1938 appeared in the *Glasgow Herald* on the following dates (reporting the previous days lecture): January 18, January 21, January 28, February 4, February 11, February 18, February 25, March 4, March 11, and March 17. The ten lectures of the Second Series in 1938-1939 appeared in the same newspaper on the following dates: November 30, December 3, December 7, December 10, December 14, December 17, January 11, January 14, January 18, and January 21. A recently revised summary of the Second Series appears in the present volume under the title "History and the Absolute".



## 1939

**139.** “On Freedom and Belonging”, Article in *Mahatma Gandhi: Essays and Reflections on his Life and Work*. (S. Radhakrishnan, ed.) Second edition, pp. 111-112, London, George Allen and Unwin Ltd., (1939). This short article is one of approximately sixty brief notes and essays by distinguished scientists, scholars, and statesmen, collected by Radhakrishnan for presentation to Gandhi on his seventieth birthday in 1939. Following Gandhi’s death in a second, enlarged edition was published which contains a memorial section with further essays and comments and an appendix of tributes offered to Gandhi after his death. The bibliographical data noted above are from the second edition.

**140.** “The Test of Religion”, *Protestant Digest*, 1 (June, 1939) pp. 32-34. An editorial note accompanying this article incorrectly states that it is “From the forthcoming book, *Living Religions and a World Faith*”. Although it is true that the MS. of that book was being prepared for publication when this article was submitted, this is a piece written especially for this journal. Although listed in this journal as one of its editorial advisory committee, Hocking was never closely associated with it, and resigned early in 1941. The name of the journal was later changed to *The Protestant*.

## 1940

**141.** *Living Religions and a World Faith*, New York, The Macmillan Company, 1940. vii, 293 pp\*. This is the published form of the Hibbert Lectures delivered at the Universities of Cambridge and Oxford in 1938. This book was also published in 1940 by Nelson in Toronto and by G. Allen and Unwin, Ltd., in London. The National Braille Press of Boston brought out an edition in Braille in 1945.

**142.** “The Finer Arts of Pugnacity”, Article in *The Spirit of Scholarship*, pp. 43-55, Greencastle, Indiana: DePauw University, 1940. This article was delivered as an address at DePauw University “On the occasion of the fiftieth anniversary of the founding of the Indiana Alpha Chapter of Phi Beta Kappa, December 17 and 18, 1939”. It is published here in “a commemorative volume presenting the program and principal addresses” of that observance.

**143.** “Outline-Sketch of a Systems of Metaphysics”, Article in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, (Marvin Farber, ed.) pp. 251-261. Cambridge, Harvard University Press, 1940.

**144.** “A Philosophy of Life for the American Farmer (and Others)”, Article in *Farmers in a Changing World; The Yearbook of Agriculture*, 1940, (Gove Hambidge, ed.) pp. 1056-1071, Washington, United States Government Printing Office, 1940. This article was published individually as “Yearbook Separate No. 1775” by the United States Government Printing Office in 1940. Under the title, “The Satisfactions of Farm Life”, it also appeared in *Preface to Philosophy; Book of Readings*, (Ross Earle Hooper *et al*, eds.) New York, The Macmillan Company, 1946.

**145.** “Dewey’s Concepts of Experience and Nature”, in *Philosophical Review*, 49 (March, 1940), pp. 228-244\*. This paper represents Hocking’s contribution to a Symposium of the same title, presented at a special session honoring the eightieth birthday of John Dewey at the annual meeting of the American Philosophical Association at New York on December 28, 1939. Also contained in this issue is an article by Professor Dewey, entitled “Nature and Experience,” in which he replies to his critics. His reply to Hocking is to be found on pp. 253-257 of that article.

**146.** “Herbert Vincent Neal as Man and Thinker”, Privately Printed, Tufts College, April 21, 1940. This is an address delivered in honor of Professor Neal at a memorial service at Tufts College on April 21, 1940.

**147.** “Democracy and the Scientific Spirit”, in *American Journal of Orthopsychiatry*, 10 (July, 1940), pp. 431-436. This is an address before the annual meeting of the American Orthopsychiatric Association at Boston on February 22, 1940, which was part of “A Symposium on Democracy and the Scientific Spirit.”

#### 1941

**148.** “Lectures on Recent Trends in American Philosophy”. In *Scripps College Bulletin*, 16 (1941), pp. 7-44. This is the published form of two lectures at Scripps College in April 1940. The pamphlet in which it appears is also described as “Scripps College Papers, Number Seven”. The copy for this article was hastily proofread, and contains many generalizations needing clarification and substantiation.

**149.** “Whitehead on Mind and Nature”, Article in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, (Paul A. Schilpp, ed.) pp. 383-404, Evanston, Northwestern University Press, 1941\*. This book is Volume III in the current series, “The Library of Living Philosophers”.

**150.** “Tribute to Tagore”, Article in *Tributes to Tagore in America*, p. 4, New York, India League of America, 1941. This brief tribute by Hocking is one of several presented at the Tagore Memorial Meeting, held in New York on August 26, 1941. These tributes were collected and published (mimeographed) by the India League of America at its headquarters in New York.

**151.** Review of Archibald A. Bowman, *A Sacramental Universe; being a Study in the Metaphysics of Experience*. *Mind*, 50 (April, 1941), pp. 176-184.

**152.** “Right of Free Speech”, Letter to the Editor, *New York Herald Tribune*. Hocking’s copy of this letter is dated April 29, 1941, at Cambridge, Massachusetts. The sub-title of the letter is “Professor Hocking alarmed by Administration attitude”. From the text: “The President has likened Col. Lindbergh to one of the Copperhead leaders during the Civil War... How can we follow into a crusade against intolerance leaders whose own intolerance reaches the level of public disgrace?”.

153. "The Nature of Morale", in *American Journal of Sociology*, 47 (November, 1941), pp. 302-320.

154. "A Positive Role for the United States", in *Harvard Guardian*, 6 (December, 1941), pp. 15-18. This is an article in a student publication at Harvard.

155. "Theses Establishing an Idealistic Metaphysics by a New Route", in *Journal of Philosophy*, 38 (December 4, 1941), pp. 688-690\*. An editorial note in this issue of the *Journal of Philosophy* reports that several articles contained therein were "abstracts of papers to be read" at the 1941 meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association. It should be observed, however, that Hocking's article was not prepared for that meeting.

### 1942

156. "The Meaning of Liberalism: An Essay in Definition", Article in *Liberal Theology: An Appraisal*, (David E. Roberts and Henry Pitney van Dusen, eds.) pp. 47-57, New York, Charles Scribner's Sons, 1942. This book is a volume of essays in honor of Eugene William Lyman.

157. "In Time of War the Spiritual Task of the Churches Becomes One of Peculiar Urgency" Article in *A Righteous Faith for a just and Durable Peace*, (John Foster Dulles, Chairman of Commission) pp. 12-18. New York, Commission to Study the Bases of a Just and Durable Peace (Federal Council of Churches), 1942.

158. "The Cultural and Religious Organization of the Future", Article in *Toward International Organization*. pp. 162-188. New York, Harper and Brothers, 1942. This volume is the publication of lectures by various persons given at Oberlin College in 1941. No editor for the volume is noted, but Ernest Hatch Wilkens, President of Oberlin, is the author of a short preface. Prior to publication these lectures were issued separately in mimeographed form. The legend appearing on Hocking's lecture, which ran to eleven pages, is as follows: "The Cultural and Religious Organization of the Future", by William Ernest Hocking, Professor of Philosophy, Harvard University. Fifth of a series of eight lectures, *Toward International Organization*. Under the auspices of Oberlin College. Finney Chapel, November 6, 1941".

