SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XVI n. 1
2024

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XVI – 2024/1 (Gennaio-Giugno 2024)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico: Marco Martino

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Valentina Gaudiano, Benedetto Gui, Marco Martino, Declan O'Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé, Marco Sanchioni.

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo † (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper † (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philippe Hu (*Fu Jen Catholic University, Taiwan*), Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell (*Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano*), Francesco Tomatis (*Università degli Studi di Salerno*), Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak (*Università Palacký di Olomouc, Repubblica Ceca*), Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

Segreteria scientifica: Raul Buffo (coordinatore), Tommaso Bertolasi, Alessandro Borghesi.
e.mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org / raul.buffo@sophiauniversity.org
journal.sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

Editore P.A.M.O.M. Via di Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

Tipografia STR PRESS s.r.l.
Via Carpi, 19 – 00071 Pomezia (Roma) – tel. 06.91251177 - Fax 06. 91601961

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2024* INDICE

EDITORIALE

9 Sul rapporto tra fenomenologia e Rivelazione
Tommaso Bertolasi

SAGGI

11 Manifestazione e rivelazione.
Fenomenologia dell'esposizione di Dio in Gesù
Pierangelo Sequeri

21 La "révélation" dans la phénoménologie
d'Emmanuel Falque
Paul Gilbert S.I.

37 Fenomenologia e Rivelazione
Nicola Reali

47 Religión y Revelación en la fenomenología
de Edmund Husserl
Luis R. Rabanaque

59 L'Altro dell'esistenza. Sulle tracce di una
fenomenologia teologica
Antonio Bergamo

71 Fenomenologia e rivelazione nell'opera
di Jean-Luc Marion
Giuseppe Pintus

85 Fenomenologia, ontologia, Rivelazione.
Il contributo trinitario di Klaus Hemmerle
Raul Buffo

101 Le dimensioni trasformative del presente.
Note a margine del pensiero di Igino Giordani
Alberto Lo Presti

115 Relazione e unità. Il problema del nesso non-relazionale nel realismo immanentista di David M. Armstrong
Francesco F. Calemi

RICERCHE

131 «Tirannide, sofismi, ipocrisia» come negazione della comunione trinitaria
Matteo Raffaelli

143 L'immagine di Maria nel pensiero di Fichte. Alcune considerazioni sulla volontà e la beatitudine nel contesto della *Wissenschaftslehre*
Maurizio Maria Malimpensa

LABORATORIO

157 Tra interiorità e mondo. *Sguardi* transdisciplinari tra la *Weltanschauung* di Romano Guardini e l'*epistemologia integrale* di Pitirim A. Sorokin
Andrea Galluzzi e Maria Licia Paglione

173 Chiesa: dall'Io al Noi in cammino verso l'Uno. Una lettura dell'ecclesiologia dalla mereologia
Marco Fiore

FORUM

"Fenomenologia e Rivelazione. Un dialogo a partire da «Il grembo di Dio» di P. Sequeri

186 "A proposito di una "vivente" e "generatrice" eternità
Massimo Donà

198 Una nota di lettura su *Il grembo di Dio* di Pierangelo Sequeri
Andrea Bellantone

202 L'ospitalità del grembo di Dio
Vito Impellizzeri

EDITORIALE

Sul rapporto tra fenomenologia e Rivelazione

A partire dalle *Ricerche Logiche* di Husserl, la fenomenologia è stata intesa a un tempo come metodo e come disciplina filosofica. Poco dopo la pubblicazione di quest'opera inaugurale, l'interesse per la fenomenologia in rapporto alla teologia è andato crescendo. Il problema di detto rapporto è duplice: da una parte si tratta di giustificare la plausibilità per la fenomenologia dell'indagine di un fenomeno religioso; d'altra parte, si tratta di giustificare l'assunzione del metodo fenomenologico da parte della teologia. Se la questione del rapporto tra fenomenologia e Rivelazione è presente in modo germinale fin dai prodromi del movimento fenomenologico (Husserl, Stein, Scheler, Walter, Héring, Heidegger), essa viene poi formalmente tematizzata e approfondita nella variopinta riflessione della vertente francese della fenomenologia (Ricoeur, Lévinas, Henry, Chrétien, Lacoste, Marion, Falque). Fin dagli anni '70, in effetti, e senza soluzione di continuità fino a oggi, il rapporto tra fenomenologia e teologia è stato messo a tema, studiato e vagliato dai filosofi.

La posta in gioco è tanto più alta quanto più ci si avvicina al concetto regolativo di Rivelazione. Pur presente nella letteratura cristiana fin dalle sue origini, questo termine deve attendere molti secoli prima di essere assurto a nozione dominante nella strutturazione della teologia contemporanea. Non senza problemi, non senza interpretazioni contrastanti. Qual è, se c'è, l'orizzonte entro il quale si dà una Rivelazione, qual è cioè il suo suolo di datità (*feld der Gegebenheit*): la storia, la Scrittura, l'essere, la liturgia, la preghiera…? Ma prima e innanzitutto, di cosa parliamo quando diciamo Rivelazione? Si tratta di proposizioni dogmatiche afferenti alla fede per cui la teologia sarebbe, al pari di altre, una scienza? Si tratta invece di un manifestarsi di Dio? E in questo caso, a chi? Se è così, allora, come avviene il manifestarsi di Dio? Qual è il "luogo" del suo rivelarsi? Quale il sensorio per la Rivelazione? Alcune tra queste, assieme ad altre questioni, poste sul tappeto dal recente, corposo e sfidante saggio di Jean-Luc Marion *Da altrove, la rivelazione* (Inschibboleth, 2022; l'originale francese è del 2020), invitano la riflessione sulla frontiera

tra teologia e filosofia a muovere dei passi e rilanciano il dibattito intorno a questo connubio filosofico-teologico.

In effetti, non senza uno scavo nella storia dell'idea di Rivelazione, va poi messa a punto e vagliata la possibilità di un concetto fenomenologico di Rivelazione. Ne va della pertinenza della fenomenologia nel suo tentativo di esporsi per pronunciare una parola sulla manifestatività di Dio stesso. C'è di più: nel suo esporsi al logos su Dio la fenomenologia potrà o dovrà concepire se stessa in modo diverso? o quantomeno, uscirà da questo corpo a corpo, dovendo ricomprendersi in modo nuovo? In effetti, ma questa volta spostando il punto di vista sul versante filosofico, per la fenomenologia la Rivelazione è rilevante? Si tratta del cammino lungo il sentiero della "fenomenologia dell'inapparente" annunciata da Heidegger?

Infine, una suggestione viene dalle *Thesen zur einen trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle, il quale, alla scuola del maestro Bernhard Welte, propone come metodo di un'ontologia trinitaria quello della fenomenologia dell'amore. Dove il genitivo è da leggersi come soggettivo. L'amore, in effetti, è qui proposto non come l'oggetto della fenomenologia, ma quale luogo e ritmo del pensare stesso, chiave d'accesso alla Rivelazione.

Il focus su fenomenologia e Rivelazione, a cui viene dato spazio in questo numero della rivista *Sophia*, intende offrire una puntuale riflessione su alcune delle questioni suddette attraverso i saggi di autori consacrati e di altri più giovani ma senz'altro già molto competenti su queste questioni. Un contributo, insomma, al dibattito attuale *tra* filosofia e teologia.

TOMMASO BERTOLASI
Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
tommaso.bertolasi@sophiauniversity.org

SAGGI

Manifestazione e rivelazione. Fenomenologia dell'esposizione di Dio in Gesù*

di Pierangelo Sequeri

The work takes the perspective of a 'correction' of the phenomenological evidence: understood as an unavailable form of the symbolic experience of meaning, intrinsically marked by the necessary dispatch to the invisible axiological of meaning. In this rectification, the giving of meaning is irreducible to the description of empirical meaning (referred to as "manifestation"), but makes it indispensable for the determination of lived meaning (referred to as "revelation"). The reflections presented are intended to make explicit the special interest of this retraction of phenomenological epistemology for the theology of the revelation of God's truth in the manifestation of the body of the Lord.

Keywords: Phenomenology, Revelation, Manifestation, Credibility, Christology

I.

La decisione di iscrivere operativamente la circolarità della manifestazione storica e della rivelazione divina nello spazio metodico evocato dall'idea di "fenomenologia", si può discutere, naturalmente. In ogni caso, la giustificazione di questa scelta deve accompagnare il suo esercizio "ermeneutico": come si *rende disponibile* il campo della manifestazione in cui la rivelazione *si rende disponibile*?

Il discernimento fenomenologico, anzitutto, dovrà accettare di misurarsi con l'intera costellazione della manifestazione *visibile*, la cui rivelazione è sempre *invisibile*. In questa "correzione" – le cui varianti, del resto, costituiscono il nerbo delle "variazioni" del progetto fenomenologico, nelle sue molteplici e contrastanti versioni – la *vis* dell'approccio fenomenologico appare sicuramente accessibile per la legittimazione del modello cristologico del sapere credente, nello spazio di esercizio definito dalla ricerca del rapporto fra rivelazione e manifestazione. Una tale apertura è di certo definibile epistemicamente anche tramite il disinnesco della pregiudiziale opposizione della fenomenologia e dell'ontologia, dell'eidetica e della metafisica, dell'evidenza e della simbolicità. In questo senso, la circolarità dell'approccio fenomenologico e di quello ermeneutico è semplicemente inevitabile (e in questo, la conversione ermeneutica della fenomenologia di Heidegger, che molti, nella scia della reazione di Husserl, hanno considerato una corruzione – se non una perversione – apre una giusta strada). In ogni caso, deve essere evitata l'ingenuità di una riduzione della fenomenologia vissuta all'istruzione del dato visibile (denunciata da Jean-Luc Marion), riconsegnando semplicemente alla speculazione metafisica l'invisibile trascendenza dell'empirico (come vorrebbe Dominique Janicaud). La vita "dell'umano" è già un vissuto del trascendente, una fenomenologia dell'invisibile, un'ontologia del rivelato: si presenta così, è accessibile così, si trasmette così, prende senso così. Quella *circolarità* è la sua *immediatezza*.

Non c'è nessun semplice "dato" dell'esperienza finita che non sia un "significante" teologico già segretato in essa. Non c'è nessun "parlato" della mente ("pensiero"), che non sia anche un affetto d'essere che precede assolutamente: e che preme per venire alla luce (per diventare "rivelazione"). La vita "del Dio" è l'enigma che *incombe* in ogni presa d'atto – e in ogni atto di presa – della vita umana: il segreto più custodito in tutto il conoscibile e, al tempo stesso, il mistero più essenziale di tutto il senso.

L'ateismo duro e puro, comunque lo si voglia intendere, vive di questo segreto/mistero: il suo dispositivo inaggirabile ha sempre la forma della differenza inarrivabile e del dirottamento sostitutivo: "il dio non può essere questo, non può essere

---

*** - Il testo è un estratto, con lievi adattamenti redazionali, della *Introduzione* a P. Sequeri, *L'umanità del Dio*, "Opere", vol. I, Vita e Pensiero, Milano 2023, pp. XXI-XXXI.

quest'altro, incapace di corrispondervi"; "in realtà il dio nominato è lo schermo di proiezione di questo e quest'altro, che lo oscura". Come "si sa" che quell'intenzionalità, il cui riempimento è escluso, è fino a tal punto differente da non poter essere riempita della sua realtà? L'ateismo è lotta, come il teismo, per la custodia del segreto/mistero di Dio, della cui intimità "sa benissimo" di "non poter sapere". Ereditiamo questa certezza, positiva e negativa ad un tempo, senza in alcun modo averla potuta produrre. Di qui scaturisce l'irresistibile polarizzazione del concetto di rivelazione – di per sé fungibile con ogni manifestazione, al più dotata di un qualche effetto di sorpresa rispetto al sensibile più abituale e all'inatteso non previsto – intorno alla sua singolare accezione di "svelamento" del Dio: della sua parola e della sua intenzione, della sua azione e della sua intimità. La rivelazione biblica-cristiana introduce a sua volta, nella configurazione della storia umana-creaturale, il tema della "caduta": prende corpo nella storia umana la sperimentazione dell'ombra di Dio, il sospetto di un progetto dispotico non svelato del Creatore. Quest'ombra del segreto inconfessabile di un'intenzione che coltiva la mortificazione dell'umano, non abbandonerà mai più l'esperienza della rivelazione del Dio. I figli di Adamo, sempre la riceveranno insieme con l'eredità del sospetto che le fa velo. La rivelazione del pericolo che incombe sull'umano cedimento al delirio di onnipotenza – diventare misura del bene e del male, farsi padrone della vita e della morte – è sempre anche ricevuta come ferita del desiderio, invidia dell'autonomia. Quest'ombra oscura – ecco il suo paradosso – occulta l'impensabile intenzione di Dio, che va in direzione contraria: la creatura umana è già creata a immagine e somiglianza di Lui. Questa creazione comprende già – azzardo inaudito – la libertà di fronteggiare Dio e l'autonomia dell'affettuosa corrispondenza.

Di fatto, ogni volta, che questa segreta e appassionata liberalità del Creatore si aprirà un varco di manifestazione – nella natura e nella storia, nell'intimità e nella comunità dell'umano – essa ridesterà, sempre di nuovo, l'ombra della diffidenza di Adamo. L'esperienza storica delle umane generazioni, sempre dovrà affrontare questa ambivalenza, per venire a capo della sua decifrazione.

II.

Il "corpo del Signore" (l'evento, la relazione, la storia, gli effetti di Gesù) è il punto di resistenza – sigillato dalla scrittura testimoniale della sua narrazione memoriale – nei confronti di ogni manipolazione.

Il corpo del Signore, d'altra parte, non si dà separatamente dagli affetti e dai legami che ne istituiscono l'evento: dalla nascita alla risurrezione. Affetti e legami nei quali si costituisce la realtà della manifestazione e il processo di rivelazione. La corrispondenza – e la mancata risposta – che istituiscono l'umanità dell'evento definiscono la manifestazione: e sono inclusi negli effetti di rivelazione. Questa

struttura originaria della mediazione è permanente: originata dall'intenzione rivelatrice destinata alla ripetizione esistenziale. La decifrazione di ciò che Gesù vuole da me, insieme con ciò che riceve da me, definisce il campo della transizione dalla manifestazione alla rivelazione, e il processo di ripresa dalla rivelazione alla manifestazione. Quando questa reciprocità cessa non si ha la perfezione della rivelazione raggiunta e della fede giustificata: si ha l'azzeramento di entrambe. Il momento antropologico della costituzione del sé e della decisione dell'origine sono indisgiungibilmente affetti ed effetti inclusi: nel processo della manifestazione come nell'esperienza di rivelazione

La discriminante di questo profilo affettivo del modo di conoscere ciò che è veramente reale, nell'esperienza del mondo dato è la decisione dell'origine. Impossibile non anticipare questa matrice della decifrazione del senso nell'atto di riconoscimento del dato.

La decisione dell'origine è decisione a riguardo dell'*affezione* che sta all'origine: *decisione* sulla dimensione *assiologica* del venire al mondo, dell'essere al mondo, del posizionarsi nel mondo. In altri termini, essa equivale a un *pronunciamento* – anche se non ancora tematizzato – a riguardo della *deontologia* del fondamento che vi corrisponde: a quale affezione è vincolata l'origine, quali affetti le corrispondono, a quale coerenza si ispira, in che modo si rende apprezzabile la sua giustizia, quale giudizio formula sugli affetti nei quali, noi umani, stabiliamo legami di soggetti e abitiamo i vincoli del mondo. Questo presupposto è certamente per noi anche presunzione: ce ne possiamo appropriare, e perciò assumerci la responsabilità della decisione, soltanto in questa ambivalenza tra la fiducia di poter disporre dell'intimità del Dio e la pretesa di sostituirla con la nostra decisione. Dobbiamo osare, ma anche essere consapevoli di sporgerci sul precipizio: trasformare l'azzardo della fede, alla quale quella decisione è legata, nel possesso della conoscenza, è in sé stesso una questione di vita o di morte. Non c'è salvezza per nessuna verità, se non ci innalziamo fino alla libertà di questo azzardo: ma la cosa più impressionante è che noi dobbiamo comunque essere salvati proprio dalla caduta che esso contiene.

Intendere il Dio e *fraintenderlo* hanno una storia rigorosamente comune: intendo come rivelazione l'evento beatificante e drammatico – *thauma* e *trauma* – della loro differenziazione, che sorprende i nostri aggiustamenti e forza le nostre assuefazioni al compromesso della loro conciliazione troppo umana.

I nostri intendimenti della rivelazione si fanno sempre strada nei fraintendimenti. In tutta la Bibbia. Ma anche in tutta la filosofia. E in tutta la vita. Il canone della manifestazione di Gesù, nella fede cristiana, è il *mysterium coniunctionis* della rivelazione del Dio e della decisione dell'origine di cui abbiamo detto. In questo modo, la manifestazione di Gesù, restituita precisamente dall'attestazione della fede (che non ha alcun interesse a corromperla, sapendo bene di diventare, in tale mo-

do, essa stessa insostenibile), entra legittimamente in campo nell'orizzonte della rivelazione che si espone alla decifrazione dell'apparire. La sua singolarità, quanto alla rivelazione del Dio, si sottopone alla prova dell'universale. Non però in termini di potenza comparativa, fra le religioni storiche (per la forza e/o per la forma); e neppure in chiave di idealità assoluta, come copia conforme dell'idea trascendente (dell'umano e/o del divino). L'universale è filtrato dalla sovrapposizione del duplice comandamento in cui anche tutta l'obbedienza religiosa della Legge e tutta la critica religiosa dei Profeti sono riassunte (e giudicate, dal punto di vista della rivelazione del Dio): l'affezione di Dio, in cui tutto di te si raccoglie e l'affezione del prossimo, in cui tutto di te si concede. La singolarità – del fenomeno, prima ancora che dell'essenza – si manifesta nella sovrapposizione dei due comandamenti: la cui opposizione falsifica entrambi, anche se dici "Signore, Signore" o "compi miracoli" in suo Nome.

III.

Nella manifestazione di Gesù appare senza reticenze il senso della manifestazione fenomenologica dell'*agape* che essa porta nel campo della decisione assiologica dell'origine: l'*amore del prossimo* è *l'assoluto del Dio*, che ne è l'archetipo e l'esecutore perfetto: "Quando ancora eravamo peccatori, diede il Figlio". E l'universalità, per opera dello Spirito, si illumina come estensione concreta del grembo generatore di *agape* all'umano che è comune: in ogni singolarità. Se non fosse per tutti, non sarebbe per nessuno.

Lo svolgimento sistematico di questa impostazione del nesso fenomenologia-teologia nella rivelazione cristologica del Dio, indirizza la sua esecuzione lungo una duplice direttrice, che impegna ora un ripensamento coerente dell'assestamento che ha ricevuto nella filosofia-teologia occidentale.

La prima linea riguarda il punto di connessione e di articolazione del profilo ontologico e di quello assiologico. Non è l'assolutezza ontica che va acquisita e messa in salvo, ora. La crisi dell'onto-teologia dell'essente è matura per l'acquisizione di una più radicale onto-assiologia del vivente. Il suo tema è la generazione del Figlio e l'amore del prossimo: dove il *focus* dell'eterno non è la verità dell'essere, ma più profondamente la giustizia del vivere. La separazione della verità e della giustizia, che ha consegnato surrettiziamente la giustizia del vivere alla verità dell'essere, l'ha privato di senso reale: l'onticità della presenza, dell'immanenza, della permanenza, della durata ha prevaricato sull'ontologia dell'affezione, della generazione, della redenzione e della destinazione. Nella separazione l'immutabile dell'essere riposante su sé stesso e sulla propria durata, ha acquisito un'immagine di perfezione assiologica che non gli spetta. E l'affezione è stata consegnata alle regioni del mutevole, del precario, dell'accidentale. L'assoluto affettivo del Dio del-

la creazione, il passaggio giudiziale del riscatto del male, la grazia di un compimento umano della destinazione, se ne sono alleggeriti fino allo svuotamento ontologico: consegnati al registro parallelo di una sovranità faraonica al tempo stesso arbitraria di una grazia senza legami d'onore e rappresentabile in una contabilità da sensali del contratto. La signoria del Dio è ben altra cosa, già per la *veritas haebraica* della rivelazione. L'ontologia dell'assoluto affettivo diventa così discriminante per il destino della verità dell'essere (sempre già custodita): e al tempo stesso, illumina la saldatura intrinseca della *veritas evangelica* a riguardo del nesso inaggirabile della storia della vita e della giustizia del giudizio (sempre solo anticipata). La manifestazione cristologica introduce nel cuore di questa unità e di quella differenza. Mette sempre in campo la giustizia dell'affezione che corrisponde alla prossimità ontica del Dio del Figlio, chiama sempre in causa la decisione dell'origine che configura ontologicamente il modo d'essere dell'umano. Non è un difetto di evidenza della manifestazione che decide la configurazione. Lazzaro esce dalla tomba, il cieco riacquista la vista. La decisione dell'origine che ispira lo sguardo corrompe la rivelazione e stravolge l'esistenza: i custodi della verità faraonica del Dio, anche se religiosamente esperti, vedranno l'evento e ne percepiranno la sfida, nient'altro. La commozione per la restituzione di Lazzaro ad uno scampolo di esistenza prolungata che consola le sue sorelle e le conferma nella speranza della risurrezione dell'ultimo giorno, nonostante tutto abbandona la scena ed esce dalla manifestazione percepita. La rivelazione è mancata. L'esistenza si ricompone intorno all'espulsione del Dio, paradossalmente agita nel nome di Dio. L'ammonimento di Gesù – è la vostra pretesa di vedere benissimo l'accadere che vi condanna – ha portata escatologica. La vita eterna, a parità di ontologiche evidenze degli stati di cose eternamente in campo, si configura nell'abissale differenza della sua configurazione assiologica: l'intima adesione alla consolazione delle sorelle di Lazzaro, custodita nella sua ontologica conformità/conformazione all'intimità divina della vita, cambia la vita per sempre. E rende la sua durata eterna profondamente differente da quella configurata nell'ostinazione che respinge la giustizia divina della sua rivelazione, traendo argomento dalla verità della manifestazione per contraddirla.

IV.

Restituire filosofia e teologia al carattere sostanziale di questo *sliding-doors* dell'apparire che configura e riconfigura l'eterno nel tempo, mediante la giustizia dell'affezione, mi sembra la missione del pensiero per questo *kairos* della storia della rivelazione destinale del mondo. Il ripensamento deve far cadere l'opposizione *eterna* dell'apparire e dell'essere, nel momento stesso in cui ne dischiude la redenzione assiologica nel *tempo*.

La seconda linea di sviluppo del ripensamento del nesso fenomenologia-teologia, mi sembra di poterla scorgere nel diverso assetto che ne dovrebbe scaturire proprio a riguardo di quello che continuiamo a nominare come rapporto sinergico tra fede e ragione.

Una delle emergenze più interessanti tra i fermenti della pur confusa stagione epocale cosiddetta post-moderna segnala un vistoso incremento di attenzione riflessiva del pensiero non-religioso (non credente, non confessante, non ecclesiale o come volete chiamarlo) nei confronti del nucleo dogmatico (essenzialmente cristologico) della forma cristiana. I tratti caratteristici di questo interesse mi sembrano questi. Intanto, l'attenzione è rivolta direttamente alla figura dogmatica del credo cristiano: non semplicemente alla storia delle dottrine, alle politiche della chiesa, alle argomentazioni dell'apologetica. In altre parole, i *praeambula fidei*, che tradizionalmente rappresentano i punti di confronto con la credibilità della fede cristiana (l'esistenza di Dio, l'anima spirituale, il libero arbitrio, il realismo conoscitivo, eccetera), da trattare con argomentazione rigorosamente razionale e senza chiamare in causa la fede "professata", sono scivolati in secondo piano avvolti – per lo più – da un più cauto e meno aggressivo agnosticismo. L'interesse di molti teorici di primo piano della cultura "laica", in compenso, assume apertamente, in chiave di ermeneutica simbolica, ma anche di riconoscimento della loro insostituibile pregnanza per l'orizzonte antropologico della coscienza e del senso, la singolarità cristiana dei *symbola fidei* (essenzialmente l'incarnazione del Dio, la *kenosis* del Figlio, ma anche le relazioni trinitarie del divino e l'orizzonte escatologico della storia).

Interessa di nuovo – e in prospettiva nuova – proprio la *fides quae* (ossia il contenuto oggettivo del credo), più che la *fides qua* (ossia l'atto soggettivo dell'adesione), in cui il credere era stato prevalentemente risolto nella modernità.

L'operazione si muove sul terreno dell'ermeneutica e della fenomenologia, vale a dire lungo il solco di una tradizione filosofica che ha preso distanza dai termini di confronto messi a disposizione dall'ontologia speculativa dell'esperienza e della storia. (Per quanto riguarda la possibilità di iscrivere questo fatto nel contesto classico del rapporto fra teologia e filosofia, con le sue troppo puntigliose sofisticazioni epistemologiche e retoriche, metodologiche del dialogo tra credenti e non credenti, non dico di più. Confesso però di essere da tempo attestato nel sentimento di moderata insofferenza che affiora scopertamente negli scritti di Jean-Yves Lacoste).

V.

La felice congiuntura che si profila per una prospettiva di fenomenologia teologica è appunto questa: l'inedito antropologico che scaturisce dalla forma di rivelazione cristologicamente compatibile, che forma la regola della fede, è fenomenolo-

gicamente accessibile ad una filosofia dell'esperienza religiosa che non resiste pregiudizialmente alla chiave ermeneutica dell'invisibile che ne circoscrive il campo.

Questo passaggio – proprio nella sua intrinseca finitezza, che ne de-finisce la referenza proprio in opposizione ad un regresso ermeneutico all'infinito – è fenomenologicamente accessibile e apprezzabile. Questa apprezzabilità della manifestazione, che resiste alla radicale manipolazione della teologia e della filosofia, è antecedente ad ogni possibile punto di separazione della ragione e della fede: e resiste ad ogni risolutiva sovrapposizione del sapere e nel credere. Non è la storia positivistica del Gesù terreno, non è la mistica spirituale del Cristo celeste. La "rivelazione" di Gesù accade certamente all'interno della fede che vi riconosce la giustizia di *agape* come identità dell'*arché* in cui sta il Dio. La manifestazione, tuttavia, rimane il passaggio necessario della esteriorità in cui la forma di questa rivelazione annuncia la sua appartenenza al contenuto: Gesù è "icona dell'invisibile", e persino "pleroma del divino", nella sua stessa finitezza.

L'insediamento della vita di Gesù "risorto" nella "intimità" originaria del Dio è la sovra-manifestazione di un legame indissolubile fra la destinazione del figlio e la nostra. Mettere in *epoché* la "rivelazione" altrimenti inaccessibile ("Dio non lo ha mai visto nessuno") non ottiene maggiore purezza della "manifestazione" ("Chi vede me, vede il Padre"). Essa, infatti, appartiene al modo in cui la manifestazione si dà: pure quando ancora non è creduta, né saputa.

La fede cristiana della rivelazione incalza essa stessa, discorsivamente e criticamente attraverso la sua teologia, a ritornare ogni volta alla manifestazione del modo in cui il Dio "si dà". Il sapere disponibile della manifestazione è restituito esso stesso al suo rigore fenomenologico, attraverso la notizia della rivelazione: che rimanda l'evento all'effettiva indeducibilità del modo in cui il Dio "si dà" in esso. L'inatteso della destinazione, qui, è proprio il sensibile dell'apparizione. Non è strano che il pensiero più acuto della società ormai secolare si trovi indirizzato dall'attrazione – per molti versi inspiegabile – di questo paradosso della manifestazione cristologica del Dio: che mette in discussione l'onto-teologia dell'assoluto nell'orizzonte di una assiologia della giustizia dell'affezione. Questa attrazione chiama in causa l'anaffettività della decisione dell'origine sulla quale si è solennemente pronunciata l'illuminazione del sapere: aprendo un varco decisivo per l'avvento del nichilismo dell'io. Sarebbe sorprendente che non ne scaturisse una nuova attrazione per la teologia medesima: che dovrà farsi più rigorosa e più appassionata anche nell'esercizio autocritico della propria inconsapevole consegna al moderno incantamento di una metafisica anaffettiva e amorale del Principio, in cui si prolunga, nella soggettività costituente dell'essere-in-sé, ripete l'esilio dell'affezione dell'essere dalla costituzione dell'ente-che-appare.

Qui non è questione di *gentlemen's agreement* fra i cultori delle discipline laiche e teologiche. Si tratta della ripresa di una gioiosa e responsabile applicazione al lavoro della "diaconia" intellettuale dell'umano che è comune, che i "chierici" hanno tradito in molti modi. Fuori dalle polemiche retrodatate dei partiti e dai teatrini mediatici del dialogo, ci sono uomini, donne e strumenti di pensiero che chiedono sforzi comuni e investimenti migliori.

In questo momento storico, la teologia di pensiero non è certo al vertice delle considerazioni ecclesiali, sotto pressione per una congiuntura epocale che sembra imporre altre priorità. L'enfasi delle dichiarazioni di principio, pur apprezzabili, non può nascondere le manchevolezze di adeguamento mentale e istituzionale alle sollecitazioni richieste. Il carisma e l'impegno personale, radicati in un più generoso spirito di *diakonia* ecclesiale saranno convocati – per tempi non brevi – a farsi carico dei difetti legati all'inerzia di un paradigma obsoleto. Una volta, da qualche parte, Theodor W. Adorno ha formulato una splendida definizione della filosofia realmente capace di legittimazione presso la comunità umana: svilupparsi nei termini di un "sapere le cose dal punto di vista della redenzione". La teologia porta in campo l'inatteso della sua rivelazione, seminando nel solco di questa stessa passione.

PIERANGELO SEQUERI
Docente emerito di teologia fondamentale presso la Facoltà teologica di Milano e Direttore della Cattedra Gaudium et Spes presso l'Istituto GP2 (Università del Laterano, Roma)
sequerip@ftis.it

La “révélation” dans la phénoménologie d’Emmanuel Falque

di Paul Gilbert S.I.

Several conferences on the theme of revelation have been organized in French-speaking countries over the last half-century. The first, in 1977, brought together authors such as Ricœur and Lévinas. The most recent, in 2016 and 2021, included papers by Falque and Marion. This article, which focuses on Falque, highlights the developments in phenomenology on the question of revelation.

Keywords: Phenomenology, Falque, Levinas, Marion, Ricœur.

Des phénoménologues en langue française engagés dans la réflexion sur l'usage du mot "révélation" en théologie mais souvent présent dans les travaux de philosophie se sont réunis plus d'une fois depuis un demi-siècle pour discuter de sa signification et de sa pertinence proprement en philosophie[1]. Une première rencontre a été organisée à Bruxelles en 1977 à l'invitation de l'Université Saint-Louis. Parmi les intervenants, nous rencontrons Paul Ricœur, qui a offert la communication de base à laquelle les autres participants, dont Emmanuel Levinas, ont fait écho. La première section de notre article s'intéressera aux textes donnés par ces deux auteurs. Plus de 40 plus tard, en 2020, a été publié un colloque organisé en 2016 à l'Institut Catholique de Paris, avec la participation de nombreux phénoménologues, dont Emmanuel Falque. Ricœur et Lévinas étaient alors décédés. Leurs écrits ont été les principaux interlocuteurs du livre que Falque publia en 2013, *Passer le Rubicon*, dans des pages qui traitent d'herméneutiques "confessionnelles", la protestante de Ricœur et la juive de Lévinas. La deuxième section de notre travail considérera ces études de 2013 ainsi que la proposition de Falque pour le colloque de 2016. La troisième section confrontera enfin les positions de Falque et de Marion, dont est déjà célèbre le livre publié en 2020, *D'ailleurs, la révélation*, et qui a donné lieu en 2021 à la Sorbonne à un colloque publié en 2022 par l'*Archivio di filosofia* de Rome. Le matériel offert à la réflexion sur la révélation en phénoménologie est donc plutôt récent et déjà très consistant.

1. 1977. Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas

Il n'est pas étonnant que des philosophes s'interrogent sur le mot "révélation", particulièrement des phénoménologues. Ce mot a en effet son site naturel dans les religions qui se réfèrent à un ou plusieurs fondateurs qui ont la réputation d'avoir reçu de la part du divin des informations autrement cachées mais auxquelles ils ont la mission d'enlever le voile au bénéfice de leurs communautés religieuses. Cette structure de révélation est proche des thèmes phénoménologiques qui mettent

1 - (Nos abréviations seront insérées directement dans notre texte) FA : Em. Falque, « Apocalypse ou Révélation », dans J. de Gramont – V. Holzer (éds.), *La Révélation, Lectures philosophiques et théologiques*, Hermann, Paris 2020, pp. 111-133 ; FH : Em. Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021 ; FP : Em. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013 ; LR : Em. Levinas, « La révélation dans la tradition juive », dans Aa.Vv., *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, pp. 55-77 ; MO : J.-L. Marion, « L'ouverture phénoménale de la révélation », dans J. de Gramont – V. Holzer (éds.), *La révélation*, cit., pp. 261-286 ; MP : J.-L. Marion, « Phénoménalité de la révélation. La parabole et le paradoxe », dans R. Authier – V. Caraud, *Manifestation et révélation. À propos du livre de Jean-Luc Marion : D'ailleurs, la révélation*, Serra, Pisa 2022, pp. 261-274 ; RH : P. Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans Aa.Vv., *La Révélation*, cit., pp. 15-54.

l'accent sur une différence "ontologique" entre l'apparent et ce qui apparaît, ou sur la manière d'apparaître du phénomène. Le parallélisme de ces structures religieuses et philosophiques est connu depuis toujours, mais il est devenu un lieu propre de réflexion dans la phénoménologie, quand l'attention porte moins sur "ce" qui se révèle que sur "celui" qui est disposé à l'accueillir selon ses dispositions propres.

1.1. Paul Ricœur

En 1977, Ricœur venait de publier *La métaphore vive*[2]. Nous sommes encore bien avant *Temps et récit*, dont le premier volume est de 1983[3]. En 1977, Ricœur est attentif aux "mots" (par exemple "analogie", "métonymie", "métaphore", "synecdoque"), qui, dans une proposition, signifie une distance ou une invitation à un déplacement, à sortir des évidences objectives pour nous orienter vers l'avènement de sens différents. Le mot "révélation" a ceci de particulier qu'il appartient au lexique théologique où le mot "Dieu" joue le rôle inaliénable d'une altérité transcendante. La pratique plus massive du mot "révélation" semble appartenir à la tradition musulmane pour laquelle « le texte inspiré s'identifie avec la révélation (*wahī*). Il est tenu pour avoir été dicté mot à mot à Mahomet »[4], ce qui vide d'importance la nécessité d'un déplacement pour accéder au "sens" caché à partir de la "signification" énoncée. Dans les deux autres traditions monothéistes, juive et chrétienne, l'intelligence du terme "révélation" est plus attentive à l'étrangeté d'une réalité transcendante, toujours en relation avec le mot "Dieu" mais en reconnaissant une inadéquation inévitable entre le mot dit et le sens visé.

Ce qui semble propre au mot "révélation", c'est ce déplacement que garantit la transcendance : la transcendance se révèle nécessairement d'elle-même ; nous ne sommes pas ceux qui peuvent la révéler. Vu de cette façon, la position musulmane semble la plus évidente et la plus spontanément partagée, par exemple en art : on connaît la peinture du Caravage qui représente un ange dictant à Matthieu le texte de son évangile. Mais si le mot "révélation" appartient à un groupe de mots qui disent des manières d'articuler une distance entre l'immanence et la transcendance, nous pouvons penser que la distance "théologique" n'est pas niée ou rendue caduque par la "révélation". Même si la transcendance se révèle, ce sera donc en assumant des médiations. La question devient alors celle-ci : comment recon-

2 - P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

3 - P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris 1983.

4 - B.-D. Dupuy, « Révélation », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, Encyclopaedia Universalis, Paris 1968, p. 195.

naître que telle forme linguistique est disponible pour que la transcendance la traverse et puisse y être reconnue, non pas sans doute en elle-même mais en tant qu'elle s'y donne selon nos possibilités de l'entendre ?

Ricœur entend ainsi « rectifier le concept de révélation par-delà l'acception que j'ai dite opaque et autoritaire » (RH 16), c'est-à-dire celle qui confond "révélation" et "dictée". Il va montrer comment, dans les différents cas de discours bibliques (prophétique, narratif, prescriptif, sapientiel, hymnique), chacun entraine une certaine reconnaissance de ce que nous nommons "Dieu". Par exemple,

> le remerciement, la plainte, la célébration sont engendrés par cela même que ces mouvements du cœur laissent être et, de cette façon, rendent manifestes. […] Le verbe forme le sentiment en l'exprimant. La révélation est cette formation même du sentiment qui transcende les modalités quotidiennes du sentir humain (RH 30).

Il y a peut-être dans ces explications d'une révélation par en-bas une sorte de subjectivation de la révélation, que Ricœur corrige en signalant que les différents discours bibliques sont entre eux de manière analogique, jamais univoque, si bien que « la révélation, sous aucune de ces modalités, ne se laisse inclure et dominer dans un savoir » (RH 33). Le savoir de la vie religieuse n'est jamais clos.

> La confession que Dieu est infiniment au-dessus des pensées et des paroles de l'homme, qu'il nous dirige sans que nous comprenions ses voies, que l'énigme de l'homme pour lui-même obscurcit jusqu'aux clartés que Dieu lui communique, cette confession appartient à l'idée de révélation. Ce qui se révèle est aussi ce qui se réserve (RH 33).

L'article de Ricœur se termine en reprenant un chemin de réflexion ouvert par Jean Nabert qui insiste sur le "témoignage", surtout de la conscience d'un mal-être. Arrêtons-nous sur ce point, qui semble proche de ce que Falque dira, en 2021, dans des pages qui parleront de « passer par la faille » (FH 391-392).

> Nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous *arrivent* au sens fort du mot : telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tels malheurs qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence. La tâche de nous comprendre à travers eux, c'est la tâche de transformer le hasard en destin. L'événement est notre maître. […] Ce ne sont pas des événements qui passent, mais des événements qui durent. Ce sont en eux-mêmes des événements-signes. Nous comprendre, c'est continuer à les attester, d'en témoigner (RH 51).

Ces événements, que Falque lira en clé de finitude, sont pour Ricœur témoins de réalités sensées qui sont plus que de finitude. « Comment porterions-nous aux extrêmes une certaine idée de la justice ou de la bonté, sinon en conformant notre

jugement d'éminence sur le témoignage donné hors de nous dans l'histoire par la parole, par l'action et par la vie de quelques êtres d'exception ? » (RH 52). Ces réflexions de Ricœur font vraisemblablement écho à la thèse de Kant sur le Christ dans la deuxième partie de *La religion dans les limites de simple raison*.

Enfin, un trait décisif du témoin selon Ricœur :

> Le témoin des choses vues […] devient à la limite le martyr de la vérité. C'est ici que la réflexion, si elle ne veut pas s'abuser par les mots et devenir radicalement mensongère, doit avouer son inégalité au *paradigme historique* de son mouvement de dépouillement […] Par-là, nous indiquons, plus que nous ne signifions, la direction d'un mouvement, de ce mouvement que nous avons simplement voulu "marquer" par l'expression de dessaisissement de la conscience souveraine. […] Or, ce renoncement à la conscience souveraine, la réflexion ne peut sans contradiction le produire de soi-même. Elle ne le peut qu'en avouant son entière dépendance à l'égard des manifestations historiques du divin (RH 52).

Et elle ne le peut qu'en se laissant enseigner par les témoignages historiques qui, au-delà de Kant, ont l'initiative de secourir la conscience, laquelle, d'elle-même, est incapable d'un tel dessaisissement de soi. Il y a là une « dépendance sans hétéronomie de la réflexion à l'égard de témoignages extérieurs à la conscience » (RH 54).

1.2. Emmanuel Lévinas

Les perspectives de Lévinas sont très différentes de celles de Ricœur. On peut comprendre pourquoi Ricœur se situe dans la problématique de l'interprétation de textes qui, anciens, nous touchent cependant encore aujourd'hui ; l'herméneutique est ainsi médiatrice entre le passé et l'aujourd'hui, en particulier en adaptant aux textes du passé des techniques d'interprétation contemporaines attentives aux modes d'approche des textes, aux différentes attitudes que nous exerçons lors de ces approches, une louange n'étant pas une lamentation, mais toute attitude étant une ouverture analogique et jamais enfermée en elle-même à la Parole qui nous est adressée.

Pour Lévinas, la présence de la Parole au peuple juif est par contre immédiate au sens où ce que vit ce peuple est présent sans interprétation.

> Pour beaucoup de juifs, l'Histoire Sainte et la Révélation qu'elle apporte se réduisent aux souvenirs des bûchers, des chambres à gaz et même aux affronts publics reçus dans les assemblées internationales ou entendus dans une interdiction d'émigrer. Persécution en guise de Révélation vécue ! (LR 56).

Une telle perspective ne peut pas ne pas soutenir la thèse selon laquelle la Révélation est extériorité, donc inaccessible pour la raison moderne. Mais il en va

de même pour des situations culturellement proches de nous, celles de tous les doutes que les sciences humaines ont injectés dans la conscience que nous avons de nous-mêmes en nous exilant de nous-mêmes. « Le statut ou le régime ontologique de la Révélation inquiète donc la pensée juive primordialement et son problème devrait passer avant toute présentation du contenu de cette Révélation » (LR 57).

Le texte de Lévinas est de 1977, bien après ses grands livres ; nous ne nous étonnerons donc pas de l'importance que prend ici la réflexion sur l'écoute de l'extériorité, d'autrui, qui engage profondément l'écoutant. La subjectivation de l'entende de l'Écriture est en effet un maximum. Elle offre la possibilité d'une attention extrême aux détails des textes, même de leurs enluminures, d'une grande liberté aussi dans l'investigation pourvu toutefois que ce soit au sein d'un peuple historique, d'une tradition aux milles faces. « Sans recourir à un magistère, les interprétations "subjectives" de la révélation juive ont pu maintenir la conscience d'unité dans un peuple, malgré sa dispersion géographique » (LR 61), et sans doute aussi historique, car on ne peut pas ignorer « la tradition des commentaires […] sous le prétexte que des inspirations vous viennent directement du texte » (LR 61).

Certes, les commentaires juifs de l'Écriture portent sur la Révélation au Sinaï, c'est-à-dire sur le don des paroles de la *Thora* que Moïse sculpta dans la pierre, et ils s'appuient sur ce don non pas pour l'interpréter mais pour l'expliciter ou le déplier afin que le fidèle puisse en vivre dans son quotidien. Le *Talmud* est ainsi un recueil utile de traditions orales devenues écrites au long des siècles. Ces relectures talmudiques de la *Thora* sinaïtique sont moins des dispersions de son sens qu'une manifestation de sa richesse, de sa générosité originelle tout au long de l'histoire souvent dramatique du peuple d'Israël. « Le texte est tendu sur les amplifications de la tradition, comme les cordes sur le bois du violon » (LR 63), dit joliment Lévinas. Voilà pourquoi « la révélation se montre non seulement source de sagesse, voie de la délivrance et de l'élévation, mais aussi nourriture de cette vie et objet de la jouissance propre du connaître » (LR 64-65).

La tradition juive est surtout une tradition de prescriptions, que saint Paul disait pesante comme un joug, mais qui n'est pas vraiment cela. Le rituel du quotidien n'est d'ailleurs pas compliqué. Il est plutôt extrêmement précis. Il transfigure ainsi chaque moment de la journée, en en faisant des moments de présence du Saint, de l'Unique. Il unifie nos existences. La *Halakha*, ou la *Thora* écrite et prescriptive, assure « l'unité du corps même du peuple juif à travers la dispersion et l'histoire » (LR 66). Voilà qui n'empêche pas de penser, mais qui donne à l'étude une profondeur que la raison grecque et ses descendances assurées d'elles-mêmes ne pouvaient pas connaître. « C'est la pratique qui fait l'unité du peuple juif » (LR 67), et non pas le concept.

Serait-ce donc que la raison conceptuelle soit à mépriser ? Certes non. À côté de la tradition éthique, de la *Halakha*, va se développer une tradition théologique et philosophique. « Les apologues et les paraboles appelés *Aggada* constituent la métaphysique et l'anthropologie philosophique du judaïsme » (LR 67). Mais l'article de Lévinas en 1977 n'insiste pas sur ce point, qui n'entre guère dans la question de la révélation. Les discussions philosophiques n'ont de poids qu'en relation à l'éthique et au rituel. « Dans le rituel, il n'y a rien de numineux, aucune idolâtrie ; c'est une distance prise *dans* la nature *à l'égard* de la nature, et peut-être ainsi précisément l'attente du Plus Haut qui est une relation – ou, si l'on préfère, une déférence – à Lui » (LR 69).

2. 2013-2016. Emmanuel Falque, herméneutique et révélation

Que ce soit chez Ricœur ou chez Levinas, l'expérience humaine de la révélation est celle d'une rupture ou d'une distance envers le communément immédiat, grâce aux traditions de textes où nos anciens ont exprimé leur savoir d'une transcendance dans l'immanence au moyen de témoignages recueillis dans le langage commun ou dans des prescriptions éthiques. Nous lirons maintenant les pages de *Passer le Rubicon* où Falque critique les orientations de ces maîtres de Paris, après quoi nous considérerons le texte qu'il a livré lors du colloque sur la révélation en 2016, mais publié seulement en 2020.

2.1. Herméneutique : Passer le Rubicon

Nous laisserons de côté la question du caractère confessionnel des herméneutiques de Ricœur et de Lévinas pour mettre en évidence ce qui y fait question d'un point de vue strictement philosophique. En fait, s'il est vrai que Ricœur traite directement des problématiques de l'herméneutique, ce n'est pas le cas de Lévinas. Ricœur est le philosophe des relations longues, des médiations institutionnelles (la politique, la justice) directement engagées dans nos modes de langage. Ces modes sont à examiner là où ils mettent en jeu une "distanciation", dont les formes langagières sont multiples : pensons à la métaphore et aux autres manières de nos langues (analogies, paradoxes) qui n'ont de sens que si elles nous déplacent en dehors des significations ponctuelles dont nous pourrions nous rendre maîtres. Si nous refusions à certains de nos mots ce pour quoi ils ont été façonnés par nos cultures, leur fonction précisément de déplacement, nos langues deviendraient elles-mêmes incompréhensibles. Ces mots sont toutefois destinés à être communiqués et donc écrits, puisque l'écriture de nos intentions de connaissance est précisément ce qui en font un bien universel. La première mise à distance est donc

celle d'écrire dans un langage efficace pour autrui ce que nous pensons en nous-mêmes.

Dans sa lecture de Ricœur, Falque met ainsi en évidence divers événements qui appartiennent à l'action d'écrire : « le texte, en cela qu'il est *écrit* et non pas *parlé*, rend précisément son auteur absent, comme aussi son référent, voire son destinataire au moins dans son particularisme de lecteur simplement singularisé » (FR 43). Grâce à cette neutralité, toute lecture invite le lecteur à entrer dans un monde qui pourrait bien être nouveau pour lui. Il faut néanmoins souligner que cette thèse ne peut pas cacher une autre évidence, qui est même plus radicale. « Il est *philosophiquement* une expérience pré-langagière, du corps certes, mais aussi de l'affectivité, voire de la sensibilité, dont le langage reçoit les signes plus qu'il ne les détermine » (FR 44). Disons aussi que

> le texte ou livre de l'Écriture ne surplombe pas nécessairement le livre du monde. C'est même plutôt l'inverse qui se produit […]. Le "livre du monde" précède et fonde le "livre de l'Écriture", ce dernier servant seulement de relève au livre de la nature dans l'état post-lapsaire, par l'usage des métaphores précisément (FR 45).

Mais il y a encore plus à dire. Falque est un grand médiéviste. Il note par exemple que, pour Hugues de Saint-Victor, « chacune des créatures prises en soi sont comme des figures qui n'ont pas été découvertes selon le bon plaisir de l'homme, mais instituées selon le jugement divin pour manifester la sagesse des invisibles de Dieu » (FR 46). On sait combien l'art des chapiteaux et des vitraux au Moyen-Âge sert de livres qui parlent des mystères divins à l'usage de ceux qui, illettrés mais en Église, savent quand même les comprendre.

Falque critique aussi les thèses de Levinas. On n'aura aucune difficulté à reconnaître la différence entre celui-ci et Ricœur.

> Ce que l'herméneutique lévinassienne apprend, et nous apprend donc, au regard de l'herméneutique ricœurienne, c'est d'une part à superposer la pluralité des significations au point de n'attendre de lecture *que* de la communauté et non pas ou plus de l'individualité, et de l'autre à ne saisir dans la lettre du texte *que* la trace d'une absence plutôt que le mode d'une présence, au risque, à l'inverse, de vouloir enfermer dans le "soi" de l'appropriation, le monde du texte à jamais "désapproprié" (FR 47-48).

Il y a chez Lévinas une certaine idée d'incarnation de la foi dans le rituel et dans la prescription de l'éthique d'humilité. « Si Dieu ne vient pas dans un corps comme en christianisme, il s'écrit comme corps en judaïsme, consacrant, une fois n'est pas coutume, la lettre de la *Thora* non pas comme texte mais comme vie, sorte d'incorporation du *lógos* » (FR 48).

Passer le Rubicon voudrait aller au-delà de Ricœur et de Lévinas en indiquant des passages entrecroisés de la philosophie à la théologie et retour. L'auteur appelle cela le "tuilage" de ces deux disciplines qui respectent une distance mais sans les rendre opaques l'une à l'autre. La compréhension habituelle du mot "révélation" dit cette distance, un enseignement qui ne vient pas de l'enseigné bien que celui-ci puisse l'"entendre", mais qui vient de Dieu, du "Plus Haut", de l'"Autre", une origine sans commune mesure avec nous qui sommes limités dans un monde limité de choses limitées. Entendre toutefois la révélation comme si elle n'était qu'un « saut » (FR16), n'est-ce pas en détruire toute possibilité d'intelligibilité humaine ? S'il y a une Parole du Très-Haut qui vient vers nous, n'allons-nous pas aussi vers elle ?

Tel est l'enjeu de la réflexion de l'ouvrage de 2013. « *Passer le Rubicon* est effectuer la traversée, et n'inspecter les rives que pour mieux les distinguer » (FR 21). Le mot "révélation" vaut habituellement en théologie pour dire le passage du Très Haut à nous. Mais ce mot n'est-il pas aussi commun dans nos langues, pour exprimer une expérience de découvertes espérées peut-être, mais toujours offertes à l'improviste ? N'est-ce pas ainsi qu'il entre en phénoménologie, au risque de renforcer les objections aux phénoménologues croyants énoncées par Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*[5] ?

Apparaît alors une catégorie propre à Falque, la "métamorphose" ou la "transformation", qui écarte les dangers prévus par Janicaud. Cette catégorie n'oriente pas en effet en sens unique, mais elle entrecroise les deux pôles de toute révélation. D'une part, même « si la voie de la "transformation" (à partir de l'homme tout court) prime ici sur le seul "absolu de la révélation" (de Dieu ou de la raison), aucune revendication d'humanisme ne saurait constituer, à elle seule, le sens du christianisme » (FR 184). Mais par contre, « si Dieu "s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu", selon l'adage bien connu d'Irénée dans l'*Adversus Hareses*, c'est bien en cela que la divinisation sert d'horizon à l'humanisation, ou la position du divin à l'élan de l'humain » (FR 184). L'humanité du Christ, Fils de Dieu, supporte entièrement cette argumentation. Mais nous devrions ajouter dès maintenant le Christ qui descend dans "les enfers", dans nos enfers, pour y annoncer l'amour du Père qui lui donne à jamais la vie. Sur ce point, est cruciale la réflexion de Falque dans son livre de 2004, *Métamorphose de la finitude*.

5 - Dominique Janicaud dans son livre de 1991, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.

2.2. Apocalypse ou révélation

En juin 2016, un colloque sur *La révélation* a été organisé à l'Institut Catholique de Paris ; il ne sera publié qu'en 2020. Falque y donne une conférence, « Apocalypse ou Révélation ». Ce qu'on nomme "apocalypse" en français se dit en anglais "*revelation*". Les deux mots peuvent en effet se confondre. Le mot "apocalypse" a toutefois une nuance temporelle que n'a pas le mot "révélation", à moins qu'on entende ce mot à la manière juive, qui n'accepte qu'une seule révélation, celle des tables de la loi au mont Sinaï. Dans ce cas, la révélation est aussi l'apocalypse, signe cependant non pas de la fin des temps mais du milieu des temps – comme sans doute la vivent les juifs pieux.

