IL DARSI DELLA VERITÀ NELL'AMORE. PRIME RIFLESSIONI SUL CONOSCERE COME COMUNIONE



The question of truth is philosophy's original and basic theme. From an anthropological perspective it has always been one of the most fundamental and significant interrogatives. This is still the case in today's world, when the very idea of truth appears to have been internally corroded by the wide-spread feeling of the fragility of all knowledge. Beginning with the original Greek meaning of truth, the article examines a 'twofold modality' of knowing. It then outlines a further way of knowing based on love as its original paradigm. This gives the human search for truth a character that is intrinsically intersubjective and communitarian and that finds its expression in dialogue.

di
ANNA PELLI

Nella millenaria storia del pensiero umano vi è una domanda che la percorre, costituendone a un tempo la trama e l'anelito costante: è la domanda sulla verità.
Ne dà prova uno dei testi fondativi del pensiero filosofico occidentale, la *Metafisica* di Aristotele, che si apre con la lapidaria enunciazione: «Tutti gli uomini per natura desiderano sapere»[1].
Il desiderio di sapere si connota quindi come qualcosa di universale, che tocca l'uomo di qualunque epoca e condizione, che anzi lo qualifica in quanto tale.
A questo desiderio, cui si è dato voce in infinite modulazioni, non è estraneo neppure l'uomo contemporaneo, sebbene proprio oggi l'idea stessa di verità sia talvolta sottoposta a una critica serrata e sia interiormente corrosa dal senso diffuso della fallibilità di ogni sapere[2].
Nonostante ciò, la verità torna instancabilmente a provocare l'uomo nella sua esistenza, sospingendolo a invocare qualcosa che ancora non possiede.
È proprio questa capacità di domandare sulla verità a indicare che egli è già, in certo modo, in rapporto con essa, poiché non si può iniziare a cercare ciò che si ignora del tutto, ciò di cui non si ha qualche presentimento o cognizione, o che si stima assolutamente irraggiungibile.
Questo instancabile ricercare dell'uomo segnala dunque con chiarezza l'importanza della realtà cercata e, al tempo stesso, fa di lui un essere che porta in sé una radicale inclinazione al vero, tanto da poterlo "comprendere": un essere quindi "capace di verità".

Iniziamo allora ad inoltrarci nella domanda sulla verità, al fine di mostrare, attraverso alcune prime linee di riflessione e con riferimento esclusivo ad alcune figure emblematiche del pensiero filosofico, come tale domanda, che costituisce uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi, è chiamata oggi ad aprirsi su nuovi orizzonti di comprensione.

L'offrirsi della verità come dono di illuminazione

Ma cosa intendiamo per verità?
Per poterlo opportunamente illustrare giova ritornare a quel pregnante momento, che si colloca nella Grecia del VI secolo a.C., in cui inizia a prendere forma il concetto di verità.
È infatti allora che la verità, tanto appassionatamente ricercata dal filosofo, si dischiude come lo svelarsi, alla "vista della mente"[3], dell'intima essenza della realtà nella sua interezza; come il farsi manifesto, nell'atto di esistere delle cose, dell'es-

1) Aristotele, *Metafisica*, A, 1. Ripropone il concetto in termini analoghi nel *Protrettico*, dove si legge: "La sapienza e il conoscere sono desiderabili per se stessi dagli uomini: non è possibile infatti vivere da uomini senza queste cose." (Fr. 41 Düring)
2) Descrive lucidamente l'odierno fallibilismo di principio J. Habermas che afferma: «Noi sappiamo che ogni sapere è fallibile [...]; noi non possiamo sapere se asserzioni che oggi, anche in condizioni approssimativamente ideali, sono razionalmente accettabili, potranno in futuro sostenersi contro i tentativi di invalidazione.» (*Verità e giustificazione*, Roma 2001, pp. 248.253)
3) Cf. Platone, *Simposio* 219 a; *Repubblica*, VII, 519 b.