159. "What Man Can Make of Man" in *Fortune*, 25 (February, 1942), pp. 91-93, 136-140. 142-147.

160. *What Man Can Make of Man*, New York, Harper and Brothers, 1942. 62 pp\*. This book is a revised and extended form of the article cited in the preceding entry, and was published in December, 1942. It was translated for publication in Germany under the title *Was der Mensch aus deru Menschen machen hann* (München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1949. 61 pp.), and was also published in Japan in the same year (Tokyo, Hanawa Shobo, 1949) . The Japanese translation was made by

Paul Sawahito Yamamoto, an instructor at the Japanese Biblical Seminary. Under the title, "The Psychiatrist and the Soul," a selection from pp. 51-54 of the Harpers edition was included in the volume *On the Wisdom of America*, pp. 41-42, edited by Lin Yu Tang (New York, John Day Company, 1950).

**161.** "Science in its Relation to Value and Religion", *Rice Institute Pamphlet*, 29 (April 1942), pp. 143-221. This is the published form of the "Rockwell Lectures on Religious Subjects" delivered at the Rice Institute in 1942.

**162.** "Letter to the Editor", in *Harvard Crimson*, (April 24, 1942), p. 2. This is a letter on the situation in India.

**163.** "The Near East" (with others), *University of Chicago Round Table*, p. 224 (June 28, 1942). This is the record of a radio discussion by H.A.R. Gibb, Philip Ireland, and Hocking, on the University of Chicago Round Table program heard over the National Broadcasting Company on June 28, 1942.

**164.** "A New East in a New World", *Fortune*, 26 (August, 1942), pp. 107-110, 119-120, 122, 124, 126, 131.

**165.** "What Price Victory?" (with others), in *America's Town Meeting of the Air*, September 10, 1942. This is a radio discussion by a panel composed of Crane Brinton, Alvin H. Hansen, Thomas Matters, and Hocking, with Kirtley Mather as Moderator, broadcast from Sanders Theater, Cambridge, on September 10, 1942. The record of this discussion is published by the American Education Press, Inc., of Columbus, Ohio, (Vol. 8, No. 20), while the Town Hall office is located at 123 West 43rd Street, New York.

**166.** "On China's Rebirth", in *National Herald*, Chungking, China, (October 12, 1942), p. 3. This is a message to China on "Double Ten Day," published here in a periodical of the China Information Committee at its headquarters in Chungking. This brief notice was also published in *China at War* brought out by the same committee and distributed by the China News Service of New York.

**167.** "Asia's Travelling Religions", in *Asia*, 42 (December, 1942), pp. 683-686. This article was published under the title, "Living Religions and a World Faith," in *The Asian Legacy*, pp. 193-214, edited by Arthur E. Christy (New York, John Day Company, 1945).

### 1943

**168.** "The political-economic Settlement in the Far East in the Light of the Christian Conscience", Article in *The Churches and a Lasting Peace: A Study Book of the Regional Conference of the Churches on a Just and Durable Peace held at Hood College, Frederick, Maryland*, June 16-18, 1943, pp. 38-39. This is a brief report of an address by Hocking at the above-named regional conference. At the time this

booklet was published in 1943, copies could be obtained from the Council of Churches and Christian Education of Maryland-Delaware in Baltimore, and from the Washington, D.C., Federation of Churches.

**169.** “Colonies and Dependent Areas”, Privately printed: Universities Committee on Post-War International Problems, n.d. This is an article written for the Universities Committee on Post-War International Problems (Ralph Barton Perry, chairman), affiliated with the World Peace Foundation (40 Mt. Vernon Street, Boston). Although no date appears on the title page of this pamphlet, it was written in 1943.

**170.** “How can Our Schools Enrich the Spiritual Experience of Their Students?”, in *Beacon*, (October, 1943), pp. 195-206. This is an address to the “Headmistresses Association of the East”, at a meeting in New York City on November 13, 1936. The title was assigned.

**171.** “Notes”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1943-1944), pp. 124-125. This is a brief memorial statement on the recent death of Professor Alfred Hoernlé, who had been a colleague at Harvard from 1914 to 1920.

#### 1944

**172.** *Science and the Idea of God*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1944. SX, 124 pp\*. This is the “Mature form” of lectures on “Contemporary Science and the Idea of God” delivered on the John Calvin McNair Foundation at the University of North Carolina in 1940. These lectures were also given before the General Council of the Congregational Christian Churches at Durham, New Hampshire, in 1942. Sections of Chapter IV, “Astronomy, Physics and World Meaning” were published under the title, “Science and the Idea of God”, in *Science of Mind*, 30 (May, 1957), pp. 5-8, 52.

**173.** *The Church and the New World Mind*. (with others), St. Louis, The Bethany Press. 1944. This book contains the Drake Lectures for 1944 delivered at the Drake Conference on “The Church and the New World Mind”. Hocking is the only contributor with more than one lecture, and his consisted of the following: “Faith and World Order”, (pp. 13-42); “Culture and Peace”, (pp. 43-69); and “Statesmanship and Christianity”, (pp. 70-97). Among the other lecturers were Wilmott Lewis, Georgia Harkness, M. Searle Bates, G. Baez Camargo, Cleo W. Blackburn, Walter W. Van Kirk, and Rufus M. Jones.

**174.** “The Mystical Spirit”, Article in *Protestantism: A Symposium*. (William K. Anderson, ed.) pp. 185-195, Nashville, Tenn., Commission on Courses of Study (The Methodist Church), 1944.

**175.** “Value of the Comparative Study of Philosophy”, Article in *Philosophy – East and West*. (Charles A. Moore, ed.) pp. I-II, Princeton, Princeton University Press, 1944. An introductory note states that “This volume represents the results of the East-West Philosophers’ Conference held at the University of Hawaii during the

summer of 1939". Hocking's article was prepared for the conference, although he was unable to attend.

**176.** "Foreword", Article in *The Bhagavadgita* (Swami Nikhilananda, tr.) pp. v, vi. New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1944.

**177.** "America Does Have Something to Offer the New Era", in *Alumnus of Iowa State College*, 39 (April, 1944), pp. 176-179. This article is an abridged form of an address delivered by Hocking at a vesper service on February 6, 1944, at the Iowa State College of Agriculture and Mechanic Arts.

**178.** "Plan is Opposed as Source of Dissension", Letter to the Editor, *New York Times*, 93 (April 2, 1944), Sec. 4, 8E. This letter expresses Hocking's opposition to the unrestricted opening of the Jewish National Home in Palestine to all Jewish refugees. It is one of "two letters of opposing points of view, on the proposed Jewish National Home in Palestine". The other letter was written by Professor Carl J. Friedrich, Director of the School for Overseas Administration at Harvard. The title of the Hocking letter as noted above was supplied by the editor; Hocking's own title, which was not published, was, "Palestine as a Place of Refuge".

**179.** "America's World Purpose", in *Life*, 16 (April 17, 1944), pp. 103-104, 106, 109, 110, 112. A translation of this article into Chinese was made in 1945 by S. Livingston Hu, and published in *China's Law Journal*, (November, 1945), pp. 43-56.