En grec relu par les phénoménologues qu'inspire Heidegger, l'avènement de la "vérité", de l'"*alètheia*", a le sens d'un retrait de l'oubli, d'un dévoilement de ce que nous savons depuis toujours mais que nous préférons voiler, cacher loin de nous pour nous installer dans l'avidité de la technique. Mais ce dévoilement est aussi paradoxal, comme le note Heidegger dans sa conférence de 1953 « La question de la technique » qui, en lisant Nietzsche, médite sur le destin de l'"être" et sur les techniques de l'Occident. Celles-ci vivent à la faveur de l'oubli de l'"être" et de notre déchéance culturelle, de notre être engoncé dans le monde. Le mot "révélation" suit alors l'aspect temporel, final, que nous enseigne la position du « Livre de la révélation » au bout des Écritures Saintes. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que des artistes et écrivains l'ont imaginée ? Le mot "apocalypse" ne signifie-t-il pas la fin du temps, encore mieux la fin "des temps", c'est-à-dire de tout ce qui est ? Ne devrions-nous pas dire toutefois que la "fin des temps" est d'un autre ordre qu'imaginaire, qu'il est de tout acte de liberté, qui transforme nos orientations de vie et les renouvelle radicalement ? C'est du moins ainsi que nous comprenons cette affirmation de Falque et son appel à la "conversion" : « Le chemin que va de "l'apocalypse à la révélation" et de "la révélation à la fin des temps" indique le sens d'une Apocalypse chrétienne qui tient ensemble dans la "conversion" l'idée de la "fin des temps" et celle de sa "manifestation" » (FA 118).

Il est cependant difficile pour notre culture d'entendre une "fin des temps" qui ne soit pas une entrée dans le "rien", une victoire du mal absolu au moyen d'une destruction ou d'un désastre total, d'un désarroi devant l'absence de quelque avenir possible, dans la ligne de Nietzsche et de la phénoménologie de Heidegger qui invitent à dépasser toute métaphysique ontologique pour n'aboutir nulle part. Falque note cependant que

> deux modèles quasiment contemporains s'opposent dans le traitement du développement technique, et qu'il s'agit de revisiter pour aujourd'hui : celui négatif de l'opposition ou à tout le moins de la défiance dans *Être et temps* de Martin Heidegger (1927), et celui de la continuité ou mieux de l'accompagnement et

du "supplément d'âme" dans *Les deux sources de la morale et de la religion* d'Henri Bergson (1932) (FA 121).

Le terme "accompagnement", éclairé par Bergson et son expression "supplément d'âme", est ici essentiel. Il évite de nous renvoyer à un saut de la transcendance jusqu'à notre être limité ou de notre être limité à la transcendance, comme habituellement on retient l'idée de révélation.

Pour la culture imaginative de notre temps, l'apocalypse est une lente décadence des métaphysiques jusqu'à l'anéantissement de notre monde. La bombe atomique a explosé il n'y a pas longtemps, et nous savons que les énergies nécessaires que consument nos industries ne sont pas en quantité indéfinie, que notre climat se détériore lentement, peut-être définitivement. Nous pouvons nous imaginer la "fin du monde". L'apocalypse n'est pas cependant le moment final de cette décadence fantastique. Falque avance alors une de ses thèses fondamentales, venue de la foi chrétienne :

> En quoi l'apocalypse religieuse est-elle alors "révélation", pour justifier ce bien nommé du Livre de l'Apocalypse ou de la Révélation ? Elle l'est en cela […] que l'"être-avec" de Dieu […] se tient toujours là au plus fort du cataclysme dont pourtant, par moi seul, je ne saurais réchapper (FA 127).

Cet accompagnement, disons-nous dans la foi, est déjà actuel : Emmanuel, Dieu avec nous, « toujours là pour "avec nous habiter" » (FA 126).

Ne devons-nous pas alors, non à passer le Rubicon, mais à tout mélanger ? Quel chemin suivre pour articuler la foi chrétienne et la réflexion philosophique sans perdre la raison ? Les dernières pages de l'article publié en 2020 sont difficiles : elles sont contemporaines au lourd travail d'écriture du livre que Falque publiera en 2021, *Hors phénomène*. L'axe autour duquel notre auteur articule sa pensée est celle du "jugement".

> Il revient […] à l'*Apocalypse* de saint Jean, ou à la révélation chez saint Paul, de tenir qu'il n'y a en réalité jamais de révélation sans "jugement" (*krinein*), et donc sans un "temps opportun pour aujourd'hui" (*kairos*) par lequel l'imminence de ce qui doit advenir ne peut que nous tenir éveillés : "La révélation, plutôt qu'un savoir reçu […], n'est-elle pas à penser comme un éveil ?" (FA 127[6]).

Nombreux sont les auteurs qui, dans l'histoire de la philosophie, ont eu le courage de regarder avec horreur la fin du monde, par exemple Kant dans « La fin de toute chose », de 1794, sans pouvoir affirmer qu'il y aura un retour sensé à un monde bienfaisant. Mais la conscience ne s'effondre pas pour cela, ou au moins

6 - La citation interne est d'Em. Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, p. 180.

peut ne pas s'effondrer dans cette attitude de désespoir qu'aujourd'hui beaucoup de nos contemporains connaissent dans l'intimité de leur conscience. Dire l'horreur, « exprime la participation du sujet comme intéressé personnellement à l'action, et transforme la réceptivité passive en réceptivité active » (FA 131[7]). C'est sans doute ainsi que la catégorie de "métamorphose" ou de "transformation"[8] acquiert sa plus grande clarté[9].

3. 2020-2022, Jean-Luc Marion vs Emmanuel Falque

En 2020, l'année de la publication du colloque de Paris sur la révélation auquel il avait participé en 2016, Jean-Luc Marion publiait son grand livre *D'ailleurs, la révélation*[10]. En 2022, l'*Archivio di filosofia* de Rome éditait un colloque qui eut lien l'année précédente en Sorbonne sur cet ouvrage. Marion clôtura cette publication par un article intitulé « Phénoménalité de la Révélation. La parabole et le paradoxe ». L'accumulation des publications montre combien ces années ont été des années importantes pour la question de la phénoménologie et de l'éclairage qu'elle peut donner à la catégorie théologique de "révélation". Nous allons considérer maintenant, dans la troisième et dernière section de notre travail, les deux articles de Marion mentionnés ci-dessus et nous tenterons pour terminer notre recherche de confronter ces articles et les propositions de Falque.

3.1. Jean-Luc Marion

L'article de Marion dans la publication de 2020 est intitulé « L'ouverture phénoménale de la révélation » ; au terme du colloque de 2016, le titre était différent « La révélation comme découvrement ». Entre 2016 et 2021, la composition de *D'ailleurs, la révélation* avait sans doute donné à Marion plus de fermeté à son projet

7 - Il s'agit ici d'une citation issue d'une note de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB) qui commente 2Co 3,18.

8 - Les deux mots "transformation" ou "métaphore" ont une signification semblable, celle d'un changement ou d'une traversée de la "*morphè*" ou de la "forme". Le mot "métamorphose" est cependant préféré par Falque. On verra son ouvrage de 2004, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris.

9 - En 2017, un an après le colloque de l'Institut Catholique de Paris, Falque proposait un texte, «Mal et finitude. Dialogue avec Ricœur et Lévinas», dans *Études théologiques et religieuses*, 92 2(2017), pp. 413-431. Cette conférence ne traite pas des lectures possibles de l'Écriture, mais de la position du mal envers la faillibilité humaine (Ricœur) et du point de vue ontologique (Lévinas : l'être sans limite est le mal). Cet article témoigne de l'importance de Ricœur et de Lévinas quand Falque pose des questions essentielles.

10 - J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020.

d'étude, et plus de liberté envers le lexique de Heidegger. Le terme "découvrement", qui appartient en effet au vocabulaire heideggérien de la "vérité" comme "*alètheia*", était sans doute apparu moins significatif pour le projet même de Marion

Marion observe au début de son texte que le mot "révélation", de portée d'abord théologique, s'introduit en philosophie à partir des problématiques épistémologiques. Les limites de la raison ou les conditions pour qu'elle demeure dans ses domaines licites sont de plus en plus déterminées, faisant en sorte que les concepts de la raison deviennent aussi de plus en plus affermis. L'impossibilité à laquelle la métaphysique ontologique est aujourd'hui consignée n'interdit pas cependant une saisie épistémologique de la révélation, dans une perspective que la philosophie espère pouvoir adopter pour rendre service à la théologie. La phénoménologie invite cependant à modifier les données classiques, à partir d'une plus grande attention aux intentions qui accueillent les tensions immanentes à l'idée de "vérité". D'où la question de Marion : « Lorsque la raison *dé-cèle* la vérité (*alètheia*), procède-t-elle selon les mêmes procédures et les mêmes opérations que la révélation (*apokalupsis*) lorsqu'elle *dé-couvre* ce qu'elle donne à connaître » (MO 264-265) ?

Si la compréhension des tensions immanentes au découvrement de la révélation est la même que celle de la vérité entendue comme explication ou décèlement, on manquera sans doute ce qui est propre à la révélation. Le propre de la révélation, en effet, vient de la foi qui est moins un savoir théorique désireux de vérité qu'un désir d'action. Selon Marion, c'est « la volonté qui attire la raison vers la foi » (MO 266[11]). Il ne s'agit pas là de quelque volontarisme têtu, car la foi n'est pas d'un volontarisme aveugle mais une disposition de soi pour accueillir ce dont avons reçu la grâce d'avoir été touchés. L'expérience de la foi ainsi dessinée n'est pas que religieuse. Depuis les grecs, elle est l'expérience de l'étonnement qui sert donc le "modèle" anthropologique pour la foi, l'expérience d'un plus qui vient vers nous et qui suscite en nous le désir de lui donner en nous un espace de vie. Traduite en termes de théologie chrétienne, nous pouvons dire ceci de cette expérience :

> La révélation ne consiste […] qu'en l'attraction par le Père vers le Fils pour y voir le Père […]. Nous croyons en Dieu quand nous le voulons, évidemment ; mais nous ne le voulons que quand nous aimons ce que nous désirons ; et dans le cas de Dieu, ce désir […], nous le recevons […] de Dieu seul (MO 269).

11 - Marion cite ici Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, § 25, dans M.-M. Davy (éd.), *Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités sur la foi*, Vrin, Paris 1959, p. 46.

Marion peut alors conclure la première partie de son article en déclarant que

> si nul ne peut voir ce qui se dé-couvre [...] à moins de croire ; et si nul ne peut croire à moins de le vouloir ; et si nul ne peut vouloir à moins d'aimer ; alors nul ne peut voir, s'il n'aime – et donc, finalement, *en situation de révélation (apocalupsis, dé-couvrement), connaître équivaut à aimer*, au contraire de la situation de vérité (MO 273).

L'article continue en lisant l'événement christique à la lumière de textes déjà bien connus de Marion sur le phénomène saturé et la charité requise, ce dont, pour Marion, le Christ est le témoin ou le découvrant parfait.

Le colloque de juin 2021 en Sorbonne est publié en 2022. À la fin de cette publication, vient un « Hors texte » de Marion intitulé « Phénoménalité de la révélation. La parabole et le paradoxe ». La position finale de ce « Hors texte » fait supposer qu'il ne s'agit pas d'un texte parmi les autres du colloque, mais plutôt d'une reprise de ce qui a été dit en Sorbonne pour souligner maintenant sur quel point "crucial" la réflexion a débouché. Des 14 pages du texte, 11 sont consacrées à une réflexion soignée sur l'essence de la parabole dont la forme, dans le cas du Nouveau Testament, est le paradoxe. Marion rejoint ici l'attention de Ricœur aux actes de langage en vue d'y inscrire ses perspectives sur la phénoménologie. Nous n'allons pas nous aventurer dans ces pages très techniques, mais nous concentrer plutôt sur les 3 premières, dont le sous-titre est « Le principe de phénoménalité ». Trois mots y sont entrecroisés : "*révélation*", "*apokalupsis*" et "*mustérion*". Comme bien souvent dans les discussions sur ces termes, par exemple chez Emmanuel Falque, ce sont les deux premiers qui retiennent l'attention des commentateurs. Marion part plutôt du "*mustérion*".

Évidemment, en phénoménologie, est essentiel l'apparaître de ce qui, par principe, est d'abord (non seulement chronologiquement mais aussi logiquement) caché ou voilé, puis manifesté sous l'une de ces deux formes, le décèlement ou le découvrement. À cette problématique, correspond quelques expressions du Nouveau Testament, par exemple celle-ci : « Rien, en effet, de caché (*krupton*) qui ne deviendra manifeste (*phaneron*), ni rien de caché (*apokrupton*), qui ne devienne connu et ne vienne à se manifester (*eis phaneron elthê*) » (MP 262[12]). Ce qui est "d'abord" « caché, le *mustêrion* se trouve destiné d'emblée, par la volonté de Dieu, à cette manifestation, dont il constitue non pas le contraire et l'interdit, mais la réserve est le fonds d'invu » (MP 262). Le *mustêrion* se découvre donc ; on ne peut pas faire en sorte que saute ce qui le scelle pour le saisir complètement. Marion note que cette perspective est aussi celle de la phénoménologie annoncée par

12 - La citation est de Lc 8,17.

Husserl dans le § 24 des *Idées I*, et de manière éminente puisqu'elle entend « parvenir à ce que ce qui se phénoménalise ne redouble pas […] l'*en-soi* de la chose même, mais rende la chose *comme telle*, *toute entière* et *sans reste* manifeste » (MP 262), ce qui ne signifie pas qu'on puisse en prendre possession. La formulation de ce principe husserlien insiste ainsi sur les limites de ce qui, limité, se donne exactement dans ses limites, « pour autant qu'il *se donne* en et par soi » (MP 263). Le travail du phénoménologue sera cependant de dé-couvrir ce "don" originaire au moyen de techniques appropriées, surtout celle de la "réduction" phénoménologique. Y a-t-il jamais eu, cependant, un phénomène qui puisse être pensé se donner avec une telle rigueur ? La réponse de Marion est donc nette : « seul celui qui "a aimé les siens jusqu'au terme, *eis telos* (Jn 19,28) a manifesté et dé-couvert […] *le phénomène en soi et à partir de lui-même* » (MP 263).

Bien sûr, cette réponse contente celui qui vit au sein d'une communauté qui adhère à la foi chrétienne. Mais toute connaissance ne requière-t-elle pas aussi une adhésion, non seulement à ce qui est évident pour la raison, mais à ce qui fait que la raison a des évidences qui ne vont pas seulement à ce qui est apparu, mais aussi à ce à partir d'où l'apparent apparaît ? « La découverte dépend […] des hommes, selon qu'ils décident *ou non* de se laisser manifester eux-mêmes (donc de se laisser juger dans leurs œuvres et leur cœur) en présence de l'*apokalupsis* du Christ par lui-même » (MO 264). Il s'agit ici en fait de la foi qui dé-couvre la vérité déjà présente aux cœurs, la foi qui purifie les cœurs en les faisant revenir à Dieu en Christ.

3.2. Marion vs Falque

Falque, tout en reconnaissant l'excellence et sa dette envers Marion et sa manière de phénoménologie, en prend distance souvent, surtout depuis son livre de 2021, *Hors phénomène*. Marion demeure en effet dans les problématiques de l'apparaître, du phénomène, et dans la dynamique du "don". Falque butte par contre sur ce qui est insupportable dans nos vies, tant de mal, ne disons pas de manifestation du mal, mais de surgissement de non-sens impossibles à justifier, et même à entendre, ces maux que nous rejetons de nos vies et voulons oublier afin de pouvoir vivre "comme avant", ces cinq paradigmes comme une maladie (la découverte d'un cancer), la mort d'un nourrisson, l'amour d'un couple qui se divise, une épidémie déniée par les "non-vax", une catastrophe naturelle qu'on tente de réparer en tout urgence, tout cela qui apparaît dans nos vies mais sans causes raisonnables ou capables de donner vie, tout le contraire même, l'échec de la vie, son auto-négation ; la mort, tout simplement, qui nous tombe dessus et avec laquelle personne ne peut discuter, « non pas l'événement que nous n'attendions pas ou que nous aurions dû attendre […], ni l'événement qui nous dépasse et nous déborde au

point de difficilement le recevoir […], mais l'événement qui brise *ab ovo*, et comme par effraction en nous-mêmes toutes événementialité ou capacité de faire événement » (FH 55). Marion ne parle pas de cela, il « cherche "un au-delà de la métaphysique en plein" » (FH 88[13]), sa pensée est optimiste comme toutes les métaphysiques classiques, ontologiques ou existentielles, pour lesquelles « il y a du sens », ou « il doit y avoir du sens ».

On aura noté cependant la distinction proposée par Marion entre "décèlement" et "découvrement" et qui joue à partir d'une attitude de foi refusée ou acceptée dans le travail phénoménologique. N'est-ce pas cependant cette différence qui est cœur de la proposition de Falque quand il considère dans *Métamorphose de la finitude* (2004) et *Hors phénomène* (2021) la théologie de la descente du Christ aux enfers ou dans la demeure des morts, un thème crucial qui guide le passage entre les deux rives du Rubicon ? Il ne s'agit pas là d'un "décèlement", auquel aboutit les procédés de déconstruction devenus communs en littérature comme en sciences humaines, mais d'un "découvrement". Comment entendre autrement l'insistance toute croyante de Falque sur le Christ qui, descendant dans les enfers, vient vers nous, avec nous, Dieu avec nous, Emmanuel jusque dans notre "hadès" au plus profond de notre humanité ? Mais qui nous fera découvrir cet accompagnement divin ? Qui en sera le témoin ? Ou les témoins ? Sinon les récits de l'Écriture sainte que nous écoutons avec attention et scrutons avec grand respect ?

Nous avons noté plus haut[14], dans l'article de Falque publié en 2020, que l'horreur devant ce que l'homme est capable d'inventer pour s'autodétruire connote un besoin d'action, mais donc aussi de jugement. N'est-ce pas là un appel à la conscience, à un nouvel éveil ?

PAUL GILBERT S.I.
Professore Emerito presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana (Roma)
gilbert@unigre.it

13 - Sur la critique générale de Falque à Marion, on verra Em. Falque, « Phénoménologie de l'extraordinaire », dans Id., *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014, pp. 137-193. Dans FH, le nom de Marion vient souvent en compagnie d'autres phénoménologues comme Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste, etc.

14 - Voir note 6.

Fenomenologia e Rivelazione

di Nicola Reali

Theology's predisposition to perceive in phenomenology a methodological and content framework more disposable than others to theological-Christian assimilation is undoubtedly one of the key concerns of contemporary theology. Based on this assumption, the Article attempts to highlight the main methodological paradigms on which to evaluate the attempts to date and lay the groundwork for new development. In particular, attention is brought to a non-disciplinary consideration of Phenomenology and to the "Reduction" as the institutive gesture of the phenomenological method.

Keywords: Phenomenology, Theology, Revelation, Phenomenological Reduction

L'irrompere di Nietzsche all'indomani del progetto hegeliano di conciliare Dio e il mondo ha costretto la filosofia, e poi (molto dopo) la teologia, a prendere le distanze da quel *pensiero della ragione* che il cristianesimo aveva scelto come proprio interlocutore privilegiato adattandoselo, ma anche adattandosi ad esso. Distanziarsi dalla ragione è divenuto così un tutt'uno con il prendere congedo dal cristianesimo, colpevole, agli occhi di gran parte del cosiddetto post-moderno, di aver gonfiato a dismisura la postura metafisica del pensiero che ha condotto a quel fallimento impietosamente messo a nudo dal nichilismo stesso. Certo rimane aperta la questione di come la ragione filosofica si sia lasciata condurre su questa strada senza tentare una pur minima resistenza e, soprattutto, della rapidità con la quale si è dichiarata libera da questo abbraccio che essa stessa ha indicato come prolungato e radicale.

In ogni caso è un dato di fatto che nessuno più di Heidegger si sia assegnato il compito di argomentare una tale analisi cercando di identificare il compito essenziale che caratterizza il pensare filosofico nel portare la filosofia stessa oltre e fuori dal cristianesimo per accompagnarla così nell'epoca post-hegeliana: condurla al di là di quella riduzione della coscienza credente alla coscienza filosofica che inaugura e sancisce l'adorazione dell'Assoluto in Spirito e Verità come atto della ragione, e non della devozione religiosa. L'oltrepassamento ha preso quindi la forma della rinuncia a considerare il cristianesimo come la "vera filosofia", ma soprattutto viceversa: rifiutare di identificare la forma credente del pensare cristiano con la coscienza filosofica del rapporto fra l'Assoluto e la storia, in quanto figura compiuta della ragione. Con Heidegger si tratta esattamente della *Destruktion* del frutto di tale originaria alleanza: la "metafisica", questa figura del pensiero, del pensabile e del pensato che conserva la sua coerenza (onto-teo-logica) in un Essente supremo, riducendo così l'autentica differenza/relazione dell'essere e dell'ente alla differenza/relazione tra l'ente mondano e l'Ente supremo. Neutralizzare ogni affinità tra l'Essere e "il Dio" creatore è il punto di partenza di un nuovo inizio che, non avendo la preoccupazione di instaurare un'alleanza tra religione e filosofia, non va in cerca di nessuna declinazione filosofica della fede o della cristologia.

Una storia nata bene … ma che deve ancora iniziare

La teologia cristiana ha frequentato in lungo e in largo questa "svolta" heideggeriana e, nei decenni più significativi del '900, prima dell'attuale fase di stallo, l'incontro con Heidegger (come del resto quello successivo con Lévinas e Ricoeur) ha significato incrociare, più o meno consapevolmente, la fenomenologia o perlomeno quell'orizzonte ricchissimo di discepoli che il programma originario di Husserl ha ispirato. In questo contesto "largo" della fenomenologia, la teologia, da una parte, è stata posta di fronte alle conseguenze imposte dalla de-oggettivazione del

divino e, dall'altra, al tentativo di ripercorrere in modo nuovo i motivi d'interpretazione dell'esistenza religiosa e, nello specifico, cristiana. Una volta, infatti, messa da parte definitivamente l'ingenua collocazione della questione "teologica" sullo sfondo del problema dell'esistenza di Dio, la teologia si è trovata improvvisamente catapultata sul versante dell'esperienza religiosa: all'interno, dunque, di quell'orizzonte che essa stessa aveva scientemente scartato come ambito della propria legittimazione. Non è un mistero, infatti, che nell'epoca dell'abbraccio col *logos* della ragione il fenomeno religioso abbia ricevuto un'attenzione da parte della teologia unicamente quando si trattava di dimostrare che il cristianesimo era la *vera religione* in contrapposizione a tutte le altre (anzi, in fin dei conti, non era neppure una religione). Adesso, però, venuto meno questo presupposto, la riflessione teologica si è trovata quasi costretta a mettere a tema il problema di Dio (e, contemporaneamente quello della trascendenza) sul piano dell'esperienza religiosa. Ciò ha significato, per la teologia, accendere l'interesse per la fenomenologia, dal momento che quest'ultima, perlomeno nelle sue forme più "classiche", ha sempre concepito il fenomeno religioso come ciò che, pur facendo parte di quell'*atteggiamento naturale* (*natürliche Einstellung*) che caratterizza il *mondo della vita* (*Lebenswelt*), segnala anche una rottura della dimensione ordinaria della vita grazie all'esperienza di un "parametro" altro, stra-ordinario (il soprannaturale o il sacro, per esempio). L'enfasi posta sul radicarsi del religioso nell'*In-der-welt-Sein* e quella sulla riduzione del mondo e del modo di vivere mondano determinato dalla relazione intenzionale al "divino" o al "sacro", sono diventati così gli elementi che hanno reso suggestivo per la teologia l'approccio fenomenologico alla religione.

La nuova teologia di "ispirazione fenomenologica" accetta così di muoversi su questo terreno e cerca di disimpegnarsi rispetto alla deriva ermeneutica/analitica della "svolta linguistica" (il linguaggio come fenomeno totale e intrascendibile). Essa scava, sostanzialmente nelle pieghe di Heidegger e Lévinas, elementi per pensare il *teo-logico* come accadere dell'indeducibile, costituito del suo stesso darsi, non necessariamente risolto nell'essere precario, contingente, quotidiano. Il che va di pari passo con una teoria della *coscienza* come incontro (in qualche modo responsoriale) con una Rivelazione che, pur provenendo "d'altrove", in ogni caso, si mette a disposizione nel mondo in cui il soggetto vive. Lo spunto che determina la connessione tra fenomenologia e teologia si gioca pertanto su un versante che vede la teologia privilegiare il riferimento della fenomenologia all'atteggiamento naturale che caratterizza il mondo della vita, unitamente alla riduzione di questo stesso atteggiamento che si rende fenomenologicamente necessario per poter accedere a ciò che si mostra (il fenomeno rivelato). Se, infatti, l'affermazione convinta della tesi generale dell'atteggiamento naturale, che vede il mondo come realtà esistente indipendentemente dal punto di vista soggettivo, fa parte senza dubbio

della convinta valorizzazione teologica della fenomenologia, allo stesso modo la rinuncia a tematizzare direttamente (e, quindi, ingenuamente) Dio, impone alla teologia di ritrovare nel *vissuto* religioso (nello specifico cristiano) quanto le appare necessario al fine di mettere a tema il "trascendente" e con esso la possibilità di nominare Dio.

Al tempo stesso, non si può non notare che questa congiunzione è rimasta, tuttavia, straordinariamente reticente a riguardo del rapporto di esclusione reciproca tra l'atteggiamento naturale e quello fenomenologico che, fin dagli esordi, ha caratterizzato la riflessione fenomenologica sulla religione. In pratica è come se la teologia non si fosse resa conto che collocarsi sul piano dell'*Erlebnis* religioso comportasse anche il riconoscimento della riduzione della trascendenza alle operazioni della coscienza trascendentale e, quindi, che fare proprio un accesso fenomenologico alla religione coincidesse con l'abbandono dell'atteggiamento naturale. Non interessa in questo momento discutere sul merito di tale rapporto, esaminando in modo più puntuale i termini con i quali la fenomenologia stessa ha affrontato tale 'problematica' questione[1]. Quel che è rilevante, dal punto di vista teologico, salvo miglior giudizio, è sottolineare che la predisposizione della teologia cristiana a percepire nella fenomenologia un impianto metodologico e tematico più disponibile di altri all'assimilazione teologico-cristiana, si è accontentata di iscrivere la nozione soprannaturale di Rivelazione e quella naturale di "*naturale*" in una elementare semantica della loro originaria e reciproca esclusione che ha impedito di pensare *fenomenologicamente* la possibilità della loro relazione e, di conseguenza, ha ridato vita a quel pensiero meta-fisico che pur si voleva abbandonare.

Ciò è accaduto in due direzioni. Pensare che le operazioni messe in atto dalla coscienza credente, squalificando ogni atteggiamento naturale, diano accesso a un mondo nel quale la fenomenalità rivelata può (finalmente) fenomenalizzarsi come tale, è affermazione che mette a fuoco l'elemento determinante dell'esperienza religiosa cristiana. Farne, però, la figura di un compimento che dilata e felicemente satura, trascendendolo e abbandonandolo, l'orizzonte mondano è una dichiarazione altamente problematica che difficilmente dovrebbe avere diritto di cittadinanza nella teologia cristiana. Parimenti, dal punto di vista teologico, non c'è nulla di più problematico dell'affermazione che assegna all'uomo un atteggiamento naturale nei confronti di Dio e del divino e fa di tale atteggiamento il luogo del rinnovato incontro tra la Rivelazione di Dio e il mondo. Nell'orizzonte della teologia cristiana, la riduzione del mondo e del modo di vivere mondano è, infatti, l'elemento discriminante del vissuto credente che il soggetto *crede* operato dall'azione stessa di

1 - In proposito si può far riferimento al volume della rivista Archivio di Filosofia dedicato esplicitamente a questa tematica: *Religion et «attitude naturelle»*, XC (2022/2-3).

Dio. Non si può, dunque, pensare alcun atteggiamento naturale come costitutivo e costituente dell'esperienza cristiana.

L'interesse teologico per la fenomenologia si è così, in qualche modo, infranto sulla difficoltà a tenere insieme la radicalità della struttura originaria della Rivelazione, intesa come manifestazione data al "soggetto", col tentativo di qualificare il terreno *naturale* dell'esperienza come all'altezza della verità cristiana della creazione. Proprio qui, però, scaturisce (al di là di ogni oziosa discussione su talune esigenze "scolastiche" della formazione teologica) il compito epocale della teologia: scoprire una maniera alternativa per pensare il rapporto tra l'evento della donazione di Dio e l'atteggiamento naturale che eviti quella drastica cesura fra *due mondi*, solidamente presidiata da marcatori categoriali che vivono della loro reciproca esclusione (spirituale e materiale, finito e infinito, sacro e profano *et alii*).

La fenomenologia come metodo (e la Rivelazione)

L'osservazione iniziale della quale la teologia può giovarsi in questo compito trae partito anzitutto dal riconoscimento dell'aporia sopramenzionata, dal momento che essa decreta l'impossibilità di dare conto fenomenologicamente del fenomeno rivelato e, dunque, inibisce ogni rapporto tra fenomenologia e Rivelazione. Pensare il fenomeno-rivelato-sul-piano-della-correlazione-intenzionale nella sua differenza originaria da quello dato nel mondo degli oggetti e, contemporaneamente, affermarne una altrettanto originaria coincidenza tra i due, oltre a lasciare spazio a pericolose ondulazioni, finisce per fare della Rivelazione divina un noema intenzionale tra i tanti. Su questa strada non si va da nessuna parte e, per questo, il primo passo da compiere per invertire la rotta è quello di abbandonare il presupposto (quasi mai esplicitato) che determina buona parte dell'incomprensione teologica della fenomenologia: il realismo e con esso l'eterno e irrisolto conflitto tra realismo e idealismo. Un compito apparentemente scontato, eppure così difficile da vedersi realizzato nei testi teologici, poiché mai (o quasi mai) la differenza tra coscienza e oggetto è assunta come *vissuta* e non come *pensata*.

Può sembrare strano, perché spesso la teologia invoca la fenomenologia come l'altro nome del realismo, ma la possibilità stessa di pensare un fenomeno rivelato passa anzitutto per la messa tra parentesi della tesi dell'oggettività del reale: quel mondo occupato solo da oggetti e, di conseguenza (e non potrebbe essere diversamente), solo da soggetti. Nell'ambito della realtà, ossia di quel che esiste nel tempo e nello spazio oggettivi, indipendentemente da ogni relazione a una coscienza, è davvero impossibile pensare che si dia un'intuizione (e che tipo di intuizione?) di un oggetto che possa dirsi *reale* e allo stesso tempo *rivelato*. Anche perché (e questa è la questione decisiva) non si dà oggetto senza un soggetto (e viceversa). Pertanto l'oggetto nel mondo reale è ciò che si definisce come l'essere-pensato o co-

me l'essere un contenuto della coscienza: quel che può essere conosciuto (sensibilmente o intellettualmente) da un soggetto. Nel mondo reale non c'è nulla, dunque, che possa sottrarsi alla presa costituente del soggetto e, perciò, nessuna Rivelazione può essere *pensata* oggettivamente senza essere conosciuta così come si conosce ogni altro oggetto.

La svolta della fenomenologia consiste proprio nel mettere fine a questo presupposto sulla base di una riduzione operata dalla coscienza che, oltre a squalificare l'oggettivismo moderno, mette fuori gioco anche "l'altro" realismo, quello (lo ricordavamo all'inizio) dell'atteggiamento naturale. Anche in questo caso può sembrare strano, perché proprio la fenomenologia ha la pretesa di stabilire lo sguardo filosofico su un terreno che precede la teoria ed è programmaticamente quasi prefilosofico (*tornare alle cose stesse…*). Eppure, il carattere tipico della conoscenza fenomenologica si basa sulla messa tra parentesi di ogni contenuto dell'esistenza che – per così dire – riappare nella sua riconduzione nell'immanenza del vissuto della coscienza che gli conferisce senso e, in certo modo, *esistenza*. Fenomenologicamente, non si può dunque affermare e presupporre l'esistenza di alcunché indipendentemente dal metodo. Un'affermazione questa, che, seppur ancora generica, pone fin da subito le basi per una relazione tra fenomenologia e teologia: Dio, la sua trascendenza e la sua Rivelazione, non sono campi applicativi del metodo secondo una prospettiva banalmente disciplinare. Detto diversamente, fenomenologia e Rivelazione non s'incrociano unicamente quando la ricerca di un fenomenologo (per mille e un motivo) si spinge a interrogarsi sulla possibilità di prendere in considerazione i fenomeni rivelati. Piuttosto, occorre riconoscere nel gesto istitutivo del metodo fenomenologico (la riduzione) l'*apertura* di quello spazio che consente di *aprire* la fenomenologia ai fenomeni rivelati, dal momento che questi, così come tutti gli altri fenomeni, si danno intuitivamente alla coscienza e, pertanto, non possono essere considerati né degli oggetti né dei contenuti noetici che esistono svincolati dal metodo.

Che tutto questo sia la base di un fecondo (e rinnovato) incontro tra la fenomenologia e la teologia dovrebbe essere palese, se non altro per la definitiva messa al bando di un approccio che, pur dichiarato come fenomenologico, in realtà è semplicemente descrittivo. Parimenti appare rilevante che la rinuncia a fare della Rivelazione un contenuto fenomenico specifico da sottoporre ad analisi fenomenologica vada di pari passo con la rivendicazione di una valenza essenzialmente fenomenologica della Rivelazione. Tutto ciò ovviamente riecheggia la "pretesa" originariamente husserliana della fenomenologia di essere una scienza rigorosa e, dunque, il "terreno della verità". Ma, al di là di questo, dal punto di vista teologico è importante dare rilievo al fatto che, così facendo, si pongono le basi per riconoscere quanto il problema della Rivelazione sia una faccenda più *larga* della *stretta* que-

stione del reale, perlomeno così come il realismo metafisico e il trascendentalismo kantiano l'hanno determinata. L'apertura ai fenomeni rivelati appartiene, infatti, al metodo stesso della fenomenologia: all'interno, dunque, di quanto la coscienza umana, nel suo vissuto, riconosce come sensato nella realtà fenomenica. Se questo è vero (o perlomeno verosimile), fenomenologicamente non vi è nulla che vincoli l'accesso alla Rivelazione, dal momento che appare sempre possibile (e, dunque, mai impossibile) operare, per così dire, una riduzione *teo*-logica di quel che si dà a conoscere, mettendo tra parentesi ogni condizione di possibilità che non sia il suo stesso darsi.

L'io e la riduzione teo-logica

Partendo dal rifiuto fenomenologico di considerare i fenomeni rivelati (e, più in generale, la religione) come un ambito disciplinare, la teologia incassa un risultato non da poco: mettersi alle spalle il problema di dover giustificare, da una parte la plausibilità di un approccio fenomenologico che la riguardi, dall'altra un'assunzione in proprio del metodo fenomenologico. Tutto ciò, senza dubbio, ridisegna i termini della recezione teologica della fenomenologia dando rilievo alla categoria di possibilità, tenuto conto che essa, oltre a lasciare sempre aperto lo "spazio" del rivelato, si mostra come la chiave per leggere la realtà quando si decide di rinunciare alla semplificazione offerta dall'oggettivismo. In altri termini, la possibilità, sulla base del metodo fenomenologico, non deve essere compresa in alternativa all'effettività, ma come ciò che, essendo in ogni caso incondizionata, rifiuta di essere ridotta (in senso fenomenologico) a quanto appare determinabile unicamente a partire dalla sua effettività: non si tratta quindi di dichiarare un fenomeno possibile come non effettivo, casomai di riconoscere quest'ultimo come *non solamente* effettivo. Nella categoria di possibilità, intesa fenomenologicamente, non c'è pertanto alcuna pregiudiziale nei confronti dell'effettività o (come spesso si dice) della storicità effettiva.

La questione – specialmente quando è in gioco una Rivelazione trascendente – si pone piuttosto nel capire come una fenomenologia intesa come metodo eviti di ricadere, a livello del vissuto della coscienza, nelle secche del trascendentalismo, non risolvendo quindi quel che prometteva di risolvere. Per capire meglio questa affermazione giova forse ricordare che lo sguardo fenomenologico, mentre decreta l'inesistenza oggettiva delle cose, si avvale e si costruisce su un eccesso del percepito sulla percezione che rende il conosciuto l'orizzonte della conoscenza, dal momento che è il percepito stesso a legittimare molteplici percezioni. Ne consegue immediatamente la negazione di ogni coincidenza tra coscienza e oggetto e l'impossibilità di considerare quest'ultimo come qualcosa di fisso e fissato nello spazio e nel tempo. Appunto: non è un oggetto nel senso del realismo. Ma, neppure, lo si

può pensare unicamente come immanente alla coscienza: «è dato come qualcosa che è "al di fuori" del vissuto "nel" quale pure è dato»[2]. A partire da qui è, allora, possibile affermare che il fenomeno non è mai un oggetto del quale la visione si può appropriare mediante un concetto adeguato, e la fenomenologia, mentre "scopre" che il fenomeno trascende l'immanenza della coscienza, ritrova in se stessa (nel suo metodo) una qualche forma di trascendenza, come se quest'ultima fosse, per parafrasare Ricoeur, *da sempre già là*. Certamente tale trascendenza non è sufficiente per marcare un passo verso la trascendenza di Dio e, ancor meno, verso la sua Rivelazione. E neppure è sufficiente pensare una correlazione intenzionale come più originaria ancora della polarità coscienza/oggetto. Pensare, cioè, il noema intenzionale, non come il rendersi presente nel vissuto della coscienza di una cosa in sé presunta oggettiva, ma come il mostrarsi della cosa stessa. Questa trascendenza, che possiamo chiamare intenzionale, se fosse assunta quale strada verso la Rivelazione sarebbe unicamente la formula eccellente per decretare un'autoreferenziale soggettivazione dell'esperienza religiosa e (nello specifico) cristiana[3].

Il punto decisivo deve, pertanto, trovarsi altrove: nell'aporia che la fenomenalità rivelata attesta, nel momento in cui detronizza – per così dire – l'io trascendentale dalla stessa operazione della riduzione trascendentale. Un'aporia evidentemente che, pur tuttavia, come molto spesso accade in filosofia (e raramente in teologia) contiene in se stessa la sua soluzione. Detronizzare l'io dalla riduzione trascendentale non significa semplicemente decretare l'insufficienza della riduzione trascendentale e, di conseguenza, pensare che il momento manifestativo sia sufficiente a legittimare un allargamento del campo della fenomenalità anche ai fenomeni rivelati. Semmai tale detronizzazione indica il riconoscimento che l'io non solamente rinuncia alla finalità di costituire oggetti, ma si ritrova modificato dalla riduzione che egli stesso opera. In pratica si tratta dell'esplicitazione fenomenologica di una riduzione che non solamente riconduce quel che è sperimentato a ciò che veramente si dà a conoscere, ma che muta il soggetto che opera questa stessa riduzione. In tale dinamica – che in fin dei conti appartiene a ogni riduzione fenomenologica – l'io tocca con mano la propria insufficienza poiché realizza quanto non ha la capacità di realizzare: "sintonizzarsi" sulla riduzione che Dio stesso opera. Questo avviene, infatti, perché la dimensione rivelata non è l'altro aspetto della realtà, ma l'altro aspetto rispetto alla differenza tra la realtà e l'altro aspetto. Di conseguenza, se in quest'ultimo caso al centro di questa operazione si pone l'io che determina la realtà e l'altro dalla realtà, l'accesso a un altro livello si realizza

2 - S. Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, p. 111.

3 - *Ibid.*, pp. 114-123.

solo nel momento in cui l'io scende dal trono di unico attore e si scopre esso modificato in quanto reso capace di una "nuova" riduzione. La fenomenalizzazione dei fenomeni rivelati, pertanto, rimane inscindibilmente legata all'accoglienza e alla ricezione che la coscienza ne ha, la quale di conseguenza offre loro la possibilità di mostrarsi. Pur tuttavia, l'io è privato di qualsiasi identità che si fonderebbe su quanto egli è capace di realizzare da sé, per ritrovarsi egli stesso mutato nella sua identità.

In questo senso il rivelarsi dell'intenzionalità propria della fede cristiana va di pari passo con l'accoglienza presso sé di quel che Dio (e solo Lui) ha realizzato. In pratica è quanto San Paolo afferma mettendo a tema la novità antropologica della redenzione cristiana[4]. Reso partecipe della nuova creazione, il credente si spoglia dell'uomo vecchio con la sua specifica condotta peccaminosa e si riveste di quello nuovo rinnovato secondo l'immagine del suo Creatore (Col 3,9-10; Ef 4,22-24). Questo svestirsi e rivestirsi è il paradigma fondamentale del vissuto cristiano che la Lettera agli Efesini, sulla base di una «tipologia adamitica implicita»[5], descrive in profonda connessione con il dono dello Spirito e il perdono ricevuto da Dio in Cristo[6]. Più che di un'esortazione, si tratta della presa di coscienza di quel che Dio ha operato[7]. Ed è per questo che, in Colossesi, il νέος ἄνθρωπος[8] è l'uomo che, originato nel battesimo[9], prende forma cristologica rivolgendo il proprio sguardo «là dov'è il Cristo, alla destra di Dio» (Col 3,1), cui segue un'operatività che rispecchia integralmente il legame stabilito nella fede battesimale (Col 3,5-4,1). La percezione di "lassù" (3,2) si apre così irrevocabilmente a una nuova comprensione di se stessi e del rapporto con gli altri, la quale si rende tanto più necessaria quanto più l'atto del percepire il dominio regale del *Kyrios* va nella direzione della manifesta-

4 - Ho tentato di approfondire questo aspetto della riflessione teologica nel mio *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*, Marcianum, Venezia 2021.

5 - A. Martin, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, p. 75.

6 - «E non vogliate rattristare lo Spirito di Dio, con il quale foste segnati per il giorno della redenzione […] Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo» (Ef 4,30-32).

7 - «Nel nostro caso, anche se il verbo ἐνδύσασθαι, "rivestire", è al medio, con sfumatura di attivo, l'uomo nuovo è "creato" secondo Dio e quindi non è assolutamente un prodotto dell'attività e dell'impegno umano» (R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988, p. 208).

8 - In *Efesini* 4,24 è usato invece l'aggettivo καινὸς. La differenza non dà luogo a una diversità di significato, semmai è utile mettere in evidenza che nelle lettere paoline «L'aggettivo καινὸς, come il corrispondente νέος, segnala una novità non cronologica ma di natura e di qualità» (F. Bianchini [ed.], *Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, p. 119).

9 - «…con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti» (Col 2,12).

zione di un uomo che, nel momento in cui si scopre quale approdo del lungo lavorio di Dio, dismette definitivamente i panni del vecchio *ego* che ritiene di disporre integralmente di sé e di poter trovare salvezza nelle "cose della terra" (3,2). Si realizza così un reciproco e inevitabile presupporsi tra il vissuto credente e l'espressione pratica del medesimo: un sentimento ab-soluto di dipendenza da Dio dotato di un'intenzionalità propria che va di pari passo a un lavoro di comprensione della vita e trova la sua espressione nell'abbandono del vizio (3,5-11) e nella costruzione di rapporti interpersonali basati sulla carità (3,12-16).

NICOLA REALI
Professore ordinario di Teologia pastorale dei sacramenti presso la Pontificia Università Lateranense (Roma)
reali@pul.va

Religión y Revelación en la fenomenología de Edmund Husserl

di Luis R. Rabanaque

Husserl deals with God and religion within metaphysics, which starts from the factum. *We will examine, first, the distinction between eidos and* factum, *and then briefly consider the relationship between teleology and theology. The analysis of the types of religious experience will finally allow us to address the problem of Revelation as the discovery and call of God to human beings.*

Keywords: Husserl, Phenomenology, Religion, Revelation, God

1. Filosofía primera y metafísica

Un rasgo central de la fenomenología husserliana es la distinción entre el hecho y la esencia, que permite no sólo diferenciar a las ciencias empíricas como la física, etc., de las ciencias eidéticas como la lógica formal, la matemática, etc., sino advertir que toda ciencia de hechos tiene sus fundamentos teóricos en una ciencia eidética correspondiente. Surge así la idea de una "ontología regional" en correlación con la "región" o género supremo de objetos que comprende; así, por ejemplo, la física se fundamenta en una ontología de la naturaleza que proporciona sus conceptos primitivos. Frente a esta clase de disciplinas eidéticas materiales se encuentra la ontología "formal", cuya "región" es la forma vacía de región, en la que quedan incluidas las formas de las ontologías materiales[1]. Esta fenomenología eidética u "ontología universal" constituye para Husserl la *filosofía primera*[2]. Sin embargo, la ontología da cuenta de los mundos posibles que *podrían* darse fácticamente pero no determina *a priori* cuál se da *efectivamente* ni por qué[3]. *Que* esto fáctico exista en lugar de no existir no es algo prescripto por la esencia, ni tampoco lo es la materialidad determinada del modo como está configurado. En razón de esta complementariedad asimétrica entre *eidos* y *factum*, se delinea también una *filosofía segunda* como «ciencia del universo de los hechos»[4]. Husserl la describe como una «filosofía fenomenológica de la facticidad[5], como una «ciencia absoluta de la efectividad fáctica» y también como una «metafísica»[6]. La *metafísica* en este sentido específico es el ámbito donde pueden plantearse las cuestiones relativas a la existencia fáctica, a la ética y la religión, al sentido de la historia y también a *Dios*[7].

2. Teleología

Husserl aborda la cuestión de Dios según dos direcciones. Una parte de la teleología y conduce a la idea de Dios como polo o meta de la acción racional humana. La otra se ocupa del fenómeno religioso. Reseñaremos brevemente la primera y nos centraremos en la segunda.

---

1 - Hua 3/1, § 10. La sigla remite a: E. Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana*, Dordrecht, Springer (1950-2024), seguida de número de tomo y página.

2 - Hua 9, p. 298; cf. Hua I, § 64.

3 - Cf. Hua 8, p. 213. Cf. también R. Walton, *Teleología y teología en Edmund Husserl*, «Estudios Filosóficos», 45 (2012), p. 83.

4 - Hua 9, p. 298.

5 - Hua 8, p. 429.

6 - *Ibidem*. Cf. R. Walton, *Teleología*, cit.

7 - Hua 1, § 64.

Tras la reducción fenomenológica, la conciencia de mundo ofrece a la reflexión un orden *de facto* en lo dado, una estructura reglada cuyo correlato intencional es un «mundo morfológicamente ordenado en la esfera de la intuición empírica»[8]. El estrato inferior de este mundo, la naturaleza puramente material, muestra una racionalidad que no viene exigida por su esencia, una «asombrosa teleología»[9]. Del mismo modo, en el estrato de la naturaleza viviente se advierte una evolución fáctica de la serie de organismos vivientes hasta el ser humano, y lo mismo puede decirse del ámbito que trasciende la naturaleza, en el desarrollo de la cultura «con su aprecio por el espíritu»[10], que es objeto de las ciencias humanas o sociales. El sentido último de estas series teleológicas en el mundo fáctico exige preguntarse por su razón o fundamento (*Grunde*), en la medida en que todo *factum* es «fuente de posibilidades y efectividades de valor que crecen hasta el infinito»[11]. Husserl observa que un fundamento de esta índole sería un "absoluto" en un sentido radicalmente diverso del "absoluto" de la "conciencia absoluta" que la reducción descubre en la inmanencia de la subjetividad, pero al mismo tiempo sería una trascendencia en un sentido radicalmente diverso de la "trascendencia" de las cosas objetivas, una trascendencia que se hallaría «por así decirlo en el polo opuesto de la trascendencia del mundo».[12] La cuestión teológica se impone aquí, como queda claro en el siguiente pasaje tomado de un manuscrito inédito:

> Pero, según las leyes normativas ideales, no es a priori 'necesario' que deba producirse un orden de conciencia unitario y por ende racional, que deba poder presentarse una naturaleza, y una cultura, y un despliegue de la naturaleza que posibilite una cultura, y un despliegue de la cultura en el sentido de una cultura ideal. ¿O hay para ello fuentes propias de necesidad? Esto significaría demostrar a Dios.[13]

Puesto que Dios no puede ser "mundano", es preciso que haya otras formas en las que se anuncia lo divino[14]. Esto implica tomar en cuenta la configuración de la

---

8 - Hua 3/1, p. 124.

9 - *Ibid.*, p. 125.

10 - *Ibidem.*

11 - *Ibidem.*

12 - *Ibid.*, p. 124.

13 - Manuscrito B I 4, 2; citado por R. Walton, *Teleología*, cit., p. 84. La mención proviene de Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlín/ New York, Walter de Gruyter, 1975, p. 338 nota.

14 - Hua 3/1, 109. Cf. sobre esto A. Ales Bello, *Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2016, p. 52.

experiencia fáctica de lo divino, tal como aparece en las religiones. Husserl distingue dos grandes tipos, que corresponden al animismo y a las religiones más complejas.

3. El animismo

En una meditación sobre la obra de Lévy-Bruhl contenida en un manuscrito inédito[15], Husserl observa que el animal constituye un primer nivel de normalidad en base a los protoinstintos que permiten su autopreservación, como el hambre, mientras que el ser humano tiene una relación diferente con sus semejantes y con las cosas[16]. Frente al puro instinto que genera habitualidades fijas relativas a la periodicidad de las necesidades, el ser humano puede forjar habitualidades que provienen de su propia actividad, y puede inhibir sus decisiones, reflexionar sobre las posibilidades que se ofrecen y juzgarlas[17]. Esto le permite no solamente adaptarse a las circunstancias externas sino resistir la adaptación y cambiar: «Atraviesa las montañas o aprende a vivir en las alturas, que no se adaptan a él» y del mismo modo «inventa armas en su lucha con los animales, construye casas, fabrica vestidos, se protege del frío...»[18]. Al mismo tiempo, las sociedades humanas viven en una temporalidad situada en el presente del grupo social, su pasado se refiere al pasado del grupo en su territorio, y su futuro es una repetición del pasado. Son sociedades cerradas que constituyen un mundo centrado en un orden *mítico* propio, que incluye los vivos, los muertos y los espíritus no humanos, y al cual se contraponen los órdenes míticos de otros grupos en sus territorios. Tal mundo mítico está dominado por un *animismo universal*[19]. Husserl escribe:

> El ser humano no vive su vida espiritual en un mundo a-espiritual, en un mundo como materia, sino que es espíritu entre espíritus, humanos y sobrehumanos, y el universo es para él el Todo de la vida que existe en el modo del espíritu, del ser-yo, de la vida-yo en medio de los otros en cuanto sujetos-yo, una vida en forma de comunidad universal de yoes.[20]

---

15 - Se trata del manuscrito K III 7. Agradecemos a la Prof. Dr. Julia Jansen, directora del Archivo Husserl de Lovaina, por su amable autorización para citar textos inéditos de Husserl.

16 - Ms. K III 7, p. IV, reverso.

17 - Como dice en el tercer artículo para la revista «Kaizo», tiene "conciencia de sí" (*Selbstbewusstsein*) (Hua 27, p. 23).

18 - Ms. K III 7, p. V, reverso.

19 - Hua 15, p. 436.

20 - Hua 39, p. 3.

En el mundo mítico animista «no hay puras cosas en el sentido de materiales muertos, incluso los cuerpos muertos de los humanos y los animales no son en absoluto meras cosas físicas, en nuestro sentido posterior del mundo des-divinizado»[21]. Cabe recordar en este punto que no solamente aprehendemos a los otros humanos y animales, mediante la empatía, como espíritus o almas encarnados en un cuerpo viviente con la dualidad de ser cosa del mundo y órgano de esa alma, de ese yo, sino que también hay una captación análoga de las cosas materiales. Las cosas culturales como las herramientas, las máquinas, los juguetes, etc. tienen junto a su corporalidad material una corporalidad "espiritual" que es "animada" por el sentido que le confieren los sujetos que las usan o las comprenden como artefactos culturales[22]. Husserl extiende esta propiedad también a los objetos culturales puramente ideales como las obras de arte, que tienen un cuerpo virtual, y asimismo a las instituciones y comunidades, que poseen un "cuerpo-nosotros", un cuerpo colectivo y una "personalidad" plural o social, un "alma-nosotros"[23]. Esto permite explicar la transferencia de sentido universal que hace de todas las cosas entes animados, un rasgo que encontramos también en los niños de las culturas no animistas[24].

