EDITORIALE

Sul "luogo" del pensare

Il pensare – e che cos'è mai il pensare? non in astratto, quando lo si riduce di fatto a un semplice esercizio di "ragione", ma quando lo si vive come risposta al desiderio che ci abita e ci proietta, da subito, fuori e al-di-là di chi siamo…*dove*? Non si può forse arguire che, se così è, il pensare altro non è che il gratuito e arrischiato attraversamento della soglia che introduce nel *luogo* ove il mistero dell'E/essere – in cui ci ri-troviamo – è infine accolto e restituito per quel che è, nel suo stesso darsi: grazie al farsi libertà, nel gioco di tale reciproca dedizione, dell'essere che così noi stessi siamo?

Certo è che, se da quando la scintilla del pensare è scoccata nell'accendersi della coscienza umana quest'interrogarsi non s'è più spento e da quand'è nata la filosofia s'è persino fatto consapevole sapere che ha segnato, per tanti versi, la storia della cultura e della società, almeno in Occidente, c'è però qualcosa d'inedito e urgente che lo rimette oggi in primo piano: come da tempo, ormai, più non capitava. E anche se molte cose sembrano o vogliono far sembrare – ma, c'è da chiedersi, per quale occulto interesse? – proprio il contrario.

1. Lungo il '900 e, possiamo ben dirlo, sino ad oggi e oggi, anzi, ancor più di ieri – da dentro l'inferno delle due guerre mondiali e della terza guerra mondiale a pezzi che sembra sul punto di esplodere in un solo devastante botto, da dentro il crollo delle ideologie e la crisi della razionalità "strumentale" e "calcolante" della modernità, da dentro il "grido" (sempre più sordo e lancinante) dei poveri e della terra, da dentro il fascino ambiguo del "transumanesimo"… – gli spiriti più aperti e generosi si son fatti portavoce dell'istanza ineludibile, per il futuro stesso della civiltà, d'accedere a un "nuovo pensare". Così il filosofo di fede ebraica Franz Rosenzweig, che dopo il primo conflitto mondiale conia questo slogan. Un "nuovo", pensare, ch'è poi quello più originario nel rispondere alla sua vocazione perenne: e che proprio per questo ha da farsi sempre più e meglio altro, e così appunto nuovo nella sua immemoriale scaturigine, per diventare ciò ch'è chiamato a essere – se stesso, veramente se stesso.

Martin Heidegger, uno dei pensatori che senz'altro più ha segnato il '900 e oltre, dopo il secondo conflitto mondiale, in un corso tenuto a Freiburg i.B., sentenziava: «Ciò che è più da considerare è che ancora *noi non pensiamo*, continuiamo a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante»[1]. E muovendo da questa lucida e disincantata costatazione interpretava la domanda messa a tema nel corso: *Was heißt Denken?*, che cosa significa pensare? nel senso di: *Was heißt uns Denken?* che cosa/chi *ci* chiama al pensare?

Impegnandosi poi via via a disegnare i passi che «conducono in *luoghi* (*Orte*), attraverso cui dobbiamo passare per giungere là dove, per proseguire, non resterà altra possibilità che il salto»: che «ci porterà nel *luogo* (*Ortschaft*) del pensare» «là dove tutto è diverso, tanto diverso che ci sorprende»[2]. «*Gedanc* (pensare) – sottolineava – vuol dire: *Gedächtnis* (pensiero che fa memoria), *Andenken* (pensiero che è aperto, che si ri-volge-a…), *Dank* (pensiero che ringrazia). […] Il pensiero è pensiero soltanto quando pensa ri-volgendosi a ciò-che-è, ri-volgendosi a ciò che questa parola propriamente, senza pronunziarlo, nomina. Ciò che in questo modo si dà, è il dono di ciò che è più degno d'essere ricercato»[3].

E questo perché, scriveva Ludwig Wittgenstein – di cui appena abbiamo ricordato i cent'anni del *Tractatus Logico-Philosophicus* con cui si è accreditato come l'alfiere di quella filosofia analitica che è la grande con-corrente, nel '900, della filosofia continentale di matrice heideggeriana – «il pensiero ormai è fiaccato e non si può più usare […] Come la carta argentata che, una volta sgualcita, non può più tornare perfettamente liscia»[4].