**180.** "On the Treatment of Germany", in *Christianity and Crisis*, 4 (May 29, 1944), pp. 3-4.

**181.** "Famine Over Bengal", in *Asia*, 4 (August, 1944), pp. 345-349.

**182.** "Is a World Police Possible?", in *Christian Century*, 61 (November 22, 1944), pp. 1347-1349.

### 1945

**183.** "Introduction", Article in *They Fought Hitler First*, p. 3, New York, American Association for a Democratic Germany, 1945\*. This fifteen-page pamphlet is "a report on the treatment of German Anti-Nazis in concentration camps from 1933 to 1939 based on contemporary records, "published by the American Association for a Democratic Germany (8 East 41st Street, New York). Hocking is listed as a member of the National Committee of the Association. In his brief introduction he calls for Americans to "take a sober look at the facts" in the cause of justice, and realize that our own "political ineptitude and acquiescence" was in part responsible for the build-up of Nazi Germany, and that we must discriminate between those Germans who were active participants in Nazism and those who "struggled against the inevitable".

**184.** "Economic Co-operation", Article in *A Message to the Churches*, pp. 10-11, New York, Commission on a Just and Durable Peace (Federal Council of the

Churches of Christ in America), 1945. This article is actually Section 3 of Part II, "Christian Standards and Current International Problems", of the report to the churches from the National Study Conference on "The Churches and a Just and Durable Peace", held at Cleveland, Ohio, on January 16-19, 1945. Although his particular contribution to this report is unsigned, Hocking is listed as one of those who constituted the "Conference Committee on the Message to the Churches".

**185.** "Private Property and Property Systems", Article in *Post War World*, p. 3. New York, Commission on a Just and Durable Peace (Federal Council of the Churches of Christ in America), 1945. This article is presented as "the author's personal statement" which issues from Hocking's work as Chairman of one of the Commissions at the National Study Conference on "The Churches and a Just and Durable Peace", held at Cleveland, Ohio, on January 16-19, 1945. This statement was presented in the form of a supplementary resolution, and although approved by the appropriate committee, it did not come up for vote in the final session of the conference. It is published here in a newsletter reporting the proceedings, which was distributed by the Federal Council of Churches.

**186.** "Appendix to 'Buddhist Japan and World Peace' by Chan Wing-Tsit", Article in *Approaches to National Unity*. (Lyman Bryson, Louis Finkelstein, and Robert M. MacIver, eds.) p. 488, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life, Inc. , 1945. This is a brief, one-paragraph comment on a paper by Professor Chan which was prepared for the fifth meeting of the Conference on Science, Philosophy and Religion, held at Columbia University from September 7-11, 1944.

**187.** "The Business of Business", *Christian Science Monitor*, 37 (February 20, 1945), p. 16. This article is a review of Beardsley Ruml, *Tomorrow's Business*.

**188.** "Death and Resurrection in the Life of Nations", (with others) *University of Chicago Round Table*, 367, (April 1, 1945), pp. 4-6. This is the record of a radio discussion by Charles Merriam, Reinhold Niebuhr, Robert Redfield, and Hocking, with Ernest Colwell assisting on the University of Chicago Round Table program heard over the National Broadcasting Company on April 1, 1945.

**189.** "Arab Nationalism and Political Zionism", *Moslem World*, 35 (July, 1945), pp. 216-223\*. Prior to its publication in this journal, this article was privately printed in 1944 by the League of American-Arab Committees for Democracy (1907, Detroit Street, Flint 5, Michigan.) However, the journal reference is cited initially as being more readily available.

**190.** "A Discussion of the Theory of International Relations", *Journal of Philosophy*, 42 (August 30, 1945), pp. 484-486\*. This is one of several contributions under this same title, primarily directed to theoretical issues in two particular paragraphs of John Dewey's Introduction to the re-issue of Jane Addams' *Peace and Bread in Time of War*. These contributions by various authors were submitted on the request of the editors of this journal.

191. "The Atom and World Politics", (with others) *University of Chicago Round Table*, 393 (September 30, 1945), p. 1-11. This is the record of a radio discussion by Norman Cousins, William Fox, Leo Szilard, and Hocking heard over the National Broadcasting Company on September 30, 1945.

192. "The State of the Nation", *University of Chicago Round Table*, 406 (December 30, 1945), pp. 4-7. This is the record of a radio discussion by Ernest C. Colwell, chairman, T.R. Hogness, Reinhold Niebuhr, Robert Redfield, and Hocking on the University of Chicago Round Table program heard over the National Broadcasting Company on December 30, 1945.

193. "The Immortality of Man", in *Religion in Life*, 15 (Winter, 1945-1946), pp. 3-22\*. This is the Garvin Lecture for 1945 delivered at Lancaster, Pennsylvania. Under the title, "Immortality in the Light of Science and Philosophy", it was published in *Man's Destiny in Eternity*, pp. 139-164, F. Lyman Windolph, author of preface, (Boston, The Beacon Press, As with an earlier entry noted above, this article was privately printed by the Garvin Lecture Committee of Lancaster, Pa., prior to its appearance in *Religion in Life*. However, the journal reference is cited initially as being more readily available.

#### 1946

194. *Preface to Philosophy: Textbook* (with others), New York, The Macmillan Company, 1946\*. This textbook for introductory courses in Philosophy was originally prepared as "a self-teaching course" for American soldiers in the field under directions from the War Department. It was first published by Macmillan for the United States Armed Forces as a War Department Education Manual (EM. 653), and later made available to the general public. The volume is the work of four authors, Brand Blanshard, Charles William Hendel, John Herman Randall, Jr., and Hocking, who worked together under the chairmanship of Chancellor William Tolley of Syracuse University. Each author's contribution is signed by him. Hocking is the author of Part I, entitled "What is Man?" (pp. 3-99), and part V, "A World View" (pp. 413-04). The textbook is supplemented by a companion volume, *Preface to Philosophy: The Book of Readings*, under a different board of editors. In August 1955 permission was granted to the Reverend Eric Hague of Chung Chi College, China, to publish "An Abridged Version of *Preface to Philosophy* by Hocking *et al*" for use with students. The abridgement was published in English in mimeographed form, together with a Chinese translation as a separate volume.

195. "The Creed of Philosophical Anarchism", Article in *Leviathan in Crisis*. (Waldo R. Browne, ed.), pp. 348-356, New York, The Viking Press, 1946. This is not a new article, but a re-printing of Chapter VII, entitled "State-Skeptics, ii. The Philosophical Anarchist", from *Man and the State*, pp. 90-103. The title of this selection was provided by the editor, and although it is acknowledged to be from *Man and the State*, the specific chapter is not identified here.



196. "The Treatment of Ex-Enemy Nations", Article in *Christianity Takes a Sland: An Approach to the Issues of Today*. (William Scarlett, ed.) pp. 42-56, New York, Penguin Books, Inc., 1946.

197. "The Atom as Moral Dictator", in *Saturday Review of Literature*, 29 (February 2, 1946), pp. 7-9.

198. "Metaphysics: Its Function, Consequences, and Criteria", in *Journal of Philosophy*, 43 (July 4, 1946), pp. 365-378\*. This article was read as part of a symposium on this subject at the meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association, February 22, 1946, at Sarah Lawrence College.