Angela Ales Bello ha subrayado otros rasgos de la mentalidad animista. Describe que en ella la experiencia hylética prevalece sobre la percepción noética o activa del mundo[25]. Destaca así la importancia de las sensaciones primarias en los ritos de dichas sociedades, aunque añade que también se puede constatar su papel en religiones más desarrolladas como el cristianismo o el Islam. Ales Bello considera asimismo el papel de las cinestesias, testimoniado por ejemplo en las danzas rituales, donde el cuerpo y su movimiento están implicados no sólo en la constitución del espacio circundante centrado en el yo sino en el espacio-nosotros social circundante. Este espacio comunalizado está a su vez rodeado por los oscuros y parcialmente vacíos horizontes de lo desconocido, lo misterioso y lo malvado. La aprehensión animista de las cosas del mundo se asocia la constitución de un espacio ritual, un espacio "sagrado" frente al espacio "profano" de nuestra concepción moderna.

---

21 - Hua 29, p. 44.

22 - Cf. Hua 4, pp. 241, 243; Hua 9, p. 116.

23 - Cf. Hua 29, p. 181.

24 - HuaMat 9, p. 190. La sigla remite a: E. Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana Materialien*, Dordrecht (2001-2024), seguida de número de tomo y página.

25 - Cf. A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht, Springer, 2009, esp. parte I, sección 2, IV.

4. La cultura religiosa

En los artículos para «Kaizo», Husserl indica que también es esencial al ser humano regirse por *normas*. Hay una conciencia normativa que motiva el obrar, tanto en los individuos como en los grupos sociales, de modo que se constituyen reglas comunes de carácter general. Ahora bien, dichas normas pueden ser "leyes" válidas de hecho, establecidas por quienes detentan el poder y condicionadas por tradiciones vinculadas a esos grupos. O bien pueden tener una validez absoluta en forma de un "yo debo" ("*ich soll*") y "yo no debo" ("*ich darf nicht*") absolutamente incondicionados, y este es precisamente el caso con los mandamientos divinos, donde "divino" expresa un principio incondicionado, un imperativo "categórico"[26].

Aquí entra en juego la *religión*. En contraste con los poderes míticos del animismo, la religión "en sentido específico" no consiste en una mera expansión del mundo de experiencia en dirección a poderes cósmicos que dominan la totalidad del universo, ni se limita a las configuraciones de la vida sometidas a reglas, las prescripciones, cultos, etc., destinadas a fijar una relación correcta con dichos poderes. Según Husserl la religión se muestra más bien como «el nivel superior de la cultura mítica, en la que esos seres son absolutizados como deidades que fijan normas absolutas»[27]. Tales deidades comunican, revelan esas normas a los seres humanos y su observancia implica para ellos su salvación/sanación (*Heil*). De este modo, el desarrollo de la conciencia normativa y la religiosa se anudan mutuamente. Este anudamiento adquiere una forma más elevada cuando se constituye un poder volitivo organizado socialmente (*sozial organisierten Willensmacht*), que no cubre aspectos parciales de la existencia sino su totalidad. Así la cultura religiosa impregna todas las dimensiones de la vida. Husserl pone como ejemplo la cultura babilónica, en la que «vive ya la idea práctica de la *civitas dei*»[28], y lo hace bajo la forma de un Estado jerárquico donde todas las actividades, individuales y sociales, así como las regulaciones tienen normas absolutas derivadas de la Revelación divina. Esta forma más alta de la religión conlleva asimismo la delimitación de un ámbito específico de la cultura representado por la organización de la iglesia, el sistema de las formas y objetos de culto, la reglamentación de los lugares de culto, etc., así como supone el desarrollo de una teología entendida como la formación metódica de reglas dogmáticas y el desarrollo intelectual de un sistema de *creencias*. Se establece así un sistema universal con validez absoluta, donde la vida comunitaria se desarrolla bajo la guía de una idea-meta voluntaria (*willentliche Zweckidee*) que

26 - Hua 27, p. 59ss.
27 - *Ibid.*, p. 60.
28 - *Ibidem*.

coincide con el *bien*[29]. Se trata, dice Husserl, de una entelequia de la cual la comunidad cultural religiosa es consciente a través de sus órganos sociales, los sacerdotes (*Priesterschaft*), a quienes acompaña una voluntad dirigida a esa idea-meta, sustentada por la coparticipación voluntaria (*Mitwollen*) de la comunidad[30]. Dicha idea-meta consiste en «la regulación (*Regelung*) de la cultura toda bajo el sistema de normas absolutas que se derivan de la Revelación divina». Se trata de una voluntad unitaria que recorre toda la comunidad y parte de la voluntad de la clase sacerdotal que gobierna en el sentido de esa idea y se prolonga en la voluntad subordinada de los laicos (*Laien*)[31].

5. Religión y racionalidad

Ahora bien, este tipo de cultura religiosa tiene sus límites en dos circunstancias importantes: su ser ingenua o "acrítica", y su carencia de libertad. Si la libertad se caracteriza por la capacidad de libre decisión, es decir, de una toma de decisión propia frente al carácter compulsivo (*Zwang*) de la tradición como hábito adquirido, el tipo jerárquico de cultura religiosa, como Babilonia o el judaísmo, se caracterizan por adaptar la novedad a lo viejo, a lo ya adquirido[32]. La capacidad crítica, sin embargo, es inherente al ser humano (pertenece a su esencia) y se despliega ya, si bien de manera acotada, dentro de la actitud propia de ese primer tipo de comunidad religiosa. Pero un desarrollo más consecuente de la libertad puede adoptar, según Husserl, dos formas. La primera es una forma que podríamos llamar interior a la cultura religiosa misma. En ella por medio de una crisis en la fe se constituye un nuevo tipo de cultura religiosa. La segunda excede a la religión porque desarrolla un nuevo tipo de saber, la ciencia, que se sustrae a la esfera de las tomas de decisión religiosa y con ello se libera de las ataduras de la tradición. En cuanto a la primera forma, Husserl se detiene en el momento en que una religión deja de ser eficaz para vincular a la comunidad con la divinidad como salvación del pueblo y del individuo, y la asocia a aquellas comunidades donde se ha desarrollado "hasta la cima" una regulación jerárquica de la vida. Cuando esta estructura no garantiza la salvación propia y de la comunidad, cuando la interpretación del orden divino se debilita por desviaciones pecaminosas, el individuo necesitado de salvación y

29 - *Ibid.*, p. 60.

30 - *Ibid.*, p. 62. Cf. Roberto Walton, *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2020, p. 107.

31 - Desde luego Husserl reconoce que existen también otras formas de cultura religiosa en la que no impera una idea-meta voluntaria, cf. Hua 27, p. 62.

32 - *Ibid.*, p. 63. Los ejemplos son de Husserl.

miembro de la nación debe reconsiderar entonces su relación y la de su pueblo con Dios. Necesita por así decirlo poner a prueba las verdades tradicionales heredadas, de modo que «la fe religiosa misma debe someterse a la crítica de sus verdades, de sus derechos»[33]. Se entra así en una etapa de crisis. Como contrapartida, aparecen valores y tipos normativos auténticos (*echte*), que al desarrollarse se proyectan también sobre la religión. Con la habitualización de la crítica libre viene así aparejado, en el interior del contenido total de la religión, el crecimiento de «un núcleo cada vez más rico de contenidos de valor intuitivamente comprensibles, iluminados por una evidencia luminosa»[34]. Estas evidencias llevan a una toma libre de posición respecto de la religión y Husserl la refiere aquí específicamente al *cristianismo*.

Se trata del tránsito de una experiencia religiosa solo fundada en el mito y el rito, cristalizada en una tradición que remite al pasado, a una experiencia religiosa originaria basada en puros valores. En ella la referencia a Dios, la *religatio*, no es la de un ser exterior, sino la un Dios *originariamente vivido* al que se contempla dentro de sí. El creyente, afirma Husserl, «se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que se encuentra depositado en él mismo»[35]. Tiene así lugar una reconstrucción de la religión en función de estos valores y normas intuidos originariamente. La evidencia de un mundo que en base a ellos haría dichoso a quien vive en la fe es la que da su fuerza a la fe y la funda. La fe, prosigue Husserl, trae la dicha (*macht selig*) y es verdadera porque trae la dicha[36]. Paralelamente, la aceptación de la conversión a la fe por parte de nuevos creyentes no responde ya a la aceptación externa y pasiva de un conjunto de normas sino a un revivir comprendiendo (*Nachverstehen*) las experiencias originarias del fundador, como es el caso de Cristo. El Evangelio se dirige a quienes aspiran a la salvación y no a un pueblo en particular e implica un replanteamiento radical de los valores y normas que guían su vida. Un libre posicionarse frente a la tradición heredada. Husserl describe cómo este movimiento, que se origina en el individuo, exige una reconstrucción de toda la vida cultural de la comunidad y es impulsado por una entelequia que gobierna su evolución. Su novedad consiste en la idea de una fe libre, una fe racional que se nutre de intuiciones religiosas originarias.

---

33 - *Ibid.*, p. 64.
34 - *Ibid.*, p. 65.
35 - *Ibidem.*
36 - *Ibid.*, p. 66.

6. Revelación: Dios como descubrimiento y como llamado

¿Cómo concebir esta *religatio* fundada en la evidencia de un Dios originariamente vivido? No se trata de la evidencia científica, basada en el conocimiento, sino en la Revelación (*Offenbarung*)[37]. El ser humano religioso vive en la fe, que le otorga un sentido a su vida y a su existencia en el mundo, mientras que la "fe" del científico es la creencia en la razón autónoma. La primera le da un suelo estable (*Bodenständigkeit*), mientras que la segunda abre la posibilidad de advertir la teleología que lleva a la idea de una humanidad que vive en la verdad y cuya praxis se ajusta a la verdad[38]. Husserl admite sin embargo que ambas formas de creer liberan al ser humano de su confinamiento a la finitud y le permiten descubrir la infinitud, el *kathólou*. O sea, el Dios único, el creador del mundo y a la vez increado, no mundano, intemporal, inespacial[39].

Ahora bien, como veíamos en el apartado anterior, la apertura hacia Dios puede suceder como una auténtica experiencia o como una aceptación pasiva de las formas transmitidas por la tradición. Frente a la mera recepción de la herencia tradicional, su contenido puede revivirse comprendiéndolo (*Nachverstehen*) y ser captado emocionalmente (*Nachfühlen*)[40]. Este segundo modo implica un *descubrimiento afectivo* de Dios, que lo asume como valor absoluto que exige un deber también absoluto. Tenemos "experiencia" de Dios en la fe, «que originariamente cree teleológicamente en el valor eterno de aquello que yace en la dirección del deber absoluto...». Husserl añade aquí algo central: «se tendría experiencia de Él en la "intuición" de mundo teleológica que, como anticipación emocional (*Gemütsantizipation*) acompaña a la vida humana...»[41], una intuición a la que caracteriza como una "confianza" (*Vertrauen*) en el deber absoluto que permite creer en la providencia divina (*göttliche Fügung*) frente a todas las irracionalidades. Husserl contrasta el hecho finito e impredecible, el destino irracional al que todos estamos sometidos, con la necesidad de encontrar un sentido al mundo. Se pregunta: «¿qué es preciso creer para el que mundo tenga a pesar de todo un sentido?» Y concluye: «el contenido de la fe nunca se puede fundamentar por el conocimiento "teorético", y sin embargo se lo puede fundamentar a partir del motivo de una vida racional práctica posible»[42]. Esta forma de apertura hacia Dios implica un dirigirse hacia adentro,

37 - Hua 42, p. 237.

38 - *Ibid.*, p. 228ss.

39 - *Ibid.*, p. 230.

40 - *Ibid.*, p. 275. Husserl considera adicionalmente que de este modo se concilian la fe individual con la fe colectiva deposita en la Iglesia, cf. *ibid.*, p. 276.

41 - *Ibid.*, p. 242.

42 - *Ibid.*, p. 238.

hacia la intimidad: «en esta dirección interior del ser humano en el destino surge la evidencia religiosa del Dios salvador, que no es un teorema sino el salvador de las ataduras del "mundo",... el liberador para la verdadera libertad»[43]. El descubrimiento o el hacerse patente (*Offenbarwerden*) de la idea, de la "divinidad oculta" y su desarrollo actúa como una Revelación (*Offenbarung*) del propio Dios. El yo y el sistema de las mónadas

> porta ahora a Dios en forma consciente, al valor universal absoluto en el que están contenidos todos los valores, como idea existente, como lo verdadero, lo absolutamente válido en sí, como polo absoluto de valor al que se dirige todo aspirar correcto, "ético".[44]

De este modo, Dios no obra ciegamente en mónadas ciegas, sino que se revela como una meta viviente: «el hijo de Dios está lleno de amor a lo absoluto, a Dios; y Dios está con él y en él en un contacto directo yo—tú»[45]. Hay, dice Husserl, un "llamado de Dios" (*Gottesruf*) a la persona, que puede describirse como un captar inmediato intuitivo-afectivo[46]. Este captar presupone la fe: sólo puedo aceptar una vida que está plagada de pecados y errores si tengo fe en que todo ello sirve en última instancia al bien, se ordena al bien. En la medida en que creo, puedo ver la dirección de Dios, el consejo divino y asimismo su amonestación en mi vida[47].

Husserl lo remite en última instancia al obrar de los instintos y habla de un "anunciarse" originario instintivo, diríamos pre-intuitivo, del ser interior (*Innesein*) de Dios, «que subyace a toda religión verdadera». Tal anuncio se muestra con claridad en la experiencia de la oración (*Gebet*), que no se dirige "hacia afuera" sino "hacia adentro", aunque también se puede observar en los objetos de culto, como las imágenes en los templos: «toda imagen de Dios dirige la mirada en forma exterior, pero la relación actual verdadera con Dios es interior, la actitud interior de la oración»[48]. La conciencia religiosa tiene en común con el obrar del instinto el estar orientada hacia un horizonte vacío, completamente sin forma, «hacia una meta que no tiene una estructura de familiaridad predelineada»[49]. Se trata de una apertura hacia la Trascendencia en la que se concilian la idea de Dios como *terminus ad quem* de la teleología y Dios en cuanto Dios viviente como *terminus a quo* que habita en los corazones. El descubrimiento de la idea hace posible quedar abierto al

---

43 - *Ibid.*, p. 234.
44 - *Ibid.*, p. 177.
45 - *Ibidem.*
46 - *Ibid.*, p. 182.
47 - *Ibid.*, p. 254.
48 - *Ibid.*, p. 246.
49 - *Ibidem.*

llamado que se anuncia en la interioridad de la persona humana. Husserl aclara por último que este dirigirse hacia el interior no tiene un carácter puramente privado sino ante todo comunitario, se verifica en una comunidad de interioridades. Y tiene un carácter progresivo, es decir, a Dios se lo va descubriendo en la perseveración de la actitud de respuesta al llamado, como lo ejemplifica la oración. Con ello se ilumina también, a mi entender, el sentido último de la cita de San Agustín con la que Husserl cierra las *Meditaciones cartesianas*:

Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas"[50].

LUIS R. RABANAQUE
Profesor en la Universidad Católica Argentina (UCA) e Investigador en CONICET (Argentina)
lrabanaque@uca.edu.ar

50 - San Agustín, *De vera religione*, cap. 39,72.

L'Altro dell'esistenza. Sulle tracce di una fenomenologia teologica

di Antonio Bergamo

Just as French phenomenology seems to be characterized by a theological turn, so 20th century theology in turn seems to manifest a phenomenological intonation. This contribution, listening to these attempts, attempts to reread this relationship in the light of certain conceptual plexuses: form, flesh, intersubjectivity. Through these, an attempt will be made to delineate the "place" of Revelation.

Keywords: Form, flesh, intersubjectivity, otherness, Lévinas

La differenza trinitaria e il suo darsi

«In lui era la vita (*zoé*) e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4). Il *Logos* dischiude l'aperto dell'intimo di Dio, il *principio* nel quale l'alterità segna la dinamica originaria dalla quale e per la quale tutto è stato fatto. Il *Logos* parla e performativamente introduce gli umani in questa relazione che intesse la loro esistenza. Nel principio (Gv 1,1) si dà il differenziale della differenza, l'evento della differenza che combina in unità[1].

Ciò che prima era velato, si disvela e mette a parte della sua pienezza di senso e di vita. Quello che è fuori dal campo fenomenico si sottomette in certo qual modo ad esso, pur rimanendo *altro* da esso. Una fenomenologia evenemenziale si tratteggia nel prologo giovanneo, per la quale la via di accesso al mistero di Dio si dà nel *luogo* del Verbo incarnato che pone la sua tenda *in mezzo* a noi (cf. Gv 1,14). L'intersoggettivo si illumina di una certa intensività relazionale che *segna* lo spazio-tempo abitato nella carne dall'essere umano capace di sentire l'A/altro.

Il *Logos* ci rimanda alla carne, che egli ha assunto, come esistenziale primordiale, in maniera tale che quelle impressioni singolari che accadono non sono semplici dati, ma rivelano delle direttrici di senso, come trasformazione e delimitazione della relazione tra l'io, il mondo e Dio. L'identità del Verbo che si situa nell'essere originariamente *pros theou* (Gv 1,2), si manifesta quale punto di trazione nel quale l'identità del soggetto umano è subordinata ad una alterità fondamentale. Essa intesse la relazione con l'altro da sé nell'orizzonte empirico, nel quale permane l'eccedenza evenemenziale di un darsi che interpellando si ritrae. Il sentire dell'umano è allora non il rimando a un mero contenuto dato, ma ad una relazione dinamica tra il soggetto e il mondo nel quale è posto responsabilmente. Un divenire che paradossalmente riposa nell'immutabilità, intesa come *dynamis* di una relazione sorgiva che si manifesta come amore tripersonale il quale accade nella storia *tra* le sue pieghe (*en-ergheia*)[2]. Lo spazio e il tempo entrano in questo quadro con tutto il loro portato, collocando la relazione non come mero accidente come nell'ontologia classica, ma quale relazione sostanziale che dinamicamente performa l'incedere spaziotemporale, accompagnandolo verso il suo *oltre*, l'Altro.

---

1 - Agostino nel suo *Commento* al Vangelo insiste su questo punto: il principio originario porta in sé il timbro della differenza nella relazionalità dinamica che sussiste, secondo una certa *taxis*, tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Il Padre non essendo mai senza *dirsi*, non è mai senza il Figlio. La differenza si situa nel principio, nella forma in cui è apparsa, secondo una relazione immutabile, immutabile *dinamicamente* nella sua relazionalità: cf. Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni,* 1.X, Città Nuova, Roma 2005, p. 85.

2 - S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato,* tr. it. O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1990.

Come ha ricordato Maurice Merleau-Ponty «poiché siamo al mondo noi siamo *condannati al senso*»[3] in maniera tale che l'esercizio del pensiero è l'espressione di questo apprendere, giorno per giorno, a vedere il mondo, si potrebbe dire in quella luce nella quale è la vita degli uomini. Questa luce pone fra parentesi per un istante le affermazioni dell'atteggiamento naturale, per condurre al profondo dell'esistenza nel quale incontriamo il Volto dell'Altro, come ha magistralmente sottolineato Emmanuel Lévinas[4]. È il sentire originario che a sua volta ha provato a descrivere María Zambrano, possibile attraverso i chiari del bosco[5], e non attraverso una luce abbagliante che riduce il vissuto a puro dato. *Claritas* aurorale eterogenetica.

Se la fenomenologia «è lo studio delle essenze e per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze: per esempio l'essenza della percezione e quella della coscienza»[6]; interpellando il dato rivelato neotestamentario, siamo rinviati a uno choc ontologico, in cui l'io e il mondo si scoprono attraversati da una energia teandrica, antinomia concreta dell'umano e del divino in relazione. L'essere corpo vive di tale dinamica partecipando di un ritmo che lo attraversa, secondo libertà, nell'*in-altrarsi di* questo amore pericoretico che genera una pienezza di vita.

L'attenzione fenomenologica in teologia

L'ontologia che si sprigiona dalle viscere della rivelazione[7] chiama un accesso fenomenologico, reso disponibile nel *Logos* incarnato che mette a parte della sua stessa vita. Ed il pensiero è provocato a trovare la dis-misura di una analogia che lo esprima.

Volgendo lo sguardo allo sviluppo della teologia nel XX secolo ci si può forse facilmente accorgere di questa attenzione fenomenologica. Come nella fenomenologia francese si è potuto parlare di una svolta teologica[8], forse anche nella teolo-

---

3 - M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2018, p. 30.

4 - Cf. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

5 - La filosofa spagnola evidenzia come la nostra luce è come quella dei chiari del bosco, una luce chiara che apre radure nella realtà, come fossimo in un bosco. Siamo rinviati al luogo dell'accadere, e questo implica una postura singolare: aprirsi e riceversi nell'aprire la radura *nel* bosco. La trascendenza non si offre quale fuga dal reale, ma quale aperto nel reale secondo un tocco leggero di grazia nell'ombra in cui siamo posti: M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 1991.

6 - M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione,* cit., p. 15.

7 - P. Coda, *Un'ontologia "dalle viscere della rivelazione"?,* in P. Coda - A. Bergamo - R. Buffo, *Lessico di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 43-65.

8 - La critica a una parte della fenomenologia francese è ben nota, soprattutto in Dominique Janicaud. Tuttavia, va notato che Janicaud non si oppone all'ispirazione teologica, bensì al modo in cui – secondo

gia cattolica contemporanea sembra di potersi accorgere per converso di una sorta di svolta fenomenologica, con differenti accenti.

Tale svolta sembra caratterizzarsi sotto due diversi profili[9]: quale spazio ermeneutico della singolarità cristologica e quindi fenomenologia dell'evento di Gesù Cristo, ma anche quale spazio ermeneutico dell'esperienza umana del darsi di Dio nella storia quale evento/avvento performativo. Questi due profili convergono nel costitutivo rimando al Cristo risorto.

> Per la filosofia si tratta di superare l'imprigionamento nell'orizzonte meramente apriorico del trascendentale, senza perdere però il guadagno rappresentato dal principio moderno di soggettività; per la teologia di raggiungere l'evento Gesù senza che l'espressione della sua identità nel linguaggio metafisico ereditato dalla tradizione dogmatica ne pregiudichi l'ascolto e una rinnovata espressione[10].

È in questo darsi sinfonico, dunque, che è possibile collocare i numerosi tentativi che costellano il rapporto tra fenomenologia e rivelazione nella teologia cattolica, che richiamiamo brevemente senza pretesa di esaustività non essendo questo il luogo per approfondirli. Accanto ai poderosi tentativi di H.U. von Balthasar, con la sua estetica teologica che si dipana nella drammatica della storia[11], e di K. Rahner, con la sua fenomenologia esistenziale che vede l'uomo uditore della Parola e sottolinea la plausibilità della Rivelazione[12]; troviamo il tentativo di Armido Rizzi di tratteggiare una fenomenologia cristologica[13], quello di Angelo Bertuletti

---

lui – alcuni autori trasferiscano dei concetti teologici o metafisici che non avrebbero una significazione fenomenologica. Lévinas, Marion ed Henry sono gli autori principalmente criticati, ma a questo riguardo possono essere presi in considerazione anche i tentativi di E. Falque e J.-Y. Lacoste, più focalizzati sui fenomeni religiosi (*Le tournant théologiques de la phénoménologie française,* éditions de l'éclat, Paris 2001, p. 8. e pp. 39-40). A questa critica ha articolato una risposta e un dibattito Marion, in quale ha messo in evidenza come questo tornante teologico, ponga la sua attenzione su qualcosa che i tentativi di Husserl e Heidegger hanno obliato, un qualcosa di irriducibile alla intenzionalità della coscienza o alla comprensione del *Dasein*, come lo possono essere le eccedenze, l'affettività, l'alterità, le quali ci rimandano a una donazione autonoma del senso al di là di ogni soggettività: J.L. Marion, *Un moment français de la phénomémologie*, in «Rue Descartes», 35 (2002/1), p. 11.

9 - Cf. P. Coda, *Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo,* in «Lateranum», 3 (1999), pp. 466-469.

10 - *Ibid,* p. 467.

11 - Pur rinviando alla monumentale opera di H.U. von Balthasar, per un approfondimento specifico: D. Fares*, Fenomenología de la verdad del mundo: Una guía de lectura de los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar,* Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, Buenos Aires 2018.

12 - In particolare: K. Rahner, *Spirito nel mondo,* a cura di M. Marassi – A. Zoerle, Vita & Pensiero, Milano 1989; Id., *Uditori della Parola,* tr. it. A. Belardinelli, Borla, Torino 1988.

13 - A. Rizzi, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica,* Cittadella, Assisi 2010.

per il quale la fenomenologia di Gesù è la condizione di possibilità della teologia[14], quello di Pierangelo Sequeri, volto a sottolineare l'importanza della storia di Gesù come forma effettuale della verità ontologica di Dio, in cui il sentire è posto come eteroaffezione che rimanda al suo veramente Altro[15]. Ed infine non possiamo dimenticare il tentativo di Klaus Hemmerle, di dipanare una fenomenologia dell'amore quale via di accesso all'ontologia trinitaria, e i più recenti tentativi di Cesare Pagazzi, di delineare una fenomenologia cristica degli esistenziali[16].

Tali sentieri sembrano accomunati da alcuni punti nodali: la singolare relazione vissuta da Gesù con il Padre, spazio aperto dell'esperienza umana tesa a cogliere la significatività degli eventi nell'Evento sorgivo che li interpella e sopravanza, nell'orizzonte dello Spirito che diventa esperienza cristiana del Risorto attraverso un accesso empatico[17]. In sintesi, dunque, emergono le due linee di approfondimento: una fenomenologia "di" Gesù, che mette a fuoco il baricentro cristologico; e una fenomenologia "in" Gesù, che illumina l'orizzonte del reale in prospettiva trinitaria. Si da però anche una terza linea, quella di una fenomenologia esistentiva in cui i due assi si incontrano, ed emergente da/in una ontologia trinitaria.

Tentativi di accesso: l'*ad-venire* di Dio in Lévinas

Tutto il tentativo di Emmanuel Lévinas potrebbe essere compreso come la tematizzazione dell'evento del senso che non è incatenato alla intenzionalità, come se ne fosse una sua opera, e nemmeno alla capacità statica di comprendere l'es-

14 - A. Bertuletti, *Il significato di una formula inconsueta,* in «Teologia», 23 (1998/3), pp. 241-247; Id., *Dio, il mistero dell'unico,* Queriniana, Brescia 2014.

15 - P. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in «Teologia», 23 (1998/3), pp. 289-329; *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; *Il Grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; *L'umanità del Dio,* Vita & Pensiero, Milano 2023.

16 - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, trad. it. M. B. Curi ed E. Prenga, Città Nuova, Roma 2023.

17 - In particolare: F. Manzi – G.C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio,* Cittadella, Assisi 2001; G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù,* Cittadella, Assisi 2004. Accanto ad essi è possibile segnalare una serie di altri studi recenti che si possono inscrivere in una ricerca di un accesso fenomenologico all'evento che si dipana da Gesù Cristo: S. Fausti, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012; C. Dobner, *Nella mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2019; L. Vantini, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica,* Cittadella, Assisi 2017; M. Salvioli, *Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica,* in «Divus Thomas» (2008), pp. 22-110; M. Neri, *Verso una fenomenologia di Gesù,* in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», I (2005), pp. 367-384; M. Neri, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede,* Cittadella, Assisi 2007; M. Gronchi, *Per una fenomenologia cristologica della relazione,* in «Euntes Docete», LVI (2003/1), pp. 31-43.

sere, che risponde invece a una dinamica relazionale. Attraverso l'evento, qualcosa che proviene da altrove, da e con l'evento stesso, scompagina il chiuso del mio vissuto, rinviandolo all'aperto della trascendenza che fa breccia nelle apparenze possibili. In questo quadro il fenomeno offre un senso capace di evadere dal chiuso, attraverso il limite (Falque)[18] o attraverso l'eccesso della non-presenza nella donazione (Marion)[19]. Ci si trova di fronte a un tentativo di descrivere fenomeni al di là della significazione proveniente dalla coscienza intenzionale. Una certa intenzionalità permane, ma essa si dà come nello scarto che si manifesta in alto o in basso.

Se in *Totalità e infinito* Lévinas si sofferma sull'alterità, in *Altrimenti che essere*[20] la soggettività viene ad essere approfondita come relazione con l'Infinito, come sensibilità, come prossimità e come sostituzione. Così anche la Rivelazione si situa in un rinnovarsi di un Dire che riecheggia nel Detto come «ingiunzione dell'Altro»[21], ovvero come essere chiamato, convocato, coinvolto nello sguardo dell'Altro. Pensare è chiamare. E la Rivelazione è la chiamata che viene da altrove, convocando in un incontro che mi raccorda alla tessitura del reale. «Rivelazione (…) è presenza perpetuamente rinnovata, ovvero amore»[22]. Non si tratta di rendere Dio semplicemente oggetto di una riflessione, ma di riconoscerlo come quel soggetto assoluto e incomparabile che scompagina l'*insecuritas* radicale dell'uomo nella sua gettatezza, che non è più meramente tale, ma scoperta di una solidarietà (essere-con) che precede ogni possibile detto tematizzabile. Per questo anche l'interpretazione della Scrittura si realizza al di là del versetto, in Lévinas. L'Altro dunque è primordialmente presente all'interno della soggettività, nel suo essere apertura. E l'intenzionalità *non è l'ultima relazione spirituale*[23].

Lévinas del resto non intende oltrepassare la fenomenologia, bensì il primato totalizzante della soggettività, come l'*ego* in Husserl e il *Dasein* in Heidegger. Quando sottolinea che «l'abitazione e l'intimità della dimora (…) presuppone una

---

18 - E. Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021.

19 - J.L. Marion, *L'idolo e la distanza,* tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979; Id., *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione,* tr. it. F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2022.

20 - E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza,* a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

21 - Cf. G. Sansonetti, *Emmanuel Lévinas. Rivelazione come dire originario*, in «Filosofia e Teologia», 3 (1996), p. 499.

22 - E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, p. 177.

23 - Cf. Id., *Di Dio che viene all'idea,* a cura di S. Petrosino, tr. it. G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 242.

prima rivelazione di Altri»[24], egli si sta dunque interrogando su come nel movimento dell'essere vivente, si dia un evento che è condizionato da questo movimento, alla radice del quale si dà la vera trascendenza metafisica. La chiusura dell'*ego/Dasein* accade quando non ci si accorge che ci sono eventi che costituiscono aperture all'interno dell'economia dell'essere[25], che ne frantumano le strutture spaziali introducendo a una trascendenza di un tipo totalmente differente dalla progettualità heideggeriana[26]. Ad Heidegger tuttavia Lévinas riconosce alcuni meriti: «che il "brivido" filosofico nuovo apportato dalla filosofia di Heidegger consiste nel distinguere *essere* ed *ente*, e a trasportare nell'essere, la relazione, il movimento, l'efficacia che fino ad allora risiedevano nell'esistente (*existant*). L'esistenzialismo consiste nel sentire e pensare l'esistenza – l'essere verbo – come evento. Evento che non produce ciò che esiste, che non è l'azione di ciò che esiste su un altro oggetto. È il puro fatto di esistere che è evento»[27].

Questo essere al mondo costituisce per Lévinas l'ambiguo stare in una condizione di gioia possibile e di minaccia: «il godimento (*jouissance*) sembra riguardare a un "altro", nella misura in cui un avvenire si annuncia nell'elemento e lo minaccia di insicurezza»[28]. L'io non è solo apertura all'altro ma proprio in questa apertura diventa un vero soggetto nella misura in cui costruisce una casa attorno al suo corpo. L'altro costituisce un rimando alla manifestazione della trascendenza metafisica per il fatto che l'essere corpo rinvia a un sentire il corpo dell'altro, sensibilità che precede ogni sentire, essere due entità corporali irriducibili alla carne univoca del mondo[29] che essi condividono sebbene sperimentino una separazione insormontabile. Come appare questa trascendenza? «L'Amata, che può sì essere compresa ma che resta intatta nella sua nudità, al di là dell'oggetto e del volto, e così al di là dell'ente, si mantiene nella sua verginità»[30]. Pensare alla persona amata è pensare all'incontro, al suo sguardo, al contatto. Il contatto con essa, equivale a sentire nello stesso tempo il corpo altrui e il proprio. È sulla soglia dell'immanenza che accade qualcosa: l'incontro che attraversa quella separazione che pure rimane. L'esperienza dell'amore non accade tramite l'immanenza, ma attraverso l'amato, nella sua trascendenza che dice una distanza. Per questo la voce della persona amata

---

24 - Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità,* tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1986, p. 153.

25 - Cf. *ibid.*, pp. 238-242.

26 - Cf. Id., *Parola e silenzio e altre conferenze inedite,* tr. it. S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, pp. 91-93.

27 - Id., *Gli imprevisti della storia,* tr. it. G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2013, p. 89.

28 - Id., *Totalità e infinito,* cit., p. 138.

29 - Cf. *ibid.*, pp. 209-214.

30 - *Ibid.*, p. 265.

costituisce la manifestazione per eccellenza della trascendenza metafisica[31]. Si tratterebbe dunque di pensare una intenzionalità estroflessa che *apre* il luogo della manifestazione possibile.

L'aprirsi di una soglia

La relazione vede il rapporto di due poli nel quale emerge la condivisione di uno spazio, spazio temporalizzato del reale e tempo spazializzato dei vissuti. In esso si offre la percezione di appartenere l'uno all'altro, relazione che pertanto non è mai una fusione, cosa questa che la distruggerebbe, diventando una entità. Attraverso la sincronia dell'intreccio temporale, nel gesto autentico sperimento la diacronia di un tempo sorgivo che prende spazio tra noi, al di là del detto.

È in questa soglia cronotopica che andrebbe cercata la plausibilità della Rivelazione di Dio, quale Altro alla radice del divenire altro, nella relazione con Altri che mi interessa come prossimità e cura di essi, in quanto la relazione con l'autentica trascendenza *fa segno* verso la dimensione estatica della carne e ne rivela l'ambiguità, in una economia di velamento/dis-velamento. In essa fa breccia la presenza al mondo di una profondità ancora più profonda del mondo sensibile, a cui il mio sentire si rivolge, come parola che mi interpella, scompaginando la chiusura solipsistica della mia soggettività. Si danno fenomeni che eccedono la fenomenicità nel loro rimando a una ulteriorità di senso.

Il ritorno alla cosa stessa accade lì dove la soggettività può essere ricompresa come istanza di ospitalità ricettiva della trascendenza. «*Nemo novit nisi invicem*»[32], evidenzia Ilario di Poitiers nel suo *De Trinitate*, richiamando il passo evangelico in cui si afferma che «nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). Il *Logos* incarnato introduce in un intreccio di relazioni nella luce e nella forza dello Spirito, per il quale l'autentica conoscenza non si dischiude se non nella reciprocità. Una reciprocità che vede il tenersi in tensione di due poli attraverso l'evento che ne apre l'abissale punto cieco. Il polo umano e il polo divino, antinomicamente posti in relazione nel Verbo incarnato, senza confusione né separazione. Una reciprocità liberante, reciprocante, secondo la definizione di P. Coda, che permette l'accoglienza del fenomeno nel Sé soggettivo trasformando la soggettività stessa, attraverso la costitutiva relazione all'Altro. Questo diventare altro è la cifra di una fenomena-

31 - Cf. Id., *Parola e silenzio*, cit., pp. 93-94. La trascendenza scompagina la totalità di un essere corporale al mondo attraverso il suo aprirsi. La parola, il linguaggio, sono un punto di luce in cui qualcosa accade e mi rimanda al di là di me stesso.

32 - Ilario di Poitiers, *De Trinitate,* II.11.

lità che trasgredisce le mere apparenze, per rinviare al divenire originario dell'esistenza che trova la sua scaturigine nell'essere *altro* del Verbo, in una relazione che nella forza dello Spirito "genera" vita.

L'evento dunque non è gestito dalla coscienza, semmai gestato nell'intreccio relazionale che la interpella in quegli esistenziali che dicono il fare breccia di una alterità capace di alterare l'integrità narcisistica dell'io. Da un lato io sono situato nel campo della fenomenicità, dall'altro il *Logos*, che questo campo lo ha fatto suo nel tempo e dall'eternità, lo abita aprendolo al suo *oltre*. Sul livello orizzontale io sono posto in una relazione che abbraccia la mia soggettività che non può dirsi se non nel riferimento all'altro, al di là di qualsiasi detto tematizzabile. Sul livello verticale l'intenzionalità della coscienza è trasgredita nel portare questa relazione al suo oltre, al riferimento all'Altro sorgivo, come Colui che si rende contemporaneo a me nel suo essere la soglia di accesso al seno del Padre. Io vedo, sento, percepisco e tale apertura non implode nel suo contenuto, ma è attraversamento, *eterothesis*.

Spaziotempo nel *novum* trinitario

Gli eventi che scandiscono l'esistenza rinviano al *novum* del loro accadere. Tale *novum* è qualitativo, trasformazione di sé nell'apertura all'altro. Esso non è prevedibile, non tanto nel senso di una imprevedibilità assoluta, quanto di un possibile che si dà nella calcolabilità di una fattispecie generale[33]. Per quanto possa essere preparato e predisposto all'incontro esso sempre mi sorprende, introducendomi in un orizzonte di novità. Basti pensare all'incontro con un amico, che – per quanto possa essere determinato dal mio esserci con i miei progetti esistenziali che abbracciano la famigliarità che ho con lui – mi porta in uno nuovo punto di trazione dello spazio tempo. Incontrare l'amico è varcare la soglia di un evento significativo, le cui condizioni sfuggono alla mia determinazione, ma che mi apre a una nuova percezione dello spazio e del tempo[34]. Nel reciproco riceversi, si apre un nuovo orizzonte di significato donato. Cronotopo della reciprocità. Tale incontro mi conduce di fronte al divenire altro con lui, sfuggente all'impenetrabile stasi dell'immobile. Qualcosa mi ferisce e scompagina il mio vissuto.

Sfogliando le pagine del quarto Vangelo l'immagine dell'amicizia ritorna. «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre ve l'ho fatto conoscere» (Gv 15,15). Essa diventa la misura di una analogia sproporzionata. La misura senza misura di un fondamento che alberga il mettere a parte di qualcosa che produce l'e-

33 - Cf. M. Cacciari, *Metafisica concreta,* Adelphi, Milano 2023, pp. 262-264.

34 - Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, pp. 406-408.

vento del senso, come fosse sempre la prima volta. L'amicizia vede una sincronia nell'ordine del tempo, in cui di solito le cose appaiono opponendosi l'una all'altra. Tale sincronia riposa nella sincronia della prossimità in cui sono *per l'altro* non essendo l'altro. In cui due corpi, due solitudini, come ha ricordato Lévinas, si sfiorano e si custodiscono nella reciproca alterità facendo l'esperienza di un legame non assimilante[35].

Se l'amicizia introduce in una novità in cui si vive lo spaziotempo, essa viene utilizzata analogicamente nei Vangeli per esprimere il rapporto tra il *Logos* che introduce nel seno del Padre e coloro che ascoltano la sua voce. Essere con l'altro riposa nella misteriosa solidarietà del *Logos* che lo porta a condividere tutto dell'uomo, eccetto il peccato, il suo grido di comunione che si manifesta anche nelle situazioni limite del dolore, del non-senso, dell'incomunicabilità. Non si può concepire la carne in maniera univoca per descrivere ciò che accade nel sentire umano. Alcuni eventi dolorosi come una grave malattia, una catastrofe naturale, un fallimento profondo riconfigurano di volta in volta la nostra esistenza, e ci rimandano ad uno scarto tra noi e il mondo[36].

L'essere nella carne ci rimanda a tale scarto scoprendolo abitato di una presenza che mi fa segno nella prossimità d'Altri a cui sono rinviato ed affidato. Presenza che è il nodo stretto dall'*hesed* di Dio che si manifesta in pienezza nel *Logos* il quale, prendendo la nostra carne, introduce diacronicamente l'eterno nel tempo e il tempo nell'eterno, sincronizzando i nostri vissuti nel suo *diventare* nostro contemporaneo, solidale con noi. Essere-in-Cristo a partire dal suo essere-con noi. Il divenire altro del *Logos* che riposa nel suo essere *pros theou*, non presuppone un cambiamento in lui in qualità, ma l'introdurre il nostro essere-là nella qualità nuova del suo eterno che squaderna l'aperto della vita comunionale delle Tre divine Persone nello spaziotempo.

Una fenomenologia ermeneutica del darsi

Nel percorso sinora svolto sono emersi tre vettori: la forma, la carne, l'intersoggettività. Nel campo di forze del reale, mutuando una immagine dalla fisica, essi vedono l'entrata del vettore cristologico che ne compagina i rapporti secondo un differenziale pericoretico.

Quanto passato in rassegna, in particolare facendo riferimento al tentativo di accesso fenomenologico di E. Lévinas, ci ha rinviati anzitutto sulla necessità di una illuminazione ontologica del dato fenomenologico nel suo darsi. Il passaggio dal

35 - Cf. E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro,* tr. it. F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova 2005, pp. 51-53.

36 - Cf. E. Falque, *Hors phénomène,* cit., pp. 23-61.

fenomeno al fondamento si colloca nell'intreccio stesso dell'orizzonte nel quale siamo posti e che rinvia all'aperto del suo darsi. Da un punto di vista metodologico quindi fenomenologia e ontologia non sono separate, né semplicemente giustapposte. Questo è reso possibile dal mettere a fuoco con pertinenza lo spazio dischiuso dalla *differenza trinitaria* che si manifesta economicamente nel differenziale teologale, secondo un rapporto tra *dynamis* e *en-ergheia*. Sergej Bulgakov a questo riguardo parla di energia teandrica, muovendosi sulla scorta di Gregorio di Palamas e della tradizione orientale. Un concetto, questo, che potrebbe essere correttamente inteso nella luce di una *dynamis* originaria che trabocca dal *Logos* incarnato. L'Altro dell'esistenza chiama l'esistente al suo divenire altro. L'eccedenza a cui l'evento cristologico trinitario fa segno non accade su un livello separato da quello del campo fenomenico, piuttosto in esso fa breccia e illumina la comprensione dell'E/essere. Si potrebbe parlare quasi di una sorta di empirismo evenemenziale[37]. Questa attenzione implica però anche il non confondere i livelli, non assorbire il fenomenologico nell'ontologico e viceversa. Articolare questa *differenza* è possibile dall'accogliere quanto l'affermazione «Dio è *Agape*» lascia intravedere nella luce della fenomenologia dell'evento Cristo e nel suo scarto escatologico.

La Rivelazione di Dio riposa nella correlazione *tra* soggetto e soggetto e tra soggetto e mondo, in un nesso che ne rivela il rinvio immemoriale a una alterità che fa breccia nella relazionalità che li caratterizza. Il *Logos* fatto carne. Questo presuppone una concezione ontologica della ragione ermeneutica. E ciò perché da un lato essa è affermazione e accoglienza del darsi nella storia della Rivelazione, quale avvenimento oggettivo che oltrepassa la sola interpretazione del soggetto. Da un altro lato essa più radicalmente dispiega l'intenzionalità ontologica dell'atto di fede, una intenzionalità estroflessa duplice che dall'Altro viene verso me e da me va verso l'Altro, sollecitando l'intelligenza della fede a una presa di posizione responsabile che muove la libertà[38].

La finitezza allora non è il muro invalicabile oltre il quale non si danno altre manifestazioni possibili, ma ciò nel quale il darsi della forma (rivelazione) illumina le manifestazioni possibili esistenziali. L'*affectus* di Cristo rivela la pro-affezione originaria dell'umano aperta al suo divenire altro, quale compimento della libertà in una relazionalità sorgiva. Viene qui in rilievo tale darsi della forma, come siano attingibili forme dell'umano possibili nella forma originaria che in Cristo trasluce.

---

37 - È la proposta, questa, di Claude Romano, nel quale tuttavia l'elemento corpo/carne non viene ad essere tematizzato in maniera ampia nel suo considerare il darsi dell'evento: C. Romano, *L'événement et le mond*e, PUF, Paris 1998; *L'évenément et le temps,* PUF, Paris 2012, *Pour un réalisme du monde de la vie,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (2016), pp. 269-284.

38 - Cf. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1997, p. 176.; v. pure p. 193.

Esse riposano nel differenziale trinitario che si fa differenza, inteso come trinitizzazione dei legami che lascia venire in rilievo l'identità dei soggetti coinvolti nella reciprocità reciprocante delle tre divine Persone partecipabile nella forza dello Spirito. Tale differenziale procede diffusivamente nell'interrelazione reciproca del creato, nella quale una ritmica di dono fa breccia nel chiuso dei processi intramondani, sollevando da un automatismo che non tiene conto dello scarto del possibile. Se al livello empirico si dà un certo tipo di logica processuale, a un livello metaempirico ogni cosa riposa e si trascende in una relazionalità reciproca. Al livello del soggetto umano la libertà di porre in essere un gesto che trasgredisca una pura calcolabilità algoritmica potrebbe risposare in quella intenzionalità agapica estroflessa che è emersa, intesa come dedizione senza attesa di ritorno, nella reciprocità assicurata dal veramente Altro dell'umanità, Cristo crocifisso e risorto. Si tratterebbe quindi di leggere nell'evento Cristo il darsi fenomenico di questa forma differenziale che rende possibile la convivialità delle differenze fra gli umani posti in una relazione di prossimità tra loro e con la realtà nella quale sono dialogicamente posti.

ANTONIO BERGAMO
Docente di Antropologia teologica ed Escatologia presso la Facoltà Teologica Pugliese e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose Metropolitano "don Tonino Bello" (Lecce)
antonio.bergamo84@gmail.com

Fenomenologia e rivelazione nell'opera di Jean-Luc Marion

di Giuseppe Pintus

The article aims to retrace the philosophical journey of Jean-Luc Marion, from his initial works to the present, in order to demonstrate its development and the lines of coherence in which his latest major work on Revelation is situated.

Keywords: Jean-Luc Marion, Revelation, French phenomenology, Giveness, picture

1. Introduzione

Il presente studio intende mostrare come la questione della rivelazione si dia in una sorta di naturale continuità, o come esito naturale di un percorso iniziato con le prime opere di ispirazione balthasariana e proseguito nell'incontro con la fenomenologia. In breve, l'articolo tenta di mettere in evidenza la continuità del lavoro speculativo dell'autore.

Il plesso centrale dell'opera di Marion è costituito dal trittico della *Fenomenologia della donazione* che comprende *Réduction et donation, Recherches sur Husserl. Heidegger et la phénoménologie*[1], *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*[2], *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*[3]. Plesso o, se si preferisce, momento centrale rispetto al quale bisognerebbe leggere ciò che precede come una introduzione e ciò che segue come uno sviluppo o una applicazione. Con ciò che precede si intende principalmente i due volumi *L'idole et la distance*[4] e *Dieu sans l'être*[5]. Mentre per ciò che segue diciamo in particolare *Le phénomène érotique*[6] e *Au lieu du soi. L'approche de Saint Augustin*[7], ma anche *Certitudes négatives*[8].

Si potrebbero quindi individuare, per sommi capi, i seguenti momenti:

1) Un primo momento teologico, dove la concentrazione sul dato della rivelazione, le idee di dato, fatto, avvenimento si trovano contrapposte con quelle di essere,

---

1 - Puf, Paris 2004; tr. it. di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

2 - Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che*, SEI, Torino 2001.

3 - Puf, Paris 2001.

4 - Grasset & Fasquelle, Paris 1977; tr. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

5 - Librairie Arthème Fayard, Paris 1982[1], Puf, Paris 2002[2]; tr. it. di A. Dell'Asta e C. Canullo, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008.

6 - Grasset & Fasquelle, Paris 2003; tr. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007. Sempre sul tema dell'amore o della carità citiamo altri due importanti testi di Marion: *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007 e *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 2007. Per un approfondimento su quest'opera, e più in generale sul tema dell'amore in Jean-Luc Marion rinviamo al ricco saggio di Rosaria Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Ets, Pisa 2007, in particolare le pp. 207-250; ed al volume collettaneo a cura di Nicola Reali, *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

7 - Puf, Paris 2008. Sul ruolo di quest'opera nel complesso della produzione marioniana rinviamo al saggio di Rosaria Caldarone, «Adveniens extra. *Au lieu de soi* e la fenomenologia della donazione», in Carla Canullo (ed.), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010, pp. 57-71.

8 - Grasset & Fasquelle, Paris 2010. Su quest'opera rinviamo in particolare al saggio di Claudia Serban, «L'impossible et la phénoménologie, à partir des Certitudes négatives» in Sylvain Camilleri et Ádám Takács (eds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie,* Archives Karéline, Paris 2012, pp. 75-92.

concetto, idolo. In questo primo momento vengono posti una serie di problemi che ci si aspetta di risolvere in seguito.

2) Un secondo momento filosofico nel quale si fa ricorso alla fenomenologia attraverso una ripresa del metodo della riduzione, ma anche una estensione della fenomenalità. Marion trova nella fenomenologia ciò che permetterebbe di risolvere filosoficamente le questioni lasciate aperte nella prima parte, ed in particolare l'esigenza di rispettare il carattere di avvenimento, di dato della rivelazione.

3) E infine, un terzo e per ora ultimo momento nel quale rientra *D'ailleurs. La révélation*[9], nel quale la questione della rivelazione e della sua fenomenalità viene ripresa esplicitamente.

2. Un primo momento teologico

Nel primo momento il tentativo consisteva nel proporre un approccio al Dio della rivelazione cristiana come non condizionato dalla questione dell'essere. La sua parte iniziale costituiva una contestazione di tutte quelle concezioni in cui Dio è considerato innanzitutto a partire dall'essere, concezioni che tendono a dare una immagine idolatrica di Dio. Così *L'idolo e la distanza* indaga, nei termini che saranno ripresi anche in *Dio senza essere*, i concetti di idolo e icona come due modalità differenti ed opposte di considerare il rapporto con il divino rispetto alla visibilità.

Marion presenta la contrapposizione come «un conflitto tra due fenomenologie» perché «l'icona e l'idolo determinano due modi d'essere degli enti»[10]. L'idolo e l'icona sono modi d'essere che l'ente riceve e accoglie a partire da una possibilità comune, tale per cui uno stesso oggetto potrebbe passare dall'essere uno all'essere l'altro a partire dalla possibilità di essere venerato, a partire da una certa predisposizione alla venerazione. Ora, non tutti gli enti presentano questa disposizione. Occorre allora precisare che possono ammettere la venerazione tutti quegli oggetti che, in qualche modo, hanno come caratteristica comune quella di essere *Signa*. L'idolo e l'icona fanno entrambi segno, ma in un modo differente. Il modo in cui in essi il divino è appreso dipende dalla differenza con la quale la visibilità lo presenta.

L'obiettivo dell'idolo, dice Marion non è quello di rendere presente il dio, chi lo produce sa bene che non si tratta del dio, proprio per il fatto stesso che lo ha prodotto. Quando sceglie di adorarlo allora il produttore di idoli, o chi guardandone uno lo rende tale, manifesta piuttosto una volontà, la volontà di produrre un luogo

9 - Grasset et Fasquelle, Paris 2020; tr. it. di Francesca Peruzzotti, *Da altrove, la rivelazione*, Inschibboleth, Roma 2022.

10 - J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 22.

nel quale trovare il divino. Un luogo che deve fissare i termini della manifestazione e della presenza non tanto di Dio, ma piuttosto del «*suo* dio»[11]. Ciò che si viene a realizzare dunque è una precedenza o anticipazione dell'esperienza umana sull'immagine che il divino assume nell'idolo, e ciò che ne segue è un *divino a misura d'uomo*[12]. Non è difficile riconoscere qui l'eredità di von Balthasar.

L'idolo attira lo sguardo perché lo sguardo lo ha fatto emergere. Perché possa fissarlo lo sguardo deve innanzitutto fissarsi su di esso, bloccarsi, non andar oltre. Nell'idolo il suo autore si rivede e si ritrova. Come in un messa in scena davanti a uno specchio: spettacolo di riflessione.

L'idolo però, avverte Marion, è tale non tanto o non solo in questa eccezione, ma per il fatto che lo sguardo vi vede solo quanto basta a soddisfarlo. L'idolo dunque attesta il divino nella misura in cui ne «assorbe lo scarto», ne riduce la distanza, lo rende a «portata di mano», lo «garantisce» e così lo perde. L'idolo garantisce nella misura in cui la distanza non è tutelata, in una misura comune che elude l'incommensurabilità del divino.