Ai giorni nostri, Edgar Morin, maestro indiscusso della trans-disciplinarietà come frontiera inelubibile del sapere nella civiltà planetaria che drammaticamente è in via di gestazione, dall'alto dei suoi oltre cent'anni di vita ha espresso questa decisiva istanza con una formula eloquente e pro-vocante: occorre «*ripensare il pensiero*». Questo – sottolinea con convinzione – il compito che c'interpella prima d'ogni altro. Non per niente anche Papa Francesco invita a una «*conversione*» del pensiero nel passaggio epocale che viviamo: anzi – non ha timore d'affermarlo … papale papale – a una vera e propria «*rivoluzione culturale*»[5].

Tanti fermenti urgono in questa direzione e fanno intravvedere la direzione dell'attraversamento che occorre compiere – e che già, sotto sotto, si sta comin-

---

1 - M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954), Max Niemeyer Verlag, Tubingen 1971; tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Milano 1988, p. 38.

2 - *Ibid.*, p. 105.

3 - *Ibid.*, p. 245.

4 - L. Wittgenstein *Pensieri diversi,* a cura di G. Henrik e M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2021 (1931).

5 - Cfr. *Veritatis gaudium,* Proemio (2017).

ciando a fare. Per un esempio soltanto, nel suo intrigante *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, François Jullien, annota: «non si può separare la capacità di "conoscenza" dalla disposizione interiore […]. La disponibilità non è solo uno stato preparatorio alla conoscenza, ma resta la condizione per esercitarla, perché essa sola dà accesso al "così", al "così di per sé": permette di "aprirsi" […]. È solo grazie ad essa che l'"io" non le è più di ostacolo, nella sua chiusura»[6]. E continua: «Discutiamo sempre solo della schiuma delle cose […]. Ciò che la discussione fa emergere, in effetti, è sempre predisposto dal conflitto che la discussione organizza. […] il *dia*-logo, in virtù di ciò che mette in comune e così promuove, è il contrario della discussione-separazione. […] dialogando con l'altro, liberiamo *in ciascuno di noi*, grazie alla relazione che si instaura *fra* noi, un libero potere di assenso. […] fiducia in una parola arrischiata e insieme condivisa: questo dialogo è un dialogo sul "rischio", *kindunos*, e l'uguaglianza degli Amici»[7].

Richiamandosi a Gilles Deleuze e Félix Guattari nel loro *Che cos'è la filosofia?,* ne conclude che «al posto della necessità, si faranno valere di nuovo i diritti irriducibili della *contingenza*: al posto dell'origine, si sottolineerà dopo Nietzsche l'importanza dell'*atmosfera* e dell'"ambiente": addirittura, per accentuare l'opposizione, al posto della "natura", si rivendicherà la "*grazia*"»[8]. Jullien – al fine di rendere accessibile la proposta che avanza di una *re-inventio* di queste intrinseche qualità del pensare che postulano, come chiaramente s'evince anche solo da questi passi, una decisa traslazione di luogo – guarda ad Oriente, in particolare alla Cina: perché vi è custodita la memoria e la pratica che frequentano un luogo del pensare altro rispetto a quello dell'Occidente.

Ma – non possiamo non porci la domanda – la *traditio* del pensare in Occidente è quella e solo quella che il "nuovo pensiero" è chiamato a superare? o c'è dell'altro? c'è anzi un'eredità che si accredita originale, imperdibile, pregna ancora d'imprevedibili e preziosi sviluppi? che ne è, in questa peculiare *traditio,* del *luogo* del pensare che ne decide il tenore, la qualità, lo stile? E' ciò che ci proponiamo di cominciare a vagliare nel presente fascicolo di "Sophia" grazie ad alcuni colpi di sonda lanciati nella direzione di altrettanti momenti significativi del suo percorso. Muovendo da un'ipotesi d'interpretazione – da veri-ficare – che qui di seguito si cerca, in estrema sintesi, di esporre.