### 1947

199. *Freedom of the Press: A Framework of Principle*, Chicago, University of Chicago Press, 1947\*. This is a personal statement by Hocking as a member of the Commission on the Freedom of the Press. While there is general agreement among the Commission on these principles, Hocking assumes sole responsibility for the philosophical position which gives unity to this monograph. Signed comments and criticisms by other members of the Commission are included as footnotes, together with Hocking's replies. The short statement of principles in the main report of this Commission entitled "A Free and Responsible Press", is Hocking's solution of the task assigned to him, to draw up a brief statement on which all members could agree.

200. *Freedom of the Press in America*, Leiden, Universitaire Pers Leiden, 1947, 24 pp. This is the Inaugural Address delivered by Hocking on his entrance into office as guest professor at the University of Leiden, Holland, on October 24, 1947.

201. "Justice, Law, and the Cases", Article in *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, (Paul Sayre, ed.) pp. 332-351, New York, Oxford University Press, 1947\*. This book is a volume of essays in honor of Roscoe Pound, assembled for presentation on his 75th birthday.

202. "Issues in Contemporary Philosophy of Law", in *Harvard Law School Record*, March 5, 1947, pp. 1, 4. Early in the spring of 1947 Hocking delivered the William James Lectures at Harvard on the Philosophy of Law, dealing specifically with the foundations of international law. While this series of lectures has not been published, incomplete accounts of at least the first two lectures were reported in the Harvard Law School Record for March 5, March 12, and April 2.

### 1948

203. "Old and New in Moral Philosophy", Article in *There is another China*, pp. 151-176, New York, King's Crown Press, 1948\*. This book is a volume of essays in

honor of Chang Poling of Nankai. It is accompanied by a "Publisher's Note", but the name of the editor is not given.

**204.** "Über der gegenwärtige Situation der Philosophie", in *Deutsche Beiträge*, 2 (1948), pp. 533-548. This article was originally given as a lecture before Professor Aloys Wenzl's Colloquium on Contemporary Philosophy at the University of Munich in April. 1948.

**205.** "Ethical Factors in Positive Law", München, Mimeographed only, 1948. This is an address before the Juristentagung at Munich in June, 1948, delivered under the auspices of the Office of Military Government, German Courts Division. The German translation of this article is entitled, *Ethische Faktoren im positiven Recht*.

**206.** "Reply to the University of Leiden on Receiving the Honorary Degree of Doctor of Philosophy and Letters", Article in *Convocation of the University of Leiden* (June 15, 1948), pp. 17-24. Leiden, Universitaire Pers Leiden, 1948. This is the record of the special convocation of the University of Leiden to honor Hocking.

#### 1949

**207.** "Foreword", Article in *Reason in the Art of Living*, (James Bissett Pratt) pp. vii-xi, New York, The Macmillan Company, 1949.

**208.** "On the Present Position of the Theory of Natural Right", Article in *Library of the Xth International Congress of Philosophy*. (F.W. Beth and H.J. Pos, eds.) Vol. I, pp. 556-559, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949. This volume contains the proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, held at Amsterdam, August 11-18, 1948.

**209.** "Introductory Remarks", Article in *The Cambridge Platfome of 1648; Tercentenary Commemoration at Cambridge, Massachusetts, October 27, 1948*, (Henry Wilder Foote, ed.) pp. 56-59, Boston, The Pilgrim Press, The Beacon Press, 1949. These are the brief remarks by Hocking in presiding at the afternoon session of the tercentenary observance. Hocking was honorary chairman of the Congregational Commission of the Joint Commission of the Congregational Christian Churches and the American Unitarian Association.

**210.** "The Place of Religion in our Scheme of Values", Dartmouth College, Great Issues Course, 1949. Mimeographed, 12 pp. This is the manuscript of an address delivered to the Great Issues course on May 4, 1949. An editorial note advises that it is "not for release or publication".

**211.** "Teaching in Dutch Universities", in *Main Currents in Modern Thought*, 7 (Autumn, 1949), pp. 95-96. This is an abridgement of an article which appeared under the title, "Dutch Higher Education – Comparative Impressions of a Visiting Harvard Professor", in the *Harvard Educational Review*, 20 (Winter 1950), pp. 28-35. It was also reprinted in part in *Higher Education*, 11 (January 15, 1950), pp. 113-

114. This journal is the semimonthly publication of the Federal Security Agency, Office of Education, Higher Education Division, Washington, D.C.

212. Review of *Repertorium van de Nederlandse Wijsbegeerte*, (Amsterdam, J.J. Portman, 1948), *Philosophy and Phenomenological Research*, 10 (1949-1950), pp. 584-585.

### 1950

213. "Comment on 'Unity in Difference' by Edgar S. Brightman", Article in *Perspectives in a Troubled Decade*. (Lyman Bryson, Louis Finkelstein, and Robert M. Maclver, eds.) pp. 444, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life, Inc., 1950\*. This is a brief comment on a paper by Brightman prepared for the tenth meeting of the Conference on Science, Philosophy and Religion, held at Columbia University on September 5-8, 1950. Brightman's reply to Hocking's comment is also included here. Hocking is also the author of brief comments on the article "Freedom and Rights" by Paul Weiss (p. 508), and on Professor Richard Kroner's "On the Religious Imagination" (pp. 601-602), in this same volume.

214. "The Binding Ingredients of Civilization", Article in *Goethe and the Modern Age*. (Arnold Bergstraesser, ed.), pp. 252-283. Chicago, Henry Regnery Company, 1950. This is the text of a lecture delivered at the Goethe Bicentennial Convocation and Music Festival, held June 27 to July 17, 1949, in Aspen, Colorado. It was translated into German, as "Die bindenden Kräfte der Zivilisation", and published in two parts in *Deutsche Beiträge*, 4 (1950), Heft 2, pp. 111-124; Heft 3, pp. 199-214. An abridgment of this article, entitled "Aids and Obstacles to World Civilization", was published in *Measure*, 1 (Spring 1950), pp. 93-108.

215. "Finest Event", Letter to the Editor, *New Hampshire Morning Union* 88 (June 15, 1950), p. 4. This letter also appeared in the *Manchester (N.H.) Evening Leader* published by the same management, on the same date. The title of this letter was assigned by the editor.

216. "The New Way of Thinking", in *Colby Alumnus*, 39 (July 15, 1950), pp. 3-7. This is the Commencement Address delivered at Colby College on June 12, 1950.

217. "Lattimore, 'Patriot'." Letter to the Editor, *New Hampshire Morning Union*, 88 (August 19, 1950), 4. This letter also appeared in the *Manchester (N.H.) Evening Leader*, published by the same management, on the same date. The title of this letter was assigned by the editor.

218. "Fact and Destiny (I)." *Review of Metaphysics*, 4 (September, 1950), pp. 1-12\*. This article constitutes "the program of the Gifford Lectures, first series,

given at Glasgow, 1938-39". It is the purpose of this article to relate the Gifford Lectures to the present state of philosophical discussion.

### 1951

**219.** "Fact and Destiny (II)", *Review of Metaphysics*, 4 (March, 1951), pp. 319-342\*. This article constitutes the argument, or outline, of the first five Gifford Lectures, given at Glasgow, 1938-1939. Earlier publications and translations of this article are reported under an entry for 1938 above.

**220.** "Informing the Armed Forces", Letter to the Editor, *New York Times*, 100 (May 24, 1951), p. 34. This letter is a partial comment on a report on the need for education in the armed forces, made by the Education Editor of the *Times*. In this letter Hocking asserts that "the questions which the men in the service want answered are only in small measure 'informational'... They are groping for political and philosophical light". This letter recalls a long series of reports made by Hocking to the Division of Education of the War Department during the first World War when he was inspector of educational programs in army camps in northeastern United States. The title of this letter was assigned by the editor.