«L'icona – invece, scrive Marion – non è l'esito di una visione ma ciò che la provoca. L'icona non si vede, ma appare»[13]. In essa «sale alla visibilità qualcosa che è proprio degli dei, appunto senza che per questo un dio venga ad essere preso nel visibile». In questa manifestazione «anche se presentato dall'icona, l'invisibile resta sempre invisibile; non invisibile perché non colto dalla mira (non-mirabile), ma perché si tratta di rendere visibile questo invisibile come tale: il non-guardabile-involto (*envisageable*)»[14].

L'icona rappresenta la «figura, non di un Dio che in questa figura perderebbe la propria invisibilità […] ma di un Padre che tanto più irradia una definitiva ed irriducibile trascendenza quanto più la offre senza riserve nella figura del Figlio»[15]. Il problema dell'icona consiste così nel tutelare questa «offerta senza riserve». Quale immagine può restare alla sua altezza? Come l'icona può tutelare il dramma di un indice che deve mostrare qualcosa che non può rappresentare? Lo fa mettendo in scena la distanza, lo scarto, attestando e mostrando la sua impossibilità a rendere presente, a rappresentare[16].

---

11 - *Ibid.*, p. 16. Corsivo nostro.

12 - Cfr. *ibid.*, p. 17.

13 - *Ibid.*, p. 32.

14 - *Ibid.*, p. 33.

15 - *Ibid.*, p. 19.

16 - Come fa notare Susy Zanardo: «La teologia apre l'accesso alle estreme possibilità della fenomenalità, orientando il pensiero verso la «potenza incomprensibile» del fenomeno teologico. Marion vuole segnare lo scarto, inteso in termini di «incompatibilità» e di «contrarietà», tra lo strumento logico (la perfetta intelligibilità del «concetto» metafisico di Dio) e l'assenza di misura di Dio (l'oscurità del concetto inver-

Ora, se con l'idea di idolo Marion intende non solo degli oggetti, ma soprattutto dei concetti, e in particolare un certo concetto di Dio, queste considerazioni si traducono nell'opposizione a una certa metafisica o almeno al tentativo della metafisica di affermare, rispetto a Dio, la sua esistenza, di ridurlo alla questione dell'essere, vale a dire di un concetto[17]. Già da *L'idolo e la distanza*, inizia dunque l'impresa di Marion contro la metafisica intesa fondamentalmente nei termini dell'onto-teo-logia, impresa che continuerà e segnerà uno dei principali fili conduttori della sua opera.

Scrive Marion:

> A proposito di Dio, noi ammettiamo chiaramente che non possiamo pensarlo se non sotto la figura dell'impensabile, ma di un impensabile che oltrepassa nella stessa misura sia ciò che non possiamo pensare sia ciò che possiamo pensare; ciò che non posso pensare, infatti, dipende ancora dal *mio* pensiero, e *mi* resta quindi pensabile[18].

Ma in cosa consisterebbe l'impensabilità? Quale nome di Dio potrebbe accettare a questo punto? Il nome più adeguato sarebbe quello di *Agape*. In effetti l'amore sopporta anzi è rafforzato dall'impensabilità, così come la donazione[19].

Se questa soluzione dà una risposta alle questioni aperte su un piano teologico, non lo fa su un piano filosofico. Sul piano filosofico le questioni aperte si limitano al ruolo di *pars destruens.*

3. Il passaggio alla fenomenologia.

La *pars construens* si trova invece nella trilogia della fenomenologia della donazione. Con *Riduzione e donazione*, (il primo dei tre libri di quello che si è definito il momento centrale della produzione dell'autore) Marion ritiene di essere arrivato ad un'operazione interamente filosofica che passa attraverso uno studio ed un ri-

samente proporzionale all'evidenza della manifestazione divina). A misurare la tensione fra i termini interviene la categoria della distanza, inadatta ad ogni operazione di rappresentazione, perché irriducibile al potere contenitivo e astrattivo dell'intelletto puro» (S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 99).

17 - Cfr. J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 23.

18 - *Dio senza essere*, cit., p. 68.

19 - Queste parole di Marion non possono non far pensare alla celebre frase di von Balthasar: «Dio viene primariamente non come maestro per noi ("vero"), non come redentore con tanti scopi per noi ("buono"), ma per mostrare e irradiare Se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella "assenza di interesse" che il vero amore ha in comune con la vera bellezza» (Hans Urs Von Balthasar, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, tr. it. di G. Sommavilla, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980, p. 34).

pensamento della fenomenologia husserliana ed in particolare della riduzione fenomenologica. Marion si concentra soprattutto sulle *Ricerche logiche* e su quella che definisce la loro apertura. L'aspetto interessante di questa apertura consisterebbe nella «meraviglia» per una correlazione[20]. Correlazione che non è né quella tra noesi e noema né tra intuizione e intenzione, ma più profondamente «la correlazione tra l'apparire e ciò che appare come tale»[21]. Correlazione che assume il nome di donazione. Per Marion dunque «l'apertura fenomenologica consiste nel primato incondizionato della donazione [datità] del fenomeno»[22].

Se per Husserl, nella lettura di Marion, i fenomeni sono dati alla coscienza solamente a condizione di apparire in base al modo che la coscienza gli impone, e grazie all'intuizione (la coscienza dunque «riceve ciò che appare nella misura in cui l'intuizione ne determina la validità»[23]), al contrario, per Marion, questa donazione (o datità), precede sia l'intuizione che l'intenzione poiché entrambe hanno bisogno di un'apparizione. Allo stesso tempo questa apparizione ha senso come apparire di ciò che appare solo per via di una correlazione, cioè della donazione. La riduzione portata all'estremo sfocerebbe nella donazione, secondo la formula «tanta riduzione, altrettanta donazione»[24]. In altri termini, qualcosa appare, e appare in una correlazione, quindi innanzitutto si dà. La manifestazione o il mostrarsi non dipendono dall'apparenza, ma piuttosto da ciò che appare. Ciò che appare apparare in una apparizione e non si dà apparizione senza qualcosa che appaia. Ne risulta che la determinazione «originaria del fenomeno [è] il dato»[25]. Occorre allora ridefinire sul piano fenomenologico il fenomeno a partire dal suo carattere di dato/donato (*donné*). Il fenomeno inteso come dono/dato è caratterizzato come ciò che accade, e se vuole coglierlo la coscienza deve disporsi rispetto a questo accadere: «le occorre allinearsi sull'arrivo, attendere il fenomeno là dove (e come) si dona, o il dono là dove (e come) si mostra». Questo sviluppo, questa ridefinizione si ha in *Dato che*.

---

20 - *Riduzione e donazione*, cit., p. 68.

21 - *Ibid.,* p. 69.

22 - *Ibidem.*

23 - *Riduzione e donazione*, cit., p. 96.

24 - «*Autant de réduction, autant de donation*». La formulazione di questo principio si trova in *Riduzione e donazione*, cit., p. 297, ed è ripresa in *Dato che*, cit., p. 13. Nella traduzione italiana entrambe le opere questo principio è reso con «tanta riduzione, quanta donazione». Qui si preferisce la traduzione proposta da Giovanni Ferretti, in accordo con il quale «preferiamo lasciare nell'indeterminazione del primato tra donazione e riduzione, propria del testo francese, […] per non pregiudicare il problema del rapporto tra riduzione e donazione, che viene affrontato da Marion in modo specifico nel corso dell'opera senza assegnare un primato gnoseologico o operativo né al primo né al secondo termine». «Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia» in *Fenomenologia della donazione, a proposito di* Dato che *di Jean-Luc Marion*, a cura di G. Ferretti, Morlacchi, Perugia 2002, p. 3.

25 - *Dato che*, cit., p. XI.

Intorno a *Riduzione e donazione*, dunque all'interpretazione di Husserl e più in generale sulla "riduzione alla donazione", nacquero numerosi dibattiti e delle vere e proprie polemiche. Occorre segnalarne almeno due: quella che ebbe maggior risonanza coincide con la collocazione di Jean-Luc Marion nel *Tournant théologique de la phénoménologie française*[26], la seconda, che merita particolare considerazione direi che è quella che coincide con Jacques Derrida, sulle ragioni del dono, sulla sua gratuità, e sul ritorno di trascendenza. Per Marion, infatti, la datità deve potersi esemplificare nell'apparizione del dono, mentre per Derrida l'evidenza per cui un dono è dono lo renderebbe già non più dono. Ma al di là di questo aspetto controverso del dono in Marion, che in alcuni punti sembra anche accogliere la critica di Derrida, si potrebbe trattenere l'insistenza sulla radicalità del dato.

Le critiche e le sollecitazioni portano Marion ad approfondire la tematica della donazione attraverso un'opera sistematica – *Dato che* – ed un'opera di approfondimento – *De surcroît* – la prima dedicata ad una analisi della donazione e del dono, la seconda a quelli che Marion chiama i «fenomeni saturi».

In *Dato che*, dopo una parte di risposta alle critiche di Derrida e Janicaud, Marion si impegna sia a sviluppare in senso «concettuale ed organico» quanto emerso in *Riduzione e donazione,* ma anche rispondere all'esigenza di fornire un metodo che sia interamente filosofico e non metafisico – la fenomenologia rinnovata – per una *pars construens* filosofica delle questioni poste in *Dio senza essere*.

Dato che, a partire da queste premesse, risponderebbe dunque all'esigenza di restare all'altezza dell'impensato, di mostrare o meglio di riconoscere una certa impensabilità e quindi anche di strappare il termine Dio all'orizzonte della comprensibilità nei termini dell'essere. Questo compito è affidato alla fenomenologia opportunamente riformata da Marion poiché è questa che è in grado di cogliere il carattere di donazione dei fenomeni e dunque come vedremo, anche il rispetto del fenomeno di rivelazione.

Per «donazione», infatti, è da intendersi il darsi – nei termini di un manifestarsi – di sé dei fenomeni, a partire da sé, fino ad una donazione assoluta in cui non rimane nulla di trascendente, ossia di non dato, di non manifestato.

Il fenomeno va inteso come ciò che si manifesta[27].

Si tratta dunque di definire la donazione a «partire da sé sola», eppure «la donazione non può mai apparire se non indirettamente, nella piega del dato»[28]. Bisogna allora individuare un fenomeno che possa apparire solamente in quanto o per

---

26 - Il nome utilizzato per caratterizzare questa polemica o questo momento di confronto viene dall'opera di Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Paris 1991.

27 - *Ibid.*, p. 20.

28 - *Ibid.*, p. 46.

il fatto che è dato. Il fenomeno che Marion sceglie per avviare questa analisi fenomenologica è del tutto comune ed «indiscutibilmente visibile»: il «quadro» o anche il «dipinto».

Il quadro in effetti altro non è se non consegnato alla visibilità, prodotto come una «messa in visibilità». Ciò che qui interessa è un fenomeno che funga da archetipo per la visibilità in generale, con l'obiettivo di poter arrivare a dire: ogni fenomeno, innanzitutto si mostra.

Il quadro consiste essenzialmente nel mostrare, nei termini di un «mettere in scena». Il quadro così non è un ente né una semplice cosa e ciò significa che né la sua sussistenza né la sua utilizzabilità ci presentano il quadro nella sua fenomenalità. Per quanto riguarda il carattere di utilizzabilità Marion mostra come la fenomenalità del quadro «cresce in misura inversamente proporzionale alla sua utilizzabilità»[29]. Quando un utilizzabile appare, attira in qualche maniera la nostra attenzione, la causa va ricercata nel fatto che manca, che scompare, oppure nel fatto che non funziona, e questa mancanza ce lo renderebbe visibile[30]. Al contrario un quadro tanto più funziona tanto più si vede.

Ancora, l'essenza dell'arte non consiste «nel porsi in opera della verità dell'ente»[31]. La sua essenza consiste infatti in una modalità dell'apparire che si chiama bellezza. Per cogliere la fenomenalità del quadro, occorre sospenderne la natura di cosa. Il suo fenomeno non è una cosa. *Epochè* all'opera per un giusto approccio al fenomeno del quadro. Inversione dello sguardo da realizzare per non perdere il quadro in uno sguardo rivolto ad una semplice cosa. Allo stesso tempo, fenomeno che si presta più di altri, che favorisce l'operazione dell'*epochè*, la sua riduzione.

Potremmo dire che l'arte in generale ha le caratteristiche del fenomeno, se per fenomeno intendiamo ciò che viene avanti, qualcosa capace di promuovere una certa attenzione, si dispone davanti a noi e ci costringe *in* ed *ad* una qualche corrispondenza. Il fenomeno del quadro avrebbe, in più rispetto agli altri fenomeni, il privilegio di disporre lo sguardo in una modalità simile a quella del metodo fenomenologico. Il quadro così è richiamato per orientare verso la fenomenologia, o meglio verso ciò che la fenomenologia cerca nella natura del fenomeno. Si dovrebbe dire che il quadro costringe ad un atteggiamento fenomenologico, nel senso in cui l'unico atteggiamento corretto con cui guardarlo è quello della sospensione di ogni riferimento ad altro. Rispetto al quadro è necessario, se lo si vuole cogliere come quadro, fermarsi a quello che si mostra.

---

29 - *Dato che*, cit., p. 52.

30 - Il riferimento è qui ai § 15 e 16 di *Essere e tempo*.

31 - *Ibid.*, p. 21.

Nello stesso tempo in cui l'opera dell'arte è richiamata per una maggiore o migliore comprensione della fenomenologia, del suo oggetto, ma anche del suo metodo e di se stessa in quanto metodo, la stessa fenomenologia è chiamata ad apportare un contributo alla comprensione di un'opera d'arte, innanzitutto mettendone in rilievo il suo carattere di fenomeno.

Marion insiste in diversi punti sul quadro e, per individuare la prima delle determinazioni con cui descrivere il fenomeno, ricorre ad un effetto ottico, ancora una volta utilizzato nella pittura: l'«anamorfosi». Per mostrare come per quanto una immagine si dia già interamente, non tutto è immediatamente visibile, occorre disporsi secondo un punto preciso che il quadro impone per poter essere colto nella sua interezza. Alcune figure divengono visibili solo se chi guarda si dispone, rispetto ad esso in un preciso angolo visuale.

In generale in regime metafisico (da Leibniz a Kant) – dice Marion –, la possibilità di apparire non appartiene mai a ciò che appare, ma è in una certa misura sbilanciata, rispetto al rapporto tra soggetto e oggetto, sempre sul soggetto o comunque riconducibile ad esso. Occorre invece assumere l'ipotesi di fenomeni che contraddicano i limiti della fenomenalità come kantianamente tematizzati, e che nel contempo si costituiscano come fenomeni e dunque si mostrino.

Marion formula allora l'ipotesi di un fenomeno saturo, che implica una sorta di contro-esperienza, l'esperienza di qualcosa che non sia riconducibile all'essere oggetto per un *Io*. Il fenomeno saturo, allora, in qualche modo, dovrebbe automanifestarsi senza altre condizioni previe. Il fenomeno saturo si definisce quindi come un fenomeno che appare come gli altri, ma che nel suo apparire non rende accessibile una causa sufficiente a produrlo. Un fenomeno che manifestandosi dovrebbe attestare una certa imprevedibilità accompagnata ad una certa impossibilità alla riproduzione garantita dal carattere evenemenziale del fenomeno saturo.

Non tutti i fenomeni sono saturi, bensì si danno secondo diversi gradi a seconda del ruolo dell'intuizione rispetto ad essi. I gradi dei fenomeni, individuati da Marion nel quarto libro di *Dato che* sono: 1. «I fenomeni poveri d'intuizione»[32], (idealità logiche e matematiche); 2. «I fenomeni di diritto comune»[33] in cui l'intuizione riempie in modi e misure diverse l'intenzione (oggetti che possono essere studiati dalle scienze fisiche o naturali e gli oggetti tecnici); 3. «I fenomeni saturi»[34] in cui l'intuizione eccede rispetto intenzione, apporta in qualche modo un sovrappiù.

32 - *Dato che,* cit., p. 274.
33 - *Ibid.,* pp. 274-276.
34 - *Ibid.*, pp. 276-280.

Il fenomeno saturo è riscontrabile innanzitutto nella figura dell'evento storico. Appare nella saturazione della quantità come impossibilità per chi vi assiste o vi partecipa a costituirla o a collocarla in un orizzonte unico.

Rispetto alle categorie della qualità e dunque come insostenibile ed abbagliante il fenomeno saturo si dà nella figura dell'idolo[35], vale a dire nel quadro e nell'opera d'arte. Il quadro si dona "senza concetto", vale a dire, con una irruzione in cui l'intuizione satura ogni concetto. Ciò si rende evidente per il fatto che non solo il quadro convoca ad andare a vederlo, ma anche ad andare a rivederlo. Il ritorno al quadro costituirebbe dunque un tentativo di verifica circa l'esatta corrispondenza tra il concetto e il quadro, fatalmente destinato al fallimento.

Il fenomeno saturo interviene inoltre come fenomeno della carne, inteso come identità del sentito con ciò che sente, o dell'affetto con ciò che affetta. Si tratta dunque di pensare un caso in cui l'intenzionalità subisce una affezione in sé come affezione di sé ossia auto-affezione. Fenomeno che si impone nell'impossibilità a sottrarsi, esperienza nella quale non è possibile un controllo. In questa auto-affezione la carne dona a se stessi.

L'ultimo aspetto in cui si esercita il fenomeno saturo è quello dell'icona, l'inguardabilità e l'irriducibilità si realizzano sovvertendo la categoria della modalità. L'icona è definita dal fatto che non tollera uno sguardo, ma lo impone: colui che guarda si ritrova guardato. Si tratta del fenomeno del volto d'altri così come proposto da Levinas, potremmo dire «*l'éclat de l'extériorité*»[36] sul volto di altri. Il volto non dà a vedere niente.

L'ultimo libro di *Dato che*, il «Libro V», si impegna nel trarre le conseguenze della riforma della fenomenologia intrapresa da Marion sul piano del soggetto, o meglio sul piano della ridefinizione della soggettività a partire dalla donazione[37]. Il soggetto del fenomeno della donazione è l'attributario.

Data la posizione di questo libro non è assurdo pensare che questa revisione del concetto di soggetto costituisca uno dei principali obiettivi della proposta di Marion. Se le opere successive introdurranno qualche variazione sul ruolo dei fenomeni saturi, o anche sulla dinamica della donazione, non indietreggeranno di un passo sul carattere di attributario e di adonato con cui Marion in questo libro tenta

---

35 - Su tal punto rinviamo allo studio di Cristian Ciocan, «Entre visible et invisible trois paradigmes de l'image chez Jean-Luc Marion» in *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, cit., pp. 93-113, in particolare p. 110 s.

36 - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1965, p. XIII, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977, p. 23. In italiano l'espressione è resa con «lo sfolgorio dell'esteriorità».

37 - Un approfondimento dell'antropologia marioniana si trova nel recente studio di Fidèle Adetou, *Anthropologie phénoménologique: De l'homme que peut-on savoir? Lecture des certitudes négatives de Jean-Luc Marion*, Éditions universitaires européennes, London 2023.

un superamento del concetto di soggetto, o almeno del modo in cui la modernità lo aveva pensato.

Se il fenomeno si manifesta in quanto si dà e nella misura in cui si dà, il sé del fenomeno si sottrae al soggetto inteso come l'Io trascendentale, produttore o anticipatore del fenomeno, che diventa il testimone o l'attributario, o ancora più radicalmente l'"adonato", ovvero colui che si riceve a partire dalla donazione, che si riceve in dono a partire dal dono.

Il tentativo di mostrare una manifestatività senza origine fuori di sé, o meglio senza un'origine contaminata dal soggetto a cui si manifesta, porta a considerare la donazione come un originario, come qualcosa che non si mostra a partire da una istanza del soggetto, cioè come un evento il cui accadere non sia rimandato verso un ritiro di cui espone la traccia. Il fenomeno, come si è visto a proposito dell'anamorfosi, si dà e si mostra come un "sé" che si erge contro ogni pretesa costitutiva o «esclusivamente trascendentale»[38] dell'io.

Il sé del fenomeno contesta l'oggettualità nella quale il soggetto si afferma e conduce a pensare un soggetto al dativo. Questo carattere di attributario del fenomeno non si aggiunge agli altri aspetti accidentali, ma obbliga a riconsiderare la capacità stessa del soggetto.

La riduzione alla donazione rende così effettivamente possibile la fenomenalizzazione di un "a cui" in termini di fatticità. Questo "a cui", attributario o testimone sarà aperto all'alterità di ciò che si dà (in altri termini: del reale, del suo evento), aperto all'irruzione e all'incidente, mentre l'anamorfosi gli assegnerà la funzione di ricettività[39]. A partire da questa ridefinizione del soggetto è anche possibile il riconoscimento di una alterità e quindi la rottura di quel solipsismo dal quale, agli occhi di Marion, la modernità non era riuscita a distaccarsi.

4. Il passaggio alla rivelazione

Al di là delle molte cautele con le quali Marion ha insistito, in diverse occasioni, sulla separazione, interna alla sua opera, tra un ambito strettamente filosofico e in particolare fenomenologico e un ambito invece teologico o nel contempo filosofico e teologico la sua opera sulla rivelazione sembra rimettere in discussione la nettezza di una tale separazione. In *Da altrove, la rivelazione* ritroviamo infatti tutti i punti acquisiti nel corso della sua produzione e in parte anticipati in *Il visibile e il rivelato*, ricollocati in funzione dell'ultimo allargamento che si intende conseguire

38 - *Dato che*, cit., p. 304.

39 - Cfr. *ibid.*, p. 313.

dell'ambito della fenomenalità: quello che estende la fenomenalità fino al punto di comprendervi la Rivelazione.

Quest'ultimo allargamento non si presenta all'improvviso. Diversi sono stati infatti i tentativi di Marion di utilizzare la fenomenologia in ambito teologico, fino al punto che non sarebbe assurdo parlare di una svolta fenomenologica della teologia, peraltro resa esplicita anche nell'opera su Sant'Agostino[40]. Si tratta ora di tirare le somme del lavoro di una vita, un lavoro che assume esplicitamente l'ambizione di portare al proprio compimento la fenomenologia nella sua ultima estensione, la quale dovrebbe essere in grado non solo di comprendere l'interezza dell'ambito filosofico, ma anche di inglobare ciò che da un certo punto della modernità era risultato incompatibile con tale ambito, ovvero la teologia. La fenomenologia punta cioè ad attestarsi come la possibilità stessa di proseguire sia la filosofia che la teologia, e lo fa proprio grazie al fenomeno della rivelazione.

Nella rivelazione ciò che si rivela si dà sempre completamente senza segreto per quanto dipende da essa, se qualcosa resta *invisto* è perché ciò che si mostra eccede il rappresentabile, cosicché l'eccesso di ciò che si mostra su ciò che il soggetto si rappresenta attesta precisamente la sua provenienza da altrove. Il fenomeno di rivelazione, tuttavia, avrebbe la pretesa di offrire alla visibilità non solo un *invisto* così concepito, ma anche l'*invisto* che si mostra come tale e che rimane tale. Questa pretesa non deve essere pensata nei termini di una eccezione della fenomenicità, ma riguarda la fenomenicità in quanto tale. Ora, se la manifestazione va di pari passo con la donazione, alla regola *tanta riduzione, altrettanta donazione* va aggiunto che quanto più si ha donazione, tanto più si realizza la manifestazione. Il fenomeno ridotto al dato è il fenomeno che si manifesta, ma tale definizione vale anche per il fenomeno che, in quanto tale, è ciò che si manifesta.

Rispetto alle tipologie marioniane di fenomeni il fenomeno di rivelazione si dà come un evento[41], e non come un oggetto o un ente, e risulta dalla combinazione di più fenomeni saturi, si distingue cioè dai fenomeni poveri e da quelli di diritto comune.

Il termine rivelazione assume un ruolo particolarmente importante nell'ambito religioso, dove indica la scissione o lo scarto tra una provenienza dal basso e una provenienza dall'alto, cioè da Dio stesso. Quando la provenienza si ha a partire da Dio, la rivelazione deve in qualche modo percorrere la distanza, o colmare lo scarto tra il rivelato e coloro ai quali si rivela, e in alcuni casi si rivelerà in modo tale da

---

40 - *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit. un importante studio su Marion e la teologia è quello condotto da Philippe Capelle-Dumont, «Jean-Luc Marion et la question théologique» in Ph.Capelle-Dumont (ed.) Philosophie de Jean-Luc Marion, Hermann, Paris 2015.

41 - Cfr. *Certezze negative*, cit., § 27 e *Reprise du donné*, cit., cap. IV.

restare incommensurabile per costoro. Se si desse secondo la misura del ricevente non sarebbe accettata secondo la propria misura. Ne deriva ancora una volta la figura del testimone che in questo caso risulta istituito dalla rivelazione. Il testimone è colui che vede più di ciò che comprende. Marion cita l'esempio del cieco nato (*Gv* 9), il quale a più riprese insiste su ciò che è accaduto pur senza saperlo spiegare[42]. La sua testimonianza sarebbe interessante proprio perché, esponendo ciò che non comprende, può darsi nel modo più corretto possibile, ovvero testimoniando dell'invisibile in quanto tale. Il racconto evangelico è ripercorso a partire da una contrapposizione tra due istanze. Da una parte vi è il cieco nato, fenomenologo perfetto che si limita a dire ciò che gli è successo: non aggiunge, non interpreta, rifiuta di dare spiegazioni quando gli vengono chieste, si limita solo a contestare le spiegazioni degli altri, ma solo per confermare che quelle spiegazioni non sono all'altezza dell'accaduto. Dall'altra coloro che non credono alla testimonianza perché non combacia con quello che già sanno o forse perché non intendono mettere in discussione la propria posizione.

Il fenomeno di rivelazione avrebbe una ulteriore peculiarità: se ciò che si mostra si mostra nella misura in cui si dà, nel caso che stiamo considerando avremmo a che fare con un fenomeno che dandosi si mostra e mostrandosi si dà, o ancora, con le parole di Marion: «dando lo rivela e rivelando lo dà»[43]. La fenomenologia della donazione, in virtù del suo modello di fenomenalità e in forza dell'atteggiamento che prescrive rispetto al fenomeno, sarebbe la più adatta a cogliere un fenomeno di rivelazione come quello della rivelazione cristiana. La Rivelazione compirebbe, infatti, l'essenza della fenomenicità in quanto realizzerebbe una donazione perfetta, una donazione completa, definitiva e senza residuo.

Per essere tale la rivelazione sarà incondizionata, in senso balthasariano, dove con tale incondizionatezza si dovrà intendere non l'assenza di condizioni, ma l'assenza di condizioni previe o di condizioni che vengono imposte dall'esterno e, all'occorrenza dal soggetto, dal destinatario, all'evento. Al contrario dunque le condizioni saranno fissate da ciò che la rivelazione dona o rivela[44]. L'incondizionato, che si dà manifestandosi e si manifesta dandosi, e si dà interamente nel suo dono e nella sua manifestazione, si mostra cioè come dono di sé, si rivela come carità e amore.

Questa serie di passaggi è profondamente ed esplicitamente riferibile a von Balthasar, che si presenta in quest'ultima opera, dopo tanti anni, come a chiudere un percorso iniziato con *L'idolo e la distanza*. Non sarebbe sbagliato dire che Ma-

42 - *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 74.

43 - *Ibid.*, p. 96.

44 - Cfr. *ibid.*, p. 223.

rion pretende di aver condotto tutta la sua impresa, dall'inizio alla fine, nel solco tracciato da von Balthasar. Di certo non si può dubitare del fatto che a von Balthasar va riconosciuto un rango speciale tra coloro che hanno ispirato l'opera di Marion.

Il fenomeno di Rivelazione in Cristo si presenta come un fenomeno saturo la cui evidenza è data dall'impossibilità di essere colto come un oggetto. Non si tratta di un fenomeno saturo tra gli altri e neppure della combinazione di diversi fenomeni saturi, ma «*del* fenomeno della *Rivelazione*, che si costituisce assolutamente da sé perché si dona assolutamente da sé»[45], potremmo dire il fenomeno per eccellenza, il nient'altro che fenomeno, nient'altro che dato/dono.

GIUSEPPE PINTUS
Ricercatore in Filosofia Morale presso il Dipartimento di Scienze umanistiche e sociali dell'Università di Sassari
giupintus@uniss.it

45 - *Ibid.*, p. 225.

Fenomenologia, ontologia, Rivelazione. Il contributo trinitario di Klaus Hemmerle

di Raul Buffo

This contribution aims to investigate the plausibility and implications of a phenomenal concept of Revelation following the Trinitarian intuitions of Klaus Hemmerle, that favors a recovery of ontology as a third pole capable of adequately mediating the relationship between philosophy/phenomenology and theology/Revelation.

Keywords: Revelation, Phenomenology, Trinitarian Ontology, Claritas, Hemmerle

1. Rivelazione: posta in gioco e recupero di un concetto

La determinazione del rapporto tra fenomenologia e Rivelazione sembra essere di nuovo al centro del dibattito filosofico e teologico[1], qualche decennio dopo la celebre discussione tutta francese sul *tournant théologique de la phénoménologie* e sul *tournant phénoménologique de la théologie*[2].

La posta in gioco oggi si presenta tuttavia in parte nuova, poiché si tratta di stabilire la plausibilità e possibilità di un concetto fenomenologico o fenomenico di Rivelazione, ma anche di prendere atto – sviluppandone coerentemente le premesse – delle conseguenze che la plausibilità di un tale concetto comporta sia in casa teologica, sia in casa filosofica, secondo un pensare che si pone e si esercita nello spazio di frontiera. Si profila dunque non solo l'esigenza di un nuovo modo di articolare il rapporto tra pensiero filosofico e pensiero teologico, bensì, l'emergere in seno a questa articolazione di un nuovo modo di concepire l'esercizio stesso del pensare.

Ciò che spinge a questa nuova determinazione del rapporto tra filosofia e teologia è anzitutto la presa d'atto sempre più possente che, alla luce di una sua "storia critica", il concetto di Rivelazione si presenta come un concetto che «nell'accezione data quasi per scontata nella *koiné* prevalente nella nostra cultura, tanto in teologia quanto in filosofia – e che però, in verità, non può contare su di una lunga e speculativamente robusta tradizione –, discrimina il vedere della fede dal vedere della ragione»[3]. Insomma, la critica porta in luce le evidenti limitazioni della valenza ormai comune del concetto di "Rivelazione", nella misura in cui esso si presenta

---

1 - Cfr. J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, tr. it. F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2022; P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, (DDOT 1) Città Nuova, Roma 2021; P. Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; C. Meazza, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'*il y a, Orthotes, Napoli 2022. Si veda inoltre il fascicolo monografico della rivista «Phàsis. European Journal of Philosophy», 7 (2023), dedicato al tema della Rivelazione, con un testo-intervista di J.-L. Marion e con saggi di P. Coda, C. Meazza, G. Dalmasso e Ph. Capelle-Dumont, tra gli altri; e infine R. Authier - V. Carraud (eds.), *Manifestation et révélation : à propos du livre de Jean-Luc Marion, «D'ailleurs, la Révélation»*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2022.

2 - Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* L'Éclat, Paris 1991; J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, J.-L. Marion, M. Henry, P. Ricoeur, *Phénoménologie et Théologie,* Criterion, Paris 1992; J. Greisch, *Un tournant phénoménologique de la théologie?,* in «Transversalités Revue de l'Institut Catholique de Paris», 64 (1997), pp. 75-97.

3 - P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, in «Phàsis. European Journal of Philosophy» 7 (2023), pp. 35-39, qui p. 35.

come un concetto palesemente moderno, «costruito da alcuni metafisici solo polemicamente, in contrasto con ciò che intendevano con "ragione"»[4].

Stando così le cose, si potrebbe allora affermare che la questione dirimente per una nuova e corretta articolazione del rapporto tra Rivelazione e fenomenologia, tra vedere della fede e vedere della ragione, sta proprio nel "vedere" che entrambi i lemmi chiamano in causa. Più precisamente, nell'unità costitutiva del vedere, di ogni vedere, della scena in cui accade ogni nostro vedere. Il che significa, forse, che la possibilità stessa di parlare di uno sdoppiamento del vedere – occhi della fede e occhi della ragione – scaturisce più da un cattivo e parziale modo, insieme filosofico e teologico, di concepire e la speculazione teologica e la speculazione filosofica che da un coerente ascolto e sviluppo delle loro, in parte comuni, tradizioni.

Come se quello che chiamiamo "lume della fede" dovesse escludere, per definizione, il "lume della ragione"; come se quest'ultimo fosse semplicemente propedeutico ed esistesse solo in funzione del primo. Oppure, al contrario, come se la visione della fede fosse cieca; come se il credere, per definizione, implicasse una sospensione del pensiero, un non-pensare. Insomma, come se non si potesse concepirle se non secondo due modalità, entrambe espressione di una stessa logica: o all'interno di una relazione escludente, cioè a partire dalla loro contrapposizione, oppure all'interno di una relazione relativa e quindi attraverso una continuità funzionale minima, spesso forzata, che è però sempre e in ultima istanza anche escludente. Il tutto, quindi, secondo una certa mentalità tutta moderna in cui il soggetto è misura di ogni realtà, cosa e rapporto, e quindi metro di questo stesso sdoppiamento tra fede e ragione. Nel senso che sia la ragione sia la fede vengono pensate secondo il criterio dirimente di quell'intenzionalità che è propria della coscienza: l'*ego cogito* a fondamento di tutto. Quindi, il "vedere" della coscienza come unica luce rischiaratrice – *Aufklärung* –, luce del concetto, del *da sé concepito*, che in quanto tale esclude aprioristicamente la possibilità di un'intenzionalità altra, di un altrove dell'apparire e pertanto, per dirla con Marion, di un'*anamorfosi* del "vedere"[5].

Heidegger è forse colui che più di ogni altro rappresenta il coronamento di questa idea di Rivelazione come concetto discriminante il vedere della fede dal vedere della ragione[6]. Si tratta, tuttavia, di un modo di pensare che, lo si è detto prima,

4 - J.-L. Marion, *D'altrove, la rivelazione*, cit., p. 43.

5 - Cfr. *ibid.*, pp. 545-546; 601ss.

6 - E ciò paradossalmente, poiché il suo tentativo è quello di superare questa discriminazione tra vedere della fede e vedere della ragione – concepiti a partire da una opposizione tra fede e sapere – attraverso la teorizzazione di un non-rapporto assoluto tra questi due termini (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 5ss.). In virtù di questa astratta contrap-

non può contare su di una lunga e speculativamente robusta tradizione. Semmai è la stessa tradizione a smentirlo quando attesta – lungamente e robustamente – un altro modo di articolazione tra queste due modalità del vedere, non già secondo una logica relativa, subordinazionistica, del aut aut o persino dell'indifferenza, ma secondo una logica non escludente. Una tradizione, pertanto, che nella sua stessa radice esorcizza ogni forma di ontoteologia, ogni forma di confusione tra essere ed ente e, quindi, di identificazione *sine glossa* dell'essere con Dio quale sommo ente, così come ogni riduzione dell'ente alla mera presenza.

Ciò perché questa stessa tradizione ha la sua sorgente in un evento: l'incontro, storicamente accaduto in Occidente, nel periodo d'oro dell'età patristica, tra la filosofia di matrice greca e l'intelligenza della rivelazione di matrice biblico-cristiana. Un incontro – imprevisto e non scontato, come ogni evento – che, a ben vedere, ha propiziato una forma "nuova" di pensiero, non più ontoteologica ma teo-ontologica, il cui principale frutto è l'*inventio* del concetto ontologicamente rivelativo e regolativo di Trinità[7].

Quale determinazione del rapporto tra vedere della fede e vedere della ragione propone allora questa tradizione? Qual è il "nuovo" di questo "nuovo pensiero" e come ri-attingervi oggi ad esso? La via che si prospetta, come ben indica Marion, passa per il recupero della nozione teologica di Rivelazione – liberata cioè dai residui e riduttivismi illuministici – per metterla al vaglio del metodo fenomenologico[8], non però in vista dell'impresa tutta autoreferenziale di un recupero ideale della sua purezza semantica originaria, quanto nell'intento di indagarne il significato e le implicazioni nella comprensione del reale – l'ontologia –, facendo tesoro degli ineludibili guadagni che la filosofia contemporanea dell'alterità, della relazione, della finitudine, della corporeità, dell'evento e del dono hanno propiziato.

2. Klaus Hemmerle e la sfida delle *Thesen*

Nel quadro appena tratteggiato emerge ricca di intuizioni e di stimoli la figura del teologo e filosofo tedesco Klaus Hemmerle, che ha fatto del rapporto tra fede

posizione, Heidegger può affermare della fede cristiana che essa «non si lascia fondare sul pensiero e neanche ha bisogno di una tale fondazione appunto perché fede» (Id., *Che cosa significa pensare?*, trad. it. U. Ugazio - G. Vattimo, Sugarco, Carnago VA 1996, p. 180).

7 - Su ciò, si veda P. Coda con M.B. Curi - M. Donà - G. Maspero, *Manifesto*, cit., in particolare il punto 3: "L'*inventio*. Il concetto della Trinità nei Padri della Chiesa", pp. 41-56.

8 - «Beninteso, per il teologo non si tratta di applicare meccanicamente le regole (supposte fisse) della descrizione dei fenomeni ai testi biblici. I fenomeni della Rivelazione (come già tutti i fenomeni di rivelazione) modificano le regole della fenomenicità secondo le loro particolari esigenze, contro ogni riduzionismo, anche quello della fenomenologia» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 95).

e ragione il cuore della sua riflessione, in particolare nelle sue *Tesi per una ontologia trinitaria*[9].

In quest'opera, facendo uso degli strumenti messi a disposizione dal metodo fenomenologico husserliano, egli si chiede non solo sulla plausibilità per la fenomenologia dell'indagine di un fenomeno religioso o dell'esperienza della coscienza credente[10], ma, soprattutto, sulle implicazioni che questo accesso fenomenologico ha per il vedere *tout court*, e quindi, sul bisogno di un'articolazione di entrambe le prospettive – fenomenologia e Rivelazione – per una riflessione sulla luce nella quale accade ogni nostro vedere.

Il punto per Hemmerle è che se un concetto fenomenologico o fenomenico di Rivelazione è possibile, cioè se un discorso su Dio a partire dal suo darsi a vedere come Dio – e non semplicemente come oggetto intenzionale – è filosoficamente possibile, allora la fenomenologia – come *meth-odos* squisitamente razionale – non solo non può rimanere indifferente a quella luce che la tradizione teologica chiama fede o Rivelazione, ma viene di conseguenza da essa stessa "alterata"[11]. Nel senso che nel suo esporsi al *logos* di/su Dio e alla sua luce/*Claritas*, la fenomenologia – e più in generale la filosofia – è quasi costretta a concepire se stessa in modo diverso, o quanto meno è chiamata a farlo.

Ebbene, nella prospettiva hemmerliana c'è in merito qualcosa di peculiare: per questi, ciò che rende possibile un concetto fenomenologico di Rivelazione è il fatto che filosofia e teologia dicono entrambe qualcosa sul senso dell'essere dell'ente, cioè sulle cose, sulla realtà. Il rapporto, quindi, è a tre poli: Rivelazione, fenomenologia e ontologia – oppure Dio, pensiero ed essere – dove tra questi tre termini, che dicono appunto la dimensione oggettiva, soggettiva e topologica di ogni divino, di ogni pensiero e di ogni realtà, si dà una reciproca convertibilità[12], pur nella loro distinzione. L'uno, cioè, non va mai considerato isolatamente dagli altri due.

---

9 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976), tr. it. *Tesi per una ontologia trinitaria*, originale tedesco a fronte, a cura di M.B. Curi e E. Prenga, con saggi di P. Coda, C. Meazza e M. Donà, (DDOT 2) Città Nuova, Roma 2021 (d'ora in poi *Thesen*).

10 - A questo tema, sulla scia della fenomenologia del sacro del suo maestro Bernhard Welte, Hemmerle ha dedicato il suo *Das Heilige und das Denken* (1966), tr. it. *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia. Testo tedesco a fronte*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, pp. 62-177.

11 - Cfr. E. Prenga, *Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria*, in P. Coda - A. Clemenzia - J. Tremblay (a cura di), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 31-49.

12 - Ciò implica considerare l'unità del reale ovvero la scena del darsi di ogni dato dispiegata al ritmo di una triplice piega: soggettiva, oggettiva e topologica. È in questo senso che si può parlare con Carmelo Meazza di un coaccadere e di una reciproca e assoluta convertibilità tra un io, il dato e l'altro (cfr. C. Meazza, *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma 2019 pp. 179-195 e pp.

La sfida per Hemmerle sarà allora quella di considerare l'ipotesi di un Dio che si rivela, cioè che da sé si dà effettivamente a vedere come la luce in cui ogni vedere diventa possibile, e come o a quali condizioni un tale rivelarsi può verificarsi nell'unica e medesima realtà spazio-temporale che il pensiero abita. Nell'affrontare la questione, scovandone anche le conseguenze, si cercherà, sempre sullo sfondo, di portare avanti un dialogo con la prospettiva marioniana della Rivelazione, sollecitati non solo dai numerosi punti di convergenza tra gli autori ma anche dall'esigenza di poter meglio illuminare la proposta di Hemmerle all'interno di un quadro fenomenologico sensibilmente diverso come lo è quello di Marion.

3. L'ontologia, tra fenomenologia e Rivelazione

Prima di entrare nel pieno dell'ipotesi hemmerliana di una Rivelazione, conviene tuttavia presentare qualche elemento del quadro concettuale in cui Hemmerle sviluppa questa ipotesi. Si tratta insomma del modo di intendere l'articolazione interna ed esterna – in una specie di chiasmo dinamico e inscindibile – tra due coppie di concetti: teologia e filosofia, da un lato, ontologia e trinitarietà dall'altro.

Come si è menzionato sopra, l'ontologia è per il pensatore tedesco il terzo polo che media il rapporto tra fenomenologia e Rivelazione nel quale si rende possibile un concetto fenomenico di Rivelazione. Da cui il bisogno – dopo la critica dell'ontoteologia – di una (nuova) ontologia per la teologia e la filosofia e, ancora più, per la corretta instaurazione del loro rapporto.

Questo bisogno è però doppio, cioè insieme teologico e filosofico.

Nella prima delle sue tesi egli dice:

> *Noi abbiamo bisogno di un'ontologia a motivo della teologia*[13].

Ciò ha a che fare con la possibilità stessa di una Rivelazione, del dir-*si* di Dio all'altro da sé, all'uomo. Scrive Hemmerle: «Teologicamente è dunque proprio l'ontologia – quale visibilità ed esprimibilità del senso dell'essere – il presupposto perché possa dischiudersi ciò che Dio a partire da Se stesso, a partire dalla sua propria originarietà, vuole dire, dare ed essere»[14]. Rimane sullo sfondo che, teolo-

236-237) oppure di «un'ontologia della *Claritas*: e cioè un'ontologia della trasfigurazione dell'Oggetto nei soggetti che l'accolgono entro il luogo del reciproco ospitarsi tra loro in Lui» (P. Coda con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto*, cit., pp. 209-210). Per una proposta di articolazione del rapporto tra "soggetto", "oggetto" e "luogo" del pensare in questa stessa direzione, si veda il punto 5 del *Manifesto* (*ibid.*, pp. 50-53) e R. Buffo, *Una via per ripensare il pensiero: prospettiva teor-etica*, in P. Coda - A. Bergamo - R. Buffo, *Lessico di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 149-166.

13 - *Thesen*, p. 55.

14 - *Ibid.*, p. 57.

gicamente, la necessità di un'ontologia non poggia semplicemente sul fatto che la Rivelazione ha un contenuto ontologico implicito in quanto dice qualcosa sul significato della realtà ma, soprattutto, sul fatto che tale manifestazione dice l'*è* della realtà e si dice *nella* realtà, che è appunto altra da Dio. In altri termini, teologicamente, poiché in virtù della natura *trinitaria* di Dio forma e contenuto coincidono[15], la Rivelazione del Dio che è *agápe*-amore non può essere che *agapica*, cioè trinitaria: se la sua essenza è dono, allora Egli è-donando, è-amando. In tal modo, il proprio del Dio trinitario è promuovere l'altro da sé donandovisi, e così, per amore, farlo essere[16]. La forma trinitaria della Rivelazione richiede dunque – e forse anche, paradossalmente, "presuppone" – un'ontologia, una specifica ontologia.

Nella seconda parte della prima tesi si legge invece:

Ma noi abbiamo bisogno dell'ontologia anche a motivo della filosofia[17].

Questa affermazione è sorprendente in quanto il nesso tra filosofia e ontologia può, di primo acchito, sembrare scontato. Il punto, però, è non ridurre l'ontologia a semplice branca della filosofia o della metafisica; si tratta bensì di considerarla come discorso fondativo della filosofia stessa, cioè esplicitazione e spiegazione dei presupposti e delle precomprensioni del pensare, o come dice Hemmerle, «della decisione previa sul senso dell'essere»[18], perché solo così il compito critico della ragione che contraddistingue il filosofare può essere esercitato in maniera trasparente e responsabile. «Solo quella filosofia – dice Hemmerle nella stessa tesi – che

---

15 - In parole di Marion: «ciò che si mostra, deve mostrarsi a partire da sé e quindi in sé» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 66).

16 - C'è qui una novità del "pensiero della/nella Rivelazione" rispetto al pensiero filosofico greco, messa a fuoco con penetrante intelligenza ontologica da Tommaso d'Aquino attraverso l'intuizione dell'*actus essendi*: «perché l'essere è accolto, colto ed espresso come quell'*actus* in virtù del quale la realtà non soltanto è questa o quella (*essentia*), ma semplicemente "è" (*esse, actus essendi*), o in sé e per sé (Dio) o per partecipazione: prospettiva che non era formalmente accessibile alla filosofia greca a motivo dell'assenza – nel suo orizzonte d'istituzione – di quel principio di creazione che, come tale, è stato di fatto ricavato dall'intelligenza nella fede della relazione tra Dio, il mondo e l'uomo vissuta nella rivelazione» (P. Coda, *Tommaso d'Aquino un "*kairós*" nel cammino d'invenzione dell'ontologia trinitaria*, in M. Mantovani - E. Pili [a cura di], *Tommaso d'Aquino. Croce-via per una ontologia trinitaria?* [DDOT 7], Città Nuova, Roma 2024, pp. 41-71, qui pp. 51-52). Il punto è che soltanto alla luce dell'*agápe* trinitaria, risulta possibile pensare l'*ex nihilo* dell'idea biblica di "creazione" in maniera ontologicamente coerente, cioè come *nihil amoris*. In tal modo si può concepire senza cadere in astratte distinzioni l'alterità reale e radicale – il "non" relazionale ed ontologico – implicato tanto dall'idea di creazione quanto dall'idea di Rivelazione. Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 571-572.

17 - *Thesen*, p. 57.

18 - *Ibidem*.

esibisce la sua comprensione dell'essere e si riconosce come tale, riflette se stessa»[19].

È qui – nel campo delle decisioni previe adottate o da adottare, passaggio inevitabile di ogni filosofare – che si trova, per Hemmerle, uno dei nodi cruciali dell'articolazione tra filosofia, teologia, ontologia e trinitarietà. Il punto è che nulla vieta di considerare un dato teologico come quello di Dio Trinità, creatore di tutto ciò che è, quale decisione previa consciamente e trasparentemente assunta per un esercizio filosofico della ragione, con tutte le conseguenze che ciò comporta[20]. Anzi, è filosoficamente possibile e forse anche necessario nell'economia dell'intenzionalità della coscienza – perché potenzialmente arricchente ed euristico – il considerare criticamente un dato teologico, proveniente da una fonte non filosofica come può esserlo la fede o Rivelazione, nel nostro caso la trinitarietà di Dio, come un principio ontologico, previamente assunto, che esprime un nuovo modo di intendere l'essere delle cose e il suo rapporto con il pensare, cioè il suo darsi, il suo senso.

Ora, la cosa essenziale da notare è il fatto che tale presupposto resti e debba restare per la filosofia una mera "possibilità" – nel senso che questa comprensione o convinzione previa non può imporsi dall'alto e dall'esterno, come un mandato acritico (come se il lume della fede implicasse una sospensione definitiva del pensiero, un non pensare affatto), ma può ed eventualmente deve imporsi soltanto dal basso e dall'interno, da sé, per il proprio peso e per la sua capacità di risposta – gioca a suo favore. Vale a dire, il modo in cui tale assunzione viene attuata, cioè liberamente, è coerente con lo stesso concetto fenomenico di Rivelazione[21], e ancora più, con la stessa precomprensione dell'amore-*agápe* trinitaria come forma e principio dell'essere. In quanto ciò non sarebbe possibile se si trattasse di qualco-

---

19 - *Ibidem*.

20 - Questo stesso presupposto teologico, declinato in prospettiva fenomenologica ma approdando anche all'ontologia, sorregge l'impianto speculativo di *Da altrove, la rivelazione* di Marion. È la logica trinitaria della Rivelazione («l'altra logica», la logica dell'«altrove», dello s-coprimento e non dello s-velamento, del «prendere il punto di vista di Dio su Dio» ma anche sulla realtà – cfr. J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 283-288) che guida e ritma il fenomenizzarsi non solo della stessa Rivelazione, ma anche – a posteriori – di ogni fenomeno: «Ne segue una determinazione rovesciata dell'ente: esso non trova il suo sito nel proprio essere, né nell'essere ma ormai si situa nello sguardo di Dio. L'ente si scopre sempre qualificato e sovradeterminato teologicamente. Per ogni ente la questione ultima (o prima) non riguarda se è o non è, ma come e in quale modo ciò che è (o non è) si s-copra alla luce di Dio» (*ibid.*, p. 621).

21 - Marion esprime questo dato in diversi modi: «Che sia o meno effettiva e autentica, tramite la sua sola possibilità la Rivelazione apre a ogni possibile» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 70); «Una vera Rivelazione impone una novità tanto grande che le appartiene – intrinsecamente e non accidentalmente – il fatto che la si possa rifiutare» (*ibid.*, p. 91).

sa di necessario, inevitabile o fatalmente logico, indipendentemente dalla partecipazione del "soggetto" – nel senso che avrebbe solo una dimensione "oggettiva" – e non da un rischioso esercizio della libertà. Perché pur trattandosi di qualcosa che è degno di fiducia, credibile, esso si rivela nella sua euristicità solo *a posteriori*, poiché l'amore non può, per definizione, essere imposto. Il che vuole dire che l'"oggettività" dell'essere, in questa prospettiva, è performativa: richiede – per "essere" tale, per accadere come essere – di una decisione o assunzione previa da parte del soggetto, ovvero di una relazione. Meglio ancora, di una reciprocità tra un darsi e un accogliere[22].

Ritornando al tema del bisogno di un'ontologia, occorre infine dire che essa giace, come sostiene Hemmerle alla fine della prima tesi, in «quella decisione fondamentale che non solo è l'uomo a prendere, ma che è presa nel fatto che esiste qualcosa piuttosto che nulla: ancora, ricerca quella luce in cui tutto il nostro vedere e il nostro dire accade. L'ontologia, che oggi si rende necessaria, è un'ontologia radicale, un'ontologia fondamentale»[23].

Ecco che l'ontologia, ricerca del senso dell'essere dell'ente, si traduce più radicalmente come ricerca della (sola) luce in cui tutto il nostro vedere accade e, pertanto, in cui ogni ente si espone e viene esposto, si rivela cioè senza ombre e senza rimandi, rendendosi visibile così com'è. Da qui l'esigenza ultima – imposta da un sano realismo – di una ontologia per l'articolazione del nesso tra fenomenologia e Rivelazione; ma anche, in una circolarità virtuosa, l'esigenza di un "nuovo" pensiero *di* questo stesso nesso, e *in* esso radicato, per propiziare un ritorno serio all'/dell'ontologia.

---

22 - Sulla logica coinvolgente e performativa della relazione, cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. Così esprime Piero Coda questo fatto, con una diversa semantica: «La luce è per sé essenzialmente altra dall'esercizio del vedere che per essa è dato di vivere. Così che senza di essa, senza che si dia l'esserne fatti partecipi, la luce non si dà. Né come tale può essere riconosciuta. Ma allora – ecco la discriminante quaestio – la luce è altra (da me) per il fatto stesso che come tale è (da me) riconoscibile e riconosciuta? "Nella tua luce vediamo la luce": così, in folgorante asserto, il Salmo (36,10) esprime con stupore, confessandolo – e cioè riconoscendone con gratitudine il gratuito esser dato –, il paradosso. L'originaria apertura della luce, che è originaria partecipazione di e ad essa, viene da "altrove" ma al tempo stesso si dischiude "da dentro e da sotto"» (P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, cit., pp. 35-36). Il "da dentro e da sotto" richiede quindi il coinvolgimento e l'accoglienza da parte dell'altro dall'*altrove*, poiché c'è «uno scarto fenomenico tra ciò che si *dà* e ciò che si *mostra*. Infatti, se tutto ciò che si mostra si dà, non tutto ciò che si dà si mostra, perché tutto si mostra solo nella misura in cui è ricevuto» (J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 629).