2. In effetti, all'origine della *filo-sofia* rinveniamo, in Grecia, l'imprevisto e abbagliante profilarsi dell'orizzonte entro il quale si staglia – per grazia – l'evidenza

6 - Ed. du Seuil, Paris 1998; tr. it. Einaudi, Torino 2022, pp. 146-147.

7 - *Ibid.,* pp.198, 203-204.

8 - *Ibid.,* p. 70.

discriminante della questione del pensare nell'attraversamento d'una *soglia* sino ad allora ancora non varcata. Le metafore del viaggio, della porta, dell'accesso allo "*sphairòs*", evocano nelle parole di Parmenide l'accesso da sempre atteso – nel lampo d'un fulmine che d'improvviso il tutto rischiara – al *luogo* così intensamente desiderato, perché pre-sentito e perciò come tale riconosciuto, della perfetta e felice corrispondenza tra l'essere e il pensare. Il sigillo dell'*onto-logia,* di qui innanzi, si rivela pertanto connaturato alla vocazione intrinseca del pensare. Non a caso, nel '900, da Martin Heidegger a Emanuele Severino, l'*inventio* che s'accende nell'anima di Parmenide balza di nuovo prepotente sulla scena, nel viluppo quasi inestricabile, eppure sommamente promettente, delle sue enigmatiche e anche radicalmente confliggenti virtualità.

In ogni caso, la storia del pensare che designiamo appunto, da quell'evento in poi, col nome di *filo-sofia,* tutta si gioca entro *questo* orizzonte. Nel senso che *l'onto-logia* che determina la filosofia è in radice sospesa a una *teo-onto-logia* (in senso aurorale e prolettico, certo): e cioè alla gratuita percezione e promessa di un'eccedente *koinonia* col Divino che l'origina, la rischiara e a sé irresistibilmente l'attira. Così in Platone e per altri versi in Aristotele. Fino all'esito cui l'esercizio dell'onto-logia giunge in Plotino, quando si acclara la coscienza che essa, frutto dell'estrema ascesa/ascesi dell'intelletto umano fuori e al di là, deve tacersi apofaticamente per immergersi infine in quel Divino che ne è la segreta fonte e l'interiore, misterioso e fascinoso, ultimo *telos*.

Qualcosa d'inedito e decisivo si produce, intanto, con un altro evento, di genere in tutto diverso – almeno a un primo sguardo – ma in realtà nel profondo con-vergente, e col suo intrinseco impatto sull'esercizio del pensare: *l'evento di Gesù il Cristo*. Così che, in una seconda e almeno altrettanto decisiva stazione del suo cammino a partire appunto da quest'evento – siamo ormai nel IV secolo d.C. –, l'avventura del pensare si veri-fica (e cioè s'impegna a certificare e argomentare il senso del suo accesso all'essere) attraversando *la soglia del luogo* reso accessibile – per "grazia su grazia" (cfr. Gv 1,16) – dal farsi carne del *Logos* per mezzo del quale, nel quale e in vista del quale (cfr. Col 1,16) – essendo egli *en arché* presso "il" Dio, nel suo stesso "grembo" (cfr. Gv 1,1-2) – «tutto è diventato ciò che esiste» (cfr. Gv 1,3). Con la principiale ri-lettura del *logos* dell'essere eseguita attraverso i dogmi della fede, nello spazio di luce nuova dischiuso dall'ingresso nel luogo propiziato dall'evento della rivelazione de "il" Dio in Cristo, si produce un ulteriore, imprevedibile e imperdibile guadagno nella storia del pensare: il *Logos* incarnato e alla fine Crocifisso/Risorto ne è riconosciuto come *il luogo primo e ultimo* (*alfa* e *omega)* d'esercizio. Nasce e si fortifica, lungo i secoli seguenti, l'impegno a *pensare l'essere nella fede alla luce di questa rivelazione.* Che non cancella affatto il pensare, ma lo invita e lo guida nell'inoltrarsi con umile ardimento entro il luogo

– donato – in cui il pensare, in Cristo, si veri-fica come libera, gratuita e sempre aperta corrispondenza all'E/essere.