sere che tutto sottende e che nelle cose stesse si dispiega come loro ragione e fondamento e, insieme, come loro orizzonte di senso[4].
Descrive questo intrinseco connettersi di essere e verità Heidegger[5], in una penetrante analisi del significato dei termini con cui i greci designavano appunto l'essere e la verità.
L'essere era da loro indicato con *phýsis*, parola che solitamente viene tradotta con natura, rimandando con ciò all'ambito investigato dalle scienze naturali.
Ma per il greco non era così: *phýsis* indicava lo schiudersi, il venire all'evidenza, il mostrarsi, l'apparire; in una parola: l'essenza dell'essere come ciò che è nell'atto stesso in cui si mostra. Quindi, ciò che davvero un ente è, è ciò che consiste nel suo venire alla luce, è un "instare che illumina"[6], per cui in questo movimento rivelativo di sé è il vero che si manifesta.
Si innesta qui il significato profondo del termine verità, *alétheia* (composto da *álpha*, con valore privativo, e *lantháno*, che significa nascondere), termine che la designa dunque come *colei che non è nascosta*, come colei che, strappata, per così dire, alla velatezza, pienamente si svela.
Il significato originario della parola "verità" è allora quello del *mostrarsi della realtà nella sua autentica essenza*. E questo significato nasce dall'opposizione radicale tra il manifestarsi e il restare nascosto, tra l'apparire luminoso e il non venire alla luce.
In tal modo si evidenzia la fondamentale equivalenza fra verità ed essere, dal momento che la verità si manifesta come qualcosa di indissociabile dall'essere e quindi come appartenente all'essenza stessa dell'essere. Di essa, in alcuni importanti esiti successivi, si evidenzierà il carattere di enunciato logico o di concordanza, fondata sulla conformità, dell'asserzione con la cosa, in una perfetta corrispondenza di pensare ed essere (l'*adaequatio rei et intellectus* di Tommaso e Bonaventura[7]). Tuttavia, nel suo esprimersi fontale, la verità viene primariamente percepita come l'accadere dell'essere stesso, il suo mettersi in opera, «sicché - dirà Aristotele in un passo paradigmatico - ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»[8].
Questo movimento rivelativo della verità determina quella tipica concezione della conoscenza appunto intesa non come atto produttivo della soggettività umana, bensì come percezione e ricezione, il più possibile pura e genuina, del vero in sé. Da cui discende il compito proprio della ragione filosofica: lasciar venire alla luce la natura delle cose così come sono, senza proiezioni distorcenti da parte del soggetto.
Di tale concezione costituisce un'espressione emblematica la platonica dottrina della *conoscenza mediante illuminazione*[9], nella quale Giustino riconoscerà un lu-

4) È la visione che già i primissimi frammenti filosofici a noi pervenuti ci tramandano in formule di grande densità e bellezza. (Cf. H. Diels - W. Kranz, *I Presocratici* (a cura di G. Reale), Milano 2008[3]).
5) Cf. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Milano 2003[2].
6) Cf. M. Heidegger, *L'Europa e la filosofia tedesca*, in M. Heidegger - H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Venezia 1999, p. 28.
7) Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, 16, 1; Bonaventura, *Coll. In Hex.*, 3, 8, 1, secondo i quali una conoscenza è vera se si adegua all'oggetto, cioè se si assimila e corrisponde ad esso in modo da riprodurne, il più possibile, la natura.
8) Aristotele, *Metafisica*, II 993 b 19-31.
9) Cf. Platone, *Lettera VII*, 341 c d; *Simposio* 210 e. Come è noto, più tardi sarà Agostino a rivisitare tale dottrina nella luce della rivelazione cristiana.

minoso riflesso dello *Pneûma Hàghion*, lo Spirito Santo[10].
Secondo tale dottrina, è destino del filosofo, mosso da un'ardente "brama dell'essere", pervenire, dopo una costante ascesa, alla contemplazione piena e luminosa dell'essere, verso cui si volge, "si converte" - dirà Platone con espressione ricca di risonanze - con "tutta l'anima", come alla sorgente del tutto, non tuttavia per concludervi il suo tragitto, ma per attingervi quel vero su cui dovrà commisurare la sua vita, per poi comunicarlo agli altri affinché anch'essi vivano nella verità[11].
Si comprende così come un tale intendimento della verità consenta di coglierla - come ritiene Pasquale Foresi - nella sua radice più profonda, cioè come «*qualcosa* che è verità, e che è scoperta della luce, che è l'essere che diventa luminoso»[12]. E che, perché tale, si dà a conoscere, si fa visibile e quindi esprimibile: è - direbbe Klaus Hemmerle - l'esserci di una luce «in cui accade ogni nostro vedere e dire»[13].

Di questa percezione della verità nella sua connessione radicale con l'essere troviamo un'attestazione alta in un brano di una lettera, scritta da Chiara Lubich agli albori della sua avventura spirituale, dove trasmette intatto lo stupore dinanzi all'apparirle di una luce - la luce della Verità - che la attraeva irresistibilmente invitandola a seguirla:

> «*Vedi* - scrive -, *io sono un'anima che passa per questo mondo. Ho visto tante cose belle e buone e son sempre stata attratta solo da quelle.Un giorno (indefinito giorno) ho visto una luce. Mi parve più bella delle altre cose belle e la seguii. M'accorsi che era la Verità*»[14].

