RECENSIONE

"Sul principio e la libertà" di Alessandro Clemenzia, Marco Martino

Città Nuova, Roma 2020.

The authors propose a reflection starting from the recent publication by Alessandro Clemenzia and Marco Martino on the theme of principle and freedom, with particular attention to the philosophical and theological approach that the book proposes.

Keywords: Principle - Freedom - Philosophy - Theology

Già e non ancora

0. «Già e non ancora» è la paradigmatica e pregnante espressione, desunta dalla scrittura neotestamentaria (cfr. *Rm* 9, 18-30), che potrebbe illuminare efficacemente almeno una delle angolature da cui leggere il prezioso lavoro che Alessandro Clemenzia e Marco Martino ci consegnano nel loro recente volume intitolato *Sul principio e la libertà* (Città Nuova, Roma 2020). Sì, perché esercitare il pensare intorno all'ἀρχή e al suo rapporto con la libertà comporta, evidentemente, tutta una serie di accorgimenti – metodologici, storico-teoretici, e perfino esistenziali – che implicano non tanto il raggiungere, quanto lo "scivolare" in un *già*, mantenendo acceso il desiderio e la consapevolezza del *non ancora*.

1. Nell'approccio teologico, il *già* esprime quell'evento che, nella persona di Gesù Cristo, ha squarciato (cfr. *Mc* 15, 38) e ricapitolato in sé (cfr. *Ef* 1, 10), senza cancellarla, la distanza tra l'umano e il divino: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno giunge presso il Padre se non per mezzo di me» (*Gv* 14, 6). Così, l'esperienza della fede dischiude anticipatamente, *già*, l'evento che solo escatologicamente sarà definitivo, poiché ora, appunto, è solo prolettico, e cioè *non ancora* per sempre. Tale *non ancora* si rende esplicito nell'esercizio della fede «fino alla fine» (*Gv* 13, 1), laddove l'ultima parola del vissuto umano di Cristo, pronunciante paradossalmente anche la sua resurrezione, non è un'affermazione edificante, ma una domanda abissale: «perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34). E il *de-mandare*, per sua natura, è consegna, ossia offerta di vie e spazi per sé dialoganti, e pertanto capaci di lasciarsi ridefinire anche da chi abita quella domanda come il suo *proprium*.

Nell'approccio filosofico, infatti, il *già* è precisamente il domandare spinto fino ad aver le vertigini (cfr. Platone, *Teeteto*, 155c), cioè fino al giungere a quelle altezze inusuali che lasciano balbettanti, quasi incapaci di proferire parola di fronte allo sgomento (meraviglia che è θαῦμα) della problematicità del reale. Non è dunque artificioso o retorico quel luogo in cui Platone descrive colui che tenta di guardare in fondo a tale problematicità: «chiamarlo sapiente mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante di sapienza […] sarebbe più adeguato» (*Fedro*, 279d). Il *già* del filosofo è dunque, socraticamente, il *non sapere* domandante, declinantesi nell'essere amico del sapere, anziché sapiente in senso stretto. Eppure, proprio il domandare, nella misura in cui si rivela come un *quaerere*, per sé rinvia al *non ancora*. Non si può cercare, infatti, se non si viene in qualche maniera toccati da quel che si cerca; insomma, non si può cercare se non si è cercati. In questo senso, come ben sapeva Platone, la ricerca della ve-

rità non è altro che *ricordare*, ossia riportare nell'oggi quel che, in un tempo fuori dal tempo, *era* e che oggi *non è ancora*. Ecco quindi il *non ancora* della filosofia: l'evento della verità verso cui lei è interamente protesa o, meglio, di cui lei è desiderante attesa.

Date queste brevi considerazioni sulla possibile circolarità tra filosofia e teologia, si potrebbe conseguentemente e ulteriormente affermare che il *già* del teologo è il *non ancora* del filosofo e che il *già* del filosofo è il *non ancora* del teologo. Se poi sostituissimo ai termini teologo e filosofo, rispettivamente, i cognomi Clemenzia e Martino, non sbaglieremo di molto nella ricerca dell'individuazione dell'architettura del loro volume, così come nella comprensione dell'intenzionalità che ne informa l'andamento complessivo. E dovremo riconoscere, credo, il merito di una proposta coraggiosa e qualificata, rischiosa ma fondata, che anzitutto mostra la fecondità del dialogo tra filosofia e teologia, al di là dell'astratta separazione cui siamo normalmente abituati – anche perché influenzati da una certa concezione della storia del pensiero.