Anche se ben presto fa capolino un'esiziale tentazione, che si manifesterà soprattutto a seguito dello sfaldarsi dell'equilibrio – provvisorio – raggiunto nel Medioevo, e poi nell'avanzare irruente della modernità: ridurre il pensare esercitato nella fede in virtù dell'accoglienza della rivelazione a mera oggettività rappresentativa. Di fatto in ciò stesso inibendone, quando non del tutto distorcendone, l'intrinseca e promettente intenzionalità ontologica. Il che avrà deleterie e traumatiche conseguenze nel configurarsi delle due forme del pensare, e della relazione tra loro, che di qui prenderanno forma in separatezza sempre più marcata, sino all'indifferenza e al reciproco ostracismo: quella filosofia e quella teologia che finiscono col diventare nella modernità – avendo smarrito il loro condiviso luogo d'incontro nell'ontologia – qualcosa d'inedito, ma in fondo snaturato, rispetto alla loro origine e alla loro vocazione.

A esorcizzare questa tentazione, in realtà, già nei Padri della Chiesa e poi nei Dottori medievali, s'erano fatti strada *l'impegno* e *la spinta critica della mistica,* tesa a riaffermare quel principio di eccedenza e apofaticità che solo rispetta l'alterità sempre ad-veniente de "il" Dio: nel darsi della sua rivelazione nello Spirito attraverso il *Logos* che carne s'è fatto, è stato crocifisso ed è risorto, sottraendosi così alla presa immobilizzante e mortifera di un esercizio meramente rappresentativo del pensare che ne vanifica l'esercizio. Anche se ciò accade, lungo i secoli cristiani, in una forma che di più in più si palesa altra rispetto all'esito del pensare divinato da Plotino, perchè si misura, in ogni caso, sul metro di verità ontologica sancito dal dogma. Nella teo-logia di Dionigi l'Areopagita infatti – la prima e poi sempre paradigmatica, benchè in ultimo sfuggente, figura di riferimento di quest' indirizzo –, tale impegno si configura, certo, come divieto assoluto del dire: che lascia però spazio al realistico *pati divina* espresso ed evocato nel linguaggio del simbolo. Mentre poi, a partire dal Medioevo, con Francesco d'Assisi nel suo discepolo Bonaventura da Bagnoregio e con Tommaso d'Aquino e Meister Eckhart, e ancor di più, nei secoli successivi, con Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Ignazio di Loyola, la mistica si accredita come progressivo ingresso in un pensare attraversato e transustanziato – da dentro e da sotto – dal Cristo, crocifisso, risorto e asceso alla destra dell'*Abbà,* senza per questo abbandonare la storia ma attirandola in sé al-di-là di sé, nell'*Abbà,* appunto: essendo egli, il Cristo, il *luogo* personale ed escatologico entro cui ha da cercare espressione onto-logica il darsi della rivelazione accolto, per definizione, nell'intimità dell'atto stesso del pensare.

Il che viene intuito, nella sua liberante consistenza veritativa, anche *in filosofia:* da Hegel – che ri-scopre la mistica come luogo *tout court* dello speculativo –, da Schelling – che riapre il pensare all'evento della rivelazione mediante l'estasi del-

la ragione –, e nel '900 da Heidegger, che riprende da principio il filo del percorso ontologico per indirizzarlo al superamento del vizio meramente rappresentativo (moderno) della onto-teo-logia, nell'auspicata apertura al darsi del Dio "veramente divino". L'*impasse* che però così ancora una volta, benchè diversamente, si produce è che, non essendo riconosciuto, tale Dio, nel Dio della rivelazione in Cristo – "il" Dio "veramente divino" che si dice, tutto, nella sua Parola, e si dà, tutto, nello Spirito effuso "senza misura", senza con ciò estenuarsi ma con-servandosi come sorgente inesauribile del dono di sè all'altro-da-sè – il pensare non può che cedere il passo a una rinnovata e, se possibile, in assoluto intensificata apofasi di ritorno a fronte del Nulla che sempre di nuovo si sottrae alla corrispondenza del pensare. Un punto d'approdo cui finisce col pervenire anche quel generoso filone del pensare, d'ispirazione cristiana, che fa suo, nel '900, l'esito cui l'invita, seducente, l'ermeneutica della storia dell'essere proposta da Heidegger. Così, per un esempio, nel dispositivo teoretico esibito da Jean-Luc Marion nel suo *Dieu sans l'être,* che decostruisce in tal modo l'intenzionalità onto-logica del pensare intuita da Parmenide, riproposta in modo nuovo dall'intelligenza della rivelazione in Cristo, risignificata e approfondita nel grembo della mistica.