10) Cf. Giustino, *Dialogo* 4, 1.
11) Cf. Platone, *Fedone*, 66 c; *Repubblica*, VI, 485 a-b; VII, 521 c-d. Da rilevare che questa concezione della verità subisce un mutamento significativo già all'interno del percorso platonico, ove da determinazione inerente all'essere stesso, di cui esprime la "manifestatività", diventa un carattere che l'essere assume in rapporto all'intelligenza dell'uomo che la conosce; si trasforma cioè in *orthotes*, in "correttezza" della visione e del logos che la colgono. È proprio tale mutamento che - come notoriamente ritiene Heidegger - segna l'inizio di un destino caratterizzato dal progetto di padroneggiamento conoscitivo e operativo di tutto ciò che è; il che significa l'ergersi sovrano dell'uomo come "soggetto" su tutti gli altri enti, e tale destino raggiunge il proprio compimento nell'essenza della tecnica moderna.
12) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p.123.
13) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996^2, p. 28. Nel nostro tempo, questa concezione della verità matura un importante sviluppo nella dottrina dell'intuizione intellettuale dell'essere. J. Maritain, che ne è uno dei maggiori interpreti, descrive tale intuizione come «una visione semplicissima, al di sopra di ogni discorso e di ogni dimostrazione», che accade quando all'anima si rivela, «col carattere decisivo, imperioso, dominatore di una 'parola sostanziale' pronunciata dal reale, quel tesoro intelligibile, quella trans-oggettività indimenticabile che è o la stessa consistenza propria dell'anima, l'io che è in essa, l"io" che essa è, o l'essere - il suo proprio essere, o l'essere che essa discerne nelle cose» (cf. *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Milano 1985^2, pp. 72-89).
14) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Milano 2001, p. 39. L'espressione rimanda chiaramente ad un pensiero esercitato nell'orizzonte cristiano, con riferimento diretto a Gesù. L'irrompere della luce - di cui Chiara parla - si fa così condizione del conoscere, diviene oggetto formale della conoscenza, orizzonte di senso della verità del sapere. Infatti, poiché quella luce è la luce stessa dell'Uomo-Dio, del *Logos* fatto carne, essa è tale da ridare al pensare una vitalità non episodica ma essenziale mediante la sollecitazione ad un dialogo inesauribile fra il *logos* storico e il *Logos* di verità, dialogo in cui risiede la possibilità di apertura su orizzonti insperati di verità.

La verità, che così le si manifesta, è dunque da intendersi non tanto come rapporto conoscitivo fra intelletto e cose, bensì, appunto, come *alétheia*, come un venire all'evidenza e, insieme, come un inizio del suo ingresso stupito e amoroso in quel "mistero intelligibile"[15] che essa custodisce e da cui è, al tempo stesso, custodita. Un manifestarsi della verità percepito da Chiara come un dono - dono di "luce *originaria*", direbbe Heidegger[16] - cui si associa, indisgiungibilmente, il vedere e, conseguentemente, il saper plasmare su quanto visto la vita, tanto da divenire «essa stessa quella luce, quella forma di vita»[17].
Limpidamente traspare che la verità non è soltanto anelito o presentimento, ma piuttosto possibilità e condizione reale dell'essere.

Ma - viene da chiedersi - se la verità è luce, perché agli uomini non sempre è dato di conseguirla?
Si deve ad Aristotele l'aver rilevato che il mancato raggiungimento di essa non dipende dalla verità stessa, ma dalla nostra intelligenza che può non riuscire a vederla quando è troppo intensa, così come i nostri occhi devono abituarsi alla luce da cui siamo avvolti e inondati. «Come gli occhi dell'animale notturno si comportano verso lo splendore della luce del giorno - egli scrive -, così si comporta il pensiero nella nostra anima verso ciò che di per se stesso è il più svelato di tutto»[18].
Analogamente si esprime Platone che, parlando della difficoltà di vedere la verità, afferma che ciò accade non perché essa sia oscura, ma piuttosto perché è luce. Risulta perciò difficile da cogliere «per lo splendore del luogo» in cui sta. Infatti - soggiunge -, gli occhi della maggior parte degli uomini «non sono capaci di perseverare nel volgere lo sguardo al divino»[19].
Di fatto, però, la verità è sempre di fronte a noi, come ciò che "ci fascia e ci circonda", e il nostro intelletto, fatto capace di coglierla, deve solo abituarsi a vederla.
Ciò spiega perché il nostro rapporto con la verità mantiene comunque i tratti della ricerca e dell'interrogazione: non perché la verità risiede in una remota lontananza, ma perché essa è vicina, di una vicinanza tale che la nostra vista non è immediatamente capace di sopportarne la chiarezza. Filosofare vuol dire allora abituarsi a ciò che è "il più aperto", "il più svelato", per cui la filosofia consiste nel cammino che si compie per giungervi.
Significativamente, Heidegger riconosce in questo specifico rapporto con la verità ciò che contrassegna il nostro stesso essere uomini. Interpretando la situazione dei prigionieri descritta da Platone all'inizio del suo celebre "mito della caverna"[20], egli afferma infatti: «Per quanto la situazione di siffatti uomini rimanga strana […], anche in tale