23 - *Thesen*, p. 59.

4. *A priori* e *a posteriori* di un doppio rapporto

La circolarità virtuosa viene così espressa alla fine della seconda tesi:

> Nella mutua relazione tra filosofia e teologia giace forse ancor oggi una chance per un recupero dell'ontologia, il che a propria volta sarebbe significativo allo stesso modo sia per la teologia che per la filosofia[24].

Questa mutua relazione non va tuttavia considerata secondo una epistemologia astratta o statica, bensì come evento luminoso dell'accadere della nostra comprensione dell'essere. Un evento dunque storico: quello del già menzionato incontro di queste due tradizioni di pensiero ed esperienza e del divino e dell'umano avvenuto nel periodo d'oro dell'età patristica, di cui i concili di Nicea e Calcedonia ne rappresentano il caposaldo. Ad avviso di Hemmerle, le dichiarazioni dei suddetti concili non sono solo esempi di «applicazione» della filosofia alla teologia (cioè di ricorso al linguaggio filosofico-ontologico per esprimere il significato della Rivelazione e "fissarlo" nel dogma), ma anche di «trasformazione della filosofia greca»[25], in quanto essa è stata permeata da nozioni squisitamente teologiche che hanno inciso in maniera decisiva al punto da rimodellare le coordinate del nostro modo ("occidentale") di comprendere il senso dell'essere della realtà.

È precisamente questa mutualità come reciproca permeabilità e "alterazione" che egli auspica quando – nelle tesi terza, quarta e quinta – delinea il rapporto tra filosofia e teologia sotto la forma di un doppio *a priori* circolare: un "*a priori* filosofico della teologia" e un "*a priori* teologico della filosofia". E ciò a partire dall'ipotesi fenomenologica di una Rivelazione in quanto "luce" in cui accade ogni vedere.

Hemmerle infatti afferma:

> se Dio si rivela all'uomo, se Dio dice a lui una Parola divina, allora ciò accade nella parola umana[26].

Si tratta di un'affermazione *filosofica*, in quanto il pensiero enuncia le condizioni alle quali è possibile – anche se mai dimostrabile – il fenomeno della Rivelazione.

Allo stesso tempo, però, si tratta di un'affermazione *teologica*:

> che Dio consegni ciò che gli è proprio a un orizzonte di comprensione che è predeterminato dal proprio di un altro, dalle possibilità dell'altro – dell'uomo ap-

24 - Ibid., p. 61.
25 - Ibid., p. 59.
26 - Ibid., p. 61

> punto –, che Dio cioè, che viene *prima* di tutto, con la sua Parola vada *dietro* a un altro: questa è un'affermazione di altissima portata su Dio stesso[27].

Come è da intendere questa doppia condizione se, come afferma Marion, «una Rivelazione, intesa radicalmente, non può ammettere alcun *a priori* che le fisserebbe le sue condizioni di possibilità»[28]? Certamente non in senso unidirezionale, come se fossero condizioni che la ragione (pura o pratica) impone al fenomeno, riducendo così ogni autentica Rivelazione a semplice metafisica dove «alla fine tutto dipende dalla forza del concetto»[29]. Per Hemmerle, infatti, queste condizioni sono bidirezionali, cioè circolari, insieme divine e umane, nel senso che le condizioni umane sono a loro volta condizionate dallo stesso *altrove* della Rivelazione, poiché quest'ultima eccede sempre l'orizzonte del pensabile e la capacità anticipatrice del pensiero, dato che esso stesso *si* riceve da un altrove. La filosofia deve quindi interrogarsi sulla sua ineludibile e ineliminabile pretesa trascendentale, che coincide in ultima istanza con il suo compito di tutto domandare e di tutto questionare – anche e soprattutto sulle condizioni di possibilità e sulla rigorosità di questo suo domandare – che determina il pensiero in quanto autenticamente pensiero:

> Essa riflette sul fatto che l'ordine prioritario del pensiero *davanti* a un Dio che si rivela e l'ordine prioritario *sul* pensiero di un Dio che si rivela siano rispettivamente di tipo diverso: che esista dunque un apriori filosofico per la teologia e uno teologico per la filosofia in un senso rispettivamente diverso. Ma proprio con tale riflessione il pensiero diventa veramente "trascendentale", il che vuol dire: esso diventa talmente trascendentale da avere spazio anche per ciò che va oltre e fuori del pensiero, e che però proprio come tale entra dentro il pensiero.[30]

Si tratterebbe allora di una specie di *anamorfosi* del pensiero, della *piega soggettiva della realtà*. Pertanto, il monito di Marion non viene affatto intaccato dal momento che, come egli stesso riconosce, il "paradosso" di un doppio *a priori* «non esclude che la Rivelazione rispetti delle condizioni né che definisca la sua propria possibilità. Esso chiede solo che queste condizioni non siano imposte alla Rivelazione tramite i limiti del suo destinatario e del suo rispondente, ma che provengano da ciò che essa rivela e rende manifesto»[31].

Nella prospettiva di una *anamorfosi trascendentale*, si può allora dire che è la stessa Rivelazione e non il pensiero che (si) pone questa (auto)condizione nell'atto

---

27 - *Ibid.*, p. 63.

28 - J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 222.

29 - *Ibid.*, p. 196.

30 - *Thesen*, p. 61.

31 - J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 223.

stesso in cui essa è dono ovvero amore-*agápe*, per cui non solo rivela un tale contenuto (che appunto è) ma lo fa anche secondo l'*eidos* di tale contenuto, cioè secondo la forma o ritmo dell'amore-*agápe*: Dio, «che viene *prima* di tutto», nel rivelarsi nella sua Parola, si fa *ultimo*, va cioè «*dietro* a un altro», dice Hemmerle alla fine della terza tesi. Si tratta appunto della logica dell'abbassamento e della *kenosi* che ritma l'"andatura" o "processione" [*Gang*][32] del dono e dell'amore.

È precisamente questa logica paradossale che viene ulteriormente sviluppata da Hemmerle nella quinta tesi:

> La Parola di Dio è di per sé potenzialità di far essere l'altro. Entrando però questa Parola tra le condizioni del suo altro, si spoglia nella parola umana, assume la forma dell'impotenza: diventa fraintendibile e abusabile. In questa impotenza, però, essa acquista qualcosa in aggiunta: diventa realtà nel medium del suo altro: sì, diventa realtà del suo altro. Proprio in questo processo, che significa allo stesso tempo spogliazione e incremento, accade Rivelazione.[33]

Ne consegue che un concetto fenomenico di Rivelazione – pur essendo quest'ultima ontologicamente precedente – si presenta al pensiero soltanto *a posteriori*. Detto altrimenti: solo dopo essere assunta, percorsa e vissuta, l'ipotesi filosoficamente indimostrabile di una Rivelazione si conferma come valida o credibile per il pensiero proprio perché (virtualmente) s'impone da sé, dal suo interno, per il proprio peso e per la sua capacità di risposta sul senso dell'essere della realtà.

5. Una fenomenologia nella luce della Rivelazione

Risulta a questo punto chiaro che ciò che una Rivelazione "impone" di fenomenologicamente rilevante al pensiero che l'accoglie non è tanto un *contenuto* – l'Iddio che si Rivela – quanto una *logica*, la sua logica: dell'abbassamento o spogliazione, dell'im-potenza, dell'assecondamento, della promozione dell'altro, del farsi ultimo *per* dono. Ma, se la logica della Rivelazione coincide con il suo contenuto, allora una fenomenologia *alterata* dalla Rivelazione, *a partire* dalla Rivelazione – ossia "vedere" ogni cosa, ogni ente *in* quella luce, che è appunto una logica – implica, per Hemmerle, il postulato di una "fenomenologia dell'amore-*agápe* come fenomenologia dell'essere"[34].

La prima conseguenza di una tale fenomenologia è quella dell'*anamorfosi* del "vedere": una *metanoia* non tanto prodotta da un'autointenzionalità o dalla volontà di potenza del pensiero, bensì propiziata dalla stessa Rivelazione – cioè dall'au-

---

32 - Cfr. l'ultimo paragrafo della tesi 26: *Thesen*, pp. 118-119.

33 - *Ibid.*, p. 65.

34 - Questo il titolo della diciannovesima tesi.

tocomunicazione di Sé di Dio Trinità d'amore all'altro da sé – nella misura in cui essa viene liberamente accolta dal pensiero: sulla scia della logica dell'"impotenza" (cfr. *2 Cor* 12,9-10) e della "spogliazione" (cfr. *Fil* 2,6-11) che la forma della Rivelazione trinitaria comporta, scrive Hemmerle, «avviene lo spostamento del baricentro dal sé all'altro»[35].

È dunque dall'amore, dalla Rivelazione, dall'essere immersi *in* quella luce, che il vedere – cioè la fenomenologia ormai *alterata* dalla Rivelazione – si sviluppa e accade. Quindi la Rivelazione (cioè l'amore-*agápe* che *è* Dio) non appare più semplicemente come un fenomeno tra gli altri, poiché un concetto fenomenico di Rivelazione implica un rovesciamento del vedere stesso. È il trascendentale oggettivo, soggettivo e topologico di ogni vedere:

> Non si tratta, dunque, di inserire il fenomeno amore, il fenomeno dar-si in una fenomenalità complessiva di ciò che è, ma al contrario, si tratta di leggere in modo nuovo e non riduzionistico la fenomenalità di tutto ciò che è a partire dall'amore, dal dar-si[36].

Che rapporto s'istaura allora tra fenomenologia e ontologia nella luce della Rivelazione? O meglio, cosa significa in definitiva un'ontologia trinitaria di fronte alla critica dell'ontoteologia?

Innanzitutto, che l'essere non va confuso con l'ente. Ma anche, al contempo – come giustamente segnala Carmelo Meazza –, comporta un certo abbandono della differenza di essere ed ente, e della copertura o velatura dell'essere dell'ente. Implica cioè affermare la piena manifestatività o *esposizione* dell'ente, che l'essere si esponga senza differire, senza copertura e senza velatura nell'ente, cosicché l'ente sia in/differente all'essere dell'ente, al punto che tra ente ed essere si possa postulare una reciproca convertibilità nella forma di un ente come *nient'altro che ente*, come ni-ente[37]. Il che vuol dire che l'essere non è tanto l'oggetto di un soggetto intenzionale, e quindi che la fenomenologia qui eseguita abbia come "oggetto" l'amore o la Rivelazione, bensì che la fenomenologia illuminata dalla Rivelazione è chiamata ad articolare «l'originario mostrarsi dell'essere e dell'ente»[38]. Ed è precisamente questo il compito ultimo, perché fondativo, di ogni fenomenologia e di ogni vedere: porsi in quella luce in cui si mostra da sé ogni mostrarsi. Una luce, un vedere non semplicemente teorico ma anche etico-pratico, ossia coinvolgente,

---

35 - *Ibid.*, p. 93.

36 - *Ibid.*, p. 95.

37 - C. Meazza, *Ontologia del simultaneo*, cit., pp. 25-34. Si tratta quindi di non sciogliere il paradosso: «L'essere non è un ente, ma non è neppure differente dall'ente» (*ibid.*, p. 28).

38 - *Thesen*, p. 95.

perché, come segnala Hemmerle, l'«[a]pproccio dall'amore, dal dar-si, è approccio dall'accadere, dall'esecuzione»[39].

È infine la specifica forma trinitaria della Rivelazione che consente alla nuova ontologia delineata da Hemmerle di sfuggire a ogni residuo di panteismo immanentista ma anche a ogni cattivo pensiero religioso della trascendenza che contrappone irrimediabilmente il divino all'umano e perciò esclude *ab origine* ogni fenomenicità della Rivelazione e, in definitiva, ogni Rivelazione.

In effetti, in senso lato, la pretesa della religione è totale, nel senso che l'uomo religioso vive la sua vita e comprende il suo mondo a partire «da un Altro a lui sottratto»: a partire cioè dall'epifania del Sacro, dal «trascendente che irrompe nell'immanenza, senza rinunciare al suo diritto trascendente»[40]. Ma proprio perché la pretesa della religione è eccessiva, nota Hemmerle, o l'uomo «viene schiacciato a terra, dentro il suo proprio niente, dall'impeto della pretesa religiosa», oppure «fugge nel divino, che considera come il suo tutto»[41]. Ora, nell'evento della Rivelazione cristiana, poiché si tratta di un evento trinitario, la situazione dell'uomo di fronte al divino muta radicalmente:

> In quanto Gesù Cristo annuncia e porta la signoria di Dio e in quanto essa ci viene incontro in Lui, una comunicazione radicale e senza riserve accade tra Dio e noi. Egli stesso condivide in Gesù tutto il nostro e tutto il suo. Niente di sé è al di fuori del dono che egli in Gesù Cristo ci fa; niente di noi è fuori della storia che è la propria storia di Dio.[42]

In tal modo la posizione asimmetrica propria della religione, sempre sul limite dell'estraniare il divino dall'umano e l'umano dal divino, viene trasformata:

> non Dio sopra noi, che ci schiaccia dentro il nostro proprio nulla o ci assorbe nel suo proprio tutto, ma Dio sopra di noi, che risponde e va incontro al Dio che è tra noi, che ci sorregge, ci afferra, ci accoglie: noi in mezzo a Dio e Dio. […] Ciò che unisce il Dio sopra di noi con il Dio tra noi, l'amore incondizionato, cioè lo Spirito Santo, ci è dato affinché noi stessi, a partire da lui, sostenuti attraverso il Figlio, diamo quella risposta che ci sostiene.[43]

Ma così facendo, anche la stessa ontologia viene trasformata. Anzi, più propriamente, ogni cosa viene "trasfigurata" da questa stessa luce che ci sostiene e

---

39 - *Ibid.*, p. 97.

40 - *Ibid.*, p. 77.

41 - *Ibid.*, p. 79.

42 - *Ibid.*, p. 87.

43 - *Ibid.*, p. 89. Per una disamina della portata filosofica di questa decisiva affermazione hemmerliana, cfr. C. Meazza, *Il "Noi" fra Dio e Dio in Klaus Hemmerle*, in *Thesen*, pp. 173-197.

nella quale accade dunque il nostro vedere: in mezzo, tra Dio e Dio. Non in modo astratto e a prescindere da ogni nostro coinvolgimento, ma solo nella misura in cui essa – dono gratuito sempre eccedente e ridondante – viene liberamente accolta come tale, cioè come *Claritas*, come reciprocità d'amore tra Padre e Figlio che ci viene consegnata nella stessa possibilità o ipotesi di una Rivelazione, ossia nella possibilità di un dirsi della Parola divina nella parola umana: «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria (*Claritas*) che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa» (*Gv* 17,21-22).

Questa è quindi la novità della fenomenologia dell'amore di Hemmerle: il "tra Dio e Dio" – e quindi non fuori da Dio e dall'amore – che dice la Rivelazione come luogo e luce in cui accade ogni nostro vedere, «lo spazio in cui è donata la reciprocità che è il destino del vedere»[44]. Spazio di luce la cui scena accade ogni volta che il pensare risponde o reciproca – nell'atto libero del ricevere con gratitudine e nell'operare riconoscente di essere per dono nella testimonianza del pensare insieme – a quel darsi della luce-*Claritas* che è la stessa reciprocità tra Dio e Dio, tra Padre e Figlio: lo Spirito, che è insieme dono che *si* dona e ridondanza del dono. Tra un *da altrove* – il Padre invisibile – e un *da dentro e da sotto* – il volto del Dio invisibile nel *Logos* che carne s'è fatto, il "tra" nel quale l'altro da Dio ovvero la creatura-uomo – nella misura in cui liberamente risponde al dono della luce ridonandosi nel ridonarla ad altri – può vedere e dunque conoscere l'inconoscibile Dio – appunto, la Luce –, e in Lui, se stesso e ogni realtà, in quanto *ex nihilo amoris*, appunto, *è*.

Contro ogni tentazione di oggettivazione e di soggettivazione, in questa nuova ontologia della *Claritas* la reciprocità, il movimento, il darsi

> non vengono stabiliti come un nuovo principio, dal quale tutto si lascerebbe nuovamente deviare in una deduzione solitaria. Una sola cosa rimane: il cooperare di quel movimento, il quale è l'agape stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere, è il ritmo del dare che dà se stesso[45].

RAUL BUFFO
Professore incaricato di Lineamenti di ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
raul.buffo@sophiauniversity.org

44 - P. Coda, *D'altrove ma da dentro*, cit., p. 38

45 - *Thesen*, p. 93.

Le dimensioni trasformative del presente. Note a margine del pensiero di Igino Giordani

di Alberto Lo Presti

Igino Giordani was a protagonist of the twentieth century. His political and intellectual action was inspired by the principles of peace and social justice. He fought lonely battles in difficult times, in which there was no place for prophets of hope. By joining Chiara Lubich's Focolare Movement, she reorganized her experience by focusing it on the reasons for the transformation of the present in view of the unity conceived as the destiny of the cosmos.

Keywords: Consistency, Catholicism, Martyrdom, Apologetics, Politics

1. L'impossibile neutralità

Giordani fu uno scrittore prolifico e impegnato. È questo il titolo più sicuro che si può assegnare alla sua figura intellettuale. I campi nei quali la sua penna ha spaziato sono diversi: dalla patrologia al pensiero sociale cristiano, dalla letteratura all'agiografia, dalla politica alla mistica. Alla fine della sua esistenza, avvenuta nel 1980 (era nato nel 1894)[1], l'indice dei suoi scritti annovera oltre quattromila articoli, pubblicati su quarantanove organi di stampa (8 giornali e 41 riviste), e un centinaio di volumi. La scrittura non era, per lui, una via di fuga dalle insidie del mondo, un'evasione dalla routine nella quale era inserito, ma il suo modo di lottare per i valori e i principi ai quali credeva. Scrivere era una vocazione: «della vocazione di scrittore s'è perduta troppo spesso la coscienza, e la letteratura s'è offerta più volte all'asta […] chi scrive edifica o distrugge anime. Donde la sua immensa responsabilità, proporzionale alla sua dignità»[2]. Scrivere, perciò, è anche, e soprattutto, un modo di formare la coscienza ed alimentare lo spirito: «Apostolato mediante la carta stampata. – Questo è servizio sociale della letteratura»[3]. Era un servizio in vista della divulgazione delle idee cristiane di giustizia, del bene comune, della scienza, della ragione, puntellate dai valori dell'amicizia, della gratuità e della carità cristiana. In questo quadro le scelte politiche dovevano essere orientate alla opzione preferenziale per i poveri, al dovere di solidarietà fra le classi sociali e fra le generazioni, alla tutela dei diritti umani e sociali, alla promozione della famiglia umana. Nel difficile periodo della resistenza culturale e politica al fascismo, poi negli anni della ricostruzione delle fondamenta democratiche dello Stato e in quelli divisivi della guerra fredda, gli scritti di Giordani si proposero come una bussola per la cultura cattolica alle prese con le sfide del tempo. La sua posizione politica poteva piacere o non piacere, ma era trasparente. Era impossibile equivocare sulle sue intenzioni: non vendeva come scientifiche, neutre, le sue idee. Era estraneo alle discussioni metodologiche sull'affrancamento delle scienze storiche e sociali dalle visioni ideologiche: contro «i profeti della cattedra», cioè coloro che spacciavano per scientifiche le proprie credenze marxiste, Max Weber aveva scagliato i propri anatemi (giustificati) proponendo la cosiddetta *avalutatività*, cioè la neutralità dell'impresa scientifica ed intellettuale dagli orizzonti di valore[4]. Secondo una consistente scuola delle scienze sociali, bisognava distinguere ciò che s'insegnava

1 - Per una introduzione alla biografia di Igino Giordani, mi permetto il rinvio a A. Lo Presti, *Igino Giordani. Un eroe disarmato*, Città Nuova, Roma 2021.

2 - I. Giordani, *Letteratura e società*, in Id., *La società cristiana*, Editrice Salesiana, Pisa 1942, p. 143.

3 - *Ibid.*, p. 149.

4 - M. Weber, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», VII, 1917, pp. 40-88; tr.it., *Il senso della «ava-*

dalla propria visione del mondo ed era scorretto trafficare le verità oggettive frutto della ricerca scientifica con le opzioni soggettive risultanti dall'adesione a un programma filosofico o politico. Nei fatti l'applicazione di tale principio produsse uno scivolamento progressivo nella cosiddetta «quantofrenia»[5], cioè nell'eccessivo uso di calcoli e misurazioni, statistiche e sondaggi, considerati idonei, nella loro fredda astrattezza, a rappresentare le ragioni della neutralità della ricerca sociale.

Giordani replicò a queste istanze della propria epoca con quella vena umoristica che ne contrassegnò le espressioni più polemiche:

> La chiamavano, questa, la cultura neutra; e difatti ne son venute fuori generazioni neutralizzate, né maschili né femminili, neutre: che, messe di fronte alla grande prova, non hanno parteggiato né per il bene né per il male, ma si sono acquattate tra le ruote delle macchine, sui rottami dei politecnici: vittime degli esplosivi da loro escogitati. Si era insomma separata l'educazione dall'istruzione; e si erano ottenuti bravi tecnici, che spesso erano spiritualmente inconsistenti molluschi. Ché non c'è educazione senza una fede; senza un principio, per cui si vive e si muore. Nessuno vive e tanto meno muore per il tre e quattordici o per la benzina sintetica: neppure – che è tutto dire – per la prosapia degli alcaloidi[6].

Nelle intemperie della prima metà del Ventesimo secolo, un periodo segnato da due guerre mondiali, dall'olocausto e dalle lotte di classe, il criterio della neutralità dell'intellettuale – ad avviso di Giordani – costituiva un disimpegno intollerabile e pericoloso. Non era ammissibile che ci si nascondesse dietro a una cattedra o, peggio, per mantenerla si giurasse fedeltà al fascismo (come avvenne in Italia nel 1931). Giordani fece una diretta esperienza dell'ostracismo sulla sua figura di studioso quando, nel maggio del 1930, si recò al ministero dell'educazione per partecipare a un concorso per la libera docenza universitaria in letteratura cristiana antica. Il suo curriculum ne attestava l'idoneità, potendo annoverare pubblicazioni e traduzioni di Tertulliano, Giustino, gli Apologisti e altri Padri della Chiesa. La commissione gli negò l'accesso all'insegnamento universitario e lo stesso Giordani, nel ricordare l'episodio, rammentò come gli esaminatori erano, probabilmente, poco esperti della materia, mentre erano ben edotti sulla sua personale opzione antifascista. Nel riepilogare le vicissitudini di quel periodo, sorprende come Giordani tenne duro, di fronte al fascismo, quantunque vivesse in uno stato di precarietà economica per sé e la sua famiglia. Avrebbe forse potuto perlomeno attenuare la sua opposizione al regime di Mus-

---

lutatività» delle scienze sociologiche ed economiche, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 541-598.

5 - P.A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, Henry Regnery Company, Chicago 1956 (in particolare i capitoli VII e VIII).

6 - I. Giordani, *Educazione e istruzione*, in Id., *La società cristiana*, cit., p. 113.

solini, in considerazione che aveva già perso il lavoro all'Ufficio stampa del Partito Popolare di Sturzo nel 1926, a seguito della riduzione degli spazi di azione delle associazioni politiche prodotta dal governo di Mussolini. Subito dopo era andato a insegnare in un liceo, ma diede le dimissioni dopo che su di lui si levò una pesante atmosfera di diffidenza, in considerazione del fatto che non si piegava ai riti e alle prassi che il fascismo imponeva agli insegnanti di scuola. Un decreto del gennaio 1926 lo chiamava a comparire in tribunale, a Roma, con l'imputazione di violazione della legge sulla stampa. Il processo che ne seguì fu breve. Giordani fu difeso efficacemente da Umberto Tupini, uno dei popolari della prima ora, e trovò agevolata la sua posizione dall'essere un mutilato e decorato della Grande Guerra. Risultato: l'avvocato riuscì ad avvalersi di un'amnistia promulgata in precedenza, e a Giordani fu estinto ogni reato. La persecuzione non cessò e per Igino Giordani era già stato previsto il confino. Così gli riportò il conte Giuseppe Dalla Torre, citando fonti sicure[7]. Di mezzo c'era addirittura il gerarca Farinacci, che avrebbe desiderato per lui «una punizione esemplare»[8]. Non se ne fece nulla: non sarebbe stato opportuno punire un decorato e mutilato della Prima guerra mondiale. La retorica fascista abbondava di paroloni che esaltavano l'eroismo dei combattenti della Grande Guerra, per indicare alle masse i modelli che avevano sacrificato la propria vita e la propria carne per la patria. Se riuscì a scampare il confino politico, dal punto di vista professionale pagò assai cara la coerenza con le sue convinzioni, soprattutto ora che aveva messo su famiglia. Nel 1927 fu espulso dall'associazione dei giornalisti e, per le elezioni politiche del 1929, fu cancellato dalle liste elettorali.

L'«avalutatività» non era un'opzione, per lui. Pazienza se non aveva potuto condurre l'insegnamento universitario di Letteratura cristiana antica. Non avrebbe mai acconsentito ad arretrare di fronte alle esigenze della propria coscienza. All'indomani della fine del fascismo, continuò a esercitare il ruolo di educatore delle coscienze e testimone dei valori cristiani. Si mise all'opera, insieme all'amico De Gasperi, per restituire al Paese una prospettiva democratica. Nell'agosto del 1946 la Democrazia Cristiana lo chiamò a dirigere «Il Popolo», l'organo di stampa del partito, succedendo a Guido Gonella, che era divenuto ministro dell'educazione. Vi durò meno di un anno. Il 28 aprile gli fu chiesto di lasciare la direzione del giornale, e lui prontamente rispose con le dimissioni. Cos'era accaduto? Le fonti di quanto avvenne sono solo le *Memorie* di Giordani. Narrò quanto accadde nel modo seguente:

> Il Segretario politico mi espresse alcune critiche per la mia direzione del *Popolo*, le quali mi colpirono crudamente. Credetti di capire la ragione, e la dissi in chiare note: «Io non so fare il direttore diretto». Già: o diretto o direttore: uno il

7 - Id., *Memorie d'un cristiano ingenuo*, Città Nuova, Roma 1981, p. 75.

8 - *Ibidem*.

> quale fosse pronto a spostare le sue vedute su ordine dei superiori (e io, in fatto di docilità, sono sempre stato restio); e, in molti casi, uno, il quale fosse ratto nell'intuire che per l'on. Tizio ogni cenno sul giornale esigesse un titolo a quattro colonne; mentre per l'on. Caio, date le sue recenti operazioni, anche il nome dovesse essere bandito; uno, insomma, il quale sapesse lodare e tacere, a seconda dei nomi e degli umori. Era inammissibile che un direttore avesse sue idee, e provocasse là fratture del conformismo[9].

Da queste osservazioni si capisce come Giordani sottolinei la responsabilità piena del direttore nella conduzione di un giornale. La mansione doveva essere frutto della fiducia fra le parti e da essa conseguiva la necessaria libertà con cui il direttore dell'organo d'informazione del partito politico doveva svolgere il proprio ruolo. Forse Giordani aveva sottovalutato le indicazioni che lo stesso De Gasperi gli aveva fornito all'inizio della nomina a direttore. Ricevette infatti un biglietto nel quale il segretario della Democrazia Cristiana gli raccomandò di pubblicare articoli rigorosamente impostati sui fatti del giorno, senza affrontare questioni di più ampio respiro. In più osservò, senza mezzi termini, che «il giornale di partito ha bisogno di note direttive impersonali»[10]. In altre parole, la richiesta a Giordani era di fare mera e laconica cronaca, evitando riflessioni più generali, e di avere uno stile ligio e disciplinato alle esigenze del partito. Era un invito all'«avalutatività», reso più grave dal fatto che, se l'«avalutatività» poteva essere un valore per chi insegnava nelle cattedre degli atenei, non si capiva per quale ragione dovesse guidare il direttore di un giornale di un partito politico. Ovviamente la cosa non poteva funzionare, Giordani non era quel tipo di direttore:

> Un direttore doveva essere neutro, amorfo, tale che le sue parole potessero, in futuro, essere interpretate sia in un senso sia nel senso opposto. S'avvicinava la società dei molluschi, ovvero sia la politica, di cui parlava quel proverbio medioevale: *tempore diluviorum soli fatui natant*. Il giornale necessario per tale politica doveva essere anguilliforme, scolorito, illeggibile, decisamente chiuso al pensiero. Questo il compito d'un direttore aggiornato: non quello arcaico di cercare idee e coltivare ideali: bazzecole elettorali che finiscono appena s'inizia il genocidio sotterraneo[11].

Scorrendo le pagine del *Popolo* si intuisce come Giordani non intendesse il proprio ruolo come al servizio delle principali linee politiche del partito, ma ravvisasse nel giornale la competenza ad essere una di queste linee, in dialogo con le altre, capace di sollecitare riflessioni e di dare impulso a nuove prospettive politiche.

---

9 - *Ibid.*, p. 114.

10 - *Lettera di A. De Gasperi a Giordani,* 2 agosto 1946, in AGMF (Fondo AIG).

11 - I. Giordani, *Memorie*, cit., p. 114.

Quale organo del partito, non doveva semplicemente ridursi a farsi portavoce di ciò che il partito voleva, ma era esso stesso organo pensante, il cui contributo era al servizio del partito in modo creativo. In tal senso, significativo fu il caso della posizione assunta da Giordani, diversa dalla maggioranza del suo partito, a proposito del trattato di pace imposto all'Italia nel 1947 dalle potenze vincitrici della Seconda guerra mondiale. Giordani lo considerava oltremodo penalizzante e, soprattutto, inefficace per la reale pacificazione del continente europeo e del contesto italiano. In ciò aderiva pienamente all'altra grande voce dissenziente, e cioè Luigi Sturzo: entrambi valutavano la strategia di pace messa in campo dagli alleati come errata, perché basata sul presupposto che la pace andava negoziata Stato per Stato, e non in modo indivisibile. Scriveva su «Il Popolo», il 13 ottobre 1946:

> Noi speriamo che i popoli siano più saggi dei loro governi; che i partiti siano più coerenti dei loro capi; che i lavoratori di tutto il mondo – il mercato inevitabile della carne umana per le pazzie in incubazione – reagiranno, con un senso di solidarietà internazionale, che la faccia finita con la fregola nazionalistica ed egoistica del suicidio europeo.

A livello nazionale le conseguenze del trattato avrebbero comportato l'allontanamento delle sinistre dalla compagine di governo, che fino ad allora era stato sorretto dallo sforzo congiunto dei democristiani, dei comunisti e dei socialdemocratici. Dall'interruzione di tale collaborazione governativa ci si poteva attendere l'aggravarsi dello scontro sociale e il peggioramento del conflitto ideologico, come poi difatti avvenne, e ciò sarebbe stata una minaccia per la pace del Paese. In altre parole, quel trattato di pace era una minaccia alla pace stessa, e per tale ragione, a un Consiglio nazionale del partito, votò – insieme a qualcun altro, Gronchi, per esempio – la sua opposizione a tale esito. Nel suo *Diario inglese* scrisse, il 18 luglio 1947, su tale circostanza, quanto segue: «ieri sera ho detto al gruppo che ragioni morali mi impedivano di votare la ratifica del Trattato di pace. Tra la mia coscienza e la disciplina di partito io sono per la mia coscienza»[12]. Quando Attilio Piccioni, allora segretario del partito, sollecitò Giordani alle dimissioni dal giornale, questi prontamente le rassegnò, non senza sofferenza e delusione.

2. Le dimensioni del distacco dal mondo

Far prevalere la coscienza personale, applicandone i dettami anche nelle circostanze più delicate, non prefigurava – in Giordani – una sorta di ritiro individualista sostenuto dalla pretesa dell'autonomia del giudizio etico. La coscienza non è una

12 - I. Giordani, *Diario inglese*, manoscritto in Archivio Igino Giordani (Centro Studi Igino Giordani), I, 31.1, p. 96.

risorsa individuale, una fonte privata a cui attingere per interpretare e valutare il mondo. Prima ancora di esprimersi con istruzioni e precetti, la coscienza è il luogo nel quale alberga la responsabilità della persona. Tale responsabilità è l'elemento personale aperto alla comunità e alla storia. Di conseguenza, la voce della coscienza si compone dell'appello alla partecipazione e all'impegno proveniente dalla società. La natura sociale della persona non è solo frutto della necessità di collaborare per sopravvivere meglio in una natura ostile, ma scaturisce dall'intima consociazione nella famiglia umana. Giordani lo spiega con immagini a volte efficaci dal punto di vista letterario: essa è il risvolto dell'organica composizione di ogni esistenza, di ogni disegno personale, nel medesimo divenire storico, incardinato sugli aneliti universali alla pace, alla vita buona, alla salute, alla cultura, comuni a qualsiasi credo religioso e visione del mondo.

La coscienza morale, dunque, è il luogo primario della dimensione sociale dell'esistenza personale[13]. Si trattava di un caposaldo dell'insegnamento cristiano che non condusse Giordani a nessun trionfalismo culturale. Al contrario, stante questo fondamento della morale cristiana, Giordani usò parole polemiche nei confronti di quelle parti della cultura cattolica che vivevano in modo timido, incosciente, la propria fede religiosa, relegata nella sfera privata della propria esperienza umana:

> Il cristianesimo c'è: quelli che non ci sono, spesso, sono i cristiani. Troppo spesso ci portiamo in giro l'attributo cristiano, con la stessa inconsapevolezza con cui portiamo quello di iapetico, caucasico, d'europeo o di borghese… Eppure esso incide uno stigma di fuoco nell'anima»[14].

Quelli che operavano con coerenza e responsabilità, assumevano tuttavia un atteggiamento umile, connaturale alla propria missione cristiana, per cui finivano per non emergere:

> anime cristiane, caratteri cattolici ce ne sono, sì: professionisti, studenti, madri, sacerdoti, scrittori, contadini. Sono caratteri che non si flettono al fortunale che passa, che non trafficano il loro certificato battesimale, se pure non è sempre facile rintracciarli, perché l'anima loro si modella nella virtù della modestia[15].

Sembra emergere un circolo vizioso da cui il pensiero di Giordani non riuscirebbe a uscirne: da una parte sono criticati i cristiani che, per paura, si nascondono rifiutando la lotta politica; dall'altra, i cristiani che, invece, decidono di impegnarsi pubblicamente, devono coniugare il loro impegno con le virtù dell'umiltà e della

---

13 - Id., *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 94-95.

14 - Id., *Segno di contradizione*, Morcelliana, Brescia 1933, p. 69.

15 - Id., *Rivolta cattolica*, Città Nuova, Roma 1997 (prima edizione, Piero Gobetti, Torino, 1925), p. 43.

modestia; in un certo senso, sono chiamati a nascondersi. Per capire questo passaggio è necessario recuperare un elemento teorico decisivo per la formazione della coscienza cristiana e che Giordani assunse come determinante nello sviluppo della propria riflessione. Lo riconosciamo in diversi suoi scritti, per quanto la sua esposizione sistematica trovi posto ne *Il messaggio sociale del cristianesimo*, l'*opus magnum* della sua vasta produzione letteraria.

I cristiani credono, in coscienza, che sia un bene mettere a distanza di sicurezza il mondo nel quale agiscono. L'impegno per trasformarlo non deve mancare, ma è decisivo non lasciarsi risucchiare dai vortici, dalle lusinghe, della realtà storica nella quale si vive. Nella *Lettera a Diogneto* e nel *Pastore* d'Erma, emerge la condizione di estraneità dei cristiani, i quali non considerano il mondo come una degenerazione, una fonte del male. La loro estraneità deriva dal sentimento di appartenenza a una società superiore, vera e perfetta. Giordani cita, come caso estremo, l'*Ad Demetranium*, un trattato apologetico che Cipriano scrisse, fra il 251-253 d.C., ispirandosi all'*Apologeticum* di Tertulliano. I cristiani erano cittadini come tutti gli altri, come i pagani, dal punto di vista esteriore, mentre ciò che li distingueva era il contenuto della loro coscienza. A suo avviso il primato della coscienza personale non prefigurava una frantumazione individualistica, perché da essa promanava una «riserva di fermenti morali, e indirettamente sociali e politici, rivoluzionari verso l'antico ordine»[16]. Anche l'antico ordine, in effetti, aveva visto qualcosa di simile: lo stoico, ad esempio, amava definirsi, in quanto uomo, cittadino del mondo. Il cristiano andava oltre, ammettendo il carattere relativo, transitorio, di tale cittadinanza. Era forestiero e ovunque la Chiesa era pellegrina in qualsiasi parte della Terra e, a consolidamento di questa sua visione, Giordani abbondava di citazioni tratte dai padri della Chiesa come Clemente Alessandrino e Tertulliano. Con questa motivazione interiore, i cristiani sopportavano – e anzi proliferavano – sotto le persecuzioni e non avevano alcun timore dell'esilio (il quale, invece, ai cittadini delle civiltà primarie appariva come la più dura delle condanne). Erano forestieri e, in quanto tali, sapevano quanto, come e dove impegnarsi per trasformare il mondo. *Ora et labora* della tradizione benedettina era interpretato da Giordani non come la giustapposizione di due doveri competenti allo spirito cristiano, ma come l'estrinsecazione stessa della coscienza del cristiano, che non potrebbe fare bene né l'uno né l'altro senza interiorizzarli come il medesimo evento trasformativo del presente.

La laicità di Giordani si poté esprimere, attorno a questi temi, con elementi di una certa novità per la prima metà del Ventesimo secolo. La preghiera non era un'attività riservata solo a chi s'era dedicato alla vita monastica o sacerdotale, ma

16 - Id., *Il messaggio sociale del cristianesimo*, cit., p. 706.

doveva riguardare tutti i cristiani. Non si poteva operare nel creato, attraverso il lavoro, senza rendere grazie e assumersi la responsabilità di ciò che si stava compiendo di fronte al creatore. Se il lavoro trasformava la realtà data, esso era anche scelta che plasmava l'avvenire e, a tal fine, la preghiera era anche opera di vigilanza nei confronti del futuro, tempo della speranza (il progresso) o del timore (una catastrofe). Vigilare significava tenere gli occhi ben aperti, riconoscere la salvezza che Gesù ha annunciato e dunque operare in favore della povera gente, degli ammalati e degli oppressi (*Mt* 25, 37). Laicamente, di conseguenza, il cristiano era tenuto a cercare nel volto degli svantaggiati l'immagine del Cristo crocifisso e ciò era possibile solo quando si sviluppava un'attenzione particolare nei confronti delle piccole cose della vita quotidiana.

Il cristiano era pellegrino in questo mondo, e ogni patria era la sua patria. Il cristiano viveva il presente con il distacco da esso risultante dall'anticipazione della salvezza promessa dall'annuncio cristiano. Il suo atteggiamento, dunque, era di attiva attesa, non rassegnata, non passiva, rispetto all'ordine del mondo[17]. La venuta di Dio, il compimento della storia, dispiegava una forza trasformativa nel presente che qualifica l'azione del cristiano. Ad avviso di Giordani, tale forza trasformativa induceva a non adeguarsi alle condizioni di questo mondo contraddistinto dall'ingiustizia e dalla violenza. Chi attendeva la giustizia di Dio non riconosceva la cosiddetta forza normativa del fattuale, perché sapeva che era possibile un mondo migliore e che occorreva contribuire a costruirlo cambiando il presente. Ciò significava non arrendersi, non capitolare di fronte al potente di turno, perché si aveva coscienza che la sua forza era effimera e momentanea. Giordani visse sotto la cultura bellicista della Prima guerra mondiale e sotto il fascismo animato da tali convinzioni e il suo pensiero ritornò più volte all'eroismo dei martiri, alla perseveranza dei confessori della fede, alla tenacia di tanti protagonisti della storia moderna di fronte all'imperversare delle ideologie totalitarie.

Il terreno del combattimento era nel martirio. Lì il cristiano impiegava ogni risorsa per sbaragliare l'avversario che il mondo gli opponeva, e lo faceva a modo suo: «i cristiani non provocano; ma, quando è in gioco la gloria di Dio, non rifiutano»[18]. La fede, dunque, spronava al combattimento e le espressioni delle lettere paoline furono citate da Giordani per attestare la validità di questa interpretazione. Si trattava di una lotta interiore fra l'ingiustizia patita, che invocherebbe il ricorso alle armi materiali, e la speranza cristiana, che avrebbe dovuto accendere la visione beatifica della vita eterna e far provvista delle munizioni spirituali (il cri-

17 - Su questi temi, si vedano i brevi e lucidi capitoli de I. Giordani, *La società cristiana*, Salesiana, Pisa 1942, una sorta di compendio dei temi sociali di Giordani, interpretati alla luce della rivelazione cristiana.

18 - Id., *Il messaggio sociale del cristianesimo*, cit., p. 501.

stiano «affrontò patiboli e ingiurie; cioè fece una guerra con le sue armi – quelle spirituali – contro un nemico che la faceva con le sue armi – quelle materiali»[19]).

Il martirio fu rappresentato da Giordani come una forza superiore dal punto di vista storico e speculativo, in grado di vincere la violenza e in considerazione del fatto che sottolineava una dimensione trascendente l'esperienza umana, alla quale nessuna filosofia poteva ascendere. Dalla *Seconda apologia dei cristiani* di Giustino, Giordani amava narrare l'esempio del martirio di Tolomeo, condannato pubblicamente dal prefetto Urbico il quale, però, fu contestato da un certo Lucio, perso nella folla, che gli chiese ragione della sentenza di morte promulgata. Difatti, precisò Lucio, Tolomeo non era un adultero, né un cinedo, né un omicida, né un ladro, né un saccheggiatore… si era solo professato cristiano. Lucio concluse contestando al prefetto di agire con scarsa filosofia, cioè senza ragione. Toccò successivamente a Lucio di rimanere vittima della persecuzione contro i cristiani. Stavolta, constatando il limite della filosofia, ringraziò il giudice per averlo sottratto al sistema ingiusto del potere romano e inoltrato, con la morte, nella società giusta e perfetta del Regno di Cristo[20].

Il martirio, dunque, come condizione della lotta vittoriosa dei cristiani che crescevano nella misura in cui morivano per la loro fede. E qui si stagliava, netto, il limite fra la religione e la politica, basata su «l'indipendenza dello spirito verso le pretese della forza armata: la potenza di quello contro l'impotenza di questa, che poteva uccidere, ma non far del male. Il solo danno per l'uomo è quello della colpa mortale». La radicale distinzione fra i due ambiti dell'azione trasformativa della storia giungeva, con ciò, all'elemento morale, fondativo della salvezza umana. Le pagine che Giordani dedicò, nelle sue opere, e in particolare ne *Il messaggio sociale del cristianesimo*, alla filosofia politica di Agostino d'Ippona ne rappresentavano una sistematica esposizione.

3. Il punto di svolta

I biografi di Giordani concordano che, fra i suoi aspetti più caratteristici, c'era la mitezza. Fu uomo di pace, di concordia, il quale amava andare incontro i suoi avversari politici e collaborare con i dichiarati oppositori della visione cristiana del mondo. Tale dato sembra contrastare con la rappresentazione intellettuale che si sta tratteggiando: un personaggio non incline all'accomodamento, polemico con coloro che s'arrendevano al male, incitatore al martirio e costantemente sovversivo, nella misura in cui la sua azione si protendeva verso il superamento del presente.

19 - *Ibid.*, p. 503.

20 - Si veda Giustino, *Le apologie*, Città Nuova, Roma 2000.

La sua mitezza si spiega a partire dalla sua profonda conoscenza dell'escatologia cattolica. In essa trovava posto la lotta fra il bene e il male, la *civitas Dei* e la *civitas diaboli*. In questa coppia polare si stagliavano, per lui, le opposizioni fra il cattolicesimo e il paganesimo di Mussolini, la pace e la concordia fra le nazioni e il nazionalismo di Hitler, la religione e l'ateismo, la cultura della vita e la cultura della morte. La storia che visse, nella prima parte del Ventesimo secolo, era, in tal senso, una delle tante propaggini della medesima storia che i cristiani avevano da sempre fronteggiato, quando avevano apocalitticamente vissuto in trincea la contrapposizione fra Cristo e l'Anticristo.

Credo che Giordani non si meravigliasse di svolgere un ruolo di rottura sia nella cultura cattolica che in quella culturale e politica. Il conflitto s'innesca quando la predicazione di Cristo risveglia le forze a lui contrarie le quali, altrimenti, avrebbero campo libero. Predicare la verità significava accendere l'incredulità, organizzare i credenti aveva come conseguenza la mobilitazione dei non credenti e, tutto questo, in vista dello scontro finale (*Armageddon*) per la salvezza del creato. Di conseguenza, tanto più s'inaspriva la violenza del potere politico, tanto più il mite constatava la fine della parabola del despota. Il cristiano era forestiero, ma non alieno, rispetto a qualsiasi patria. La *civitas Dei* si componeva tanto della Chiesa quanto della politica: entrambe dovevano essere al servizio della comunità dei fedeli che cercavano la giustizia del Regno di Dio. L'apocalittica cristiana, in questo, assumeva una fisionomia diversa rispetto all'apocalittica giudaica. I cristiani non portavano alle estreme conseguenze la divisione fra politica e religione, fra lo Stato pagano e la comunità religiosa. Il mite non retrocedeva di un millimetro, ma non fomentava il conflitto: «nell'escatologia il cristianesimo antico scrisse alcuni dei suoi progetti di riforma politica e sociale, le prime pagine della sua sociologia radicale»[21].

Quando scrisse la propria autobiografia, come è noto, Giordani si definì un «cristiano ingenuo». Nella classificazione in vigore all'epoca, secondo la quale si poteva stare in politica con realismo, con coerenza o con idealismo, la definizione dell'ingenuità era del tutto fuori scala. Giordani non solo non la rifiutò, ma la rivendicò come elemento sovversivo della sua iniziativa politica. Si fece molti nemici e, nelle sue *Memorie*, compaiono alcuni significativi aneddoti che sottolineano l'incomprensione riscossa dalla sua ingenuità sia dai compagni di partito che da alcuni avversari politici. Una certa dose di eroica sopportazione lo portò a superare le sfide più urgenti, di fronte alle quali la sua ostinata convinzione cristiana gli annullò opportunità di lavoro e di guadagno, rese ancora più indispensabili dalle sopraggiunte necessità familiari, in considerazione del fatto che, sotto il fascismo, si trovò a fare i conti con una famiglia composta da quattro figli e

21 - I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, cit., p. 702.

con le porte sbarrate in diverse direzioni professionali, stante il suo antifascismo. Si trovò spesso da solo a difendere le ragioni profonde della sua ispirazione cristiana, mentre i maestri (Luigi Sturzo), gli amici (Alcide De Gasperi), le figure religiose che gli stavano accanto (il gesuita Domenico Mondrone, il domenicano Mariano Cordovani), gli davano il sostegno che, nelle rispettive condizioni, erano in grado di fornirgli.

La situazione cambiò nel settembre 1948, quando incontrò, alla Camera dei deputati, una laica trentina, Chiara Lubich, che aveva fondato una comunità religiosa in seno alla Chiesa cattolica, il Movimento dei Focolari. Per Giordani fu l'occasione per riorganizzare i principi e i valori posseduti e vissuti fino ad allora in un sistema nuovo ed eticamente organizzato. Chiara Lubich gli apriva un varco nuovo alla conoscenza del senso della storia universale: l'unità. Prima ancora di essere un desiderio umano, un obiettivo sociale, l'unità costituiva il programma stesso della compiuta realizzazione della preghiera di Gesù (*Gv* 17, 21). Si trattava, dunque, dell'espressione più autentica del disegno di Dio sulla famiglia umana[22]. Giordani tradusse questa nuova sollecitazione spirituale in un'etica dell'anticipazione. Aderire alla spiritualità dell'unità significava pensare, vivere e agire concentrati sulla fine del mondo e sul fine dell'unità. Di conseguenza, non si vedevano le cose della vita e non si percepivano i fatti della storia come tutti gli altri, ma nella speciale prospettiva della realizzazione della comunione. La condotta di vita doveva proiettarsi nello spazio dell'anticipazione dell'unità e ciò poteva avvenire ogni volta che si superavano gli angusti confini artificiali della vita associata, in cui albergavano le differenze, le incoerenze, i conflitti. Ciò per cui Giordani aveva sempre vissuto prendeva ora una forma compiuta: si doveva agire per promuovere l'armonia e la pace, per ricomporre i conflitti, per sanare le ingiustizie sociali ed economiche. Tutto ciò non tanto perché si doveva edificare la società sul bene comune, o perché si doveva sollecitare la solidarietà fra gli esseri umani, o si dovevano stimolare i principi di libertà e giustizia. Questi obiettivi animavano diverse correnti religiose e umanitarie ben conosciute da Giordani, il quale era un frequentatore di circoli ecclesiali ed enti di beneficenza. Pur stimandone il ruolo e l'operosità, considerava ancora parziale il contributo che alcuni di questi davano alla civilizzazione. No, l'azione trasformativa del presente scaturiva dall'attrazione all'unità come condizione piena e realizzata degli esseri umani e di tutte le creature. Giordani s'accorse, forse per primo rispetto al nucleo originario di persone che accompagnarono la fondazione del Movimento dei Focolari di Chiara Lubich, che quella esperienza proponeva al

22 - Per una introduzione alla dottrina spirituale di Chiara Lubich, si vedano: C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2003 e B. Callebaut, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965)*, Città Nuova, Roma 2017.

mondo un umanesimo evidente, dettato dalla lenta e costante marcia di tutte le cose verso l'unità. L'«*ut omnes unum sint*» indicava lo stato finale, il compiersi di tutti i disegni, lo svolgersi della storia di tutte le storie. Tale umanesimo non era semplicemente imperniato su una legge morale universale, o su un requisito valido a ogni livello della manifestazione umana, ma era definito da una comprensione intellettuale dell'unità come destino del cosmo. Era un umanesimo che andava dritto al punto: è etico tutto ciò che asseconda il divenire delle cose verso l'unità. Gli effetti di tale impostazione sono evidenti: non c'è nessuna battaglia epocale da condurre, nessun *katéchōn*[23] da stanare e rimuovere, nessun disastroso *Armageddon*[24] da attendere. La loro immagine evocativa è sminuzzata (non eliminata) nelle sfide di un perenne presente (l'«attimo presente», nel linguaggio mistico di Chiara Lubich) fatto di scelte puntuali, di circostanze da sanare, di rapporti da costruire, secondo una microfisica dell'amore consumato per l'unità che deve portare a curare tutte le cose, le più piccole e le più grandi, con somma attenzione. Nel ricordo di quanti lo hanno conosciuto, fra accademici, politici, intellettuali, amici, Giordani fu l'estrinsecazione della carità vissuta tanto negli episodi più semplici quanto nelle circostanze più importanti[25].

ALBERTO LO PRESTI
Professore associato di Storia delle dottrine politiche alla Lumsa Università di Roma
a.lopresti1@lumsa.it

23 - «Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta» (*2 Ts* 2,7-8).

24 - «Poi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta vidi uscire tre spiriti impuri, simili a rane: sono infatti spiriti di demòni che operano prodigi e vanno a radunare i re di tutta la terra per la guerra del grande giorno di Dio, l'Onnipotente [...] E i tre spiriti radunarono i re nel luogo che in ebraico si chiama Armaghedòn» (*Ap* 17,13-16).

25 - Fra le interpretazioni più autorevoli del ruolo svolto da Giordani nella storia italiana, si leggano: S. Mattarella, *Prefazione*, in A. Lo Presti, *Igino Giordani. Un eroe disarmato*, cit., pp. 5-7; C. Vasale, *Il pensiero sociale e politico di Igino Giordani. La politica come professione e vocazione*, Città Nuova, Roma 1993, in particolare le pp. 122-126; infine, la raccolta di saggi curata da T. Sorgi, *Igino Giordani. Politica e morale*, Città Nuova, Roma 1995, in particolare i contributi di G. De Rosa, "Il personaggio Giordani", pp. 13-20; P. Scoppola, "Fede, morale, politica", pp. 21-28; G. Gonella, "L'uomo del messaggio cristiano", pp. 435-439 e T. Sorgi, "Giordani e il Movimento dei focolari", pp. 447-458.