A ben guardare, però, nel '900 si registra di concerto una *performance* di *testimonianza mistica*, da Edith Stein a Simone Weil a Chiara Lubich, che incuba in sè l'incontro profetico – sulla scia del precedente percorso – tra il darsi della rivelazione de "il" Dio in Cristo e il *pensare onto-logico in quanto in ciò stesso reso teandrico*, attivato cioè nel luogo vergine dell'unità, nella distinzione, donata da "il" Dio che si squaderna Trinità nella partecipazione *all'essere e dunque anche al "pensare di Cristo*" (cfr. 1Cor 2,16). Un pensare che in quanto tale è vissuto nella dialogicità donata con "il" Dio, ma nella mediazione dell'incontro con l'altro/a per sé implicante la corporeità e la storia, nella loro destinazione escatologica: poiché tutti siamo chiamati a *essere* il Corpo di Cristo, «la pienezza di Colui che si realizza tutto in tutte le cose» (Ef 1,23).

3. E' su questo imprevisto darsi che occorre soffermare l'attenzione. In particolare, è questo il *novum* dell'eredità che la mistica dell'unità di Chiara Lubich ("Padre, che tutti siano uno in noi come noi siamo uno", cfr. Gv 17,21-22) offre in eredità al pensare: *il pensare in-Cristo*, in quanto propizia sempre di nuovo l'accesso al luogo dell'essere/pensare, al di là d'ogni supposta definitività rappresentativa, nella partecipazione libera, consapevole e reciproca al movimento della dedizione di sé sino all'abbandono sulla croce, nel soffio dello Spirito, al *semper magis* del mistero dell'E/essere custodito nel seno dell'*Abbà*.

Tale *novum* hanno captato e ad esso han cominciato a dar parola i tre "classici" del pensare che scaturisce dalla mistica dell'unità, cui è dedicato il *Forum* del pre-

sente fascicolo di "Sophia": Pasquale Foresi, Klaus Hemmerle e Peppuccio Zanghì, pietre miliari in questo cammino di assunzione nel pensiero della grazia e della promessa di "nuovo pensare" custodita dall'esperienza mistica dell'unità trinitaria in-Cristo di Chiara, che si staglia in tutta la sua urgenza e possibilità d'effettiva esecuzione nell'oggi. Ciascuno con la sua peculiarità inconfondibile e – direi persino – col suo carisma culturale: ma in profondità convergenti. In che cosa? Nell'entrare e abitare il "luogo" dell'esperienza dell'essere/pensare in cui il Cristo introduce: *l'essere che è amore, Trinità*.

Si rende così disponibile al pensare il *luogo* d'accesso a una *ontologia trinitaria*[9]. Non come fosse una mera rappresentazione onto-teo-logica, né – peggio che peggio – un sistema chiuso e definitivo: ma come l'invito a entrare in quel "luogo" del pensare teo-onto-logico che è ritmato dall'ascolto, dalla disponibilità, dal dono reciproco ed eccedente, dallo scambio, dall'incontro – stupito e grato – con la Luce che illumina ogni uomo e ha posto la sua tenda in mezzo a noi (Gv 1,2.14). Passando dalla morte alla vita, dall'oscurità alla luce, dall'io al noi che a tutti si apre, dall'autoreferenzialità arcigna o supponente dell'altro alla libera e gioiosa convivialità – sempre pagata – con ogni altro, nel concerto del creato.