15) L'espressione è tratta da J. Maritain che associa al manifestarsi di tale mistero le apparenze di una grazia mistica, cui non è estranea "la fortuna o il dono, o forse la docilità alla luce". (Cf. *Sette lezioni,* cit., p. 75; *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia 1965, pp. 21-23).
16) Cf. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p.66, che definisce così "la luce stessa" distinguendola da ogni altra. Scrive infatti: "Il vedere-nella-luce, se questa è solo una luce, non è sufficiente: c'è luce e luce".
17) Cf. G.M. Zanghì, *Editoriale. Questo numero*, in "Nuova Umanità", XXX (2008/3), p. 282.
18) Cf. Aristotele, *Metafisica*, II, 993 b 6 ss.
19) Platone, *Sofista*, 254 a 8 - b 1.
20) Platone, *Repubblica*, VII, 514 a - 517 a.

situazione l'uomo possiede lo svelato», sebbene gli appaia in forma di ombre. «Ciò significa che l'uomo è gia, fin dall'infanzia e per sua natura, posto davanti a ciò che è svelato. […] Egli non è un essere ripiegato su se stesso e isolato da tutto il resto, un puro e semplice "io", ma diretto a ciò che gli sta *davanti: tò alethés*. È proprio dell'essere umano […] lo stare nello svelato o, per usare un'espressione a noi familiare, lo stare nel vero, nella verità. Essere uomini, per quanto strana possa essere la nostra situazione, significa fra l'altro, anche se non soltanto, essere in rapporto con ciò che è svelato»[21].

La kenosi della ragione come via alla verità

Ora, se l'essenza della verità è svelatezza, disvelamento dell'essere, per cogliere il fondamento e l'autenticità della domanda sulla svelatezza occorre fare ricorso a una domanda diremmo ancor più originaria: quella intorno alla velatezza, al celarsi dell'essere, quindi al non-svelato. Come se la domanda sulla verità racchiudesse in sé la domanda sulla non-verità come un qualcosa che le appartiene essenzialmente. Un'acuta percezione di ciò filtra già fin dalle origini della riflessione filosofica, dove inizia a farsi strada una tendenza di pensiero volta a sottolineare non tanto l'esserci e il manifestarsi luminoso della verità, quanto il suo velarsi e nascondersi dietro la mutevole apparenza delle cose.

Ne troviamo un significativo saggio in un frammento di Eraclito, che afferma: «L'essere ama nascondersi»[22], cui sembra far eco Democrito che ribadisce: «Non conosciamo alcunché di vero: infatti, la verità sta nell'abisso»[23].

Niente, tuttavia, scalfisce neppure in questi pensatori la certezza che la verità rimane comunque raggiungibile, per cui ciò che li contraddistingue dagli altri consiste nell'aver evidenziato una ulteriore modalità di conoscenza che viene richiesta a colui che si incammina nella ricerca del vero: la purificazione della mente quale condizione di accesso alla verità.

Finché nell'anima ci sono false opinioni e false certezze - ci ricorda del resto lo stesso Platone - è impossibile raggiungere la verità; mentre, eliminate queste, l'anima è finalmente purificata e pronta per conseguirla[24]. Per questo, con immmagine paradigmatica, egli raffigura la discussione dialettica - che rappresenta per lui, così come lo era per Socrate, il più idoneo metodo di ricerca - come uno "spogliare", uno "svestire l'anima"[25].

Su questa stessa linea si collocano anche gli scettici, pur distanziandosi dal comune sentire dei filosofi greci riguardo alla possibilità di conseguire il vero. È, ad esempio, convinzione di Pirrone che l'uomo deve sospendere ogni giudizio di conoscenza e "spogliare completamente" se stesso se vuole vivere quella "vita egualissima", senza macchia né ombra, che scaturisce dalla "natura del divino e del bene", ove la verità risiede immutata[26].

21) M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 49.
22) Diels-Kranz, 22 B 123.
23) Diels-Kranz, 69 B 117.
24) Cf. Platone *Sofista*, 230 b-e.
25) Platone, *Carmide*, 154.
26) In Sesto Empirico, *Contro i matematici.*, XI, 20.

Atteggiamento, questo, che, dal canto loro, anche i Neoplatonici sottolineano quale condizione necessaria allo spirito umano non solo per raggiungere il vero, ma, addirittura, per identificarsi estaticamente con l'assoluto. «Tu - afferma Plotino - accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinunzia, il tutto»[27].