**221.** "Arab World's Alienation Seen", Letter to the Editor, *New York Times*, 100 (June 18, 1951), p. 22. In this letter Hocking criticizes current American policy of aiding Israel as the sole American ally in the Middle East, and thus tacitly implying approval of that country's general policy toward adjacent Arab nations.

**222.** "A Reply to Dr. Stafford", Letter to the Editor, *Advance*, 144 (September 3, '95'), p. 18. This letter is in comment upon "The New Venture of an Old People" by Russell Henry Stafford, published in the same journal on August 6, 1951. Hocking is here criticizing certain implications in Dr. Stafford's views on recognition of the recently established state of Israel. The title of the letter was assigned by the editor.

**223.** "Is Israel a 'Natural Ally'?", *Christian Century*, 68 (September 1, 1951), pp. 1072-1074. This article was privately reprinted by the National Council for Judaism, and distributed widely. Copies were sent, with a covering letter from the National Council, to all members of Congress.

**224.** "The Korean War: Current Defeatism Called Unjustified", (with others) Letter to the Editor, *New York Herald Tribune*, (November 25, 1951), Section 2, page 4. The following persons were also signers, with Hocking, of this letter: John C. Bennett, Crane Brinton, Oscar Cargill, Rufus E. Clement, Hans Kohn, Ralph Barton Perry, Louis H. Pink, and Charles J. Turck. The title of the letter was assigned by the editor.

### 1952

225. *Varieties of Educational Experience*, Mimeographed, 1952, 46 pp\*. This essay is subtitled: "Being fragments of a conceivable educational auto-biography, serving as connective tissue, and to some extent as interpretation, for papers on education to be placed in Harvard College Library". Fifty copies of this essay were mimeographed. Three paragraphs from pages IIa and IIb of this document were reprinted under Mr. Hocking's subtitle, "The Eighth Grade", in *Why Teach?*, pp. 98-100, edited by D. Luise Sharp (New York, Henry Holt and Company, 1957).

226. "Foreword", Article in *The Palestine Refugees*, (Fayez A. Sayegh) p. v. Washington, D.C. , Amara Press, Feb. 1952.

227. "On Philosophical Synthesis", in *Philosophy East and West*, 2 (1952), pp. 99-101.

228. "Problems of World Order in the Light of Recent Philosophical Discussion", *American Political Science Review*, 46 (December, 1952), pp. 1117-1129.

229. "Position of Ex-Nazis", Letter to the Editor, *New York Times*, 102 (December 15, 1952), p. 12. The title of this letter was assigned by the editor.

### 1953

230. "Foreword", Article in Charles Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, pp. 11-16, Glencoe, Illinois, Free Press, 1953\*. This brief "Foreword" is of considerable importance inasmuch as it sets forth several of Hocking's generalizations concerning the development of modern philosophy and contains his restatement of the Cartesian *cogito* in the context of his view of Other Mind. The essay is dated August 1950.

231. "Foreword", Article in *The Arab World: Past, Present and Future*, Nejlal Izzedin, pp. v-xii, Chicago, Henry Regnery Company, 1953.

232. "Analyzing German Reactions", Letter to the Editor, *New York Times*, 102 (February 21, 1953), p. 12. The sub-title of this letter is "Type of Question Asked in Recent Survey on Nazism Criticized". Both title and sub-title were assigned by the editor.

233. "Brightman: Colleague and Friend", *The Personalist*, 34 (Autumn, October 1953), pp. 363-364. This is a brief memorial notice in the "Edgar Sheffield Brightman Memorial Number" of this journal, which also contains notices or articles of the late Professor Brightman by a number of former associates.

### 1954

234. *Experiment in Education*, Chicago, Henry Regnery Company, 1954, xvi, 303 pp\*. The sub-title of this book is: *What we can Learn from Teaching Germany*.

It deals largely with the post-war occupation of Germany by the Allied powers, and contains a substantial statement of Hocking's philosophy of education.

**235.** *Varieties of Educational Experience, Part II*. Mimeographed 1954. 83 pp\*. Part I was published (mimeographed) in 1952. See note on that entry above.

**236.** "Marcel and the Ground Issues of Metaphysics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 14 (June, 1954), pp. 439-469\*. A portion of this article bearing the title, "A Note on Despair", was published in *This is My Philosophy*, pp. 304-307, edited by Whit Burnett (New York, Harper and Brothers, 1957).

**237.** Review of Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (with Richard Hocking), *Philosophy East and West*, 4 (July, 1954), pp. 175-181.

**238.** "Logic or Beauty?", Letter to the Editor, *Scientific Monthly*, 79 (October, 1954), p. 269. This is a comment on a criticism made by A. Lowinger of the statement in an article by P.A.M. Dirac, entitled "Quantum Mechanics and the Aether" published in *Scientific Monthly*, 78 (1954) 142ff., in which Dirac had maintained the relevance of the beauty of a theory in determining its scientific validity. Lowinger's critique appeared in the June 1954 issue, page 399. Contrary to Lowinger's view that "the beauty of the theory" is entirely irrelevant to the fact of its acceptance by scientists, Hocking maintains that "beauty" conceived as 'power' is definitely a factor in the acceptance of certain scientific theories. Dirac also expands at some length on his original point in a letter which accompanies Hocking's in this October issue, and both are published together under the editor's title, "Logic or Beauty?".

**239.** "Foreword", Article in *The Universe and You*, by Helen Howard Neal, pp. vii-ix. Laguna Beach, Calif., Carlborg-Blades, Inc., 1954. This book is based on a manuscript by Herbert Vincent Neal, formerly Professor of Biology at Tufts College, Medford, Mass., who was a close friend of Hocking. See Bibliography entry 146.

**240.** "Comment", Article in *Symbols and Values: An Initial Study*. Edited by Lyman Bryson, Louis Finkelstein, R.M. MacIver, and Richard McKeon, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion, x. This is a brief comment on a paper by John E. Smith, entitled "The Individual, the Religious Community, and the Symbol", presented at the 13th meeting of the Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life, held at Columbia University, September 2-5, 1952. The volume of papers and comments prepared for this meeting was published by the Conference and distributed by Harper and Brothers, 1954.

## 1955

**241.** "Missions in a Nationalist Orient", *Christian Century*, 72 (February 23, 1955), pp. 236-237. This article is one of three drawn from the manuscript of a forthcoming book entitled *The Coming World Civilization*, published in 1957. Together these articles constitute a re-examination, after more than twenty years, of the conclusions

reached by the Commission of Appraisal of the Laymen's Foreign Missions Inquiry, of which Hocking was Chairman. The report of this Commission was published under the title, *Re-Thinking Missions* (Harpers, 1932), which is listed above.

**242.** "Reconception Reconsidered", *Christian Century*, 72 (March 2, 1955), pp. 268-269. This is the second of three articles.

**243.** "One Way and Other Ways", *The Pulpit*, 26 (May, 1955) pp. 2-4. This is the third of three articles, the first two of which were published in *Christian Century*, as noted above. Hocking comments that the first paragraph and the last three sentences of the article as printed here appear to be a paraphrase or editorial addition to his own statement.

**244.** Review of Martin P. Nilsson, *Religion as Man's Protest against the Meaninglessness of Events*, *Review of Religion*, 19 (October 1955), pp. 83-87.