Il *già e non ancora*, tuttavia, attraversa l'intero libro anche in ognuna delle sue parti, le quali vorrebbero richiamarsi circolarmente, nell'idea che in filosofia e in teologia «questo accade relativamente alla verità di cui si fa ricerca: cerchiamo come coloro che mirano a trovare e troviamo come coloro che sempre di nuovo tornano a cercare» (p. 183). Così, una delle virtù di questo lavoro a quattro mani è che risulta leggibile anche nell'ordine inverso a quello materialmente proposto, tanto che vorrei tentare brevemente di tratteggiarne l'itinerario in questa direzione contraria, per poi quantomeno rilevarne la potenziale generatività.

2. Il saggio di Clemenzia, il più lungo dei due, muove dal constatare che il tema della libertà, specie in relazione alla questione del principio, si trova tutto sommato ai margini dell'interesse teologico; pertanto, ne risulta necessario un approfondimento che tenga conto, da un lato, dei guadagni di rilevanti prospettive eminentemente filosofiche e, dall'altro, dei sondaggi di alcune significative vie aperte in ambito schiettamente teologico. Con queste premesse, il suo studio ripercorre le principali intuizioni di Nicolaj Berdiaev e, più diffusamente, di Luigi Pareyson, soffermandosi inoltre, forse con interesse ancor maggiore, sulla sua recente e innovativa riformulazione in Claudio Ciancio, il cui sguardo consente di rilevare l'importanza dell'incontro tra riflessione filosofica intorno alla libertà *del/nel* Principio e l'istanza teologica della Trinità. Alla luce di questi guadagni, l'Autore s'inoltra nella *Theodramatik* di Hans Urs von Balthasar, illuminandone i tratti salienti in merito al tema in oggetto, e con particolare riferimento all'articolazione del rimando tra libertà increata e creata; successivamente, egli si mette in dialogo con l'attuale ricerca di Leonardo Paris, il quale studia teologicamente la questione della libertà, peraltro in ottica trinitaria, ma con precipuo rimando alle sfide poste dalle odierne neuroscienze.

Si giunge così all'affondo conclusivo, che Clemenzia conduce – con penna chiara e attenta – attraverso una intelligente riorganizzazione dei diversi contributi che Piero Coda ha offerto sull'argomento. Ne emerge un quadro, però, che restituisce non solamente una ricostruzione precisa e puntuale, bensì un arricchimento, teoreticamente avvertito, di non poca rilevanza (*de facto* lo si avverte nelle stesse parole di Coda nell'*Introduzione* al volume). Si pensi, tra il resto, al teologicamente raffinato tema della libertà quale evento originariamente trinitario che, proprio in virtù del suo dinamismo, ritma lo stupore del Figlio, nel suo scoprirsi "Dio da Dio", e anche quello del Padre, in quanto in definitiva *è* pienamente «il suo libero essere Padre» (p. 171) nel libero *riceversi* dal Figlio. Certo, non manca – ed è decisivo – lo stupore "terzo" dello Spirito Santo, ma quel che ora vorrei rimarcare, in queste poche righe, è il *riceversi* del Padre, poiché testimonia almeno uno dei momenti dirimenti dello scavo teologico ardito, ma insieme equilibrato, di Clemenzia. Il quale non si limita ad assegnare tale evento di libero stupore al Principio, ma – in coerenza con la rivelazione neotestamentaria – lo mostra esercitabile nell'interazione umana, quand'essa si lascia plasmare *dalla* e *nella* verità che è Cristo. Ma tutto questo, è evidente, si muove nel *già e non ancora*. Pertanto, se la vita in Cristo, da un lato, attesta la vera e reale partecipazione alla vita trinitaria, dall'altro lato rispetta – compiendo il suo annuncio nel grido – il limitato ordine del necessario (direbbe Simone Weil) nel quale l'umano stesso è da sempre inserito. Da qui, sorge spontanea una fondamentale domanda che riguarda l'ordine creaturale: è possibile l'accadere dello stupore senza che esso non sia anche θαῦμα? È possibile, cioè, che il *riceversi* dall'a/Altro (e in particolare il *riceversi* del Padre, *in statu viae* impersonato da chi genera l'altro nella libera relazione con sé) avvenga nella pienezza della gioia (come nella Trinità), senza che ciò non sia traumatico o quantomeno spiazzante?