Questi brevi cenni sono sufficienti per mostrare in quale modo inizia a profilarsi una immagine della ragione come strumento di conoscenza che può raggiungere il suo oggetto solo sospingendosi oltre se stessa, in una sorta di negazione di sé. Ed è proprio questa immagine che, grazie all'apporto di eminenti filosofi delle epoche più varie, andrà precisandosi e approfondendosi, a mano a mano che si farà evidente l'esistenza di una cesura e quindi di una reale discontinuità fra pensiero ed essere, che chiede comunque di essere colmata. Sì che risultano già di per sé estremamente eloquenti espressioni come *il dubbio metodico* di Cartesio, *il venerdì santo speculativo* di Hegel, *il salto della fede* di Kierkegaard, *la sospensione dell'assenso* o *del giudizio* - l'*epoché* fenomenologica - di Husserl, *l'estasi metafisica del nulla* di Sartre; espressioni tese a qualificare appunto, sebbene in modo estremamente diversificato, quel pensiero che non esita a misurarsi su tale tema tanto ardito quanto suggestivo.

Tra i vari filosofi che lo hanno affrontato, prendiamo esemplarmente in considerazione Friedrich Schelling.
Una sua tipica espressione, lo *stupore della ragione*, condensa in maniera efficace il suo contributo al riguardo[28]; possiamo anzi dire che tale espressione racchiude la chiave interpretativa dell'intera sua filosofia, è lo spiraglio che lascia intravedere la fonte stessa del reale, il nesso che può legare il pensiero a ciò che egli chiamava "il grande enigma dell'essere".
Il concetto di *stupore della ragione*[29] prende corpo in un periodo in cui Schelling si va interrogando intorno a due filosofie, da lui rispettivamente denominate negativa e positiva. Con la prima egli intende definire il cammino della ragione che, nel suo procedere, attinge soltanto al fondo di se stessa e che, sollecitata da una insopprimibile tendenza e aspirazione alla realtà, culmina in un'approssimazione all'esistenza, senza tuttavia poter uscire dal processo puramente concettuale e ipotetico del pensiero. Con la seconda Schelling intende invece tratteggiare il cammino razionale del pensiero che, muovendo non più solo da se stesso ma dalla realtà esperita, perviene alla denominazione dell'esistente.
Queste due filosofie, pur convivendo in modo distinto, richiedono di essere poste fra loro in mutuo rapporto, dal momento che identico è il loro oggetto.
Se infatti la prima, muovendosi sul piano dei puri concetti, parte dall'idea del poter essere per approdare all'idea dell'esistente, la seconda prende le mosse dall'esistente stesso per continuare poi a procedere sul piano della realtà.

27) Plotino, *Enneadi*, VI, 5,12.
28) Per un approfondimento cf. il saggio di L. Pareyson, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, pp. 385-437.
29) Tale concetto fa la sua comparsa nella cosiddetta *Introduzione di Berlino*, cioè nelle prime otto lezioni della *Filosofia della rivelazione*. Il testo di queste lezioni risale al 1842.

Per passare quindi dall'una all'altra occorre un salto dall'ordine dei concetti all'ordine della realtà. E l'atto straordinario capace di gettare un ponte fra le due è ciò che Schelling chiama *estasi*[30].

Questo termine, pur essendo in sé ricco di risonanze mistiche, viene assunto da Schelling in un'accezione propriamente speculativa, per cui l'estasi della ragione non si presenta in lui come un'esperienza ineffabile e indescrivibile, ma piuttosto come un atto descrivibilissimo della ragione.

Questa, infatti, resasi certa che, malgrado ogni suo sforzo concettuale, non riesce a raggiungere la realtà, avverte che persino il pensare l'essere come realmente e necessariamente esistente di fatto non dà di raggiungerlo, ma ne fornisce solo l'idea, la quale non tanto le apre un passaggio quanto piuttosto le segna un confine, e, lungi dall'avvicinarla alla realtà, la separa definitivamente da essa. È dunque la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri sforzi e ormai convinta che l'esistenza è realmente tale solo fuori del pensiero, per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa, compiendo appunto un salto ed un rovesciamento. Il termine estasi si schiude così nel suo significato rigorosamente etimologico, cioè come *ex-stasis*, l'uscire da sé per trovare la realtà, per raggiungere l'essere reale che vive fuori del pensiero.

Ora, è appunto nell'estasi così concepita che si manifesta, come suo momento essenziale, lo stupore della ragione.

Finora essa era avanzata nel proprio cammino traendo ogni cosa da se stessa, sì che niente le si presentava che non avesse per lei un volto consueto. Adesso invece, uscita da sé e avventuratasi in una terra sconosciuta, incontra una presenza a lei insolita, quella del "puro esistente"[31], inafferrabile e svincolato da ogni concetto; «puro esistente - potremmo dire con Pareyson - che è la nuda esistenza, la mera realtà: l'esistenza spoglia dell'essenza, la realtà destituita di idea», la cui «caratteristica è la più totale inconcettualità». Perciò, «per coglierlo come tale, bisogna prospettarlo in questa sua denudazione concettuale, per un verso non percorso da alcun concetto e per l'altro verso anteriore ad ogni concetto: tale che non è preceduto da nulla e proprio perciò precede tutto, indipendente dall'idea e insieme eccedente l'idea»[32]. E, perché non preceduto da nulla, ma solo da se stesso, è senza fondamento precedente.