**245.** "Creating a School", (with Agnes Hocking) *Atlantic Monthly*, 196 (December, 1955), pp. 63-66. Mrs. Hocking is listed as co-author of this article, which describes the founding of the Shady Hill School (for a sketch of the founding and early years of this school under the direction of Mrs. Hocking see the article by May Sarton in the *New Yorker Magazine* for April 3, (1954). Mrs. Hocking died several months before the *Atlantic* article appeared, and it includes several paragraphs written by her in 1925. The article also draws substantially from Hocking's unpublished memoirs, *The Varieties of Educational Experience*.

## 1956

**246.** *The Coming World Civilization*, New York, Harper and Brothers, 1956. xiv, 210 pp\*. This book was winner of the Lecomte duNouy Award for 1957. Substantial sections of this book have been printed elsewhere as follows: "Christianity and the Faith of the Coming World Civilization", *Hibbert Journal*, 54 (July 1956) pp. 339-349; and "Tentative Outlook for the State and Church", in *This is My Philosophy*, pp. 290-304, edited by Whit Burnett (New York, Harper and Brothers, 1957). Prior to publication, three articles taken from the manuscript of this book appeared in the *Christian Century* and *The Pulpit* early in as listed above.

**247.** "This is My Faith", Article in *This is My Faith*, (Stewart G. Cole, ed.) New York, Harper and Brothers, 1956\*. Hocking's essay, found on pages 135-146, was written expressly for this publication, which contains similar brief statements of belief from 25 philosophers and educators. The volume is sub-titled "The Convictions of Representative Americans Today".

**248.** "Wanted: A Candidate who will 'Speak Uncomfortably to Jerusalem'.", *ACJ Council News*, 10 (January 1956), pp. 4-5. This article, the title for which was supplied by the journal, contains the text of a letter from Hocking, addressed to the editor of the *New York Times* on November 16, dealing with the Arab-Zionist controversy in Israel. At the time of its publication here the letter had not appeared in

the *Times*. The first three paragraphs of this article were prepared by the editors to introduce Hocking's letter.

**249.** "On Royce's Empiricism", *Journal of Philosophy*, 53 (February 2, 1956), pp. 57-63\*. This issue of the *Journal* is a memorial issue in observance of the one hundredth anniversary of the birth of Josiah Royce. Among the ten articles or memoirs on Royce, in addition to the one cited here, is one by Richard Hocking, son of W. E. Hocking. Several of them were presented at the 1955 meeting of the Eastern Division, American Philosophical Association, but Hocking's article was prepared separately.

**250.** "Comments on Stallknecht's Theses", in *Review of Metaphysics*, 9 (March 1956), p. 465. Hocking's brief contribution is one of several comments by distinguished philosophers to a series of propositions on "The Idea of Creation" by Newton P. Stallknecht, under the title "Colloquium No. 8".

**251.** "Containment as a Policy", Letter to the Editor, *New York Times*, 105 (April 29, 1956), p. 8E. The sub-title of this letter is, "Its Application to Chinese Mainland and Russian People Discussed". Both title and sub-title were assigned by the editor.

**252.** "Remarks", Report of the Seminar on "The Decline of Materialism", Rye, New York, Laymen's Movement for a Christian World, 1956. Pages 67-74 of the seminar report contain the verbatim transcript of Hocking's general remarks on certain metaphysical problems at meetings held at the Laymen's Movement headquarters at Wainwright House, Rye, New York, on November 10-11, 1956.

**253.** "Preface", Article in *Royce's Metaphysics*, by Gabriel Marcel (translated by V. and G. Ringer), pp v-viii, Chicago, Henry Regnery Co., 1956\*.

## 1957

**254.** *The Meaning of Immortality in Human Experience*, New York, Harper and Brothers, 1957. xviii-263 pp\*. This is a revised and enlarged edition of *Thoughts on Death and Life*, published in 1937. Additional material published here for the first time includes a new preface and three new chapters. One of these, "The Relativity of Death", was delivered as the Forester Lecture on Immortality at the University of California, Berkeley, in 1942. A thirty-five page condensation of this book appeared in the Winter 1959 issue (Vol. 6, No.1) of *Tomorrow*, which is described as a "Quarterly Review of Psychical Research".

**255.** "When is a Fait Accompli?", Mimeographed text of statements by Hocking as participant in a panel discussion on Middle Eastern problems, sponsored by the American Council for Judaism, Inc., in New York City on April 28, 1957. This is similar but not identical to the article in *AFME News and Middle East Digest*, cited below.



256. "When is a *Fait Accompli*?", An article on Middle Eastern problems which appeared in three parts in the April, May, and June 1957 issues of *AFME News and Middle East Digest*, (Vol. I, No. 3, 4, 5), published by the American Friends of the Middle East (7 East 67th Street, New York 21, New York). Reprinted separately as a unit, with a brief *Addendum* dated September 1, 1957. Also published under the title, "The Time Bomb of the Palestine *Fail Accompli*", in *American Mercury*, 86 (January 1958), pp. 47-59. The reader of the *American Mercury* version should be warned that editorial changes and brief omissions of the full text alter the tone if not the actual content of Hocking's position at certain points. In addition, sections of this article were privately printed in a document edited by Virginia C. Gildersleeve, who also supplied an editorial commentary. The document is seven pages in length and bears the title, "Peace by Persuasion in the Middle East: An Analysis with Proposals for Solution of the Arab-Israeli Problem". No date or publisher is indicated, but it may be noted that it was distributed nationally in August 1958 and following by the American Friends of the Middle East.

257. "Overriding Consideration: Beauty", Letter to the Editor, *The Rotarian*, 90 (March, 1957), p. 55. This letter deals with billboard advertising on the nation's highways.

258. "Who Began the Israel-Arab War?", Letter to the Editor, *St. Louis Post Dispatch*, (July 26, 1957), 2B.

259. "Speaking Out", Letter to the Editor, *Harvard Alumni Bulletin*, 60 (October 12, 1957), p. 81. A protest against the architecture of the proposed new additions to Leverett House at Harvard, which Hocking described as a "cracker box oddity" and an example of the "fashion" of modern architecture.

260. Review of Edgar O'Ballance, *The Arab-Israeli War 1948*, *Middle East Digest*, I (December, 1957), pp. 3-4.

261. "Letter", Letter to the Editor, *Bulletin of the Atomic Scientists*, 13 (December, 1957), p. 377. This letter deals with the importance of meeting affirmatively the Russian Scientists' response to proposals of the first Pugwash (Nova Scotia) Conference, in which Soviet and Western scientists from several countries met to discuss modes of minimizing the dangers of nuclear warfare.

## 1958

262. "The Stranger I'll Never Forget", Article in *This Week: The National Sunday Magazine*, January 26, 1958. (Inside front cover). A brief memoir describing a chance encounter with a man who helped Hocking secure a position as a teacher of business arithmetic at a crucial point in his plans for further college study, shortly before leaving for Harvard.

263. "Response to Professor Krikorian's Discussion", in *Journal of Philosophy*, 55 (March 27, 1958), pp. 274-280\*. A reply to Y.H. Krikorian's critique of metaphysical and epistemological issues raised in Hocking's *The Coming*

*World Civilization* (1956). Professor Krikorian's article appears on pp. 265-275 of the same issue.