Relazione e unità. Il problema del nesso non-relazionale nel realismo immanentista di David M. Armstrong

di Francesco F. Calemi

This essay will eminently concern the non-relational immanenstist realism outlined by David Armstrong in Universal and Scientific Realism. After clarifying its nature we will review the main criticisms that have been addressed to this doctrine and I will indicate some possible responses. Finally it will be presented a new objection to the non-relational realism.

Keywords: Non-relational Realism, David Armstrong, Unity, Relation, Universal and Scientific Realism

1. Introduzione

Nel suo imponente lavoro *Universals and Scientific Realism*, Armstrong affronta molteplici temi connessi alle questioni riguardanti l'esistenza delle proprietà, la loro natura, e il legame che le lega agli individui particolari che le possiedono. In particolare, nel primo volume dell'opera l'Autore non solo presenta un vasto insieme di critiche alle posizioni nominalistiche (ossia alle posizioni che negano l'esistenza di proprietà), ma individua anche una grave insufficienza che contraddistinguerebbe larga parte delle teorie realiste delle proprietà. L'insoddisfazione di Armstrong è relativa al modo in cui entro tali teorie si dà conto del possesso di proprietà da parte di enti particolari analizzandolo in termini che coinvolgono relazioni tra elementi (*realismo relazionale*). Lo sviluppo di questa critica porta Armstrong alla messa a punto di una peculiare e originale forma di neo-aristotelismo che egli denomina *realismo non-relazionale*. Tale posizione ha sollevato molteplici critiche entro il dibattito contemporaneo attorno al problema degli universali e lo stesso Armstrong ne modificherà la fisionomia nelle opere successive. Questo articolo si focalizzerà eminentemente sull'opera *Universals and Scientific Realism* con l'obbiettivo di (i) indicare i motivi per i quali Armstrong considera insoddisfacenti i realismi relazionali, (ii) illustrare la forma di neo-aristotelismo non-relazionale che Armstrong mette a punto in *Universals and Scientific Realism* e (iii) indicare quali sono i problemi che tale teoria solleva e che costituiscono i motivi di fondo che porteranno l'Autore ad allontanarsi progressivamente dalla prospettiva indicata nell'opera del 1978.

2. Critiche al realismo trascendentista

Nella sua articolata disamina in merito al ventaglio delle possibili soluzioni al problema degli universali, dopo aver affrontato e criticato le posizioni nominaliste, Armstrong passa in rassegna le principali soluzioni di stampo realista, ossia le posizioni in base alle quali le proprietà esistono e sono universali, vale a dire possono essere multi-istanziate ossia possedute da vari individui numericamente differenti. In tale quadro la prima posizione discussa è quella tradizionalmente legata al platonismo: il *realismo trascendentista*. Per il realista trascendentista vi è una netta separazione tra mondo delle Idee (regno degli universali o delle proprietà[1]) e mondo delle cose (regno degli individui particolari). Posta la reale separazione tra i due regni, il trascendentista sarà tipicamente propenso a riconoscere l'esistenza di una qualche relazione che, attraversando i due mondi, possa legare le proprietà (uni-

1 - In quanto segue utilizzeremo in modo intercambiabile le espressioni «universale» e «proprietà».

versali) ai propri portatori (particolari). Dato il retaggio platonico che ne contraddistingue la posizione, il trascendentista potrebbe tentatare di spiegare la relazione intercorrente tra proprietà e portatori di proprietà accogliendo le suggestioni già indicate nel *Parmenide* e per tale motivo Armstrong, in *Universal and Scientific Realism*, richiama due soluzioni tipicamente legate a tale *locus classicus*:

(a) la soluzione basata sulla *metessi* (μέθεξις), in base alla quale le cose *partecipano* delle Idee,
(b) la soluzione basata sulla *mimesi* (μίμησις), in base alla quale le Idee sono modelli che le cose *imitano*.

Armstrong nota che dinanzi a questo ventaglio di possibilità si possono adottare due atteggiamenti: o prendere alla lettera tali espressioni oppure interpretarle in senso metaforico. Prenderle alla lettera porta a molte difficoltà: vediamo quelle che Armstrong evidenzia. In ordine alla *partecipazione* Armstrong avverte che prendere ontologicamente sul serio tale nozione comporta in qualche modo intenderla in senso mereologico, interpretando il rapporto tra proprietà e portatori di proprietà nei termini di una relazione *parte-tutto*:

> ciascun particolare diviene semplicemente una parte numericamente differente della Forma. Questo è chiaramente insoddisfacente[2].

L'insoddisfazione di Armstrong nei confronti della nozione di *partecipazione* nasce dal fatto che la soluzione platonista non risolverebbe, ma al contrario reiterebbe, il problema dell'*unità della molteplicità*. Tale problema, infatti, consiste nel tentativo di dar conto di come sia possibile che più particolari, numericamente distinti, condividano un'identica proprietà, cioè come sia possibile, usando le suggestive parole di Platone, che *i molti siano uno*. Se il trascendentista sostiene che i particolari partecipano alle proprietà (Idee), ciascuna proprietà si ritroverebbe frammentata tra i particolari che ad essa prendono parte, complicando il quadro di partenza: sarebbe infatti necessario spiegare non solo in che modo più enti particolari numericamente distinti possano possedere una medesima proprietà, ma anche in base a quale criterio le parti di un'Idea «sono tutte considerate parti della stessa entità»[3]. Insomma, all'irrisolto problema di come molti individui possano essere uno si affiancherebbe il problema, forse ancora più difficoltoso, di come le presunte parti dell'uno possano, esse stesse, essere uno.

---

2 - D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: A Theory of Universals*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 66. D'ora innanzi TOU.

3 - TOU, p. 66.

Ma anche sostenere, come nell'opzione (b), che i molti imitano l'uno, non porterebbe a sostanziali vantaggi secondo Armstrong. Supponiamo di avere un particolare, *a*, e una proprietà, la F-ità, e che *a* sia F. In base al modello della *imitazione* si dirà che *a* è F in quanto *a* imita il modello perfetto della F-ità. Ma, nota Armstrong, ogni imitazione implica somiglianza e la relazione di somiglianza è simmetrica a differenza di quella di imitazione. Quindi affinché una somiglianza comporti imitazione occorre individuare una condizione ulteriore che, nota l'Autore, dovrà avere tipicamente a che fare con l'esistenza di agenti in un qualche senso razionali. Benché il concetto di *imitazione* sia semanticamente complesso e tale da variare notevolmente a seconda del contesto specifico in cui viene utilizzato, nella maggioranza dei suoi usi tale nozione assume connotati *finalistici* o comunque tali da richiedere l'esistenza di una *intenzionalità imitatrice* che dovrebbe caratterizzare

(i) l'imitante, oppure
(ii) l'imitato, oppure
(iii) un terzo elemento con la funzione di plasmare il primo prendendo a modello il secondo.

I punti (i) e (ii) sono da scartare in quanto implicano l'attribuzione di intenzionalità imitatrice a, rispettivamente, enti particolari e proprietà. Parimenti da scartare, sottolinea Armstrong, è anche la soluzione (iii) in quanto risulta profondamente incompatibile con la prospettiva naturalista sposata dall'Autore[4].

Armstrong evidenzia infine la possibilità di intendere l'imitazione in senso puramente naturalistico intendendola sul modello del rapporto tra il camaleonte e l'ambiente che lo circonda. Ma l'imitazione naturale – avverte Armstrong – è essenzialmente causale e, di conseguenza, non può essere applicata a proprietà platonisticamente intese e quindi trascendenti: le proprietà, se trascendenti, esistono al di fuori dello spazio e del tempo, e pertanto sono inerti dal punto di vista causale non potendo, pertanto, prendere parte a catene causali naturali.

L'unica alternativa all'intendere alla lettera le soluzioni (a) e (b) è quella di interpretarle metaforicamente. In questo senso, però, Armstrong condivide il giudizio di Aristotele in base al quale il discorso platonico sulla partecipazione e sulla imitazione sarebbe un «*parlare a vuoto*» basato solo su «*mere immagini poetiche*»[5].

Tuttavia, anche se il contenuto informativo della nozione di *partecipazione* (o, *mutatis mutandis*, di *imitazione*) fosse sufficientemente perspicuo da poterlo assu-

4 - Cfr. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 66-67. D'ora innanzi NR.

5 - *Metafisica,* A, 9, 991.

mere come *analysans* di ciò che lega universale e particolare, l'analisi che ne deriverebbe implicherebbe un regresso infinito oppure si muoverebbe in circolo. Ritorniamo al nostro esempio in base al quale il particolare *a* è F. Dato che *a* è F se e solo se *a* partecipa della F-ità, ne segue che *a* partecipa della F-ità. Ma la partecipazione è una relazione universale e pertanto la coppia ordinata costituita da *a* e dalla F-ità dovrà partecipare a tale relazione, chiamiamola partecipazione$_1$. Questo, a sua volta, comporta che *a*, la F-ità e la partecipazione$_1$ partecipano di un'ulteriore relazione, la partecipazione$_2$. Ora, se la partecipazione$_1$ è identica alla partecipazione$_2$ l'analisi trascendentista è circolare in quanto l'*analysans* contiene l'*analysandum*; se invece la partecipazione$_1$ non è identica alla partecipazione$_2$, allora l'analisi comporta un regresso infinito simile a quello di Bradley[6] e pertanto non riesce a spiegare il dato di partenza: come sia possibile che *a* sia legato alla F-ità[7].

Il realismo trascendentista non sembra quindi disporre di sufficienti risorse per dar conto del rapporto intercorrente tra individui particolari e proprietà finendo con lo spiegare il *noto* – ossia l'avere una proprietà da parte di un certo particolare – con l'*ignoto* – ossia facendo appello a una relazione che o non è concettualmente definibile se non parlando a vuoto, oppure che implica un regresso infinito o una circolarità analitica[8]. Ma se il realismo trascendentista non sfocia in soluzioni soddisfacenti, occorre valutare la sua alternativa: il *realismo immanentista*, retaggio aristotelico. Vediamo di cosa si tratta entro la prossima sezione.

3. Critiche al realismo immanentista

In base al realismo immanentista le proprietà non sono separate dagli individui che le possiedono ma, al contrario, ogni individuo particolare è inteso come «un qualcosa che "contiene" le sue proprietà»[9]. Ma in cosa esattamente consiste tale *contenimento*? Come osserva Armstrong, un modo naturale di pensare a tale nozio-

6 - Cfr. NR, p. 70. Sul regresso di Bradley si veda F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, ristampato in Mander W. J., Keene C. A. (a cura di), *The Collected Works of F. H. Bradley* (Vol. 9), Thoemmes, Bristol 1999 (trad. it. di Sacchi D., Milano, Rusconi, Milano 1984), pp. 149-72. Segnaliamo inoltre due interessanti interpretazioni del regresso bradleyano contenute in L. Cimmino, *Il cemento dell'universo. Riflessioni su Bradley*, Cantagalli, Siena 2009 e F. Orilia, «States of affairs. Bradley vs. Meinong», in V. Raspa (a cura di), *Meinongian Issues in Contemporary Italian Philosophy*, Ontos Verlag, Frankfurt 2006, pp. 213-38.

7 - Cfr. NR, pp. 70-71.

8 - In realtà il platonismo può disporre di strategie per ribattere a tali sfide, come sostenuto in F. F. Calemi, *Ostrich Nominalism or Ostrich Platonism?*, in Id. (a cura di), *Metaphysics and Scientific Realism: Essays in Honour of David Malet Armstrong*, De Gruyter, Boston, 2016, pp. 31-50. Dato che il fulcro del presente articolo è il problema del nesso non-relazionale, la questione della difesa del platonismo verrà tralasciata.

9 - NR, p. 102.

ne è quello di intenderla come un'autentica relazione che lega il particolare alle sue proprietà: le proprietà *ineriscono* al particolare o, equivalentemente, il particolare *supporta* le proprietà che ha[10]. Esploriamo quindi questa versione relazionale del realismo immanentista.

Se l'*inerenza* esprime una relazione intercorrente tra il soggetto d'attribuzione e ciò che di esso viene predicato, allora l'inerenza è un *type* e non un *token*, ossia essa è multi-istanziabile dato che molte cose possono esserne caratterizzate. Ma se l'inerenza è un *type*, allora è una relazione universale e, in quanto tale, dovrà inerire agli enti tra i quali ricorre. Cerchiamo di illustrarlo con un esempio. Ipotizziamo che il particolare *a* sia F e che dunque ad *a* inerisca la proprietà della F-ità. Ma se ad *a* inerisce la F-ità, allora ad *a* e alla F-ità inerisce la relazione dell'inerenza, chiamiamola R_1. E se ad *a* e alla F-ità inerisce R_1, allora ad *a*, alla F-ità e a R_1 inerisce un'ulteriore relazione di inerenza, R_2. Ora, se $R_1 = R_2$, allora l'analisi è circolare; se invece R_1 non è identica a R_2 l'analisi comporta un regresso infinito tale per cui se ad *a*, alla F-ità e a R_1 inerisce R_2, allora *a*, alla F-ità, a R_1 e a R_2 inerisce un'ulteriore relazione di inerenza, R_3 e così via. In altri termini, Armstrong sottolinea che la variante relazionale del realismo immanentista cade vittima del già citato regresso di Bradley risultando, da ultimo, seriamente insoddisfacente.

Tuttavia il fallimento congiunto del trascendentismo e dell'immanentismo relazionale porta Armstrong a prospettare un'esigenza di fondo:

> sembra che sia necessaria non una mera relazione, ma una unione più intima tra la particolarità e l'universalità. Necessitiamo di una forma *non-relazionale* di realismo immanentista[11].

Occorre quindi mettere a punto, secondo l'Aurore australiano, una versione di realismo che da un lato preservi l'immanentismo e che, dall'altro, sia tale da non spiegare il rapporto tra universali e particolari in termini relazionali. L'immanentismo non-relazionale che Armstrong prospetta sulla scorta di questa esigenza teoretica si basa esattamente sul riconoscimento che ciò che lega una proprietà al suo portatore è un *nesso non-relazionale*. Ma cosa significa ciò? Inizieremo a vederlo nella prossima sezione.

10 - Cfr. *ibidem*.

11 - TOU, p. 107.

4. Particolari e stati di cose

Per chiarire cosa intenda Armstrong con l'espressione «nesso non-relazionale» occorre anzitutto illustrare il significato di tre nozioni la cui importanza è determinante per la comprensione della proposta armstronghiana, vale a dire:

- particolare corposo [*thick particular*],
- particolare nudo [*bare particular* o *thin particular*],
- stato di cose [*state of affairs*].

Secondo Armstrong, il particolare corposo e il particolare nudo sono due modi distinti ma intimamente legati per concepire la struttura ontologica di un ente particolare. Pensare a un ente particolare come a un *particolare corposo* significa considerarlo «assieme a tutte le sue proprietà»[12]. Ciò comporta che nell'assumere l'esistenza di un particolare corposo si assume l'esistenza di un particolare che è «già in possesso delle sue proprietà»[13]. Inoltre le proprietà non sono gli unici costituenti di un particolare corposo dato che «l'universalità non è riducibile alla particolarità, né la particolarità è riducibile all'universalità»[14], sicché relativamente ad ogni particolare corposo

> possiamo distinguere (ma non separare) ciò in virtù di cui esso è un particolare – la sua particolarità – e i suoi aspetti non-particolari – le sue proprietà. Questo ci porta alla concezione «*thin*» di un particolare. Si tratta di una cosa considerata in astrazione da tutte le sue proprietà[15].

Ritornando in opere successive sulla questione del particolare nudo, Armstrong ribadirà sostanzialmente quanto già evidenziato nell'opera del '78: se il particolare corposo è un connubio di universalità e particolarità, il *particolare nudo* risulta essere «il particolare [corposo] considerato astraendo dalle sue proprietà»[16] o, equivalentemente, esso «è "la particolarità" di un particolare [corposo], astratta dalle sue proprietà»[17]. Ciascun particolare corposo, quindi, «contiene due costituenti»[18], o per meglio dire due *tipi* di costituenti: i costituenti qualitativi non-particolari (os-

12 - TOU, p. 114.
13 - *Ibidem.*
14 - NR, p. 80.
15 - *Ibidem.*
16 - D. M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, p. 95.
17 - D. M. Armstrong, «How Do Particulars Stand to Universals?», in D. W. Zimmerman (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 105.
18 - TOU, p. 108.

sia le proprietà) e un unico costituente non-qualitativo particolare (ossia il particolare nudo): «la particolarità [...], assieme alle sue proprietà, concorre alla costruzione dell'intero particolare»[19].

Per comodità espressiva d'ora innanzi indicheremo i particolari in senso generico con lettere in stampatello minuscolo, *a*, *b*, etc.; apporremo una «c» in pedice a lettere in stampatello minuscolo per indicare particolari corposi – a_c, b_c, ecc… – e denoteremo i particolari nudi seguendo la forma schematica «$n(x_c)$». Quindi l'espressione «$n(a_c)$» indicherà, ad esempio, il particolare nudo relativo al particolare corposo a_c.

Ma se il problema di partenza è quello di stabilire cosa lega un particolare alle sue proprietà, il distinguere tra particolare corposo e particolare nudo porta a duplicare la domanda: cosa lega una proprietà al particolare corposo che la possiede? E cosa lega una proprietà al particolare nudo che la possiede? Cerchiamo di rispondere con ordine a tali quesiti seguendo le indicazioni di Armstrong.

5. Avviluppare proprietà

Come specifica Armstrong, il particolare corposo «avviluppa [*enfold*] già in sé gli universali» (o almeno gli universali non-relazionali[20]) che possiede e ciò fa sì che il nesso intercorrente tra particolare corposo e proprietà sia tale per cui l'esistenza di un particolare corposo «comporta»[21] l'esistenza delle sue proprietà non-relazionali[22]. Il punto cruciale degli sforzi di Armstrong è caratterizzare non-relazionalmente questo legame. Infatti se tale legame fosse una relazione, allora esso genererebbe nuovamente il regresso bradleyano visto in precedenza. Tuttavia, come nota Armstrong, «è difficile sbarazzarsi dell'idea per cui la particolarità e le proprie-

19 - TOU, p. 102.

20 - NR, p. 116. Le proprietà non-relazionali di un particolare sono quelle proprietà il cui possesso non dipende dall'esistenza o inesistenza di qualcosa di «esterno» al particolare stesso. Ad esempio, Marco istanzia la proprietà di essere padre solo quando inizia ad esistere un certo individuo particolare, ossia il suo primo figlio, mentre Lucia istanzia la proprietà di essere vedova solo quando un certo individuo particolare diviene inesistente; sicché la proprietà di essere padre e quella di essere vedova sono proprietà relazionali. Di converso, se è plausibile credere che l'avere una certa carica C è una proprietà il cui possesso da parte di un particolare, *x,* è indipendente dall'esistenza o dall'inesistenza di altri particolari differenti da *x*, allora C è una proprietà non-relazionale.

21 - TOU, p. 115.

22 - Si può chiaramente notare come nella definizione di *particolare corposo* che Armstrong fornisce in *Universals and Scientific Realism* è presente *in nuce* un'indicazione che verrà meglio esplicitata nelle opere successive dell'Autore, ossia quella per cui l'identità di un dato particolare corposo *dipende strettamente* dal fatto che esso possieda determinati costituenti. Vedi, ad esempio, D. M. Armstrong, *Four Disputes About Properties*, in «Synthese» 144 (2005), p. 318.

tà dei particolari siano costituenti in relazione dei particolari»[23]. Quest'idea è particolarmente pervicace anche per via del fatto che il linguaggio, sia quello formale che quello ordinario, in qualche modo la supporta e la alimenta. Il nostro linguaggio, infatti, si compone di unità ortograficamente e foneticamente discrete e l'intercorrere di una relazione sintattica tra nomi e predicati (o tra costanti individuali e costanti predicative) suggerisce fortemente l'idea che i loro correlati ontologici, rispettivamente particolari e proprietà, siano in relazione reciproca. Per questo ordine di motivi Armstrong propone un esperimento mentale consistente nell'immaginare una modalità di scrittura entro cui non si attribuiscono proprietà a portatori mettendo in relazione nomi e predicati ma conferendo

> certe proprietà alle espressioni referenziali. Per esempio, invece di scrivere «Questo è verde» o «G*a*» potremmo invece scrivere «Questo» o «*a*» usando inchiostro verde. Si può presumere che l'uso sistematico di tale linguaggio (supponendolo possibile) farebbe svanire l'illusione di una relazione tra particolari e proprietà[24].

Nell'economia dell'esperimento mentale proposto da Armstrong, gli utenti di un simile linguaggio nella prassi attributiva sarebbero costretti a riferirsi non più a un particolare e a una proprietà eventualmente relati ma a «un particolare-avente-certe-proprietà»[25]. Ciò contribuirebbe a veicolare entro tale comunità linguistica l'idea di una inseparabilità tra le proprietà e i loro portatori.

Detto quindi che un particolare corposo *ha* proprietà in quanto le avviluppa in sé, occorre risolvere il problema di come caratterizzare questo legame. Anzitutto notiamo che, alla luce delle considerazioni finora svolte, necessariamente ogni particolare-avente-certe-proprietà avviluppa le proprietà che gli sono proprie. Facciamo un esempio, ipotizzando che il particolare corposo a_c abbia tra i suoi costituenti solo e soltanto il particolare nudo $n(a_c)$ e la proprietà della F-ità. La sola esistenza di a_c implica che a_c avviluppi la F-ità. Infatti le espressioni «il particolare corposo *a*», «il-particolare-che-ha-la-F-ità», e «a_c» sono coreferenziali[26] e ciò significa che dato l'enunciato

(1) a_c ha la F-ità

da esso, per sostituzione di termini coreferenziali, si può ottenere

---

23 - NR, p. 110.

24 - NR, p. 111. Il riferimento implicito alla proposta di Armstrong è il celebre linguaggio *Jumblese* ipotizzato da Wilfrid Sellars in *Naming and Saying*, «Philosophy of Science», 29(1962), pp. 7-26.

25 - NR, p. 111.

26 - Cfr. TOU, pp. 99, 115, 116, 126, 132.

(2) Il-particolare-che-ha-la-F-ità ha la F-ità.

E visto che non vi possono essere condizioni possibili in cui, al contempo, esiste il particolare corposo che ha F-ità e esso non avviluppa la F-ità, segue che in ogni condizione in cui a_c esiste esso ha la F-ità, ossia necessariamente a_c ha la F-ità. Quanto detto per il particolare corposo non vale, naturalmente, per il particolare nudo. L'esistenza di un particolare nudo non comporta l'esistenza delle proprietà che esso possiede in quanto il particolare nudo non avviluppa in sé alcunché, o in altri termini, la sua identità non dipende rigidamente dalle proprietà di cui è portatore. È certo vero che Armstrong sposa il cosiddetto principio del rigetto dei particolari nudi in base al quale

Rigetto dei particolari nudi: Per ciascun particolare nudo, *x*, esiste almeno un universale, U, tale che *x* è U[27].

Ciò tuttavia non toglie la differenza intercorrente tra il particolare corposo e quello nudo: il primo implica l'esistenza delle *specifiche* proprietà che lo costituiscono, mentre il secondo non implica l'esistenza di nessuna *specifica proprietà*, ma di proprietà in senso generico (o, per meglio dire, di almeno una proprietà). Giunti a questo punto sembra allora legittimo sollevare le seguenti domandare: se i particolari corposi hanno proprietà nel senso che le avviluppano, tale avviluppare può essere inteso in senso non-relazionale? In secondo luogo, dato che i particolari nudi hanno proprietà ma non le avviluppano, cosa lega un particolare nudo alle proprietà che gli sono proprie? La risposta ad entrambe queste domande emerge dall'analisi dell'ultima delle tre summenzionate nozioni che costituiscono il fulcro della teoria armstronghiana del possesso di proprietà: gli *stati di cose*.

6. Gli stati di cose

Quella di *stato di cose* è una nozione che guadagnerà sempre più centralità nel sistema metafisico del filosofo australiano e che viene inizialmente introdotta nell'opera del '78 per sottolineare in che modo interagiscano il principio di istanziazione (in base al quale «gli universali sono nulla senza i particolari»[28]) e il princi-

27 - Cfr. NR, p. 113. Il principio viene ripreso anche in *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 52; *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1989, pp. 94-97; *What Is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 83-84; *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 153; *Truth and Truthmakers*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 105-106. Armstrong formula il principio sia in una versione *debole* (quella riportata nel testo) che in una versione in una *forte*. Entro quest'ultima si fa riferimento solo alle proprietà non-relazionali. In questa sede possiamo tuttavia trascurare la questione.

28 - TOU, p. 113.

pio del rigetto dei particolari nudi (in base al quale «i particolari sono nulla senza gli universali»[29]). Come scrive l'Autore:

> I particolari sono i particolari che cadono sotto [possiedono] gli universali e gli universali richiedono i particolari. Possiamo tradurre ciò dicendo che i particolari e gli universali si ritrovano solo in stati di cose[30].

Ciascuno stato di cose è, per così dire, un'unità di particolare e universali. Ma cosa sono, con precisione, gli stati di cose di cui parla Armstrong? Armstrong indica alcune tesi che è bene richiamare per comprendere con maggiore puntualità la natura di uno stato di cose. Anzitutto, come emerge chiaramente in *Universals and Scientific Realism*, gli stati di cose sono quel genere di entità che costituiscono il riferimento di appositi designatori costituiti in inglese da *gerund clauses*, resi in italiano con l'uso di un articolo determinativo seguito da una nominalizzazione che avviene tramite infinito sostantivato seguita a sua volta da un complemento di specificazione in funzione soggettiva:

Enunciato:	*s* è P (*s* is P)
Designatore di stati di cose:	art. det. + [Nom-P] + [di *s*] (*s*'[being P])

Ad esempio, dato l'enunciato «*a* è F», la nominalizzazione del suo predicato tramite infinito sostantivato seguita da complemento di specificazione in funzione soggettiva porta a costruire l'espressione «l'essere F di *a*», che per l'appunto, entro le opere di Armstrong, si riferisce allo stato di cose dell'essere F di *a*.

Inoltre, punto decisivo, in base al principio della *vittoria del particolare*, ogni stato di cose è una entità irripetibile e quindi non è un universale:

Vittoria del particolare: La particolarità più l'universalità produce la particolarità[31].

Infine per Armstrong i particolari corposi sono stati di cose[32] e sulla base di questo l'Autore nega che «il riconoscimento di stati di cose comporti l'introduzione di una nuova entità»[33]:

---

29 - *Ibidem*.

30 - TOU, p. 80.

31 - Questo principio viene per l'appunto denominato «vittoria del particolare sull'universale» ed è stato originariamente formulato in TOU, pp. 115-116.

32 - Cfr. TOU, p. 114.

33 - NR, p. 80.

> sembra errato dire che esistono particolari, universali e stati di cose. Infatti è nell'essenza dei particolari e degli universali il fatto che essi siano coinvolti, e rinvenibili solo, in stati di cose[34].

Detto ciò, risulta finalmente possibile definire schematicamente il complesso delle relazioni che legano le nozioni di *particolare nudo*, *particolare corposo* e *stato di cose* fin qui esposte.

7. Il nesso non-relazionale

Seguendo l'itinerario speculativo di Armstrong abbiamo visto che il particolare corposo è un particolare-nudo-avente-certe-proprietà, ossia esso avviluppa il suo particolare nudo e le sue proprietà; tali costituenti (particolare nudo e proprietà) sono avviluppati nel senso che si ritrovano in uno stato di cose, lo stato di cose a cui il particolare corposo è identico; gli stati di cose, poi, non sono universali ma particolari e dato che nell'ontologia di Armstrong non esistono relazioni particolari, gli stati di cose non possono avere una natura relazionale, e saranno pertanto entità non-relazionali. Gli stati di cose si configurano, da ultimo, come legami non-relazionali tra particolari nudi e proprietà: ciascun particolare corposo (identico a uno stato di cose) lega insieme proprietà e portatori di proprietà senza tuttavia essere una relazione. A sua volta lo stato di cose non costituisce qualcosa di ulteriore rispetto alle proprietà e al particolare nudo che lo costituiscono.

Si potrebbe notare che in questo caso avremmo solo chiarito il nesso tra particolare corposo e le sue proprietà ma non quello che particolare nudo e proprietà, e che forse sarebbe opportuno, alla luce di ciò, postulare due differenti modi di avere proprietà: il modo in cui i particolari corposi hanno proprietà e quello in cui le hanno i particolari nudi[35]. Tuttavia, se non altro nell'economia del testo di Armstrong che stiamo analizzando, in entrambi i casi si tratterebbe da ultimo del medesimo nesso. Ipotizziamo che il particolare *a* è F: *a* è F se e solo se a_c avviluppa $n(a_c)$ e la F-ità se e solo se $n(a_c)$ è avviluppato assieme alla F-ità in a_c. In altri termini, un particolare corposo ha proprietà in quanto le avviluppa, mentre un particolare nudo ha proprietà in quanto è co-avviluppato a queste, per così dire, nel rispettivo particolare corposo. Il nesso riguardante il primo caso e il nesso riguardante il secondo caso sono chiaramente l'uno il converso dell'altro. Questa in sintesi la fisionomia

---

34 - *Ibidem.*

35 - Sulla opportunità di distinguere l'avere proprietà nei due sensi sopraindicati si veda T. Pickavance, *Bare Particulars and Exemplification*, in «American Philosophical Quarterly» 51(2014), pp. 95-108; segnaliamo una interessante rielaborazione della proposta di Pickavance in M. Paolini-Paoletti, *Bare Particulars, Modes, and the Varieties of Dependence*, in «Erkenntnis» 88 (2023), pp. 1593-1620.

del realismo non-relazionale sposato da Armstrong in *Universal and Scientific Realism*.

Prendiamo ora in considerazione le obiezioni classiche mosse al realismo non-relazionale armstronghiano. Michael Devitt ha sottolineato che è difficile comprendere in che senso sia possibile tenere insieme il realismo immanentista, per cui un universale è «in» un particolare, e il realismo non-relazionale negando che l'espressione «in» indichi una qualche relazione. In termini ancora più generali, Devitt chiede come si possa sostenere, da un lato, che i particolari *hanno* proprietà e, dall'altro lato, che l'espressione «hanno» non esprima una relazione di un qualche tipo:

> Abbiamo la più pallida idea di cosa significhino qui le parole «in» e «hanno» se non sono interpretate come predicati relazionali?[36]

Devitt inoltre aggiunge che

> Questa dottrina è oscura [...] Il realismo di Armstrong sostituisce le carenze esplicative del realismo relazionale con un completo mistero[37].

Peter Simons, in riferimento al regresso di Bradley[38], sostiene che

> [n]on è possibile liquidare questo problema come uno pseudo-problema o definire la nuova relazione un «legame» o un «nesso» o qualcosa di diverso dalla «relazione». È chiaro che i difensori degli stati di cose e degli universali devono trovare un modo per bloccare il regresso, ma non basta dichiarare il successo con una terminologia[39].

Infine richiamiamo la critica di Fine che, ricordando come lo stesso Armstrong consideri il nesso non-relazionale come «profoundly puzzling»[40], sostiene che

> Negare che gli universali e i particolari siano in relazione, e poi insistere sul fatto che la loro unione è semplicemente inspiegabile, non è certo soddisfacente; Armstrong ci deve di più[41].

Riassumendo, le critiche fin qui indicate al realismo non-relazionale si basano sull'evidenziare che

---

36 - M. Devitt, *«Ostrich Nominalism» or «Mirage Realism»?*, in «Pacific Philosophical Quarterly» 61 (1980), p. 437.

37 - *Ibidem*.

38 - Vedi *infra* §§ 2-3.

39 - P. Simons, *Relations and Truthmaking*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» 84 (2010), p. 202.

40 - TOU, p. 3.

41 - G. Fine, *Armstrong on relational and Nonrelational Realism*, in «Pacific Philosophical Quarterly» 62 (1981), p. 268.

(a) le espressioni «in» e «ha» ricorrenti in enunciati come «la proprietà della F-ità è nel particolare *a*» e «*a* ha la F-ità» hanno ordinariamente un significato relazionale;
(b) parlare di nesso non-relazionale sembra solo un espediente linguistico e come tale non può risolvere il regresso di Bradley applicato al realismo;
(c) il realismo non-relazionale è una dottrina oscura.

Per quanto riguarda l'obiezione (a) il sostenitore del realismo non-relazionale potrebbe sottolineare che ciò che è in gioco non è tanto il dedurre cosa esiste a partire dall'ispezione del significato di un predicato come «ha» o di una preposizione come «in», ma comprendere cosa *dovrebbe* esistere affinché si possa spiegare l'unità di enti particolari e universali. L'approccio è quindi non quello che va dal linguaggio al mondo (che Armstrong esplicitamente rigetta) ma, al più, dal mondo al linguaggio. E se il linguaggio ordinario (o quello formale) è tale da non riuscire a rispecchiare strutture ontologiche, tanto peggio per il linguaggio. D'altra parte è esattamente questo il significato dell'esperimento mentale di Armstrong che abbiamo esposto nella sezione 5, perfettamente in linea con il distinguo operato dall'Autore tra realismo *a priori* e realismo *a posteriori*: il primo tenta di inferire cosa esiste a partire dalla constatazione di strutture linguistiche, mentre il secondo non prevede affatto un'analisi riguardante il significato di espressioni linguistiche ma concerne lo stabilire quali proprietà esistono sulla base di considerazioni riguardanti l'ontologia fondamentale in relazione alle proprietà postulate dalla fisica[42].

Entro l'obiezione (b) l'appello al nesso non-relazionale viene visto come un *deus ex-machina* che non risolve il problema del regresso di Bradley. In realtà, assumendo ipoteticamente quanto affermato da Armstrong in merito agli stati di cose sembra che il realismo non-relazionale fornica un'elegante risposta al regresso bradleyano. Se *a* è F allora a_c avviluppa la F-ità (assieme a tutte le proprietà che possiede, chiamiamole Σ); ma l'avviluppare la F-ità di a_c è uno stato di cose e ogni stato di cose è un ente particolare (ossia non è un *type*); pertanto il nesso tra a_c e la F-ità non è una relazione; sarebbe pertanto errato sostenere che a_c, la F-ità e l'avviluppare$_1$ intrattengano un'ulteriore relazione di avviluppo, chiamiamola l'avviluppare$_2$. In sostanza, gli stati di cose fungono da *regress-stoppers*: ciò che lega a_c e la F-ità è lo stato di cose in cui a_c consiste *ossia* l'*esser* Σ *di n*(a_c).

42 - Cfr. NR, p. 136. Come peraltro Surovell fa notare anche il nominalismo è costretto a riconoscere qualcosa di non ulteriormente esplicabile, ossia la relazione semantica di soddisfazione (si veda J. R. Surovell, *The Braleyan Regress, Non-Relational Realism, and the Quinean Semantic Strategy*, in «Grazer Philosophische Studies», 93 (2016), pp. 63-79).

Col venire meno delle critiche (*a*) e (*b*) vengono meno anche i motivi principali a favore di (*c*): anche se nell'opera del 1978 la caratterizzazione fornita da Armstrong agli stati di cose non risulta particolareggiata ed estesa come nelle opere successive, la stessa è tuttavia sufficiente a dar conto di quali funzioni esplicative svolgerebbero gli stati di cose cose se esistessero, e tra queste vi rientrerebbe il poter spiegare in termini non-relazionali l'unità di particolare e universale.

8. Una tensione di fondo

Si intravedono tuttavia tra le pieghe di questo sviluppo teoretico alcune tensioni di fondo che tenteremo di evidenziare. Richiamiamo brevemente uno dei sopracitati passi di Armstrong, ossia:

> Non credo che il riconoscimento di stati di cose comporti l'introduzione di una nuova entità. Ad ogni modo, mi sembra errato dire che esistono particolari, universali e stati di cose. Infatti è nell'essenza dei particolari e degli universali il fatto che essi siano avviluppati, e rinvenibili solo, in stati di cose[43].

Dato che nella seconda parte del brano si sostiene che «è nell'essenza dei particolari e degli universali il fatto che essi siano coinvolti, e rinvenibili solo, in stati di cose» Armstrong sembra che in tutto il brano si riferisca a particolari nudi. Se si riferisse a particolari nudi, una delle premesse dell'argomento di Armstrong potrebbe essere riformulata al modo che segue (Supponiamo che «P» sia un predicato che esprime l'insieme, Σ, delle proprietà del particolare *a*):

> Se è nell'essenza di $n(a_c)$ e di Σ il fatto che essi siano avviluppati in a_c, allora è sufficiente che esistano $n(a_c)$ e Σ per avere lo stato di cose dell'*essere* Σ *di* $n(a_c)$.

Anzitutto in questa ipotesi, sarebbe altamente problematico attribuire a un particolare nudo una qualche *essenza* o una *natura* dato che un particolare nudo è qualcosa che è assolutamente privo di caratterizzazioni, accidentali o essenziali che siano (ricordiamo che il articolare nudo ha proprietà non di per sé stesso ma in quanto è avviluppato insieme a queste in particolari corposi). Ma lasciamo da parte questa possibile critica e concentriamoci su qualcosa di ancor più fondamentale. Il particolare corposo, a_c, è tale da

(i) implicare l'esistenza dei suoi costituenti, $n(a_c)$ e Σ,
(ii) essere l'unità non-relazionale di $n(a_c)$ e Σ,
(iii) essere identico allo stato di cose dell'essere P di *a*.

43 - NR, p. 80.

Sicché se *a* è P allora esiste l'unità non-relazionale di un particolare nudo, $n(a_c)$, e delle proprietà Σ. Ma se i particolari corposi sono stati di cose, e se gli stati di cose non sono qualcosa di ulteriore ai particolari nudi e alle proprietà che coinvolgono, allora anche il particolare corposo a_c non è qualcosa di ulteriore ai suoi costituenti e quindi si dovrà dire che se *a* è P allora esiste $n(a_c)$ ed esistono le proprietà Σ e, *stricto sensu*, non esiste (in quanto nuova ed ulteriore entità) la loro unità non-relazionale. E se non esiste (in quanto nuova ed ulteriore entità) l'unità non-relazionale di $n(a_c)$ e di Σ, allora *a* non può essere P, e quindi *a* non è P, in contraddizione con l'ipotesi di partenza. Insomma sembra che le tre tesi che seguono non possano essere tutte contemporaneamente vere:

T_1. I particolari corposi sono l'unità non-relazionale dei loro costituenti.
T_2. I particolari corposi sono stati di cose che coinvolgono particolari nudi e proprietà non-relazionali.
T_3. Gli stati di cose non sono qualcosa di ulteriore ai propri costituenti.

Questa tensione è comprensibilmente innescata dal fatto che Armstrong voglia tenere ferma come irriducibile la distinzione tra particolare e universale, cercando al contempo di garantire un'intima unità tra tali elementi senza tuttavia innescare regressi analitici o esplicativi. Ma d'altra parte è proprio l'esistenza di questa tensione teoretica che attraversa *Universal and Scientific Realism* a motivare e spingere Armstrong alle successive revisioni della sua posizione in merito al nesso non-relazionale e alla natura degli stati di cose. Se da un lato, infatti, il plesso rappresentato dalla triade *particolare corposo/particolare nudo/stato di cose* costituisce la struttura invariante della teoria dell'istanziazione di Armstrong, dall'altro lato nel complesso delle opere armstronghiane tale plesso sarà interessato da interpretazioni molto distanti da quella fornita in *Universal and Scientific Realism* e ponenti capo a ulteriori alternative teoriche in merito alla natura ultima degli stati di cose e in merito al nesso che lega universali e particolari.

FRANCESCO F. CALEMI
Professore associato di Logica e Filosofia della logica presso il Dipartimento di Filosofia, scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli studi di Perugia
francesco.calemi@unipg.it

RICERCHE

«Tirannide, sofismi, ipocrisia» come negazione della comunione trinitaria

di Matteo Raffaelli

This article starts from a reading of Parmenides' ontology as the foundation of social community, seen in parallel with Jesus' message of infinite communion. Tommaso Campanella refers to Parmenides' ontology, read in the light of the doctrine of the Trinity, as centered on the "toticipative" unity of power, wisdom and love. The denial of such unity in the modern conception of knowledge as pure abstraction and domination, is characterized as "tyranny, sophistry, hypocrisy". This article tries to actualize Campanella's vision.

Keywords: Parmenides, Jesus' message, Tommaso Campanella, Trinitarian ontology, Mercantile-technocratic world

Nel primo libro della *Repubblica* di Platone il sofista Trasimaco sostiene la tesi che «il giusto» (τὸ δίκαιον) altro non sia che l'«interesse del più forte» (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)[1]. Una simile concezione, precisa Trasimaco, non è da limitare all'ambito individuale, ma vale in generale per tutte le forme di governo della comunità sociale: giusto è l'«interesse del potere costituito» (τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον)[2]. Il «sapere» (ἐπιστήμη) è in quest'ottica l'abilità che permette a chi detiene il potere di mantenerlo[3].

La tesi di Trasimaco "provoca" l'intero discorso filosofico-politico della *Repubblica* di Platone, teso a mostrare che il sapere in senso proprio si fonda non sul modo in cui le cose appaiono nel quadro degli interessi del potere costituito, ma sul *Bene*. Esso è infatti il modo *migliore* di essere delle cose e rappresenta in quanto tale il «principio anipotetico» (τό ἀνυπόθετον)[4], fondamento di essere intersoggettivamente valido per il pensiero e l'agire umani. Le ragioni che ispirano il discorso platonico si compendiano nell'istanza stessa della giustizia e nell'opposizione allo scandalo fondamentale della vita sociale, al fatto cioè che le relazioni umane siano regolate secondo l'utile del più forte: l'istanza della giustizia, che ha la medesima radice ontologica dell'amore, è assoluta poiché è l'istanza stessa di significato della vita, di un significato massimamente reale, che sussiste "idealmente" anche quando è negato nell'esistenza empirica, perché altrimenti non ne potrebbe essere avvertita la negazione e l'intrinseca desiderabilità.

La concezione di Trasimaco, secondo cui il sapere è mero strumento di potere e l'agire è sganciato da qualsiasi obiettivo etico, si oppone in ultima istanza al tentativo di fondazione ontologica della comunità sociale, intrapreso per primo dallo stesso iniziatore dell'ontologia, Parmenide. Come ha notato Antonio Capizzi, sulla base di una conoscenza storico-archeologica approfondita di Elea, patria di Parmenide, l'ontologia parmenidea è da leggere come strutturata su tre «piani»: uno «ontologico», nel quale l'Essere, come fondamento unitario, propriamente sussiste; uno «[logico-]linguistico», nel quale l'Essere, nella sua funzione di copula (di stabile relazione unitaria degli elementi che lega), trova adeguata espressione; uno «[etico-]politico», in cui l'Essere si realizza come comunità[5]. In sintonia con l'interpretazione di Capizzi, Massimo Bontempelli ha visto in una simile ontologia un richiamo alla coesione e all'armonia sociale. Si tratta di un richiamo dal valore metastorico, che storicamente nasce come reazione ad un tentativo in atto

---

1 - Platone, *Repubblica*, 338c.

2 - *Ibid.*, 339a.

3 - *Ibid.*, 340e.

4 - *Ibid.*, 511b.

5 - A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1986², pp. 68-69.

ad Elea al tempo di Parmenide: quello di sganciare le attività mercantili dell'agorà, che si stavano sviluppando sotto la spinta dell'emergente economia monetaria e schiavistica, dal governo politico-religioso dell'acropoli[6]. Ai suoi concittadini, sedotti dalla logica utilitaristica dell'agorà, Parmenide rimprovera di essere «uomini senza giudizio» (ἄκριτα φῦλα), per i quali «essere e non essere» (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι) sono «lo stesso» (ταὐτὸν)[7]. Come governante-sacerdote del tempio dell'acropoli, Parmenide lancia dunque il seguente monito: la via del profitto privato a scapito dell'unione della comunità è una via senza senso, una sorta di allucinazione, che consiste appunto nel credere che essere e non essere siano identici. In questo senso, come propone Heidegger, πόλις è da ricondurre al verbo πέλειν (l'«essere» di Parmenide contrapposto al non essere): la polis è il "luogo" in cui l'essere si realizza[8].

Si può dunque affermare, seguendo Klaus Heinrich, che il nulla di Parmenide è la designazione di una tremenda "minaccia": essa consiste nella disgregazione sociale che il denaro e l'interesse del più forte necessariamente producono quando divengono motore dei rapporti sociali. Da questo punto di vista la problematica parmenidea è estremamente attuale: in relazione alla sopra menzionata struttura triadica dell'ontologia di Parmenide, si tratta di

> tre minacce, nelle quali riconosciamo oggi la nostra situazione: la minaccia [di non avere più alcun fondamento e] di non essere identici a nulla [poiché non c'è più un fondamento di essere sul quale l'identità si possa basare]; la minaccia di non disporre di alcun linguaggio sotto il peso delle potenze distruttrici; la minaccia che l'angoscia di fronte alla perdita dell'identità e del linguaggio porti all'autodistruzione[9].

Nota infine Heinrich:

> Formulazioni come queste presuppongono l'interesse che già mosse i teologi di una Chiesa ancora ai suoi inizi, che articolarono la loro professione di fede nella forma di un principio trinitario. Il "Padre" conferiva identità e durata alle parti del mondo da Lui creato; il "Figlio" rappresentava la Parola di conciliazione tra le

---

6 - M. Bontempelli - F. Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992, Vol. 1, pp. 30-42.

7 - DK, B 6, 7-8.

8 - M. Heidegger, *Parmenides*, "Gesamtausgabe" 54, p. 142 ss.

9 - K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, p. 67: «Drei Bedrohungen, in denen wir heute unsere Situation wiedererkennen: die Bedrohung, mit nichts identisch zu sein; die Bedrohung, keine Sprache zu haben unter den zerstörenden Mächten; die Bedrohung, dass die Angst des Identitätsverlustes und der Sprachlosigkeit in Selbstzerstörung treibt» (traduzione mia).

> potenze originarie, sacre in pari grado ed in concorrenza tra loro; lo "Spirito" era infine la via della riconciliazione da ritrovare in forme sempre nuove[10].

In questo senso discorso filosofico e discorso teologico rappresentano due risposte integrali, chiamate ad interagire. Parmenide interpretò il depotenziamento delle funzioni di governo del Tempio a favore di relazioni commerciali, regolate dalla sola dinamica del denaro, come una minaccia per l'umanità. Gesù cacciò dal Tempio i mercanti e i cambiavalute, che speculavano sul denaro, affermando: «Non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato» (Gv 2,16). Parmenide contrastò la nascente minaccia con la "scoperta" di una sapienza in grado di esprimere il nesso al fondamento dell'essere. Gesù si rivelò come la Sapienza (il Figlio) di Dio Padre. Lo fece nella sinagoga attraverso l'annuncio di un "anno di grazia del Signore", con le parole del profeta Isaia (Is 61,1-3):

> Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore (Lc 4,18-19).

Gesù arrotolò poi il libro del profeta Isaia, lo consegnò all'inserviente, si sedette e disse: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che avete appena udito» (Lc 4,21). Bontempelli, seppur limitato da un'impostazione immanentistica di stampo hegeliano nella sua lettura del significato della predicazione di Gesù, ricostruisce tuttavia con grande acutezza il contesto storico entro cui essa avvenne[11]. Per capire che cosa significa la proclamazione di un "anno di grazia del Signore" si deve anzitutto ricordare che nella storia antica del regno ebraico l'organizzazione teocratica dell'economia e della società, condotta dal Tempio di Gerusalemme, aveva reso impossibile l'emergere della proprietà privata di terreni e di uomini. Nessuno poteva considerare di sua proprietà un terreno che gli era stato assegnato dal Tempio. Perché il terreno era, secondo la concezione antico-orientale, proprietà di Dio e veniva gestito dal Tempio in nome di Dio. Nessuno poteva inoltre considerare altri uomini come di sua proprietà, poiché tutti gli uomini, come membri della comunità guidata dal Tempio, possedevano diritti personali inalienabili. Questa concezione

---

10 - *Ibidem*: «Formulierungen wie diese setzen das Interesse voraus, das schon die Theologen einer frühen Kirche bewegte, die ihr Glaubensbekenntnis in der Form eines trinitarischen Prinzips formulierten. Der 'Vater' verlieh allen Teilen der von ihm erschaffenen Welt Identität und Dauer, der 'Sohn' war das versöhnende Wort unter den miteinander konkurrierenden gleichheiligen Ursprungsmächten, und [der] 'Geist' der immer wieder neu zu findende Weg der Versöhnung» (traduzione mia).

11 - Cfr. M. Bontempelli, E. Bruni, *Il senso della storia antica. Itinerari e ipotesi di studio*, Trevisini, Milano 1989, Vol. 2, pp. 425-489.

della comunità sociale aveva avuto la sua piena espressione nel cosiddetto "anno giubilare" o "anno di grazia del Signore", che ogni cinquant'anni (Lv 25,8-10) sanciva il ritorno di terreni, case e uomini alla situazione giuridica che era stata originariamente assegnata loro dal Tempio. La vendita di un immobile, ad esempio, non aveva quindi il significato di un definitivo passaggio di proprietà. Allo stesso modo gli schiavi per debito non erano schiavi nel senso greco-romano, poiché essi tornavano ad essere liberi con l'avvento dell'"anno di grazia del Signore". Secondo questa concezione suolo e uomini appartenevano a Dio e Dio aveva il diritto assoluto di liberarli da qualsiasi ingiusta sottomissione. Questa pratica di liberazione e comunione sociale era però caduta in disuso e l'economia del regno ebraico aveva dato largo spazio all'accumulazione privata di ricchezza e alla schiavitù per debiti. Per questo alcuni profeti, primo fra tutti Isaia, avevano proclamato la necessità di uno straordinario "anno di grazia del Signore" come unico rimedio alla crescente disgregazione sociale. Nel passo di Isaia sopra citato, Gesù si rivela come Colui che è stato mandato dal Signore con il compito di proclamare uno straordinario "anno di grazia del Signore". Nel Suo messaggio di liberazione e comunione infinita, Gesù è tutt'uno con Dio Padre nello Spirito d'Amore che li unisce. Il Suo messaggio è che tutti gli uomini siano in unità nella comunione dell'Amore, come Egli e il Padre sono in unità: «Padre, che tutti siano uno come Io e Te siamo uno, *affinché il mondo creda che Tu mi hai mandato»* (Gv 17,21).

Alla tradizione parmenidea, letta alla luce della dottrina della Trinità, si riallaccia nella modernità Tommaso Campanella. Scrive Campanella in un celebre sonetto:

Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, *sofismi*, *ipocrisia*;
ond'or m'accorgo con quanta armonia
Possanza, *Senno*, *Amor* m'insegnò Temi.

Questi principi son veri e sopremi
della scoverta gran filosofia,
rimedio contra la trina bugia,
sotto cui tu, piangendo, o mondo, fremi.

Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,
ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno,
tutti a que' tre gran mali sottostanno,

che nel cieco amor proprio, figlio degno

d'ignoranza, radice e fomento hanno.
Dunque a diveller l'ignoranza io vegno[12].

Temi, che Campanella cita nel quarto verso del suo sonetto, è in Esiodo (*Teogonia*, 901 ss.) la madre delle tre Ore: Eunomía ("buon governo"), Díke ("giustizia") – la dea che indica a Parmenide la via dell'essere – e Eiréne ("pace"). Temi insegna a Campanella i principi supremi della «scoverta gran filosofia», ovvero della metafisica primalitativa. Essa si presenta come metafisica compiutamente trinitaria, concependo il fondamento divino di essere come "toticipazione" delle cosiddette tre primalità: *possanza*, *senno* e *amor* (in latino: *potentia*, *sapientia*, *amor*)[13]. È nella partecipazione alla toticipazione divina che si rivela il significato della vita umana, un significato eminentemente politico-sociale: «chi all'amor del comun Padre ascende, tutti gli uomini stima per fratelli», e con essi tutte le altre creature, scrive Campanella prendendo ad esempio Francesco d'Assisi[14].

Alla fratellanza ispirata all'«amor del comun Padre» si contrappone il «cieco amor proprio», che si presenta articolato nella triade perversa di *tirannide*, *sofismi* e *ipocrisia*: questi «tre mali estremi» sono la versione moderna delle tre minacce sopra menzionate (perdita di fondamento e identità, mancanza di linguaggio ed autodistruzione), che possono essere interpretate, in riferimento alla descrizione trinitaria proposta da Tillich dei tre stadi dell'angoscia[15], «come i tre momenti di quell'angoscia che egli [Tillich] ha descritto come un terzo stadio dell'angoscia, quello dell'insensatezza»[16]. Scrive Campanella:

> Stiamo allo scuro, e tutti paremo d'un colore, filosofi e sofisti, santi e ipocriti, principi e tiranni, religione e superstizione. Onde è nata opinione che non ci sia [vera] religione, né [vero] principato, né [vera] sapienza: ma chi può più ingannare, vincere e regnare, comunque il faccia, fa bene[17].