Di fronte ad esso la ragione avverte quindi di essere come smarrita e senza parola, perché condotta dinanzi ad un'infondatezza radicale in tutto simile all'orlo di un abisso. Da qui lo stupore, uno stupore salutare, poiché sarà a partire da esso che la ragione potrà trovare la forza di capovolgersi e riprendere il cammino con una totale inversione di rotta, e avviarsi così sui sentieri della conoscenza offertale dalla filosofia positiva. Sarà allora che

30) Il termine estasi appare per la prima ed unica volta in forma esplicita nelle Conferenze di Erlangen, Ed. Cotta, IX, 217. Tuttavia, molte sono le risonanze e i taciti accenni presenti in altri luoghi dell'opera di Schelling. Cf. *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974.

31) «Il puro esistente - così lo descrive Schelling - è l'essere in cui ogni idea, cioè ogni potenza, è eliminata. Non si potrà dunque chiamarlo altrimenti che l'idea rovesciata, l'idea in cui la ragione è posta fuori di sé. L'esistente, in cui non v'è traccia di concetto, d'un che cosa, la ragione può porlo solo come un fuor-di-sé assoluto: in questo porre, la ragione è quindi posta fuori di sé, assolutamente estatica». (*Introduzione di Berlino*, Ed. Cotta, XIII, pp.162-163)

32) L. Pareyson, *Stupore della ragione*, cit., p. 403.

la ragione familiarizzerà col "puro esistente" al punto da dargli un nome e da riconoscervi l'essere stesso, il fondamento esistenziale dato da colui che dell'essere è il signore.

Ma torniamo al concetto di estasi.
Nel descriverlo Schelling insiste anzitutto sull'"annichilimento della ragione", per il quale il pensiero - egli dice - viene "abbattuto" e perde "ogni potere"[33]; anzi, la ragione stessa «non è più nulla, non può nulla»[34] di fronte ad un oggetto che la atterra impotente.
Analogamente, anche il concetto di stupore, nella sua esplicita ascendenza platonico-aristotelica[35], viene ricondotto da Schelling a quell'"abbandonare il luogo", a quell'"esser collocato fuori dal proprio posto", a quella "rinuncia a sé" e "uscita da se stessi" in cui consiste appunto l'estasi e che egli, in modo eloquente, chiosa con la nota sentenza: «Ciò di cui l'uomo ha bisogno non è di porsi dentro se stesso, ma di porsi fuori di sé»[36].
Questa umiliazione del pensiero di fronte a qualcosa che si presenta come incomprensibile è idea ampiamente diffusa nella tradizione mistica, così come è proprio di essa anche l'evidenziare il risvolto positivo di questa spoliazione che, lungi dall'essere un impoverimento o una sottrazione, conduce piuttosto l'anima al raggiungimento dell'autentica purezza.
Ebbene, è questa stessa dinamica che, in modo quanto mai significativo, viene trasposta da Schelling dal piano mistico a quello filosofico ed applicata alla ragione.
Nell'estasi - egli dice - «la ragione appare come ragione", cioè "si presenta per sé, nella sua purezza», nella «sua pura sostanzialità ed essenzialità», insomma nella «sua pura natura»[37], per cui, in una bellissima pagina delle *Conferenze di Erlangen*, può giungere ad affermare: «Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né sapere nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto»[38].
Per Schelling, quindi, la ragione, proprio quando manifesta la sua impotenza di fronte all'incomprensibile, può ritrovare, nel farsi estatica, la propria realtà vera e originaria e recuperare intatta la sua capacità, scoprire cioè che ciò che le appare inconcepibile è, di fatto, ciò che più è ad essa correlato: alla nuda ragione corrisponde il nudo essere, alla pura ragione il puro esistente, alla ragione «come infinita potenza del conoscere [...] l'atto infinito», «l'infinitamente esistente».
Dunque, solo attraverso la totale spoliazione di sé, la ragione può raggiungere

33) «Il puro esistente è precisamente ciò da cui tutto quello che potrebbe provenire dal pensiero viene abbattuto, ciò dinanzi a cui il pensiero ammutolisce, ciò a cui la ragione stessa s'inchina; giacché il pensiero ha a che fare solo con la possibilità, con la potenza: ove questa è eliminata, il pensiero non ha alcun potere.» (F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., XIII, 161).
34) *Ibid.* 164.
35) In più luoghi della sua opera, Schelling postilla infatti tale concetto con la nota citazione tratta dal *Teeteto* di Platone: «La passione del filosofo è soprattutto questa: la meraviglia; non c'è altro inizio della filosofia che questo». (155 d)
36) F. W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, cit., pp. 229-230.
37) F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., pp. 56. 165.
38) F. W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, cit., pp. 217-218. Sintomatico che l'affermazione viene chiosata con detti evangelici, quali : «Chi perde la propria anima la salverà» (*Mt* 10,39; 16,25; *Mc* 8,35; *Lc* 9,24; 17,33; *Gv* 12,25) e «Bisogna nascere una seconda volta» (*Gv* 3,3ss).

la sua intensificazione massima e trasformare quindi il fallimento in successo, la sconfitta in vittoria, lo scacco in trionfo.
La conoscenza, lungi dall'essere turbata o velata, è così condotta alla sua massima espressione[39].