**264.** "Meeting with the Russians", Letter to the Editor, *New York Times*, 507 (April 20, 1958), 8B. In this letter Hocking maintains that meeting "man-to-man" takes precedence over an official position in decisions concerning atomic research and use of the atomic bomb. Presidential address at the ninth meeting of the Metaphysical Society of America, held at Brown University, March 28, 1958.

**265.** "Fact, Field and Destiny: The Inductive Element in Metaphysics", in *Review of Metaphysics*, II (June 1958) pp. 525-549\*.

**266.** "Control of Islands", Letter to the Editor, *New York Times*, 108 (September 10, 1958), 32: pp. 4-6. This letter denounced the diplomacy which attempts to keep the islands neighboring Amoy under a government hostile to the China mainland.

**267.** "Remarks", Report of the Seminar on "Science and the Spiritual Nature of Man", Rye, New York, Laymen's Movement for a Christian World, 1958. Pages 35-40, 46, 75-84, 101-102, and 108 of the seminar report contain the verbatim transcript of Hocking's part in a panel discussion, an informal address on the main theme of the seminar and impromptu comments at other points in meetings held at the Laymen's Movement headquarters at Wainwright House, Rye, New York, on October 24-26, 1958.

**268.** "Interpreting Munich Era", Letter to the Editor, *New York Times*, 108 (December 4, 1958), p. 38. The subtitle of this letter is: "Krushchev held Convinced of Soviet's Readiness to defend Czechs". In it Hocking replies to a *Times* editorial on November 29, and discusses the origins of World War II in terms of his observations while in Europe in 1939.

**269.** "Human Rights and Society", Letter to the Editor, *Science*, 128 (December 52, 1958), 1476. In reference to an article in an earlier issue of this journal Hocking comments on the doctrine of human rights.

### 1959

**270.** *Strength of Men and Nations*, New York, Harper and Brothers, viii, 248 pp\*. This volume bears the sub-title: *A Message to the USA vis-à-vis the USSR*. Appendix I, entitled "The International Role of Art in Revolutionary Times", was published in *Modern Age: A Conservative Review*, 4 (Spring, 1960), pp. 129-135.

**271.** "Man's Cosmic Status", Article in *The Search for America* (Huston Smith, editor, with Richard Reffron and Eleanor Wieman Smith) pp. 154-163. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1959. This article represents the substance of Hocking's remarks in a television interview with Huston Smith and Paul Tillich, as part of a series of television programs produced by the National Educational Television Center. This volume, which was published in both hard-cover and

paperback (Spectrum Series), contains the essays or statements prepared specifically for the television programs by over 55 distinguished leaders of thought. An Appendix to the volume provides information on how films of the interviews may be obtained.

272. "From the Early Days of the 'Logische Untersuchungen'." Article in *Edmund Husserl 1859-1959*, pp. 1-11. The Hague, Martinus Nijhoff, 1959\*. This memorial volume, published during the centenary year of Husserl's birth, consists of personal reflections and critical discussion of Edmund Husserl and Phenomenology. It is among the publications of "Phaenomenologica", prepared in connection with the Archivs-Husserl. H.L. Van Breda of Louvain is head of the editorial committee whose membership includes Marvin Farber of the University of Buffalo. Hocking's contribution recounts his first meeting with Husserl, as a graduate student in Germany, and his correspondence with Husserl over the years.

273. "Public's Stake in Steel", Letter to the Editor, *New York Times*, 180 (May 10, 1959), IV, 10. Hocking raises several questions dealing primarily with the relationship between wages and profits which he feels are matters of general or public concern in settlement of the steel strike.

274. "Principles of Mass Communications by Radio and Television from the Angle of Philosophy and Psychology", Testimony, submitted in a mimeographed Statement, before a hearing of the Federal Communications Commission, and recorded in the F.C.C. Minutes for December 15, 1959. Mimeographed for private distribution 11 pp.

## 1960

275. "James B. Pratt", Article for *Pratt Memorial Volume*, February x, 1960.

276. "Meditations on Immortality", Typscript, 12 pp., March 1960. This is an expanded version of a television address by Hocking, delivered on Easter Sunday, April 18, 1960.

277. "God and the Modern World", Mimeographed, 15 pp. May 21, 1960. An address given at First Unitarian Church Harvard Square, Cambridge, Mass., on May 21, 1960 as introduction to a colloquium on the stated topic. The Crane Theological School, Tufts University published an abbreviated edition. The mimeographed typescript runs to 35 pages, An excerpt from this address is printed in *Faith is a Star*, by Roland Gammon (Dutton, 1963) pp. 10-16, under the title "A Philosophy of Faith".

## 1961

278. "For the Record", Letter to the Editor, *Boston Globe* Aug. 5, 1961. This letter seeks clarification or correction of a reference in a news story, exact date uncertain.

## 1962

279. "Schweitzer's Outlook on History", Article in A.A. Roback, editor, *Albert Schweitzer's Realms*, pp. 204-218. Cambridge, Mass., Sci-Art Publishers, 1962.

280. "Preface" to *Ethics*, a book in the Mortimer Adler-Seymour Cain series of texts, as reading guide for independent students. Published 1962.

281. "The Moral Meeting of East and West", Article for Souvenir Volume for Sarvepalli Radhakrishnan, Edited by J.P. Atreya, 1962, Moradabad, India, pp. 153-161.

282. "Footholds Toward Contest Without War", Mimeographed, 10 pages, 1962. This document consist of two parts: a brief preface of three pages, giving the *raison d'etre*, followed by an outline of principles for meeting the issues of the cold war without evasion and without resort to war. This document was reprinted in the *Congressional Record*, June 13, 1962 at the request of Senator Joseph Clark of Pennsylvania (Vol. 108, Part 8, pp. 10332-10334).

## 1963

283. "The Values of Variety and the Necessities of Unity", Article in *Darshana International*, vol. III, No.1, January, 1963 pp. 1-5. This number was dedicated to William Ernest Hocking, J. P. Atreya, editor, Moradabad, India.

284. "Letter", in *Chicago Theological Seminary Register*, 53 (January 18, 1963), pp. 2-3. A private letter to President Howard Schomer of Chicago Theological Seminary is reported in full in President Schomer's column, "Under the Tower". In the letter Hocking reflects briefly on his experience visiting the Chicago World's Fair in 1893 in the neighborhood of the Seminary and comments in particular on architectural changes evident in recent photographs.

285. "The People and the Pope", Letter to the Editor, *Time Magazine*, January 18, 1963, p. 10. Commenting with approval on *Time's* Portrayal of Pope John XXIII as "Man of the Year".

286. "Philosophy at Harvard: Narrow Chances in Building 'The Great Department' .", Article in *The Harvard Foundation for Advanced Study and Research Newsletter*, (May 15, 1963), pp. 1-6. Hocking recounts the development of the Philosophy Department at Harvard during the last quarter of the nineteenth century.

287. "The Spiritual Effect of Warlessness", Article in *A Warless World* (Arthur Larson, ed.), pp. 143-162, New York, McGraw-Hill Book Company, 1963.

288. "Foreword", Article in *The History of Lingnan University*, (Canton, China), by Charles Hodge Corbett. This article was written in June 1960 for a volume published by the Trustees of Lingnan University, Inc., of New York in 1963, pp. xv-xxvi.

289. "Recollections of Swami Vivekananda", An article in the magazine *Vedanta and the West*, published late in 1963.

290. "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", Broadcast from Free Europe Radio, Munich. Sent-Dec. 14, 1963 in Ms. of 17 pages. A report of Nietzsche's views of the new development of "scientific" history teaching in German universities, and Comment on their present value.