Una simile insensatezza è per Campanella rappresentata dalla teoria politica di Machiavelli, nel cui pragmatismo amoralistico egli vede il segno distintivo della

---

12 - T. Campanella, *Le poesie*, a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998, pp. 49-50 (corsivo mio).

13 - Cfr. M. Raffaelli, *Orizzonte triadico della metafisica e "nulla" in Platone, Hegel e Campanella*, in «Sophia», VIII (2016/2), pp. 142-165.

14 - T. Campanella, *Le poesie*, cit., p. 55.

15 - P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüben, Stuttgart 1953, pp. 33-49.

16 - K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, cit., p. 68: «[Die drei Bedrohungen kann man] als die drei Momente jener Angst [bezeichnen], die er [Tillich] als ein drittes Stadium der Angst, als das der Sinnlosigkeit, beschrieben hat».

17 - T. Campanella, *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, p. 41.

tirannide e l'origine stessa dell'ateismo moderno[18]. Le altre due facce dell'ateismo sono per Campanella la concezione della conoscenza come astrazione (*sofismi*)[19], che secondo lui ha in Aristotele il suo punto di riferimento, e la concezione fideistica della religione di Lutero (*ipocrisia*)[20]. Prendendo spunto dalle argomentazioni di A. Lamacchia[21], è da notare che, al di là della (discutibile) personificazione dei tre mali in Machiavelli, Aristotele e Lutero, il discorso di Campanella rappresenta una precisa presa di posizione nei confronti della concezione moderna della conoscenza come pura astrazione, che intende di fatto sostituirsi a Dio, facendosi potenza che domina le cose, e che relega le questioni etiche e religiose alla sola fede. La concezione di Campanella non si pone in linea di principio contro la scienza astrattiva, ma si propone anzi come sua integrazione correttiva e fondamento. Campanella intende far presente che la scienza perde gli aspetti fondamentali dell'efficienza ontica e della finalità assiologica se perde il riferimento ad una prima causa onto-assio-logica, cioè a Dio.

Una simile scienza, che è stata definita come «potenza estranea a Dio» (*gottfremde Macht*)[22], si fa strada nella prima modernità con Francis Bacon, che all'interno del suo progetto di una *instauratio magna* delle scienze, sostiene che «scientia et potentia humana ... coincidunt»[23]. Ciò che l'uomo, secondo Bacon, è chiamato a realizzare è una «ampliatio potestatis ejus super naturam»[24]. La possibilità di un ampliamento *illimitato* della potenza dell'uomo sulla natura si fa concreta con la matematizzazione della natura proposta nel metodo sperimentale di Galilei. Campanella appoggia Galilei nella sua richiesta di libertà nell'esplorazione dei fenomeni naturali, scrivendo a tal proposito un'opera apologetica[25]. Egli condivide la tesi di Galilei che «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che con-

---

18 - Cfr. Id., *L'ateismo trionfato overo riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesmo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, II voll., Edizioni della Normale, Pisa 2004 (traduzioni latine: *Atheismus triumphatus*, Romae 1631; Parisiis 1636).

19 - Nella sopra citata edizione parigina dell'*Atheismus triumphatus* viene per questo presentato (pp. 1-63) lo scritto antiaristotelico *De gentilismo non retinendo*. Cfr. T. Campanella, *Della necessità di una filosofia cristiana (De gentilismo non retinendo)*, trad. it. di R. Amerio, SEI, Torino 1953.

20 - Cfr. V. Angiuli, *Ragione moderna e verità del cristianesimo. L'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, Levante, Bari 2000 (in particolare il cap. VI: *Ego natus sum contra scholas antichristi*, pp. 167-191).

21 - A. Lamacchia, *'Notitia sui' et sources patristiques dans la Métaphysique de T. Campanella*, in «Journal philosophique», 1 (1985), pp. 63-89, qui 78-80.

22 - M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di Johannes Winkelmann, Mohr, Tübingen 1973[4], p. 598.

23 - F. Bacon, *Novum organum*, I, 3.

24 - *Ibid.*, II, 52.

25 - G. Galilei, *Apologia pro Galilaeo*, Francofurti 1622 (ristampa a cura di Luigi Firpo, UTET, Torino 1969).

tinuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo)»[26], senza tuttavia condividere l'altra sua tesi:

> Egli [l'universo] è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro[27].

Per Campanella infatti la matematica si occupa di pure astrazioni. Essa non attinge perciò alla causa dell'essere, ma argomenta *ex signo*[28], cioè a partire dall'ambito secondario dell'*ens rationis*, che esprime l'essere nella sua pura astrattezza. Nel progetto galileiano di un'assolutizzazione della matematica e di una matematizzazione della natura Campanella scorge il pericolo che il sapere si riduca a un mero costruttivismo e che, nella sua riduzione dell'essere alla pura astrazione della quantità, esso perda ogni legame con la qualità e con il valore delle cose[29]. In questo senso la concezione galileiana si rivela come il punto di inizio della separazione tra *Wissenschaft* e *Lebenswelt*, come argomentato da Husserl nella sua *Crisi delle scienze europee*.

Ma cosa è successo esattamente nella modernità? Il modello matematico-sperimentale di Galilei, che si è realizzato nella costruzione di una interpretazione del mondo puramente meccanico-razionale, è stato esteso anche alla sfera sociale. Come ha scritto Serge Latouche, si è trattato di un

> doppio processo di formalizzazione e di quantificazione del sociale innanzi tutto nell'economico e poi, per effetto di ritorno, nell'intero sociale, [che] si è storicamente realizzato con la costruzione dell'economia politica come fisica sociale sul modello della meccanica razionale di Newton e con la concomitante riduzione della felicità alla ricchezza, della ricchezza all'utilità e dell'utilità al denaro[30].

---

26 - Id., *Il Saggiatore*, edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing, Antenore, Roma-Padova 2005, p. 119.

27 - *Ibid.*, pp. 119-120.

28 - T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, libri 18, Parisiis MDCXXXVIII, Pars I, Lib. V, Cap. II, Art. II.

29 - Cfr. A. Jacobelli Isoldi, *Tommaso Campanella. "Il diverso filosofar mio"*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 110-118.

30 - S. Latouche, *La déraison de la raison économique. Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Éditions Albin Michel, Paris 2001, p. 79: «Double processus de formalisation et de quantification du social dans l'économique d'abord, et de là, par effet de retour, dans le social tout entier, [qui] s'est réalisé historiquement par la construction de l'économie politique comme physique sociale sur le modèle de la mécanique rationnelle de Newton et par la réduction concomitante du bonheur à la richesse, de la richesse à l'utilité et de l'utilité à l'argent» (tr. it.: S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 70).

Tralasciando il concreto sviluppo storico di questo processo, vorrei concentrarmi sul risultato finale, secondo i suoi due aspetti costitutivi, cioè quello della formalizzazione e quello della quantificazione. La formalizzazione della sfera sociale può esser vista rappresentata nella sua coerenza massima in M. Weber. Per Weber la sfera sociale è da leggersi secondo il principio della «spiegazione causale» (*kausale Erklärung*)[31] e per "causalmente adeguato" è da intendersi la «probabilità di una soluzione "corretta" o "sbagliata" sulla base di regole sperimentate dell'esperienza»[32]. "Corretto" significa qui adeguato allo scopo e non ha niente a che vedere con una valutazione etica. Tutte le questioni della scienza *non* costituiscono infatti «problemi di valore» (*Wertprobleme*)[33]. In un simile orizzonte, il progresso nella conoscenza e nell'agire è da intendersi come accumulazione di strategie sempre più precisamente capaci di garantire il perseguimento di un obiettivo, a prescindere dal valore di quell'obiettivo. Scrive Weber:

> La misura x è il (vogliamo assumere: solo) mezzo per il raggiungimento del successo y – che è una domanda empirica, vale a dire il semplice capovolgimento della proposizione causale: a x segue y; se questa proposizione – che è anche empiricamente accertabile – è coscientemente saputa dagli uomini e sfruttata per l'orientamento del loro agire diretto al successo y, allora la loro azione è orientata in modo "tecnicamente corretto". Se il comportamento umano (di qualsiasi tipo) in un singolo punto diviene in questo senso tecnicamente "più corretto" di come fino ad allora era orientato, allora c'è un "progresso tecnico"[34].

Per comprendere il secondo aspetto della quantificazione e con esso la tecnicizzazione dell'intera sfera sociale,

> non possiamo fare a meno – scrive M. Bontempelli – di ricorrere al concetto marxiano di plusvalore, cioè a quell'incremento di valore che il lavoro umano apporta alla produzione di merci rispetto al valore dei prodotti, compresa la forza-lavoro, necessari a produrle. La dinamica della trasformazione del plusvalore in

---

31 - M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 550.

32 - *Ibid.*, p. 550: «K a u s a l adäquat ist ... die nach erprobten Regeln der Erfahrung stattfindende Wahrscheinlichkeit einer 'richtigen' oder 'falschen' Lösung».

33 - *Ibid.*, p. 511.

34 - *Ibid.*, p. 526 (traduzione mia): «Die Maßregel x ist das (wir wollen annehmen: einzige) Mittel für die Erreichung des Erfolges y – was eine empirische Frage ist, und zwar die einfache Umkehrung des Kausalsatzes: auf x folgt y –; und wird nun dieser Satz – was ebenfalls empirisch feststellbar ist – von Menschen bewusst [und] für die Orientierung ihres auf den Erfolg y gerichteten Handelns verwertet, d a n n ist ihr Handeln 'technisch richtig' orientiert. Wird menschliches Verhalten (welcher Art immer) in irgendeinem Einzelpunkt in diesem Sinne technisch ‚richtiger' als bisher orientiert, so liegt ein 'technischer Fortschritt' vor».

> capitale spiega, perché esige, la *generalizzazione della forma [puramente quantitativa] di merce* (in quanto il capitale si valorizza attraverso la produzione di merci, trasformandosi da denaro in merce, e da merce in denaro accresciuto), e l'*universalizzazione delle relazioni tecniche* (in quanto la tecnica consente di allargare la scala della produzione, e di diminuire i costi attraverso la riduzione del valore della forza-lavoro, ed è quindi imposta dalle necessità di valorizzazione del capitale)… La dinamica del plusvalore sottesa alla creazione storica dell'universo sociale moderno e contemporaneo è la vera spiegazione del perché il nostro sia un universo le cui masse interagenti sono [pure quantità, e cioè] merci e le cui forze interagenti sono relazioni tecniche [35].

La dinamica del plusvalore implica un sistema di bisogni universali e (affinché questi siano soddisfatti) di relazioni tecniche universali, attraverso uno scambio sociale generale tra individui indipendenti. In un simile scambio sociale generale, tuttavia, la libertà degli individui, intesa appunto come «indipendenza personale» (*persönliche Unabhängigkeit*)[36], si manifesta nella forma della loro indifferenza universale. Da ciò deriva che il potere spersonalizzante, puramente quantitativo, del denaro possa diffondersi senza limite e che non sia quindi più possibile per gli individui (o almeno per la stragrande maggioranza di essi) sperimentare la loro libertà come uno stato socialmente permesso e riconosciuto. Dunque in una società strutturata dall'accumulazione di plusvalore, da un lato l'individuo è presupposto come libero agente dello scambio sociale, dall'altro la sua libertà è svuotata del suo contenuto concreto dalle reali dinamiche sociali. L'indipendenza individuale si rivela «basata sulla dipendenza oggettiva» (*auf sachlicher Abhängigkeit gegründet*)[37].

Sottomessa alla *tirannide* del denaro come meccanismo puramente autoreferenziale, la libertà dell'individuo si riduce ad un *sofismo*. In ciò precisamente consiste l'*ipocrisia* dell'attuale orizzonte mercantile-tecnocratico: nel presentare l'individuo libero nella sua sottomissione ad un puro automatismo.

L'indicazione di una via d'uscita da una simile contraddizione è offerta dal concetto marxiano di «libera individualità [sociale]» (*freie [soziale] Individualität*)[38]. La vera libertà si basa «sullo sviluppo universale degli individui e sulla *subordinazione* della loro produttività sociale collettiva come ricchezza sociale» (*auf die universel-*

---

35 - M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 130-131.

36 - K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 42), Dietz, Berlin 1983, p. 91.

37 - *Ibidem.*

38 - *Ibidem.*

le Entwicklung der Individuen und die Unterordnung *ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens*)[39]. La libertà dell'individuo non è cioè ingannevole solo in quanto non è mero mezzo formale per una produzione orientata al profitto privato (la cui dinamica desocializzante costringe l'individuo in una dipendenza reale), ma è al contrario il fine sostanziale e la produzione solo un *mezzo* attraverso il quale gli individui possono raggiungere la soddisfazione dei loro bisogni.

Ebbene, il concetto di "libera individualità sociale" implica un "nuovo" fondamento ontologico, che non può essere inteso, al modo della dialettica immanentistica di Hegel (e di Marx), come un superamento della contraddizione in quanto suo mantenimento. È infatti chiaro che una libera individualità sociale così intesa non sarebbe affatto "fondata", ma esprimerebbe al contrario un'ipostatizzazione dello scontro "esteriore" tra indipendenza individuale che nega la socialità e collettivizzazione sociale che nega la libertà. Si tratta invece di concepire libera individualità e socialità come *totalmente l'una nell'altra*, pur *nella loro distinzione*. Ma un simile fondamento scevro di contraddizione, come "toticipazione" dei distinti, non può che essere *divino*. È alla toticipazione divina che la libera individualità sociale umana è chiamata a partecipare. Ed è a causa di un "cortocircuito" tra toticipazione divina e partecipazione umana che l'Assoluto risulta in Hegel (e in Marx) immanentemente antitetico e con ciò non esprime in realtà altro che la condizionatezza della soggettività *finita*, in cui libertà e socialità, essere e nulla, sono in contraddizione. Nell'interazione tra filosofia e teologia si dà la possibilità di una "riconquista" dell'ontologia, da cui scaturisce una "nuova" società come comunione trinitaria, "luogo" in cui l'essere pienamente si realizza. In questo senso scrive Klaus Hemmerle:

> Questa [la "nuova" società] si differenzierà da una società totalitaria, qualsiasi sia il volto che essa assume, in cui il rapporto comunitario si fa mero strumento di un'ideologia, fosse anche l'ideologia della società totale. Ma nondimeno si differenzierà anche da una società che, sul sedicente fondamento della libertà, in realtà non va al di là della sincronizzazione delle solitudini e degli egoismi. Il rapporto tra gli individui in questo caso rischierebbe di esaurirsi nello stare gli uni accanto e di fronte agli altri, in una mera oggettività e funzionalità; in questo modo verrebbe tuttavia svuotata di significato la libertà stessa, che, infatti, trae vita soltanto da un rapporto di relazione. Solo il "modello trinitario" fa sì che ognuno sia, a suo modo, origine della società e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli; che la società abbia una vita unica, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l'altro e il tutto diventiamo

39 - *Ibidem* (corsivo mio).

> di volta in volta momento inaugurale, traguardo e fulcro del movimento … Tale comunità non è una federazione sancita in vista di un fine: essa è *la vita stessa*. Quando questa vita scorre secondo la misura del darsi trinitario … il singolo e il tutto superano la loro concorrenza, e nel contesto della loro relazione reciproca diventano lo spazio in cui la vita divina si invera, si fa sperimentabile in questo tempo mondano e passeggero[40].

MATTEO RAFFAELLI
Collaboratore della "Béla-von-Brandenstein-Forschungsstelle" presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, Germania
matteo.raffaelli@mail.com

40 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, p. 68, p. 72: «Diese wird sich unterscheiden von einer – wie auch immer verfassten – totalitären Gesellschaft, in welcher das Miteinander aller nur zum Instrument einer Ideologie – und wäre es die Ideologie der totalen Gesellschaft selbst – verfremdet wird. Sie wird sich aber nicht weniger unterscheiden von einer Gesellschaft, die, vermeintlich auf der Basis der Freiheit, doch nicht weiterführt als bis zur Synchronisierung der Einsamkeiten und Egoismen; die Beziehung zwischen den Individuen drohte sich hier im bloßen Nebeneinander und Aneinander-vorbei, in bloßer Sachlichkeit und Funktionalität zu erschöpfen – damit aber wäre Freiheit selber ausgehöhlt, die doch nur in der Beziehung lebt. Das 'trinitarische Modell' allein ermöglicht es, dass jeder einzelne auf seine Weise Ursprung der Gesellschaft ist und die Gesellschaft doch mehr ist als die Summe der einzelnen, dass die Gesellschaft ein eines, gemeinsames Leben hat und dieses doch das Leben eines jeden einzelnen ist. Ich, der Andere und das Ganze werden je zum Ausgang, zum Ziel und zur Mitte der Bewegung … Solche Gemeinschaft ist kein Zweckverband, sondern sie ist das Leben selbst. Denn wenn dieses Leben nach dem Maß trinitarischen Sich-Gebens geschieht ... Der einzelne und das Ganze überwinden ihre Konkurrenz und werden in ihrer gegenseitigen Beziehung zum Raum, in dem göttliches Leben sich bezeugt, ja welthaft, vorläufig erfahrbar wird» (traduzione italiana: K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 76-77 e p. 80).

L'immagine di Maria nel pensiero di Fichte. Alcune considerazioni sulla volontà e la beatitudine nel contesto della *Wissenschaftslehre*

di Maurizio Maria Malimpensa

This essay aims to investigate the presence of the figure of Mary of Nazareth within Fichte's theological and philosophical reflection. Indeed, through the reading of a youthful sermon that German philosopher dedicates to the Holy Virgin, it is also possible to find in later works of a philosophical nature an influence of meditation on the meaning of the Incarnation in the elaboration of concepts fundamental to Fichte's philosophical system, such as those of will and bliss. Indeed, in precisely such a mature text as The Way Towards the Blessed Life it is possible to see these concepts united in the moving description of the Mother of God, seen as an ideal of supersensible beauty and an example of religious life.

Keywords: Mary of Nazareth, Fichte, Transcendental Philosophy, Christianity, Bliss

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüthe steht.
Novalis, *Geistliche Lieder*, XV[1]

In un recente ed aureo libretto, il cui gran merito è quello di mostrare in modo agile e penetrante le grandi questioni speculative che la figura di Maria è tuttora in grado di suscitare nella ragione filosofica quanto in quella teologica, Massimo Cacciari prendeva le mosse del suo discorso denunciando la pressoché universale trascuranza della Madre di Dio nelle riflessioni sul significato del Cristianesimo elaborate dall'idealismo classico tedesco[2]. Questa segnalazione, condivisibile nella sostanza senza remore eccessive in riferimento ad Hegel e Schelling, fa però torto a Fichte, che nelle pur scarne pagine dedicate espressamente a questioni di religione positiva – a petto degli altri due autori appena menzionati – dedica una certa attenzione ad alcuni aspetti peculiari del carattere e del ruolo che la Vergine presenta nell'economia della Rivelazione Cristiana. Oltre a queste, si deve inoltre considerare che Fichte fu nel 1805 autore della versione dal latino di due inni ma-

1 - Novalis, *Das dichterische Werk*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1977[3], p. 177; tr. it. di A. Hermet, *Inni alla notte e Canti spirituali*, Carabba, Lanciano 1919, p. 81: «Ti vedo in mille imagini, / Maria, amabilmente espressa, / pure alcuna ti può figurare / quale ti guarda l'anima mia. / Solo io so che il fragor del mondo / come un sogno mi si è dileguato, / e un cielo di dolcezza inenarrabile / mi sta nel sentimento, eterno».

2 - Cfr. M. Cacciari, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 9-10: «Questo appare comunque certo nell'Occidente cristiano: la meditazione su Maria si svolge essenzialmente attraverso la straordinaria messe delle sue immagini. La *figura* di Maria ci viene da loro, e *in primis* da quelle che ne vedono la *relatio non adventitia* col suo bimbo; impossibile pensarla se non "incarnata" in esse. La Maria dei teologi non ne è spesso che pallidissima eco. E i filosofi che più intensamente si sono affaticati a interpretare il Romantico, l'Europa o la Cristianità, gli Hegel e gli Schelling, l'hanno sempre pressoché ignorata». Non si intende qui contestare il primato che l'autore assegna alle arti figurative nell'aver saputo *pensare* con profondità ineguagliabile l'*impensabile* con cui l'Incarnazione richiede di cimentarsi, qualora presa seriamente; anzi, si ritiene di dare col presente saggio attestazione di questo principio ermeneutico. Soltanto, si suggerisce di vedere nella disponibilità di Fichte a trarre motivo di riflessione dalla figura di Maria, una singolare eccezione all'atteggiamento generale rilevato dall'autore.

riani seicenteschi[3], fatto piuttosto singolare, tanto da non rendere eccessivo parlare di una "devozione mariana" di Fichte, come fa del resto uno studioso autorevole come Tilliette[4]. Quest'attenzione che il filosofo di Rammenau ebbe modo di rivolgere alla Madre di Gesù giustifica, peraltro, la posizione della questione, se egli non pensi talora ad essa anche quando non vi ci si riferisce esplicitamente; ciò che qui si intende sostenere è infatti che la figura di Maria simboleggi esemplarmente per Fichte – in maniera solo in parte corrispondente a quanto vale per quella di Cristo, come vedremo – l'atteggiamento che l'essere razionale finito deve assumere per condurre la propria vita secondo il principio morale costituito dall'imperativo categorico, potendo per tal via spingersi sino a far esperienza della beatitudine. Svolgeremo pertanto queste considerazioni a partire dalla predica giovanile sull'Annunciazione tenuta a Dubrauke nel 1786, per poi vedere come il tratto fondamentale dell'agire mariano si ritrovi in un contesto particolarmente significativo dell'elaborazione propriamente sistematica della *Wissenschaftslehre*, esprimendo un'idea che si ritrova confermata anche in un testo maturo come l'*Anweisung zum seeligen Leben* (1806) e costituente ciò che di proprio ha il religioso – *das Religiöse* – in Fichte[5].

Il breve testo intitolato *An Mariä Verkündigung* presenta la classica struttura omiletica che qualunque chierico o studente di teologia al termine del XVIII secolo

---

3 - Si tratta dei due inni *O Quam decora* e *Nunquam serenior*, contenuti nella raccolta *Sirenes Partheniæ, Sive Hymni, Filio Virginis, Christo Jesu, Matri Virgini, Mariæ, Sacri* (Jobst Hertz, Würzburg 1663[3], pp. 1-7). Fichte pubblicò le sue versioni, intitolate rispettivamente *Auf Maria's Geburt* e *Die unbefleckte Empfängniß Maria's*, nel *Musenalmanach* del 1805 curato da Chamisso e Varnhagen, insieme a due sonetti di sua composizione, che assieme alle traduzioni riscossero una reazione oscillante perlopiù tra l'indifferenza e il motteggio, con le ragguardevoli eccezioni dei curatori della rivista ospitante e di Goethe. Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (d'ora in poi = GA, indicando successivamente con numero romano la serie e con numero arabo il volume) I/8, pp. 33-35. Nella prima ristampa che i due inni ebbero, all'inizio del secolo scorso, il curatore premetteva alle due poesie la considerazione che fosse «interessante vedere come anche l'arciprotestante Fichte avesse pagato il proprio pegno all'indirizzo cattolicizzante del romanticismo» (cfr. E. Frank, *Rezensionen über schöne Literatur von Schelling und Caroline*, in: «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philos.-histor. Klasse, Jahrg. 1912, (1), pp. 63-64).

4 - Cfr. X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, tr. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, p. 256.

5 - Della ricca letteratura critica sulla filosofia della religione in Fichte, cfr. E. Hirsch, *Fichte-Studien. 1914-1929*, a cura di U. Barth, Spenner, Waltrop 2008; E.L. Schaub, *J. G. Fichte as a Christian Preacher*, in «The Journal of Religion», 19, (2), 1939, pp. 134-165; E. Brito, *La Théologie de Fichte*, Cerf, Paris 2007; M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016; H. Traub, *Der Denker und sein Glaube – Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

avrebbe potuto scrivere in un paese di lingua tedesca e di confessione luterana; in particolare, se l'*introito* e la *preghiera* finale rimandano com'è ovvio al passo scritturale da commentare, lo *svolgimento* e l'*applicazione* tendono a distaccarsi sensibilmente dal contesto scritturale per farne una riflessione universale in cui il senso dell'evento descritto si fa *exemplum* per un agire moralmente connotato, nel senso più generale, secondo quella tendenza che, pur nella diversità delle varie correnti, accomuna tutta la riflessione teologica protestante – dal razionalismo wolffiano alla neologia – dell'*Aufklärung*. Tuttavia, nella predica fichtiana *Lc* 1,26-38 non appare come un mero pretesto, che l'*Abhandlung* sia in grado di risolvere e rendere superfluo nella statuizione di un precetto morale; al contrario, ciò che di peculiare della figura di Maria emerge da quei versetti, letto alla luce dell'*evento* che l'Annunciazione dischiude, si proietta come qualcosa di non giustificabile ulteriormente nella trattazione del contenuto morale della lettura, poiché ciò che l'elezione della vergine nazarena da parte di Dio e l'atteggiamento di quella in risposta alle parole dell'angelo determinano per la sua *esistenza*, rivelano per la prima volta con forza la forma in cui avviene l'ascolto del comando della legge morale da parte di ogni essere razionale finito. Per usare un modulo concettuale proprio della più matura *Religionslehre* fichtiana, di parecchi anni successiva alla predica, si può dire che, se Cristo è il Logos eterno di Dio – secondo quanto stabilito dal prologo giovanneo –, in quanto unico Figlio «per natura»[6], al contrario della restante totalità del genere umano, la cui figliolanza è solamente «per adozione» e *in Cristo*, la Vergine è la prima creatura credente e propriamente religiosa[7] «per natura»[8], e chiunque sia in grado di aver fede e di far propria una volontà che non è riducibile al proprio arbitrio – *fiat mihi secundum verbuum tuum* –, lo può solo *nella Madre di Dio*, come ha pensato con insuperata efficacia l'iconografia della *Madonna Misericordiosa*[9].

---

6 - Cfr. GA I/9, pp. 120-121; tr. it. di G. Moretto, *L'iniziazione alla vita beata*, in *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, p. 318. Cfr. anche GA II/16, p. 142; tr. it. di A. Carrano, *La dottrina dello stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, Academia Vivarium Novum, Montella 2013, p. 174. Ci sia consentito rimandare a M.M. Malimpensa, *L'Immagine e l'Assoluto. Elementi di Cristologia filosofica in J.G. Fichte*, in «Quaderni di Inschibboleth», 12 (2/2019), pp. 129-140.

7 - Si veda più sotto, per la determinazione il concetto di «religiosità» nella *Anweisung*. Cfr. inoltre GA I/9, pp. 154-164; tr. it. cit., pp. 355-367.

8 - Cfr. GA II/1, p. 53; tr. it. di C. Fabro, *Fichte e l'Annunciazione di Maria*, in «Humanitas», XXXV, (2), 1980, p. 173.

9 - Oltre alla straordinaria interpretazione pittorica del tema offerta da Piero della Francesca nel polittico di Sansepolcro, si considerino anche altre opere meno celebri, ma non meno straordinarie, come ad esempio la *Schreinmadonna* del XIV secolo conservata nel *Germanisches National Museum* di Norimberga. Questa scultura lignea della Vergine col Bambino in braccio risulta apribile, e contiene al proprio interno, oltre ai fedeli oranti, le tre persone della Trinità. Il caso vuole che una disgrazia – l'essere anda-

Ma vediamo appunto come la breve predica giovanile di Fichte esprima tutto ciò. Innanzitutto, è da rilevare l'insistenza con cui il giovane autore rimarca il ruolo non meramente strumentale che Maria svolge nell'attività redentrice del Cristo, poiché solamente nell'incarnazione il genere umano «è diventato un'immagine della Divinità e un erede di tutte le sue beatitudini»[10]. Nel considerare i meriti della Vergine, Fichte è però attento a non perdere di vista che ciò che essa testimonia sopra ogni altra cosa è proprio l'irrompere della Grazia nella storia; che, cioè, ciò che in essa si esprime non è un comportamento meramente virtuoso, quanto piuttosto il farsi veicolo diafano della manifestazione dell'Assoluto. «Ogni donna ebrea giusta, in cui non c'era falsità, trovò grazia presso Dio, ma solo Maria è stata scelta a Madre di Gesù!»[11]. Quest'enfasi testimonia meglio di quanto possa forse fare l'analizzare tipico di ogni procedimento discorsivo della ragione a proposito del *mistero* di Maria. Non si può, cioè, porre l'accento sull'unicità della Vergine rispetto ad ogni altra persona, senza perdere di vista la Grazia di Dio, manifestantesi nell'elezione ch'Egli compie in Maria di Nazareth, né è possibile attenersi unilateralmente a questo dato, senza perdere di vista la concretezza e la singolarità dell'eletta dal Signore. In Maria, cioè, si ha l'accesso più diretto al problema della *libertà* – considerata come fondamento assoluto dell'intero dell'esperienza umana –, tanto come libertà di Dio, quanto come libertà dell'uomo; ciò che significa l'impossibilità di cogliere secondo il nesso *Grund-Folge* i due termini della Fede e della Grazia[12]. Ciò, del resto, non impedisce che vi sia spazio per la considerazione propriamente morale dell'agire umano, poiché a partire dal *fatto* dell'Annunciazione viene tratta sia la necessità del perfezionamento costante del proprio carattere in accordo al dettato dell'imperativo, sia il fatto che la bontà del volere non è determinabile empiricamente attraverso l'esame puntuale della condotta, ma può essere stabilita soltanto da Dio in base al metro imperscrutabile che Egli ha decretato in base alla singolarità assoluta di ogni persona[13]. E tuttavia ciò viene a rendersi

to perduto del Figlio, che avrebbe dovuto essere pendente dalla croce sorretta dal Padre, ormai vuota – offra comunque una suggestiva impressione, in grado di suscitare potentemente l'interrogazione del tema cristologico.

10 - GA II/1, p. 53; tr. it. cit., p. 173.

11 - *Ibid.*, p. 55; tr. it. cit., p. 175.

12 - Cfr. *ibid.*, p. 62; tr. it. cit., p. 182: «Dio non può vedere l'effetto senza insieme vedere la causa».

13 - Cfr. *Ibid.*, p. 57; tr. it. cit., pp. 176-177: «1. La grazia di Dio abbraccia tutti gli uomini: ossia: Dio dà a tutti gli uomini l'occasione ed i mezzi per diventare buoni. 2. Alcuni uomini hanno grazie speciali da Dio, ossia alcuni uomini hanno molte occasioni e mezzi per diventare buoni, così che con un uso coscienzioso d'essi possono raggiungere un grado molto alto di perfezione. 3. Dio giudica gli uomini secondo queste premure così diverse ch'egli ha applicato alla loro anima, ed esige più da alcuni e soltanto meno dagli altri».

disponibile alla coscienza proprio attraverso l'assoluta fatticità che l'evento mariano esprime in maniera speciale per la propria stessa costituzione. La donazione senza riserve della propria Grazia alla Madre di Dio dispone infatti che, quando questa l'abbia accolta, non le sia più possibile dubitare di essa senza mettere completamente in dubbio la *sua* stessa *esistenza*[14].

Ora, proprio il raggiungimento di questa compenetrazione immediata e non ulteriormente scioglibile ed esplicabile tra l'orizzonte dell'Assoluto e quello del temporale – tra il trascendentale e l'empirico, per dirla col linguaggio della filosofia scientifica – è ciò cui deve condurre l'educazione alla vita buona, il cui esercizio Fichte stesso non disdegna di chiamare propriamente come *ascetica*[15], e che consiste nell'unico modo di applicare in concreto l'esecuzione infinitamente ancora da compiersi del dettato della legge morale, da ultimo riassumibile nel *compito* di essere liberi[16]. Sicché, come già detto sopra, il vero cristiano e il vero uomo morale – né il filosofo può ritenersi dispensato dal dovere di essere tale[17] – non possono mai sforzarsi di pervenire alla meta cui tendono, senza di fatto *imitare Maria*, poiché come questa essi troverebbero impossibile dubitare del fondamento di ogni essere ed agire che è Dio, senza dubitare con ciò della propria stessa esistenza[18]. Ciò perché l'assidua pratica di veglia su se stessi – quell'attenzione ininterrotta al movimento della vita divina entro se stessi in cui consiste, da ultimo, anche la stes-

14 - Cfr. *ibid.*, p. 56; tr. it. cit., p. 176: «Poteva essa dubitare che Gesù non fosse il Messia, il Salvatore del mondo, il Redentore del genere umano, il vero Figlio di Dio, senza insieme dubitare di aver visto, udito né di averne preso coscienza, senza credere di non aver visto nulla, udito nulla quando un Angelo entrò da lei e le annunziò la nascita di Gesù, senza pensare di aver sognato quando partorì Gesù, di aver sognato quando i Magi dell'Oriente si prostrarono davanti a lui e gli presentarono i loro doni, sognato quando era in viaggio per l'Egitto – in breve, senza mai dubitare della sua propria esistenza?».

15 - Cfr. GA II/5, pp. 55-77; tr. it. di M.M. Malimpensa, *Ascetica come appendice alla morale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

16 - Cfr. GA I/5, pp. 69-70; tr. it. di R. Cantoni, rev. di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 56. Cfr. anche GA II/3, p. 183: «Non si dovrebbe mai dire: l'uomo *è* libero; bensì: l'uomo tende necessariamente, spera, assume di essere libero. / – La proposizione: l'uomo *è* libero non è vera».

17 - Cfr. I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003, p. 105: «Così come nella realtà non esiste un vero cristiano, allo stesso modo non può esistere nemmeno un filosofo: sono entrambi archetipi. Un archetipo non è più un archetipo se può essere raggiunto; deve servire soltanto come linea-guida. Il filosofo è soltanto un'idea». Cfr. GA I/5, pp. 302-309; tr. it. cit., pp. 322-331.

18 - Cfr. GA II/1, pp. 57-58; tr. it. cit., p. 177: «Non siete stati tutti educati nei princìpi della vostra religione, della religione divina di Gesù? Le dottrine della medesima non sono state impresse fin dalla prima giovinezza nelle vostre ancor tenere anime? Il sentimento delle grandi verità della medesima non è diventato perfino altrettanto necessario, connesso con la vostra natura in modo così esatto come il sentimento della vostra propria esistenza?».

sa attività della *philosophia prima*[19] – lavora a suscitare e fortificare in sé un *sentimento della verità* la cui certezza è tutt'uno con quella del *sentimento della propria esistenza*, esattamente al modo in cui Fichte in seguito, nel contesto della trattazione scientifica della morale, indicherà nel sentimento sovrasensibile della certezza della propria coscienza morale ciò che solo consenta di spiegare la possibilità della determinazione della massima del proprio agire secondo il principio categorico dell'imperativo[20].

Per meglio intendere questo punto, e la rilevanza che ha la figura della Vergine nella determinazione della *Denkform* fichtiana[21], abbandoniamo provvisoriamente l'ambito dei riferimenti diretti a quella e consideriamo esplicitamente più da vicino una problematica squisitamente trascendentale, la cui pertinenza risulta cruciale tanto in ambito teoretico che pratico – distinzione rispetto a cui Fichte, proprio nel testo che andiamo a considerare, mette decisamente in guardia dal poter assumere come valida[22]. Si tratta del luogo in cui – all'interno dell'esposizione della dottrina della scienza nota come *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796/99) – viene dedotto il concetto di *volontà*, chiave di volta e vertice dell'intera costruzione sistematica di questo corso di filosofia trascendentale[23]. Senza poter ricostruire l'intero dell'argomentazione fichtiana, ci rifacciamo al momento in cui l'autore si serve della distinzione del deliberare (*Deliberieren*) e del desiderare (*Wünschen*) dal volere (*Wollen*), al fine di mostrare ciò che di peculiare ha l'ultimo. Innanzitutto, volere e deliberare sono accomunati dall'essere entrambi un pensare (*Denken*). Tutta-

---

19 - Cfr. GA II/6, pp. 329-336, 342-347 e *passim*; tr. it. di G. Rametta, *Privatissimum1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, Edizioni ETS, Pisa 1993, pp. 77-86, 96-103 e *passim*.

20 - Cfr. GA I/5, 160-164; tr. it. cit., pp. 158-163. Sulle radici propriamente teologiche della concezione del *Gefühl*, e della *Überzeugung* ad esso connessa, cfr. R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, de Gruyter, Berlin 1969, pp. 137-154. Cfr. anche E. Hirsch, *op. cit*., pp. 124-128, dove la rilevanza dello *Evidenzgefühl* è impiegata anche utilmente per mostrare l'unitarietà del pensiero fichtiano e il significato in uno pratico e teoretico di questa categoria.

21 - Cfr. I.H. Fichte, *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Brockhaus, Leipzig 1862[2], p. 20: «egli [*scil*. Fichte] espresse chiaramente il fatto che tutte le sue indagini filosofiche avessero originariamente preso avvio dall'apprestarsi una dogmatica sostenibile».

22 - Cfr. GA IV/2, p. 17; tr. it. di A. Cantoni, *Teoria della scienza 1798 «Nova Methodo»*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 31.

23 - Cfr. GA IV/3, p. 424: «Secondo essa [*scil*. la dottrina della scienza] il mondo intelligibile è la condizione del mondo delle apparenze; quest'ultimo viene edificato sul primo; il primo riposa sul suo proprio punto mediano, l'io, che si trova interamente solo nel volere. Tutte le rappresentazioni prendono avvio dal pensiero del volere». Della nutrita letteratura su quest'esposizione, cfr. in particolare L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976[2]; G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

via, mentre quest'ultimo è meramente «problematico», il primo è «categorico»[24]. «Nel deliberare, il concetto dell'azione è ancora oscillante sopra diverse azioni; non è ancora fissato su alcun determinato»[25]; qui, cioè, ci si pensa ancora come in grado di agire soltanto *in potenza*, e si considerano una serie di possibilità che sono tutte ugualmente presenti al pensiero, ma solamente «idealmente», poiché ancora non si è data alcuna decisione per una di esse. Al contrario, «il volere appare come un'esigenza categorica, come un postulato assoluto rivolto alla realtà»[26]. Quando esso è presente, non si ha a che fare con l'indeterminatezza e il vagolare di un pensiero ancora astratto e ineffettuale, ma con l'irrompere concreto e determinato della vita nell'esistenza. La stessa funzione dell'autocoscienza non avviene altrimenti che in tal modo.

> Tutto è [...] nell'io, perciò anche il volere dev'essere posto da questo. Il pensare determinato che intendiamo chiamare volere è perciò una coscienza immediata. Io voglio, nella misura in cui mi penso come volente, e, nella misura in cui voglio, mi penso come volente. Entrambi inseparabilmente. La volontà è un che di assolutamente primo, di incondizionato secondo la propria forma[27].

Per questa via, il volere risulta qualificato essenzialmente come *concentrazione*, come il contrarsi assoluto di un'intera serie dello *Streben* che costituisce la natura pratica e insieme ideale dell'io ad «*un* punto» concretissimo. Rispetto al mero desiderare, d'altra parte, «mediante il volere deve poter essere realizzato qualcosa»[28]. Nel desiderio (*Wunsch*), cioè, l'oggetto desiderato viene pregiudizialmente posto come indipendente e separato dal desiderante, o perché la possibilità del suo conseguimento è determinata in un potere causale esteriore rispetto al volere, o perché, pur essendo rintracciata nella volontà del desiderante stesso, questi propriamente non vuole, poiché non si *decide*, ovvero non vuole *uno actu* la realizzazione del proprio fine e l'intera serie di mezzi che occorrono per il suo conseguimento, immaginando poi chissà quale causa esterna per potersi sollevare dalla responsabilità dell'impossibilità di giungere a quanto si era desiderato. Rispetto al deliberare, il desiderare ha un oggetto determinato, ma a rimanere inde-

---

24 - GA IV/3, p. 424.

25 - *Ibid.*, p. 423.

26 - *Ibidem*.

27 - *Ibid.*, p. 424. Cfr. Anche GA IV/2, p. 115; tr. it. cit., p. 118: «La volontà è dunque qualche cosa di assoluto: soggetto e oggetto sonno qualche cosa di uno e medesimo. E qui non v'è nessun oggetto in sospeso, come nella intuizione esterna. La volontà v'è senza ogni *schema*. Infatti il volere e il pensiero del volere non sono separati nella coscienza, come invece nella rappresentazione di un oggetto, in cui io mi distinguo come rappresentante e rappresentato: ma io sono *uno*, il pensante che vuole e il volente».

28 - GA IV/3, p. 425.

terminata è la serie delle condizioni necessarie perché il desiderato sia *reale*. Desiderante e desiderato, cioè, non sono ancora tutt'uno come volente e voluto, poiché è l'immaginazione soltanto ad avere abbozzato lì il tragitto tra i due termini, oscillando priva di regola e della forza necessaria per tracciare d'un sol colpo la linea che li unisca[29].

> Il volere è così un agire interno su quel che va vagando, concentrato su di un punto. Per questo agire non abbiamo alcun termine preciso. Oscilla tra rappresentazione e sentire, non è né l'uno né l'altro perfettamente. Si potrebbe chiamarlo un sentimento *intelligibile*. Non è alcun sentire particolare: perché non si presenta nessuna limitatezza, ma piuttosto il contrario. È un rompere la limitatezza, che è sorta da una deliberazione e che è però interrotta dalla decisione. Invero è sentimento *intelligibile*, in quanto cioè l'immaginazione ha una *tendenza* ad andare vagando; costa quindi uno sforzo interiore il raffrenarla. Di questo atto divengo immediatamente consapevole quando lo compio[30].

Il volere, dunque, in quanto scaturigine del reale per l'io e soglia dello stesso emergere dell'io per se stesso nell'effettuazione del gesto in cui l'egoità propriamente consiste – nell'unico modo in cui ciò sia concretamente possibile, ovvero, sebbene qui non sia possibile soffermarsi su ciò, proprio attraverso l'apertura e l'incontro coll'*altro* nella forma della *Aufforderung* e quindi nell'orizzonte intersoggettivo che costituisce l'unico spazio pensabile per l'esercizio della libertà e della coscienza[31] – non è pensabile come funzione meramente concettuale, sebbene nella sua natura propria sia una determinazione del pensare, ma già come l'imbriglia-

---

29 - Cfr. GA IV/2, pp. 117-118: «Nel volere astraggo da tutto fuorché dal *voluto*: questo non v'è nel desiderio. Nel volere lo spirito mira a null'altro che al voluto. Questa è la *concentrazione* del mio sforzo e del pensare in un punto, di tutto l'uomo interiore con tutto il suo potere. Nel desiderio l'immaginazione va ancora girovagando. Si prenda per esempio la attenzione rigorosa, cioè la limitazione del mio pensare ad un punto. Qui v'è dunque anche volere, e l'attenzione si effettua solo con il volere. Oppure con un esempio: nel volere l'uomo fa convergere tutto il suo essere su un punto, e tutto il resto fuori di lui non esiste poi per lui. Ogni voluto è una serie continua determinata dell'*agire* e del sentire. È un passare da uno stato di sentimento ad un altro. Oppure, in relazione alla intuizione di un oggetto, in quanto esso non deve più stare lì, ma al suo posto ne deve venire un altro. La cosa deve divenire alcunché d'altro. In ogni volere non vi può essere alcun salto, nessuno hiatus, ma il volere è una serie continua, in una direzione determinata. […] Da questo costringere l'immaginazione, perché non vada vagando, sorge il concetto di *forza*, di *energia*, di volere qualche cosa, un impiego della forza, un urto». Cfr, inoltre GA II/5, p. 64; tr. it. cit., pp. 28-29.

30 - GA IV/2, p. 118; tr. it. cit., p. 120.

31 - Cfr. GA IV/3, pp. 459-470; GA IV/2, pp. 163-178; tr. it. cit., pp. 160-173. Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993; C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

mento dell'idea nel reale, del trascendentale nell'empirico, del Verbo nella Carne. Per questo il volere è sia il fondamento intellegibile di ogni esperienza che, poiché esista realmente, ciò che il suo stesso concetto postula necessariamente, che la traduzione evenemenziale e singolare di quello in una figura determinata. Se la libertà del pensare e della facoltà di avere rappresentazioni si realizza nel vincolo assoluto della regola che ne stabilisce il funzionamento corretto – tramite la necessaria estroflessione dell'intuizione nella cosa e l'obbligo, perché si dia *conoscenza*, che la rappresentazione sia conforme a qualcosa di esterno ad essa –, trovandosi in esso «soggiogata», quella dell'agire viene realizzata dalla contrazione di tutto l'io nel volere, il quale è decisione assoluta di una «direzione». In questo, per tornare sopra una questione di storiografia filosofica ben trita, sta il senso del «primato del pratico», che qui però riceve una ben più determinata spiegazione rispetto a quanto viene solitamente ricordato in proposito. Infatti, proprio solo attraverso l'attività *in uno* auto- ed eterodiretta del volere sorgono per la prima volta un io e un mondo. «Su ciò si fonda la vita e deriva dal volere giusto. È più importante questo punto di vista pratico, questo volere giusto»[32], poiché solo mediante questo è possibile rendere conto dell'altrimenti inspiegabile motilità – *Agilität* – che costituisce il fondamento tanto del sapere, quanto dell'agire, e che si manifesta per la prima volta nella «storia pragmatica dello spirito umano» come *sentimento immediato* della legge morale e della libertà assoluta che in essa è evocata e manifestata.

Torniamo ora a considerare tutto quanto visto a proposito del volere in relazione all'attenzione rivolta dal pensatore tedesco alla Madre di Dio. Nel contesto delle conferenze – pubblicate poi col titolo di *Anweisung zum seeligen Leben* – dedicate da Fichte all'esposizione della propria *Religionslehre*, l'attenzione al dato storico della Rivelazione è tutta rivolta al significato della figura del Figlio, in particolare attraverso il confronto con il Vangelo di Giovanni, sicché il ruolo di Maria nell'evento dell'Incarnazione rimane soltanto implicito. Tuttavia, in un contesto apparentemente eccentrico, e in una maniera che potrebbe parere del tutto arbitraria, l'autore non può fare a meno di richiamarsi al significato della Vergine, per come esso è esposto nella predica giovanile e in suggestiva consonanza con la caratterizzazione del volere. Il contesto è quello dell'esposizione dello *Standpunkt* della «moralità superiore» e del passaggio che conduce da esso a quello della «religiosità». Proprio della moralità superiore è il vivere la propria esistenza come manifestazione della vita di Dio, rimarcando perciò in tale esperienza l'aspetto *produttivo*, ovvero l'introduzione all'interno dell'orizzonte dell'empiria un *ordine* sempre maggiore, che dia testimonianza del fondamento divino governante ogni fenomeno, e trovando nel

32 - GA IV/2, p. 118; tr. it. cit., p.121.

godimento del piacere sovrasensibile che si dà in quest'attività il pegno della perfezione caratterizzante il piano dell'Assoluto. Tale stadio – di cui Fichte riscontra sia il carattere innegabilmente apprezzabile, ma anche il limite interno, qualora non si apra a quello successivo, secondo un modulo che anticipa la critica mossa da Hegel alla *coscienza infelice* nella *Fenomenologia dello spirito* – è quello che propriamente introduce e venera la *bellezza* nel mondo, poiché il piacere disinteressato provocato dall'arte e il genio estetico sono precisamente una delle espressioni di tale manifestazione della vita divina nel contesto della *Erscheinung*. Per spiegare come il fondamento del bello non sia rintracciabile in nessuna determinazione empirica, ma nella stessa idea divina – suggerendo insieme abilmente il passaggio alla descrizione dello stadio successivo, cui propriamente appartiene la *beatitudine* –, Fichte svolge la seguente descrizione:

> Ci sono molti che parlano volentieri di abbellimento del mondo circostante o di bellezze naturali ecc., come se – nel caso si avesse l'intenzione di prendere queste parole in senso rigoroso – il bello si trovasse nella realtà transitoria e terrena oppure potesse venire attribuito ad essa. Ma la fonte originaria della bellezza è soltanto in Dio, e si manifesta nell'animo di coloro che egli ispira. Pensino ad esempio a una donna santa che, elevata tra le nuvole, attorniata dalle schiere celesti, che si prostrano rapite dalla sua presenza, avvolta da tutto lo splendore del cielo, del quale essa stessa diventa l'ornamento e la delizia supremi, – e che – sola tra tutti – *non può notare nulla di ciò che accade attorno ad essa, completamente immersa e fusa com'è in quest'unico sentimento: Io sono l'ancella del Signore, mi accada sempre quello che egli vuole*; incarnino quest'unico sentimento, nel cuore di questo ambiente, in un corpo umano, e avranno senza dubbio la bellezza in una figura determinata. Ora che cos'è che fa bella questa figura? Sono le sue membra e le sue parti? Non è piuttosto soltanto il *sentimento unico*, che pervade tutte queste membra? La figura vi è aggiunta unicamente perché in essa e mediante essa soltanto il pensiero diventa visibile[33].

L'estrema rarità con cui Fichte si sia accinto a dedicarsi a commenti o descrizioni di opere d'arte[34] – a petto dei suoi contemporanei – segnala di per sé la singolarità di questo passaggio; tuttavia, ciò che è sopra ogni altra cosa degno di nota è il fatto che qui la scena del responso mariano di *Lc 1, 38* appaia essenzialmente co-

---

33 - GA I/9, pp. 156-157; tr. it. cit., p. 358. Corsivo nostro.

34 - Si è discusso se Fichte avesse in mente un particolare dipinto in mente, allorché scrisse queste parole. Senz'altro esse si adattano assai poco alla Madonna Sistina di Raffaello, che pure alcuni studiosi hanno menzionato, per la testimoniata frequentazione delle gallerie dello *Zwinger* di Dresda insieme ai protagonisti della *Romantik* prima del volgere del secolo. Assai più convincente l'identificazione proposta, tra gli altri, dallo stesso Tilliette (*loc. cit.*) nell'Assunzione di Guido Reni conservata attualmente alla *Alte Pinakothek* di Monaco di Baviera.

me un'esposizione *in figura* della *concentrazione* in *un* punto in cui consiste il volere. Maria, cioè, è colei che manifesta per la prima volta concretamente la forma dell'autocoscienza, che esprime attraverso la propria *claritas* e *pulchritudo* il transito immediato in cui il volere si fa reale, lasciando cioè apparire il proprio fondamento assoluto in un gesto di assenso – un *fiat* che è assai più prossimo allo *heiliges Ja-sagen* di Zarathustra di quanto non si sia soliti rilevare[35] – che è insieme determinato e libero, che è libertà e liberazione dalla libertà. Per questo motivo, la figura della Vergine è anche quella che appare più adeguata a indicare il passaggio alla religiosità e alla beatitudine. L'uomo morale è sempre ancora determinato, in fondo, dall'obbedienza al principio di causalità: il compimento del proprio dovere e la realizzazione del bene rischiano ad ogni piè sospinto di apparirgli come meriti propri[36], mentre il fallimento lo sprofonderà nella disperazione di un governo divino del mondo, strappandogli la beatitudine in cui si manifesta più propriamente l'adesione al volere divino[37]. L'uomo religioso, al contrario, è saldamente radicato nel fondamento inattingibile della vita, e da questo trae lo stimolo a vincere l'inerzia ch'è fonte del male ch'egli può sempre ancora compiere[38] e ad agire senza che sia

35 - Cfr. GA II/3, pp. 341-342; tr. it. di U.M. Ugazio, *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, p. 38: «In chi ha filosofato con spirito, in ogni sua espressione e in ogni sua azione, si mostrano i suoi principi teoretici; da ognuna di quelle espressioni e azioni, chiunque abbia egli stesso spirito può dedurre l'intero sistema di quell'uomo, giacché tutte sono connesse con l'intero sistema e con tutti i singoli momenti del sistema. Dove quell'uomo è, lì egli è sempre interamente, e dove egli agisce, lì egli agisce sempre interamente, giacché egli è uno e in lui non ha luogo alcuna divisione. Inoltre, se tale condizione viene realizzata, e solo se viene realizzata, la filosofia fornisce ciò senza di cui anche l'unica vera beatitudine, la valutazione di noi stessi e l'approvazione di noi stessi, resta incompiuta ed incerta, ossia la *fondata fiducia in noi stessi*. "Agirò sempre in base ai principi del mio attuale agire, perché sempre lo vorrò", di questo pensiero sublime è capace solo chi abbia assunto quei principi interamente nel suo intimo, colui per il quale essi sono diventati il suo stesso sé e che in ogni istante della sua vita sente l'impossibilità fisica di staccarsi da essi, a meno che non voglia staccarsi da se stesso». Cfr. anche GA I/9, pp. 173-174; tr. it. cit., p. 378.