Nella dinamica dell'amore

Nel percorso conoscitivo fin qui delineato, si innesta il contributo del pensiero di Chiara Lubich, dal quale prende forma una via alla conoscenza che trova il suo paradigma originario in quella dialettica dell'amore che l'abbandono di Gesù (cf. *Mc* 15,34) dischiude: mistero ultimo della *kenosi* dell'Uomo-Dio (cf. *Fil* 2,7) che illumina quando si annulla, che si fa mediatore della luce divina quando Egli stesso è nella notte.
Chiara condensa tanto mistero in espressioni di grande intensità. Egli, che è «lo splendore del Padre», «la Luce emanata dal Sole», colui nel quale la verità dell'essere si è fatta visibile come amore, in quell'oscurità infinita appare come «la Verità che tace»[40], «la scienza» che «non si sa»[41], l'essere che si vela.
Eppure è proprio allora che Egli «esprime, dà tutta la Verità»[42], ed è da lì che inizia a tracciarsi per la ragione un nuovo cammino verso la verità[43].
Un testo di Chiara, scritto nell'estate del '49, lo illustra nella sua intima essenza e nella sua intrinseca dinamica:

«Gesù Abbandonato, perché non è, è.
Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo.
Dobbiamo esser "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale.
Così dobbiamo esser senza volontà per aver la capacità della volontà di Dio.
E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere 'estatici' (fuori di noi).
Senza fantasie per vedere il Paradiso anche con la fantasia, ché il Paradiso è il Sogno dei sogni»[44].

39) «Se [la ragione] è nella sua pura sostanzialità ed essenzialità (se dunque non ritorna su se stessa e non cerca l'oggetto in se stessa), allora ad essa come infinita potenza del conoscere può corrispondere solo l'*atto* infinito. Secondo la sua pura *natura* essa pone soltanto l'infinitamente esistente; e quindi, per converso, nell'atto di porlo è come immobile, come stupefatta, *quasi attonita*; ma resta stupefatta davanti all'essere che tutto domina solo per ottenere con questa sottomissione il suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto ed eternamente posseduto» (F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., p. 165)
40) C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 96.
41) C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, p. 61.
42) C. Lubich, *Il grido*, cit., p. 104.
43) Così si legge in Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 23: «Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare».
44) C. Lubich, scritto cit. in «Nuova Umanità», XVIII (1996/1), p. 39.

In margine a questo testo, Chiara stessa annota che per conseguire una conoscenza dal respiro alto, divino, viene a noi «richiesto il distacco dal nostro modo di pensare, dal pensare stesso: è questo il non-essere della mente. È questo che ci fa come Gesù Abbandonato. E ciò vale anche per la volontà, la memoria, la fantasia»[45].
Per inoltrarsi, dunque, nella via della verità, occorre, paradossalmente, spogliarsi di ogni pensiero, abbandonare il modo del discorrere; rinunciare, quindi, in certo modo, all'esercizio stesso della ragione, fino a sperimentarne appunto la spoliazione, il non-essere.
Ma - soggiunge Chiara, introducendo in questo processo conoscitivo un elemento di radicale novità - «noi raggiungiamo queste morti», questa «altissima povertà di mente», «soprattutto amando». Il che significa che posso spogliarmi del pensiero - così come della volontà, della memoria, della fantasia - non annientandolo, ma piuttosto esercitandolo, al fine però di farne dono.
Donare il pensiero, donare la volontà, donare la fantasia. Donare fino a privarmene totalmente. Donare dunque con la radicalità di Gesù nell'abbandono, che «non è - afferma Chiara ancora a commento del testo citato - perché ama», ma, proprio perché tale, «è». Essendo infatti egli totale dono di sé e non possesso di sé, tanto da poter dire che, in certo modo, «non è», di fatto, proprio così «è»: è amore, per cui il suo donarsi, il suo annullarsi è, in realtà, ciò che gli dà di essere: essere amore. In quest'ottica - afferma Klaus Hemmerle - «l'uscire da sé equivale a venire-a-sé», «lo spogliarsi di sé equivale al sorgere, all'aprirsi dell'essere»[46].
Di conseguenza, è dato ritenere che è nell'amore che si schiude la forma più alta, più pura di conoscenza, poiché è nell'amore che la nostra mente, fattasi realmente nulla, diventa ricettacolo in cui la verità può riversarsi; fattasi «tutta aperta», diventa capace di ricevere «costantemente la Luce di Dio» ed esserne «canale».