#### 1964

291. "The United States and the Near East." An address as chairman of Citizens Committee on American Policy in the Near East, January 20, 1964. Mimeograph 6 pages. A plea for "sympathetic and impartial" policy neither pro-Arab nor pro-Israeli but pro-American.

292. "The Meaning of the Life and Death of John F. Kennedy", Article in *Current*, Jan. 1964. pp. 38-39. Printed as one of a number of articles under the title, "The Unpredictable in History", the paradox that an irrational factor of event should also be a necessary factor.

293. "Trends in American Philosophy", An article for *Les Eludes Philosophiques*, at the request of the Conseiller Culturel of the French Embassy in New York, translated into French from the *Scripps College Bulletin* in 1941 with much deviation and new comment.

294. "Interrogation of Martin Buber", in *Philosophical Interrogations* edited by Sidney and Beatrice Rome, pp. 45-47\*. October, 1964. A dialogue turning on the awareness of mutuality.

## 2. Bibliografia su William Ernest Hocking<sup>3</sup>.

1. HOWIE J., "William Ernest Hocking", in *American Philosopher before 1950. Dictionary of Literary Biography*, Vol. 207, A Bruccoli Clark Layman Book, pp. 152-166.
2. MACINTOSH, D.C., "Hocking's Philosophy of Religion: an Empirical Development of Absolutism", in *Philosophical Review*, Vol. XXIII (1914), p. 27-47.
3. RUSSEL J., "Professor Hocking's Argument from Experience", in *Journal of Philosophy*, Vol. XII, (1915), p. 68-71.
4. MARCEL G., "Wiliam Ernest Hocking et al dialectique de l'instinct", in *Revue Philosophique*, Vol. 88, (1919), pp. 19-54.
5. DALLEIRE L., *W.E. Hocking: La Refonte de la Nature Humaine*, Paris, T. Bernard, 1920.
6. THOMPSON E.J., *An Analysis of the Thought of Alfred North Whitehead and William Ernest Hocking Concerning Good and Evil*, Dissertation, University of Chicago, 1935.
7. WIEMAN, H.N., MELAND B.E., *American Philosophies of Religion*, New York, Willer, Clark and Co., 1936.
8. BURTT E., "Some Individual Philosophies and Current Trends", in *Types of Religious Philosophy*, New York, Harper Bros, 1939.
9. AHERN A., *William Ernest Hocking's Philosophy of Religion*, Dissertation, University of New York, 1941.
10. FLEMING NEAL B., "Hocking Philosophy of the Human Self", in *The Personalist*, Vol. XXIV, (1943), pp. 271-279.
11. MILLER R.C., "Empirical Philosophies of Religion: Bodin, Bright, Hocking, Macintosh and Wieman", in *Review of Religion*, Vol. XI, (1946), pp. 92-95.
12. ROBINSON D.S., "Hocking Political Philosophy", in *The Personalist*, Vol. XXVIII, (1947), pp. 147-160.
13. WERKWMEISTER W.H. "Creighton, Hocking and Alexander", in *History of Philosophical Ideas in America*, New York, Roland Press, 1949.

---

<sup>3</sup> Riportiamo la bibliografia in ordine di annata (dai testi meno recenti ai testi più recenti) e secondo la forma di stesura propria dei canoni bibliografici statunitensi.

14. WACH J., "Place of the History of Religions in the Study of Theology", in *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
15. GILMAN, R., *The Bibliography of W.E. Hocking*, Waterville (Maine), 1951.
16. GILMAN R., *The General Metaphysics of William Ernest Hocking*, Dissertation, Boston University, 1952.
17. WING-TSIT CHAN, *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press, 1953.
18. RICE R., *Mysticism in the Philosophy of William Ernest Hocking*, Dissertation, Boston University, 1954.
19. KRIKORIAN Y.H., "Hocking and the Dilemmas of Modernity", *Journal of Philosophy*, Vol. 55, (1958), pp. 265-275.
20. SNEDDEN J., *A Critical Examination of the Systematic Philosophy of William Ernest Hocking*, Dissertation, University of Buffalo, 1956.
21. MANFREDINI T., *Studi sul pensiero Americano*, Edizioni Alfa, Bologna, 1960.
22. ROBB J.W., "Hendrik Kreamer versus William Ernest Hocking", in *Jornal of Bible and Religion*, Vol. XXIX, (1961), pp. 93-101.
23. ROUNER L.S., "Rethinking Hocking", in *Religion in Life*, Vol. XXXIII, (1963), p. 553-563.
24. SALTER R.L., *World Religions and World Community*, New York, Columbia University Press, 1963.
25. AA.VV., *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization. Essays in honor of William Ernest Hocking*, ed. L.S. Rauner, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1966.
26. ROBINSON D.S., "William Ernest Hocking, August 10 1837 – June 12 1966", in *Philosophical Phenomenologica Resauces*, 1966-1967, pp. 461-466.
27. LUTHER A.R., *William Ernest Hocking, on man's Knowledge of God*, in "Philos. Today", 1967, pp. 131-141.
28. STEINKRAUS W.E., "A Further note of William Ernest Hocking", in *Philosophical Phenomenologica Resauces*, 1966-1967, pp. 442-443.

29. LUTHER A.R., *Existence as dialectical tension. A study of the first Philosophy of William Ernest Hocking*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1968.
30. LUTHER A.R., "Hocking and Scheler on feeling", in *Philosophy Today*, (Summer 1968), pp. 93-99.
31. ROBINSON D.S., *Royce and Hocking: American idealists. An introduction to their Philosophy with selected letters*, The Christofer Publishing House, Boston, 1968.
32. ROUNER L.S., *Within human Experience: the Philosophy of William Ernest Hocking*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.
33. THIGPEN R.B., *Liberty and Community. The Political Philosophy of William Ernest Hocking*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1972.
34. MACKINNON B., "God in the philosophy of William Ernest Hocking: a centenary memoriam: 1873-1973", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XIII, 1973, pp. 507-522.
35. HOWIE J., "Metaphysical Elements of Creativity in the Philosophy of William Ernest Hocking", Part I, in *Idealistic Studies: an International Philosophical Journal*, Vol. II, 1972, pp. 249-264;
36. HOWIE J., "Metaphysical Elements of Creativity in the Philosophy of William Ernest Hocking", Part II, in *Idealistic Studies: an International Philosophical Journal*, Vol. III, 1973, pp. 52-71.
37. BOUMAN C.R., "William Ernest Hocking on our knowledge of God and other minds", in *Religious Studies*, Vol. X, 1974, pp. 45-66.
38. HOWIE J., ROUNER L.S., *The Wisdom of William Ernest Hocking*, Washington D.C., University Press of America, 1978.
39. MACKINNON B., "Hoking's Concept of the Human Self", in *Idealistic Studies: an International Philosophical Journal*, Vol. IX, 1979, pp. 165-177.
40. FURSE M.L., *Experience and Certainty. William ernest Hocking Philosophical Mysticism*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1988.
41. ROUNER L.S., "The Metaphysics of Community: William Ernest Hocking's Doctrine of Intersubjectivity", in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 15, (September 1988), pp. 255-268.
42. WOOD R., "Mysticism and Social Action: the Mystic's Calling, Development and Social Activity", in *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, 1996, pp. 158-171.



43. LACHS J., HESTER D.M, A *William Ernest Hockin Reader. With Commentary*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2004.