Non penso, almeno immediatamente, al dolore generato da una libertà chiusa alla relazione con l'a/Altro (in tal caso, teologicamente, si tratterebbe di peccato: una dimensione di cui comunque occorre tener conto, poiché l'umano non è mai perfettamente docile all'azione dello Spirito), quanto piuttosto a quello dovuto all'intrinseco e necessario limite nel quale la creatura, anche quella mediata cristologicamente, opera. Chiara Lubich, citata nel volume, in un denso e luminoso passaggio de *Il grido* afferma icasticamente che la libertà manifestantesi nella massima distinzione tra il Padre e il Figlio incarnato è «sussulto di nuova gioia in Dio-Amore sempre nuovo. Grido di infinito dolore nell'umanità del Cristo» (Città Nuova, Roma 2000, p. 20). Il miracolo della libertà finita è dunque il miracolo della distinzione – percorsa dolorosamente fino in fondo – nell'unità. E allora, se questo è vero, verrebbe da concludere che la libertà umana germoglia *veramente* solo là dove c'è il coraggio di coltivarla nel terreno buono, ancorché impervio, del dolore.

3. Nella misura in cui la questione dell'ἀρχή rinvia al tema dell'inizio e del cominciamento, l'itinerario tracciato da Martino muove invece dall'interrogare alcune grandi e immortali figure della storia del pensiero – più precisamente: quelle che ne stanno all'origine –, nella convinzione che sarebbe fin presuntuoso avviare uno studio di tale rilievo senza quantomeno considerarsi, secondo la celebre espressione attribuita a Bernardo di Chartres, nani sulle spalle dei giganti. Peraltro, nell'impostazione del libro I della *Metafisica*, ne lascia testimonianza lo stesso Aristotele: non si può andare avanti senza voltarsi indietro. Così, Martino inaugura la propria riflessione tornando su alcune parole fondamentali, tra le quali spiccano – oltre ad ἀρχή – σοφία, φιλοσοφία, μύθος, πάθος, μεταβολή, come a volerne rivedere il loro sorgere, affinché nulla si perda della loro essenziale pregnanza e, di concerto, sia possibile scorgerne l'inesauribilità di approfondimento. Lo studio si sofferma quindi su aspetti cruciali del pensiero di Platone, Aristotele e Plotino, non solo considerati in se stessi, bensì in quanto rappresentanti ed eredi *par excellence* della tradizione greca. Successivamente, l'interesse si sposta su quel decisivo momento della storia della filosofia che trova il suo punto di partenza in Kant, per giungere, passando per Fichte e Schelling, fino a Hegel. L'idealismo trascendentale, difatti, può essere letto come uno dei più poderosi tentativi di ripensamento del principio come assoluta libertà, per cui Martino ha buon gioco nel rilevarne l'ineludibilità e nel saggiarne i movimenti interni, fino a sottolineare – specialmente in Hegel e Schelling – che il suo sforzo si potrebbe configurare come il potente desiderio, insoddisfatto, di «sostare nella vertiginosa punta della libertà ove gli opposti sono in unità» (p. 39).

Martino, però, non chiude qui la sua indagine, che anzi sembra prendere rinnovato slancio quando si lascia interrogare dalla rivelazione cristiana. Quest'ultima, infatti, destabilizza e riorienta il pensiero (in certa misura, ciò è già evidente nella filosofia classica tedesca), offrendogli tuttavia ulteriori e preziosi stimoli. Mi permetto quindi di indicare semplicemente alcuni nodi che mi paiono particolarmente significativi e ricorrenti. Partendo, anzitutto, dall'idea prima accennata della libertà come *punta* sulla quale giacere, poiché libertà è «sperimentare l'unità di inizio e fine, di gioia e dolore, di realtà apparentemente incompatibili ed opposte, significa stare sospesi sulla *punta di un capello* […] o sulla *punta di uno spillo* […]» (p. 42). Queste affermazioni, come l'andamento dell'intero saggio, sono però accompagnate da uno stile delicato, prudente e di grande rispetto per una verità che può esser detta solo da chi per definizione vive *nel mezzo*. Intendendo con ciò sia la condizione umana *qua talis* (di cui già Socrate, nota Martino, è magistrale interprete), sia «il luogo in cui il Verbo si rivela» (pp. 46-47), poiché, come ricorda la scrittura, Egli «venne ad abitare *in mezzo* a noi» (*Gv* 1, 14) e ha promesso: «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono *in mezzo* a loro» (*Mt* 18, 20). Certo è