Il dialogo come "spazio" di verità

In questo realizzarsi della conoscenza nella misura del dono di sé, si manifesta ad essa imprescindibile la dimensione intersoggettiva e comunionale, ove gioca un ruolo fondamentale il rapporto con l'altro, che rende appunto possibile l'attuarsi del dono. Anzi, ad uno sguardo attento, questa presenza dell'altro si rivela come «qualcosa di *intrinseco all'atto stesso del conoscere*», tanto da poter affermare, con Pasquale Foresi, che l'essenza della conoscenza, proprio in quanto conoscenza razionale, «*implica di natura sua l'altro*». Infatti, il nostro conoscere non può non corrispondere al nostro stesso essere, che è in esistenza con gli altri ad un livello prioritario, anteriore alla stessa consapevolezza e conoscenza che ne abbiamo. Dunque, «noi, prima ancora di conoscerci e di costruire coscientemente una conoscenza intersoggettiva, siamo conoscenza intersoggettiva, *siamo*, nel nostro stesso essere, un'esistenza intersoggettiva».
Nasce da qui il motivo profondo per cui io devo donare all'altro la verità che ho scoperto, porgergliela come si offre «una fiammella che porta un po' di luce nel mistero», in modo tale che anche l'altro possa entrarvi e contribuire a sua volta a

45) Cf. C.Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 359.
46) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 67, 71.

far sì che la verità raggiunta sia aperta ad un orizzonte sempre più vasto, sia scrutata ad un livello sempre più profondo[47]. È allora che il pensare si fa dia-logos, il che significa il darsi del pensiero dell'altro a me, di me all'altro, nella reciprocità, e in questo mutuo scambio muoversi in una verità sempre più piena, più compiuta[48]. Dialogo dunque come evento nel quale è determinante la presenza di entrambi, tanto da poter dire che la vera realtà del pensare è, a un tempo, tutta personale e tutta intersoggettiva. Tutta personale perché essa è innanzitutto capacità di donare tutto di sé all'altro, facendosi spazio in cui l'altro può completamente donarsi; e tutta intersoggettiva perché è allora che quello spazio permette l'accadere di un "qualcosa" in cui il mio pensiero mi è come restituito da quello dell'altro e soprattutto dall'evento che è successo tra noi: vera ulteriore realtà che invera il mio pensare come quello dell'altro, e che è vera trascendenza rispetto a ciò che precedeva. Come spiega Giuseppe Maria Zanghì: «L'atto del pensare, è chiaro, parte da me, ma da un me che ospita nella sua radice, non solo "naturalmente", ma intenzionalmente, l'altro. L'altro abita il mio pensare come Io abito io. Io e l'altro pensiamo l'uno nell'altro, ciascuno avendo in sé, essendo, l'altro, nell'intenzionalità che l'amore fa reale. Questo significa fare del pensare un atto d'amore: è il pensare, come dice Tommaso d'Aquino, che sboccia in amore. E ciascuno torna in sé […], ma nella comunione con l'altro che porta in sé, che è, nell'amore, sé. Non in un pensare *nostro* ma in un pensare del *soggetto dilatato*, fatto se stesso nella comunione»[49]. Possiamo allora davvero dire che «conosco di più quanto più la mia esistenza è esistenza-con-gli-altri, dono-agli-altri». Conosco di più quanto più sono in rapporto d'amore con gli altri, unito agli altri. «Conosco di più quanto più *sono umanità*»[50]. Stupefacente dinamica dell'amore che si fa luogo in cui la verità si svela, lasciando intravedere l'attuarsi della ragione stessa del fare filosofia, consistente, come hanno mirabilmente intuito le voci più alte della filosofia di ogni tempo[51], nel dissipare l'oscurità e abitare nella luce.

ANNA PELLI
Professore incaricato di Filosofia della conoscenza presso l'Istituto Universitario Sophia
anna.pelli@focolare.org

47) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., pp. 72-74.
48) L'idea che una ricerca filosofica autentica deve coniugare verità e dialogo, in nome di un ideale di vita teoretica concretamente tradotto in esperienza comunitaria, costituisce la linfa che ha alimentato il percorso del pensiero occidentale, a partire da quanto ci tramanda la *Lettera VII* di Platone nel noto brano: «La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su di esse, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (341 c). Non meno significativo l'esempio della condivisione che Agostino praticava con i suoi amici, giunti da lui dopo aver lasciato tutto, «con l'unico intento di vivere insieme [...] nella ricerca ardentissima della verità e della sapienza» (*Confessioni*, VI, 10, 17).
49) G.M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 23.
50) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., p. 75.
51) Cf., ad esempio, Platone, *Sofista*, 254 a e M. Heidegger nel già citato *L'essenza della verità*, cit., p. 49.