E' qui – penso – che si gioca la *chance* di cogliere e accogliere il *kairos* del "nuovo pensare". Come testimonia P. Evdokimov, richiamandosi alla lezione anch'essa profetica di Pavel Florenskij, «tra l'Essere trinitario e il nulla […] non vi è altro principio dell'esistenza che il principio Trinitario, ed è per questo motivo che il pensiero umano ricevendo la rivelazione si crocifigge, per rinascere nell'unica luce trisolare della Verità, la quale è radicalmente trascendente ad ogni concetto filosofico»[10]. Cui fa eco, tra i primi, Jean Daniélou: «L'ontologia trinitaria […] ci indica che il fondo stesso dell'esistenza, il fondo del reale, ciò che costituisce la forma di tutto il resto (perché ne è l'origine), è l'amore, nel senso della comunità interpersonale. Il fondo dell'essere è una comunità di persone. Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunion. Si tratta di una rivelazione prodigiosa. Pare inverosimile che i cristiani, in possesso di questo segreto ultimo delle cose, capaci di penetrare con lo sguardo di Cristo nell'abisso del mistero nascosto in cui tutto è immerso, non siano maggiormente coscienti dell'importanza fondamentale del messaggio che

9 - Non posso non rimandare in merito al progetto che sta prendendo forma nella ricerca eseguita attraverso il *Dizionario di Ontologia Trinitaria* (DDOT, Città Nuova, Roma, a partire dal 2021), cui il presente fascicolo di «Sophia», a suo modo, s'impegna a offrire un contributo.

10 - *L'orthodoxie*, (1965), Desclée de Brouwer, Paris 1992; tr. it. EDB, Bologna 2000.

devono trasmettere. […] La pienezza dell'esistenza personale coincide, nella Trinità, con la pienezza del dono dell'uno all'altro»[11].

Gli *Appunti di filosofia* di Pasquale Foresi[12], *Gesù Abbandonato maestro di pensiero* di Giuseppe Maria Zanghì[13], le *Tesi per una ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle[14] sono, dicevo, altrettante pietre miliari nel cammino di questa scuola che è avventura di vita e di pensiero. E che, mentre consente di rileggere con occhi nuovi la storia del pensare scoprendovi altrettanti preziosi e indispensabili compagni di viaggio (da Agostino a Tommaso d'Aquino, da Bonaventura a Giovanni della Croce, da Rosmini a Florenskij, ma anche da Platone e Aristotele e Plotino a Lao Tzu e Siddharta Gautama, da Ildegarda di Bingen a Teilhard de Chardin, da Gioacchino da Fiore a Hegel, Schelling, Husserl e Heidegger), s'inoltra con responsabile arrischio a viaggiare il luogo dischiuso nel pensare in-Cristo.

Una spinta, forse discriminante, a leggere con occhi nuovi ciò che è in gestazione nel parto di proporzioni panumane e cosmiche che investe il nostro tempo. Un'avventura appassionante e bella, concreta e tempestiva. Basti guardare al "processo sinodale" in cui oggi è impegnata la Chiesa cattolica, ma con l'abbraccio universale, gratuito e invitante, proposto dal Vaticano II. C'è infatti bisogno di un nuovo pensare perché essa, Popolo di Dio e Corpo di Cristo in quanto *sacramentum unitatis*, diventi ciò che è per grazia. Come intuisce Papa Francesco: «La Chiesa è "un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (LG 4). Per questo, nella realtà che denominiamo "sinodalità" possiamo localizzare il punto in cui converge in modo misterioso ma reale la Trinità nella storia»[15].

«*Localizzare la Trinità nella storia*»: a cominciare dalla conversione del pensare. Questa la sfida che invita ad abitare e praticare "il luogo"… che è Cristo Gesù.

PIERO CODA
Professore ordinario di Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI) e Direttore della Rivista «Sophia»
piero.coda@sophiauniversity.org

11 - *La Trinité et le mystère de l'Existence,* Desclée de Brouwer, Bruges 1968; tr. it., Queriniana, Brescia 2014[3], pp. 45-47.

12 - Città Nuova, Roma 1967; ripubblicato in *Note di filosofia,* Città Nuova, Roma 2004.

13 - Città Nuova, Roma 2008.

14 - Cfr. la recente traduzione, con originale tedesco a fronte, introduzione e saggi di approfondimento, nel vol. 2 del DDOT, Città Nuova, Roma 2021.

15 - Videomessaggio in occasione della plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina, 24-27 maggio 2022.