che, se Gesù pone la sua tenda *nel mezzo*, allora misteriosamente si apre una via "nuova", quella – conclude Martino – che consente di dire il «*principio senza principio*: *Abba*, Padre! Che nell'infinita ricchezza dello Spirito continua a suscitare un pensiero nuovo: Amore» (p. 61). Un pensiero, però, capace infine di spingersi fino a un nuovo domandare: «Gesù, che "abita nel mezzo", è il punto d'approdo ed insieme l'inizio del cammino?» (*ibidem*). *Già e non ancora*, dunque. Giacché l'essere in Cristo esprime il *non ancora* della filosofia, ormai esposta al di là di sé, ma proiettata nel suo *già*, che è incessante e nuovo, ma non per questo drammaticamente inquieto, *quaerere*.

4. Un'ultima osservazione, scaturente da quanto si diceva *supra* in merito alla circolarità tra il filosofo e il teologo; e, pertanto, intorno alla possibile lettura invertita del libro, il quale permette di andare sia da Martino a Clemenzia, sia da Clemenzia a Martino. La conclusione del volume, infatti, nella misura in cui attesta che il comune orizzonte formale dei due autori è un'*ontologia trinitaria* (cfr. pp. 183-184), potrebbe essere rimodulata alla luce della direzione contraria proposta in queste poche righe. E ciò perché, a ben vedere, il saggio di Martino – come altri suoi studi – quasi non usa il lemma "trinità" (*et similia*) e appare restio anche verso la parola "ontologia". In quale senso, dunque, è possibile collocarlo nel medesimo orizzonte formale del lavoro di Clemenzia?

Ritengo che l'unica risposta plausibile a tale interrogativo consista nel riconoscere serenamente che *ontologia trinitaria* è solo un nome, un accessorio radicalmente insufficiente a contenere quanto intende contenere. La verità è infatti infinitamente più vasta, più profonda, più alta e più sublime di lei. Sicché, essa può dirsi al servizio del pensare solo nella misura in cui si esercita nello *spegnersi*, *kenoticamente* (cfr. *Fil* 2, 6-11), di fronte all'altro (anche quell'altro che, ai nostri occhi, pare non capirla), per poi con lui risorgere; ma risorgere nuova. E dunque, forse, perfino con un nome nuovo. Da qui l'enorme responsabilità di chi la esercita, che *veramente* deve *possederla non possedendola*. La sua forza è *veramente* nella sua debolezza (cfr. *2 Cor* 12, 9). Senza questa pratica esistenziale – che comporta altresì il mettersi in discussione, per quanto disorientante e faticoso, con le più diverse vie offerte dalla storia del pensiero passato e presente – un'*ontologia trinitaria* è destinata a irrigidirsi, putrefarsi e, alla fine, a morire. Ma non perché si è *kenoticamente* donata, bensì perché ha cercato di conservarsi gelosamente, non senza rischiare di scadere in un sistema tra gli altri: un castello meraviglioso, con stanze dall'arredamento ricercato – *reciprocità reciprocante*, *trinitizzazione*, *ritmo*… –, ma che in definitiva è casa di pochi, poiché incapace di accogliere lo straniero. Eppure, il nostro più profondo desiderio non è quello della comodità della nostra dimora, poiché, come dice il salmista, la nostra anima «languisce e brama gli atri del Signore. [E] per me un giorno nei tuoi atri è più che mille altrove» (*Sal*

84, 3.11). In questo senso, allora sì, un'*ontologia trinitaria* può presentarsi come il comune orizzonte formale di entrambi i saggi che compongono questo bel volume. Ma solo perché essa non si è pensata come luogo di se stessa, bensì, *veramente*, come *luogo di luoghi*, ossia come evento esposto sul proprio baratro e, proprio per questo, capace di incontrare l'a/Altro. Senza ridurlo a sé, ma semmai lasciandosi rischiosamente da lui ricevere.

EMANUELE PILI
Ricercatore di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia
emanuele.pili@unipg.it