36 - Cfr. GA II/1, p. 62; tr. it. cit., p. 182: «Non c'è per noi nessun merito a essere migliori, è lui stesso che ci ha fatti migliori: non c'è nessun merito ad avere la forza che egli ci ha dato. Vogliamo noi avere la paga di ciò che non è opera *nostra*, ma *di Dio*?».

37 - Cfr. GA I/9, pp. 161-162; tr. it. cit., pp. 363-364: «Fin che l'uomo non conosce l'autentica radice e l'unico punto fondamentale della sua esistenza, i due elementi menzionati, il suo autentico essere interiore e il successo esteriore di questo, per lui si mescoleranno. Se qualcosa non gli riesce e il ricercato successo esteriore non ha luogo, il che non dipenderà certo mai da lui stesso, in quanto egli vuole soltanto ciò che può, ma dall'ambiente esterno, che non è sensibile alla sua azione, il suo amore, che ha ancora un oggetto misto, non risulterà soddisfatto da questo fallimento, e appunto per questo la sua felicità sarà turbata e compromessa».

38 - Cfr. M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021. Cfr. GA I/5, pp. 164-188; tr. it. cit., pp. 164.190; GA II/5, p. 63; tr. it. cit., pp. 25-27.

la realizzazione di un fine esterno per se stesso a muoverlo, ma nel farsi immagine dell'amore di Dio:

> [l]'amore penetra necessariamente nella riflessione e si presenta immediatamente come un vivere, che trasforma un'esistenza sensibile personale nel proprio strumento, quindi come un agire dell'individuo; e precisamente in una sfera assolutamente sua propria, posta al di là di ogni sensibilità, in un mondo completamente nuovo. Là dove c'è l'amore divino, c'è necessariamente questa manifestazione, perché così il primo si presenta per sé, senza l'intervento di un nuovo principio; invece là dove non c'è questa manifestazione, non c'è nemmeno l'amore divino. È assolutamente inutile dire a chi non è nell'amore: Agisci moralmente, poiché è soltanto nell'amore che viene alla luce il mondo morale, il quale senza di esso non può nemmeno esistere; ed è parimenti superfluo dire a chi ama: Agisci, poiché il suo amore vive già per se stesso, e l'agire, l'agire morale, è semplicemente la silenziosa manifestazione della sua vita. L'agire non è niente in e per se stesso, e non ha alcun principio proprio; esso però sgorga, silenzioso e sereno, dall'amore, alla stessa maniera che la luce sembra sgorgare dal sole e il mondo sgorga realmente dall'amore di Dio per se stesso[39].

Ciò che il grembo della Vergine rivela e custodisce nel suo mistero nella maniera più significativa e stupefacente, costituendo in uno cimento per il pensiero e per il cuore sollievo.

MAURIZIO MARIA MALIMPENSA
Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Ferrara
mauriziomaria.malimpensa@unife.it

39 - GA I/9, pp. 169-170; tr. it. cit., p. 374.

LABORATORIO

Tra interiorità e mondo. *Sguardi* transdisciplinari tra la *Weltanschauung* di Romano Guardini e l'epistemologia integrale di Pitirim A. Sorokin

di Andrea Galluzzi e Licia Paglione

The need to delineate cognitive 'seeings' to understand the increasingly complex reality is a challenge in the contemporary epistemological debate. In this scenario, transdisciplinarity emerges as a valid reference to outline an integral form of knowledge. Both Guardini's Weltanschauung and Sorokin's integral epistemology seem to offer epistemological convergent 'seeings', attuned to a transdisciplinary approach. The essay proposes a rereading of this autors' thought in the light of this intuition.

Keywords: transdisciplinarity, complexity, integral epistemology, Weltanschauung*, Guardini, Sorokin*

Sulla necessità di un approccio conoscitivo alla complessità. Un'introduzione

Nel grande sistema-mondo contemporaneo, la complessità emerge dall'intreccio di elementi interdipendenti che tessono l'ambiente nel quale è chiamato a vivere l'essere umano.

Da un punto di vista conoscitivo, la complessità, se, da una parte, ha favorito il moltiplicarsi delle discipline e la loro iperspecializzazione, dall'altra ha stimolato la ricerca di approcci alla conoscenza del reale in grado di offrire una visione d'insieme ampia ed integrale, non settorializzata, in grado di cogliere il "tutto" oltre la somma delle sue parti costitutive. La generale esigenza di orientarsi ad una visione coerente e unificante del sapere è testimoniata dalla ricerca filosofico-scientifica del XX secolo, in cui si sono susseguite varie forme e modi di intendere sia la relazione fra i saperi, sia il rapporto fra il soggetto conoscente e la realtà. Lungo questo percorso, la *transdisciplinarità* si pone come una nuova via di indagine per la conoscenza e la formalizzazione di nuovi approcci al sapere. I concetti principali di questa prospettiva sono alla base del presente saggio, il cui obiettivo è quello di mettere in evidenza le convergenze e le affinità fra questo tipo di approccio e il pensiero di due autori del '900 che, precorrendo i tempi, sembrano avere formalizzato sguardi conoscitivi in linea con i principi transdisciplinari: il filosofo e teologo italo-tedesco Romano Guardini (1885-1968) e il sociologo russo Pitirim A. Sorokin (1889-1968).

Il primo passo per avviare questa riflessione sarà descrivere le linee essenziali dell'approccio transdisciplinare, così come formulato dal fisico rumeno Basarab Nicolescu (1942-) nel *Manifesto*[1] edito nel 1996.

1. Una risposta alla complessità del mondo: l'approccio transdisciplinare alla conoscenza

Nel corso del XX secolo il pensiero filosofico-scientifico ha articolato in vari modi il tema della complessità e della relazione fra i saperi. In generale è possibile fare riferimento a due approcci fondamentali: uno è quello che cerca di ridurre il reale a schemi formali di intelligibilità – e che nel tempo ha visto imporsi il modello logico-matematico come unica via di accesso alla sua conoscenza –, l'altro è quello orientato ad una globalità che contiene non solo l'oggetto da conoscere, ma anche il soggetto conoscente, considerato nella sua totalità. Una via che tenta di integrare queste due prospettive in un'unica visione di insieme è quella della

1 - B. Nicolescu, *Manifesto of transdisciplinarity*, tr. it.: *Il manifesto della transdisciplinarità*, Armando Siciliano, Messina, 2014.

transdisciplinarità: essa intende superare i concetti di *multidisciplinarità* (intesa come giustapposizione di discipline diverse fra loro) e di *interdisciplinarità* (come interazione fra le discipline e trasferimento di metodi e procedure dall'una all'altra) per aprirsi alla realtà in un orizzonte più ampio, raggiungendo una maggiore integrazione fra le singole discipline, oltrepassandone i compiti specifici e integrandole fra loro[2].

Alla radice della definizione di transdisciplinarità troviamo il concetto filosofico di *struttura*: un termine che, in primo luogo, ha un significato architettonico[3], ma in generale richiama le relazioni sussistenti fra un insieme e le sue parti. All'inizio degli anni '70 del secolo scorso, lo psicologo e filosofo svizzero Jean Piaget (1896-1980) – a cui si deve la prima definizione del termine *transdisciplinarità*[4] – mise in risalto come il concetto ontologico di struttura si possa aprire ad una funzione metodologica e come, in forza di questo, esso presenti una certa fecondità per le discipline che lo utilizzano: dalla biologia, alla matematica, alle scienze sociali, alle scienze umane. Il termine *struttura* richiama effettivamente l'idea di un collegamento che si pone *tra* e *al di là* delle divisioni disciplinari, cercando un piano di unificazione tra i concetti, tra i fenomeni, tra le scienze e i loro oggetti di studio.

Fra le numerose forme di strutturalismo apparse nel corso del '900, quella proposta da Jean Piaget viene a costituire non una dottrina o una filosofia, ma essenzialmente un metodo, con un carattere dinamico e aperto che «non sopprime, principalmente nelle scienze dell'uomo e della vita in genere, nessuna delle altre dimensioni della ricerca. Viceversa, questo studio tende ad integrarle, e nel modo in cui si effettuano tutte le integrazioni nel pensiero scientifico: nel modo della reciprocità e delle interazioni»[5]. Il sistema delle relazioni strutturali tra le varie discipline venne battezzato da Piaget con il termine *transdisciplinarità*.

A circa un quarto di secolo da questa prima formulazione, il fisico teorico Basarab Nicolescu, sulla base delle riflessioni di Piaget, Eric Jantsch (1929-1980), Edgar

---

2 - Nella descrizione dei termini e nelle considerazioni generali ci si limiterà all'essenziale, rimandando tutti gli approfondimenti a testi specifici: cfr. C. Sersale, *Transdisciplinarità e didattica*, Armando, Roma 1983; F. Ravaglioli, *Interdisciplinarità*, Armando, Roma 1974; R. Bastide, *Uso e significati del termine "struttura"*, Bompiani, Milano 1966.

3 - Il termine *struttura* proviene dal latino *structura*, derivato dal verbo *struere*, cioè: costruire.

4 - Il termine "transdisciplinarità" apparve per la prima volta nel 1970, in occasione di un Seminario internazionale del titolo *Interdisciplinarity – Teaching and Research Problems in Universities*, organizzato dal CERI (Centre for Educational Research and Innovation) in collaborazione con il ministero francese dell'educazione e l'università di Nizza (Francia), i cui atti furono pubblicati nel 1972. Nel cercare di dare una nuova connotazione epistemologica alle relazioni fra i saperi, Jean Piaget iniziò a dare forma ad un approccio alla conoscenza in grado di andare oltre il concetto di interdisciplinarità, trovando una formalizzazione anche grazie al contributo di Eric Jantsch (1929-1980).

5 - J. Piaget, *Le structuralisme,* tr. it.: *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 166.

Morin (1921-) e altri, ha raccolto e formulato – prima sotto forma di *Carta* (1994) e poi di *Manifesto* (1996)[6] – i principi assiomatici e le considerazioni di fondo di questo approccio alla conoscenza, assumendo un ruolo-guida nello sviluppo della teoria transdisciplinare. Tra i vari modi di formulare la transdisciplinarità[7], quello proposto da Nicolescu ha la peculiarità di postulare al suo interno la complessità come principio di interdipendenza universale e promuovere una sorta di dialogo, o "riconciliazione", fra le scienze esatte e le varie espressioni dell'umano, superando il modello logico-matematico.

Nella formulazione di Nicolescu la transdisciplinarità attiene a ciò che è al contempo «dentro le singole discipline, attraverso le differenti discipline e al di là di tutte le discipline. La sua finalità è la comprensione del mondo presente, di cui uno degli imperativi è l'unità della conoscenza»[8]. In questa formalizzazione la transdisciplinarità poggia su tre lemmi fondamentali che, nel loro insieme, determinano la metodologia della ricerca transdisciplinare[9]: i *diversi livelli di realtà*, *la logica del terzo incluso* e la *complessità*.

Per *livello di realtà* si intende un «insieme di sistemi invarianti all'azione di un certo numero di leggi generali. […] due livelli di realtà sono differenti se, passando dall'uno all'altro, avviene una rottura delle leggi e dei concetti fondamentali (come, ad esempio, la causalità)»[10].

La nozione dei livelli di realtà chiarisce la *logica del terzo incluso*: essa si costituisce come logica multivalente che modifica il terzo assioma della logica classica (l'assioma del terzo escluso) affermando che esiste un terzo termine T che è al tempo stesso A e non-A. La logica del terzo incluso non abolisce quella del terzo escluso, ma ne restringe il campo di validità e consente di «attraversare in modo coerente i diversi campi della conoscenza»[11]. La triade del terzo incluso – formata da A, non-A e T – rappresenta una unità che estende ed apre la tensione dialettica fra i primi due termini, conciliando gli opposti in maniera non contraddittoria su un nuovo livello di realtà. È questa tensione unitiva a permettere il collegamento tra i diversi livelli: la *logica del terzo incluso* unisce due livelli "vicini" e, iterativamente, produce nell'insieme una struttura aperta, superando la concezione monodimen-

6 - Cfr. B. Nicolescu, *Manifesto della transdisciplinarità*, cit.

7 - Cfr. J.H. Bernstein, *Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues*, in «Journal of Research Practice», 11 (1/2015).

8 - B. Nicolescu, *Manifesto della transdisciplinarità*, cit., p. 54.

9 - Cfr. *ibid.,* p. 55.

10 - *Ibid.*, pp. 33-34.

11 - *Ibid.*, p. 43.

sionale del pensiero classico e affermandosi come logica privilegiata per trattare la complessità[12].

La *complessità*, infine, emerge come elemento caratterizzante l'epoca attuale: un tempo in cui il progresso tecnico-scientifico ha condotto ad una settorializzazione sempre più puntiforme delle varie discipline e ad un sistema globale sempre più interconnesso e interdipendente.

Nella prospettiva conoscitiva transdisciplinare, l'accesso alla conoscenza di ciascun livello di realtà è possibile «grazie all'esistenza di differenti *livelli di percezione*, che si trovano in corrispondenza biunivoca con i livelli di realtà»[13]. In questa formalizzazione il livello più alto e quello più basso fra i livelli di realtà e di percezione si unificano in una *zona di trasparenza assoluta* corrispondente al *sacro*, cioè «tutto ciò che non si sottomette ad alcuna razionalizzazione»[14].

A questo modo di intendere la realtà e la conoscenza corrisponde una riformulazione in senso transdisciplinare dei concetti di oggetto e soggetto: l'*oggetto transdisciplinare* è dato dall'insieme dei livelli di realtà unito alla zona del sacro, complementare ad essi; mentre il *soggetto transdisciplinare* è dato dall'insieme dei *livelli di percezione* unito alla medesima zona complementare[15]. In questo modo, Nicolescu descrive una "totalità" che include soggetto, oggetto e – come terzo incluso – la *zona non-razionale* del *sacro*. La dualità soggetto-oggetto è qui superata «a ragione dell'unità aperta che ingloba l'universo e l'essere umano»[16]. La prospettiva di Nicolescu sottolinea, inoltre, l'importanza di un particolare atteggiamento interiore, chiamato *attitudine transdisciplinare*, a cui il soggetto dovrebbe tendere per garantire la spinta per l'attraversamento dei livelli di realtà e percezione. Collegando l'accordo fra livelli di realtà e percezione all'accordo fra pensiero ed esperienza di vita, la prospettiva transdisciplinare inserisce nel processo conoscitivo l'esperienza interiore e la dimensione affettiva[17].

Su queste basi il concetto di "mondo" è inteso come l'insieme dei fenomeni e delle relazioni che possono avvenire fra i vari livelli di realtà, per la cui conoscenza la transdisciplinarità rappresenta un metodo di comprensione che si presta ad una riflessione filosofica su più fronti. Per il suo carattere globale, l'approccio transdisciplinare si posiziona al livello di *Weltanschauung*[18], cioè di visione che apre ad un

---

12 - Cfr. *ibid.*, pp. 36-43.
13 - *Ibid.*, p. 64.
14 - *Ibid.*, p. 63.
15 - Cfr. *ibid.*, pp. 63-65.
16 - *Ibid.*, p. 65.
17 - Cfr. *ibid.*, pp. 95-97.
18 - Cfr. C. Sersale, *Transdisciplinarità e didattica*, cit., p. 18.

atteggiamento di ricerca e intellezione/intuizione della realtà da un punto di vista onnicomprensivo, simile a quello su cui si fonda l'approccio gnoseologico di Romano Guardini.

2. Romano Guardini: visione del mondo, conoscenza e interiorità

Il problema della definizione di un approccio alla conoscenza del "mondo" – inteso nella sua accezione più ampia di "realtà" e dell'insieme di connessioni di tutto quanto esiste e avviene in essa – può essere visto come un rivolo carsico che attraversa l'intera produzione intellettuale di Romano Guardini. Le fondamenta del suo atteggiamento conoscitivo poggiano su uno specifico metodo dialettico, noto come *opposizione polare*, attraverso il quale Guardini intendeva delineare una conoscenza strutturale della realtà. I concetti-base della gnoseologia guardiniana sono espressi nei saggi sulla *visione cattolica del mondo (Weltanschauung)* e sull'*opposizione polare (Gegensatz),* editi rispettivamente nel 1923[19] e nel 1925[20], sui quali si innerva l'intero sistema filosofico dell'Autore.

Con il termine *opposizione polare* Guardini indica la struttura concettuale data dall'incontro dialettico fra due realtà che, stando l'una di fronte all'altra in un dinamismo unitivo, originano un particolare rapporto che si esprime in termini qualitativi, quantitativi e di forma. I poli (o momenti) di questa struttura sono nettamente distinti e indeducibili l'uno dall'altro, ma al contempo indissolubilmente legati fra loro, generando un "tutto" in cui gli elementi «si possono pensare solo l'uno nell'altro e l'uno grazie all'altro»[21]. Nel saggio del 1925 Guardini descrive la dialettica polare riferendosi alla vita umana nella sua concretezza per poi estendere la *Gegensatz* a chiave ermeneutica di tutta la realtà concreta, sviluppando una fenomenologia degli opposti, così come una antropologia, una cosmologia, una gnoseologia secondo gli opposti[22]. Nello stesso saggio viene spiegato come la *Gegensatz*

---

19 - R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, tr. it.: *La visione cattolica del mondo*, in S. Zucal - A. Aguti (a cura di), *Romano Guardini - Opera Omnia. Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, vol. II/1, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 65-87.

20 - R. Guardini, *Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, tr. it.: *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in H.-B. Gerl-Falkovitz (a cura di), *Romano Guardini - Opera Omnia. Scritti di metodologia filosofica*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 65-251.

21 - *Ibid.*, p. 101.

22 - Per approfondimenti sulla dialettica polare si rimanda a: G. Sommavilla, *La filosofia di Romano Guardini,* in G. Sommavilla (a cura di), *R. Guardini: Scritti filosofici*, Vol. I, Fratelli Fabbri, Milano 1964; M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 2004; Id., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018.

possa strutturare anche i due momenti che caratterizzano la conoscenza concreta, generata dalla tensione unitiva fra il momento concettuale e il momento intuitivo. Il primo dei due corrisponde ad un approccio di tipo logico-formale, riconducendo l'oggetto osservato a schemi determinati e universali. Il secondo, all'opposto, si esprime in senso intuitivo-creativo ed è frutto dell'esperienza conoscitiva sperimentata a livello psicologico. L'atto conoscitivo che si compie in questa tensione viene indicato col termine "visione" (*Anschauung*)[23]: essa non è una sintesi dei due elementi, ma un «atto della conoscenza concreto-vivente»[24], cioè un atto sovra-razionale che raccoglie in sé l'atto razionale del concetto e quello extra-razionale dell'intuizione[25].

La visione del mondo (*Welt-Anschauung*) di cui parla Guardini nel 1923 risulta da questo atteggiamento gnoseologico. Essa coglie in sé, in modo organico – e non con una sintesi a valle di una analisi come avviene per le scienze particolari – la totalità di ogni cosa e dei rapporti delle cose fra loro. La totalità di cui parla Guardini comprende anche il soggetto stesso, il quale però, per potere conoscere l'insieme-mondo, deve necessariamente porsi ad una certa distanza da esso, distanza non spaziale, né temporale, ma qualitativa: deve cioè poterlo in certo modo "superare"[26]. Tale superamento – nell'ottica cristiano-cattolica che Guardini intende esplicitamente fare emergere – può essere attuato solo grazie al dato della Rivelazione. A questo riguardo nel saggio del 1925 scrive:

> Dio, che sta sopra il mondo, rivelandosi entra nel mondo. […] Weltanschauung è, in definitiva, lo sguardo di Dio sul mondo: lo sguardo di Cristo. […] una teoria della Weltanschauung come scienza è il tentativo di cogliere razionalmente per vie metodiche questo sguardo e ciò che esso vede[27].

Da questa affermazione discende e si dispiega la filosofia della religione che Guardini svilupperà nel corso della sua intera produzione intellettuale, una filosofia che porta al tentativo di definire una teoria della conoscenza che superi il dualismo

---

23 - La parola "visione", traduzione italiana di "*Anschauung*", non rende pienamente il contenuto semantico del termine tedesco e non basta, da sola, a denotare ciò che sarebbe comunque più opportuno tradurre in prima istanza con "intuizione". La letteratura di riferimento ha comunque sempre mantenuto la medesima traduzione o riportato direttamente il vocabolo originale. Al termine "visione" (*Anschauung*) va comunque attribuito un significato di globalità, frutto dell'incontro dialettico fra razionalità e intuizione, come descritto anche in queste righe.

24 - R. Guardini, *L'opposizione polare*, cit., p. 207.

25 - *Ibid.*, p. 229.

26 - R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., p.75.

27 - Id., *L'opposizione polare*, cit., p. 232.

tra fede e ragione[28]. Questo oltrepassamento inizia dallo sguardo del soggetto e dall'atto fisico-sensoriale del vedere: un atto nel quale Guardini fa emergere il tema dell'interiorità[29]. La questione della relazione tra "occhio" e "mondo" viene focalizzata più organicamente in altri scritti successivi, dai quali si coglie chiaramente che l'interiorità è il luogo in cui si trova il punto prospettico dal quale guardare fuori di sé e conoscere:

> le radici dell'occhio sono nel cuore; nell'intimissima presa di posizione verso le altre persone come verso la totalità dell'esistenza: una decisione che passa attraverso il centro personale dell'uomo. In ultimo, l'occhio vede dal cuore. Questo intendeva dire Agostino, quando diceva che soltanto l'amore è capace di vedere[30].

Collocando nel cuore dell'uomo il centro in cui si apre l'occhio interiore, Guardini chiude un cerchio che collega lo sguardo dell'uomo alla presenza di Cristo in sé e permette di dare spessore alla affermazione guardiniana che definisce la *Weltanschauung* come «quello sguardo sulle cose che nasce dalla fede cristiana-cattolica»[31].

Questa particolare tipologia di sguardo innesca un dinamismo conoscitivo che, dall'alto e dall'interno, coglie e struttura fra loro le singole cognizioni. Si tratta, in sintesi, di uscire dalla settorializzazione dei saperi e dalla chiusura dell'immanenza per aprirsi a ciò che è trascendente, in una dinamica conoscitiva che acquista valore anche al di fuori dell'esperienza di fede. Guardini rileva infatti che la struttura conoscitiva della *Weltanschauung* cattolica, a differenza di ogni altra visione del mondo, si pone oltre ogni classificazione tipologica fondamentale in quanto – come precisa egli stesso – «il cattolicesimo abbraccia tutte le possibilità tipiche, co-

---

28 - Per una analisi più approfondita cfr. M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, cit., pp. 183-204.

29 - Il concetto di *interiorità* nella produzione intellettuale di Guardini è il punto focale di ogni tema che vede al centro la persona e viene evocato ogni qualvolta l'Autore si trovi a riflettere su questioni cruciali. Il saggio su l'opposizione polare del 1925 è emblematico in questo senso e rappresenta il fulcro su cui sono imperniate tutte le considerazioni che riguardano il "concreto vivente". Guardini sostiene che nella naturale esperienza della percezione visiva il soggetto "vede" il divino e trova in esso qualcosa che può prolungare e arricchire la conoscenza naturale del mondo.

30 - R. Guardini, *Die Sinne uni die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*, tr. it. *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in G. Sommavilla (a cura di), *R. Guardini: Scritti filosofici*, Vol. II, Fratelli Fabbri, Milano 1964, p. 152. La riflessione di Guardini continua nelle righe successive mettendo in risalto la dinamica della conoscenza "affettiva". In queste righe, il richiamo – di ispirazione agostiniana – all'*amore puro*, ricorda anche il tema della fede come "punto di avvio" del pensare.

31 - Id., *La visione cattolica del mondo*, cit., p. 81.

me le abbraccia la vita stessa»[32]. Si pone cioè – potremmo dire qui – come approccio trans-tipologico o trans-disciplinare, capace cioè di andare attraverso e oltre ogni settorializzazione del sapere.

Negli stessi anni in cui Guardini propose la sua prospettiva, anche Pitirim A. Sorokin elaborò una proposta epistemologica animata da simili intenti conoscitivi, definita con il termine "integralismo"[33].

3. Pitirim A. Sorokin: la proposta di una epistemologia integrale

Il pensiero di Pitirim A. Sorokin[34] – sociologo russo, di cultura ortodossa, considerato da molti un autore classico e da rivisitare[35] – è solcato da una traccia epistemologica originale che ci pare contenga spunti sintonici con un approccio conoscitivo adeguato allo studio della complessità.

Sorokin, prendendo gradualmente le distanze dalla sociologia "quantofrenica" e "numerolatra"[36] di metà '900, ossessionata dalle tecniche di analisi e dai dati[37], propose l'adozione di un metodo conoscitivo da lui stesso definito "integrale", at-

32 - *Ibid.*, p. 84

33 - In C. Cipolla, *Un'epistemologia con noi, oltre noi, per gli altri: Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022, pp. 132-133, si chiarisce che l'aggettivo *integrale*, per come usato da Sorokin, descrive un approccio che tende alla globalità, che mostra una propensione alla completezza e non un atteggiamento integralista di taglio ideologico.

34 - L'approccio epistemologico di Sorokin è profondamente influenzato dalle sue origini culturali e in particolare dal pensiero filosofico degli *intuitivisti* (Bugaev, Tolstoj, Florenskij, Solov'ev). Su questo argomento si rimanda a: B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004; U. Conti, *Tra Solov'ev e Florenskij. Appunti su alcuni filosofi russi e Sorokin*, in E. Mangone (a cura di), *Dalla crisi alla rinascita dell'umanità. L'attualità di Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022.

35 - Cfr. C.A. Marletti, *Pitirim Sorokin: contributo alla rivisitazione di un classico della sociologia*, in «Quaderni di Sociologia», 76 (2018), pp. 107-126. Per ulteriori approfondimenti sull'attualizzazione del pensiero di questo autore, si veda il recente lavoro: E. Mangone (a cura di), *Dalla crisi alla rinascita dell'umanità. L'attualità di Pitirim A. Sorokin*, cit.

36 - Questi aggettivi fanno parte della terminologia sorokiniana (assieme a «numerologia», «testocrazia», ecc.) e descrivono la sua critica verso la smania riservata all'empirismo, ai dati numerici e ai metodi quantitativi - e gli annessi rischi di riduzionismo - che pervadevano la disciplina sociologica nella sua epoca. Cfr. P.A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*; tr. it.: *Mode ed utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Universitaria G. Barbera, Firenze 1965.

37 - Sorokin non è contrario alle tecniche e al loro uso nella ricerca empirica; ciò che critica alla sociologia del suo tempo è l'uso esclusivo e assolutizzato dei metodi quantitativi (cfr. T. Sorgi, *La sociologia del profondo in P.A. Sorokin*, in «Schemi di sociologia», 5 [1985], p. 137).

traverso il quale riteneva possibile che la sociologia arrivasse a conoscere la realtà anche rispetto a valori ultimi e a significati profondi[38].

Alla base del suo metodo integrale, sta una concezione della realtà intesa come una totalità infinita, frutto di una *coincidentia oppositorum*: una unità in cui sono assorbite tutte le contraddizioni e da cui, a loro volta, traggono origine tutte le differenze[39]. Più specificamente, la realtà è descritta da Sorokin come una «X infinita di qualità e quantità innumerevoli: spirituali e materiali, personali e super-personali, temporali e senza tempo, spaziali e prive di spazio, une e molte, le piccolissime come le piccole, le più grandi come le grandi»[40], corrispondente ad una *vivente compossibilità di elementi* situati a tre diversi livelli: sensoriale, razionale, intuitivo. Essi coincidono con tre diverse forme secondo cui la realtà si dà: la *forma empirica*, la *forma razionale* e la *forma super-sensoriale e super-razionale*, quest'ultima costituita da dimensioni che si collocano oltre la portata dei sensi e della razionalità.

La realtà integrale risulta costituita dalla totalità di queste tre forme, tenute insieme da legami che producono diversi gradi di integrazione. Per Sorokin non era possibile approcciarsi alla conoscenza della realtà, così intesa, se non con uno metodo integrale[41] in grado di andare oltre la monodimensionalità e contro ogni riduzionismo empirista che la scienza positivista pareva imporre, pur senza rinnegare di essa il valore gnoseologico.

L'evoluzione dell'approccio alla conoscenza di Sorokin, infatti, si potrebbe dire abbia comportato non la sostituzione di un metodo Empirico-Quantitativo (EQ) con uno Logico-Razionale (LR) e poi con uno Intuitivo (I), ma la loro integrazione, coincidente sul piano epistemologico con un ampliamento prospettico: da EQ a EQ+LR+I[42].

Nell'essere umano, definito da Sorokin «meraviglioso essere integrale»[43] – cioè *organismo biologico e razionale*, *super-sensoriale* e *super-razionale* – questo ampliamento si traduce nella possibilità di utilizzare in modo integrato i tre diversi canali conoscitivi che lo caratterizzano: i sensi fisici, la razionalità e l'intuizione. Sebbene tutti i canali siano di pari importanza, Sorokin riconosce un primato all'in-

---

38 - La sociologia di Sorokin è descritta infatti anche come una "sociologia del profondo" (cfr. T. Sorgi, *La sociologia del profondo in P.A. Sorokin,* cit.)

39 - Cfr. B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, cit., p. 68.

40 - P.A. Sorokin, *La mia filosofia è l'integralismo*, in B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, cit., 2004, p. 105.

41 - Cfr. T. Sorgi, *La sociologia del profondo in P. A. Sorokin*, cit., pp. 117-118.

42 - *Ibid.*, p. 135.

43 - P.A. Sorokin, *La mia filosofia è l'integralismo*, cit., p. 106.

tuizione[44]: essa rappresenta una delle fonti privilegiate per accedere ad alcune verità, in particolare quelle ultrasensibili, dando fondamento alla loro validità; inoltre è punto di partenza per tante scoperte scientifiche assumendo un ruolo decisivo in ogni attività creativa e di conoscenza vera.

Allo stesso tempo Sorokin sottolinea che l'intuizione da sola non basta, ma va controllata o verificata attraverso gli altri due *sistemi di verità* menzionati. I tre canali conoscitivi, così, offrono informazioni che tra loro stanno in una relazione di complementarietà, ma anche di correzione reciproca, in un rapporto che l'Autore definisce *correlazione epistemologica*[45]. Il sistema integrale di verità che così si genera garantisce maggiore adeguatezza conoscitiva rispetto a quella offerta dai tre sistemi di verità considerati separatamente[46].

Per il raggiungimento di una conoscenza integrale, Sorokin ritiene utile tenere conto anche della dimensione affettiva. Questo aspetto viene sottolineato particolarmente nell'ultimo periodo della sua produzione intellettuale nella poderosa opera *Il potere dell'amore* (1954)[47], nella quale l'amore risulta strettamente connesso alla verità. L'amore infatti – sottolinea qui Sorokin – «[...] contiene in sé elementi cognitivi che ci arricchiscono con conoscenze o verità intuitive o razionali o addirittura empiriche»[48]. Attraverso un modo di imparare basato sull'empatia e sulla condivisione, l'amore si rivela «uno dei metodi cognitivi più efficaci e sicuri, e la via più fruttuosa verso la verità e la conoscenza»[49]. L'amore, dunque, possiede un potere creativo anche in termini conoscitivi, diventando parte fondamentale dell'approccio epistemologico integrale delineato dall'Autore.

L'efficacia gnoseologica di questo approccio – in linea con quanto esprime la tradizione filosofica russa, nella quale Sorokin è pienamente immerso – è legata al grado di coinvolgimento nel processo conoscitivo dell'essere umano nella sua integralità[50] ed è proporzionale alla pienezza con cui tale integralità si realizza. A valle di questa idea, l'Autore sembra richiamare l'attenzione sul *luogo* dove ciò avviene:

---

44 - Cfr. B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovic Sorokin*, cit., p. 70; C. Cipolla, *Un'epistemologia con noi, oltre noi, per gli altri*, cit., p. 35.

45 - Cfr. P.A. Sorokin, *Mode e utopie nella Sociologia moderna e scienze collegate*, Op. Cit.

46 - P.A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, tr. it.: *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino 1975, p. 773.

47 - P.A. Sorokin, *The Ways and the Power of Love - Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, tr. it.: *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.

48 - *Ibid.*, p. 79.

49 - *Ibid.*, p. 145.

50 - Cfr. B. Abbottoni, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, cit., p. 48, riferendosi alla tradizione filosofica russa, che molto influenzò Sorokin, e in particolare a I.V. Kireevskij, *Scritti filosofici*, Benucci, Perugia 1978, pp. 242-243.

l'interiorità del soggetto conoscente. Essa è considerata come un "centro" in cui la ragione, la volontà, il sentimento e tutto il complesso dello spirito confluiscono in una sola unità vivente[51].

Fra il soggetto conoscente (inteso come essere integrale) e l'oggetto del conoscere (inteso come realtà integrale) si evidenzia, quindi, una sorta di continuità data dalla condivisione di una stessa struttura ontologica e dalla comune appartenenza ad una totalità che contiene entrambi. Ciò, sul piano epistemologico, trova corrispondenza nella definizione di un metodo che cerca di conoscere la realtà secondo una visione unitaria e unificante, avvicinando così lo sguardo di Sorokin a quello presente nell'approccio transdisciplinare.

4. Elementi convergenti verso uno "sguardo" transdisciplinare

La rilettura e il confronto fra il pensiero di Romano Guardini e quello di Pitirim A. Sorokin permettono di tentare alcuni accostamenti ed evidenziare così alcune affinità tra loro, in convergenza verso l'approccio transdisciplinare.

Le prospettive epistemologiche di Guardini e Sorokin, innanzitutto, sembrano entrambe sottendere una concezione della realtà intesa come un insieme complesso, costituito da più dimensioni interconnesse/integrate tra loro, i cui legami sono caratterizzati da una tensione dinamica: da una parte Guardini vede strutturarsi la realtà secondo la tensione vivente dell'*opposizione polare*; dall'altra Sorokin indica la *coincidentia oppositorum* come fondamento di una realtà costituita da una vivente compossibilità di infiniti elementi. Tali concezioni trovano sintonia con quella presente nel modello transdisciplinare, nel quale i vari *livelli di realtà* sono uniti in una totalità aperta, multidimensionale e dinamica.

Per entrambi gli Autori la dinamica oppositiva che anima la multidimensionalità del reale diventa anche la chiave ermeneutica che lega e integra tutte le facoltà coinvolte nel processo conoscitivo dell'essere umano: cuore e ragione, direbbe Guardini; diversi "canali" conoscitivi, direbbe Sorokin. Entrambi, inoltre, sottolineano in modo originale il valore conoscitivo proveniente anche da dimensioni extra- e sovra-razionali dell'essere umano – generalmente trascurate dalle scienze teoriche e sperimentali – per dare spazio a dimensioni affettive, intuitive e spirituali. A questo riguardo, nella prospettiva di Guardini il cuore – sede dell'affettività ma anche della coscienza – diventa organo dal quale parte il processo conoscitivo, così come nella prospettiva di Sorokin l'amore – che non è solo sentimento ma anche energia creativa – rappresenta una via di accesso valida quanto l'intelletto razio-

51 - Cfr. *ibidem*.

nale e la sensibilità fisica per il raggiungimento della verità. Nella prospettiva transdisciplinare, l'unificazione di diverse dimensioni nel soggetto conoscente trova eco nell'immagine dei *livelli di percezione*, necessari a conoscere i diversi *livelli di realtà*, ma anche nell'importanza assegnata all'*attitudine transdisciplinare* che unifica razionalità e affettività, pensiero ed esperienza interiore.

L'importanza dell'esperienza interiore ai fini della conoscenza emerge anche in Guardini e in Sorokin: entrambi nel soggetto conoscente mettono in rilievo la presenza di un "centro" da cui muove la conoscenza e in cui le varie facoltà umane possono trovarsi armonicamente integrate. È nell'interiorità che Guardini situa il punto prospettico da cui il soggetto, unificato nelle sue facoltà razionali, affettive, intuitive, muove lo sguardo sul mondo, cogliendo la totalità di ogni cosa e dei rapporti delle cose fra loro. È nell'interiorità che Sorokin colloca il luogo in cui ragione logica, sentimento del cuore e ispirazione della coscienza diventano un tutt'uno, dando la possibilità di conoscere in modo non frammentato e di penetrare la complessità del mondo nella sua integralità.

Una ulteriore convergenza fra gli approcci descritti si può trovare nel modo di intendere il rapporto fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. In Guardini, così come in Sorokin, ogni oggetto è colto in una totalità che comprende anche il soggetto. Similmente, nell'approccio transdisciplinare l'idea di una unità aperta che ingloba l'universo e l'essere umano permette di superare la dualità soggetto-oggetto e rende possibile una conoscenza che è nel medesimo tempo esteriore e interiore. Come afferma Nicolescu: «lo studio dell'Universo e lo studio dell'essere umano si sostengono l'un l'altro»[52].

Un ulteriore elemento di convergenza fra gli approcci presentati si può trovare nella rilevanza data alla dimensione trascendente. È questa dimensione che in Guardini, grazie alla fede, rende possibile la corretta *visione del mondo*, e che in Sorokin, attraverso l'intuizione, contribuisce alla conoscenza della verità. Nell'approccio transdisciplinare tale elemento può essere accostato concettualmente alla *zona non-razionale* del *sacro,* intesa da Nicolescu come ciò che non si sottomette ad alcuna razionalizzazione e che porta a concepire la realtà come una un'unità aperta, senza che di essa si possa mai esaurire interamente la comprensione.

A partire dalle convergenze evidenziate si potrebbe, dunque, ritenere che gli "sguardi" conoscitivi proposti da Guardini e Sorokin contengano elementi pienamente sintonici con quelli presenti nell'approccio conoscitivo transdisciplinare, anticipandone in qualche modo gli sviluppi. Riscoprire il loro pensiero sotto questa luce potrebbe rappresentare oggi un contributo utile a sostenere quella *rivoluzione*

52 - Cfr. B. Nicolescu, *Manifesto della transdisciplinarità*, cit., p. 64.

dell'intelligenza[53] auspicata da Nicolescu, orientata ad un processo di rinnovamento epistemologico necessario a superare la frammentazione dei saperi, per poter comprendere il mondo nella sua complessità.

Bibliografia

ABBOTTONI B., *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004.

BASTIDE R., *Uso e significati del termine "struttura"*, Bompiani, Milano 1966.

BERNSTEIN J. H., *Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues*, in «Journal of Research Practice», 11 (1/2015).

BORGHESI M., *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 2004.

BORGHESI M., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2020.

CIPOLLA C., *Un'epistemologia con noi, oltre noi, per gli altri: Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022.

CONTI U., *Tra Solov'ev e Florenskij. Appunti su alcuni filosofi russi e Sorokin*, in MANGONE E. (a cura di), *Dalla crisi alla rinascita dell'umanità. L'attualità di Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022.

GUARDINI R., *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, tr. it.: *La visione cattolica del mondo*, in ZUCAL S. - AGUTI A. (a cura di), *Romano Guardini - Opera Omnia. Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, vol. II/1, Morcelliana, Brescia 2008.

GUARDINI R., *Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925, tr. it.: *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in GERL-FALKOVITZ H.-B. (a cura di), *Romano Guardini - Opera Omnia. Scritti di metodologia filosofica*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2007.

GUARDINI R., *Die Sinne uni die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*, tr. it.: *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in SOMMAVILLA G. (a cura di), *R. Guardini: Scritti filosofici*, Vol., II, Fratelli Fabbri, Milano 1964.

KIREEVSKIJ I. V., *Scritti filosofici*, Benucci, Perugia 1978.

MANGONE E. (a cura di), *Dalla crisi alla rinascita dell'umanità. L'attualità di Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022.

MARLETTI C. A., *Pitirim A. Sorokin: contributo alla rivisitazione di un classico della sociologia*, in «Quaderni di Sociologia», 76 (2018), pp. 107-126.

NICOLESCU B., *Manifesto of transdisciplinarity*, tr. it.: *Il manifesto della transdisciplinarità*, Armando Siciliano, Messina 2014.

53 - *Id., Manifesto della transdisciplinarità*, cit., p. 99.

PIAGET J., *Le structuralisme,* tr. it.: *Lo strutturalismo*, Il saggiatore, Milano 1985.
RAVAGLIOLI F., *Interdisciplinarità*, Armando, Roma 1974.
SERSALE C., *Transdisciplinarità e didattica*, Armando, Roma 1983.
SOMMAVILLA G., *La filosofia di Romano Guardini,* in SOMMAVILLA G., *R. Guardini: Scritti filosofici*, Vol. I, Fratelli Fabbri, Milano 1964.
SORGI T., *La sociologia integrale di P.A. Sorokin,* in *Storia delle teorie sociologiche*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1974, pp. VII-XLIII.
SORGI T., *La sociologia del profondo in P. A. Sorokin*, in «Schemi di sociologia», 5 (1985).
SOROKIN P. A., *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, tr. it. *Mode e utopie nella Sociologia moderna e scienze collegate*, Universitaria G. Barbera, Firenze 1965.
SOROKIN P. A., *Social and Cultural Dynamics*, tr. it. *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino 1975.
SOROKIN P. A., *The Ways and the Power of Love - Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, tr. it.: *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.
SOROKIN P. A., *La mia filosofia è l'integralismo*, in B. ABBOTTONI, *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004.

ANDREA GALLUZZI
Dottorando in Ontologia trinitaria indirizzo filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI), in co-tutela con l'Università di Perugia
andrea.galluzzi@sophiauniversity.org

LICIA PAGLIONE
Ricercatrice in sociologia generale presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
licia.paglione@sophiauniversity.org

Chiesa: dall'Io al Noi in cammino verso l'Uno. Una lettura dell'ecclesiologia dalla mereologia

di Marco Fiore

The article proposes a particular reinterpretation of ecclesiology through a mereologic model, in order to describe the community in its dynamism and interrelation, in communication with tradition and the magisterium council. Mereology, studies starting from the One and then to the parts, it looks at the One so that, the final point will not be exclusively of the communion We, but, the One, known as the original point from which we start and where we arrive. From this perspective of unity, the implications, from an ecumenical point of view are very interesting.

Keywords: Dynamicity, Relationality, Part/Whole, Communion, Unity

Il concetto di unità nell'ambito ecclesiologico è fondamentale. Sia da una prospettiva pastorale che da una prospettiva teologica, si mette in luce come nell'ultimo secolo il cammino ecumenico per le Chiese sia imprescindibile e, soprattutto da parte cattolica, abbia fatto passi assai significativi che hanno nell'esperienza del Concilio Vaticano II e nella riflessione ed attuazione che ne è seguita, un segno dei tempi[1]. Tante esperienze e valutazioni sono state avanzate e il cammino sembra ormai avviato[2]. Eppure molte sono le difficoltà e le resistenze. Il presente studio parte da un'area di ricerca della logica-filosofica denominata "mereologia" che proponiamo come chiave di lettura utile all'ecclesiologia, per poter intravvedere altre piste che aiutino la riflessione.

1. La mereologia: tracce di un nuovo paradigma

La mereologia è la teoria formale delle parti e delle relazioni fra le parti. Senza entrare nei dettagli storici, non si può trascurare di osservare come la *relazione parte-tutto* abbia in effetti costituito una delle principali coordinate lungo le quali si è articolata la riflessione ontologica classica. La teoria delle parti, dunque, è stata al centro dell'indagine filosofica fin dai Presocratici, passando poi da Platone e Aristotele, attraverso la Scolastica medievale fino agli scritti di Leibniz e Kant. Brentano e Husserl possono essere forse considerati i primi a cercare di proporre una teoria formale delle relazioni di parti, ma si deve attendere Lesniewski (1916) per una sua rigorosa formulazione[3]. Anch'egli apparteneva, come Husserl e Freud, alla scuola di Varsavia[4], anche se più giovane. Dal 1940 la mereologia diventa un

1 - Emerge chiaramente come La Chiesa di Dio è comunione di comunioni, è cattolicità della comunione, è Chiesa di Chiese. Prima dell'esperienza del movimento ecumenico e del concilio Vaticano II la risposta alla domanda sulla realtà della Chiesa era la considerazione su un tutto, diviso in parti, ma all'interno del quale un ruolo fondamentale era dato al centro. L'esperienza conciliare ha mostrato nuovamente al mondo all'inizio del terzo millennio cristiano come la Chiesa di Dio è una 'comunione'. Ed in questa comunione ciascun gruppo, ciascuna tradizione, ciascuna epoca, in fondo ciascuna "parte", sia spaziale che temporale, lungi dall'essere assorbita in un tutto indistinto, conserva i propri tratti specifici. La Chiesa allora si può inquadrare come la cattolicità della comunione, ed è su questa base che la ricerca ecumenica deve fondarsi se vuole avere successo. Cfr. J.M. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 2005.

2 - Cfr. L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Ed. Messaggero, Padova 1992; P. Jaeger, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo. Storia, contenuto e significato*, Morcelliana, Brescia 1965.

3 - Cfr. C. Calosi, *Temi di Mereologia* in «APhEx. Rivista italiana di filosofia analitica» n. 3, 2011, pp. 23-78.

4 - Cfr. E. Casari, *La Scuola di Leopoli-Varsavia*, in *Storia della Scienza. Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani*, VIII, *La seconda rivoluzione scientifica*, pp. 141-145.

argomento fondamentale di molta ricerca ontologica e metafisica, andando a formulare un nuovo paradigma[5].

Perché si arriva alla mereologia? Constatando che nel campo dei fondamenti della matematica l'insiemistica di Cantor aveva portato ad un grande paradosso (il cosiddetto paradosso di Russel[6]), Lesniewski pensava di trovare una soluzione al problema. Il punto di partenza della sua riflessione era sempre la considerazione degli oggetti come classi (insiemi); tuttavia egli si accorge di come tale inizio non poteva dare risultati. Gli insiemi, infatti, si possono considerare o come un raggruppamento di oggetti distinti o come l'estensione di un concetto, cioè come composti solo e solamente da tutti gli oggetti che godono di quella particolare qualità espressa da un dato concetto. Ora, però, mentre Cantor parte da elementi raggruppati o pensati insieme, e quindi con una relazione basilare che riguarda l'"essere un elemento di", quindi ultimamente pensa ad un approccio distributivo, Lesniewski comincia da un intero concreto, che si può dividere in parti in vari modi. La relazione basilare quindi della mereologia è "essere una parte di" ed in ultima analisi si può dire che ci troviamo di fronte ad una insiemistica con un approccio di tipo collettivo, e quindi alla "rovescia". Se prima si considerava un tutto come l'insieme di elementi distinti pensati come un uno, con la mereologia, si parte dall'Uno e poi si studiano le parti. Così se Cantor partiva dagli elementi per arrivare al tutto, in questo nuovo approccio di tipo collettivo, non considerando gli elementi ma le parti, si guarda prima all'uno (che può essere visto come parti in vari modi) e poi si considerano le sue parti. Cantor poteva dunque arrivare ad un tutto, ma forse mai all'uno. Nell'insiemistica classica, dunque, mancherebbe la relazionalità, mentre il dato essenziale e fondamentale in questo tipo di approccio – quello della mereologia – è che fra gli elementi venga mantenuta proprio la relazionalità.

---

5 - Dall'antico greco μέρος = parte, la mereologia è attinente allo studio dell'ontologia formale, e si occupa delle relazioni di appartenenza, in particolare di quelle tra la parte ed il tutto e di quelle tra parte e parte all'interno di un tutto. La questione parte-intero implica, poi, la relazione in tutte le sue forme fra la singola parte e l'intero, quella tra una parte e le altre parti, ed anche la relazione tra l'intero e l'interrelazione delle sue parti. Proprio per le sue implicazioni, la mereologia si staglia nella filosofia logica come un nuovo paradigma che apre prospettive nuove in vari ambiti della ricerca logica e matematica. La mereologia ha uno statuto incerto, tra logica matematica, ontologia (formale), proto-geometria, linguistica, ingegneria, computer science, sviluppo dell'Artificial Intelligence e Teoria dei link della Meccanica Quantistica. Si fonda su tre assiomi: riflessività, transitività e relazione antisimmetrica.

6 - Il paradosso di Russell (1902) lo si può considerare come una confutazione del principio di comprensione secondo cui un insieme è sempre identificabile come l'estensione di una proprietà. Il paradosso si riferisce tanto alla teoria degli insiemi, elaborata da Cantor, quanto al sistema logico di Frege. I vari tentativi fatti per cercare un possibile superamento hanno contribuito allo sviluppo di molteplici teorie nell'indagine sui fondamenti della matematica e nella logica, tra cui proprio la mereologia di Lesniewski.

2. Alcune domande per avviare una riflessione

Questa sottolineatura del dato riguardante il tutto e l'uno nella sua essenziale differenza, può portare ad una riflessione: come considerare la Chiesa, secondo questo approccio che muove dalla mereologia? Come questo nuovo paradigma può contribuire al cammino ecumenico? In che modo lo studio delle parti a partire dall'uno, può chiarire il significato delle dinamiche ecclesiali? Perché il Concilio, evento dello Spirito, non si è mai espresso con un riferimento chiaro alla Chiesa come comunione?

Spunti per una riflessione che partendo proprio dalla costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II e considerando quanto espresso dal paradigma presentato dalla mereologia, possono essere così sviluppati.

3. Il volto della Chiesa emerso dal Concilio Vaticano II

Il nucleo di *Lumen Gentium* è senz'altro il passaggio da una concezione di Chiesa come "istituzione" a una concezione di Chiesa come "comunione". Tuttavia il Concilio non si esprime mai in questi termini giacché il concetto di Chiesa intesa come comunione sarà il frutto della riflessione post conciliare, per sintetizzare quanto espresso dall'evento del concilio stesso. Il capitolo I del documento ha come titolo "Il mistero della Chiesa", e quale base per tutto ciò che sarà sviluppato nel resto della costituzione dogmatica sulla Chiesa, afferma che tale realtà umana, che chiamiamo Chiesa, nasce dalla volontà eterna del Dio Uno e Trino e della sua opera nella storia, e ha come obiettivo fondamentale quello di far presente nel mondo il suo modo divino di essere, ossia quello della comunione nell'amore di elementi distinti e diversi. In definitiva *c'è Chiesa dove c'è comunione tra le persone e con Dio*.

4. Dalla Chiesa dell'Io alla chiesa del Noi: la comunione

Il passaggio da un'idea di "Chiesa istituzione" ad un'idea di "Chiesa comunione" è già un salto assai significativo. Potrebbe corrispondere ad un rovesciamento netto del modo di concepire quanto si considerava, fino al concilio ecumenico del secolo scorso, come realtà della Chiesa, per cui si poteva parlarne quando erano presenti alcuni elementi, quali i fedeli, che sotto la guida della gerarchia, e tra questa il papa in prima istanza, potevano rendere il culto a Dio e glorificarlo nel mondo con le opere di apostolato. Sembrerebbe una visione per cui essere Chiesa significava "essere elemento di un insieme" mantenendo la comunione ottenuta grazie al battesimo e cercando di contribuire con la propria vita all'esistenza stessa della Chiesa. Ciò che risulta da questa impostazione è una visione di Chiesa con un Io

molto accentuato, accanto ad altri Io, che si mantenevano legati in questo insieme. Sinteticamente, secondo questo approccio, che appare di tipo distributivo, si poteva considerare la Chiesa come l'insieme dei fedeli, sotto l'autorità della gerarchia, che mirava tutt'al più a fare proseliti, per radunare tutti gli uomini in questo insieme, battezzando ogni essere umano, facendolo cristiano e garantendo così l'obiettivo della salvezza per tutti, scaturita dai sacramenti. Il passaggio finale era dall'Io al Noi, con un obiettivo ultimo che aspirava al Tutti.

Il limite di questa impostazione è abbastanza chiaro. Riduce il Tutto alla realizzazione del Noi, dato complessivo ma certamente non sufficiente per essere quella Chiesa voluta da Cristo. Ecco la prima svolta, quella del concilio, con una proposta che guarda alla Chiesa come comunione. Difatti secondo questo approccio si guarda già all'origine stessa della Chiesa nel seno della Trinità, dove la comunione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo è il principio stesso che mantiene la Trinità delle persone nell'Unità della sostanza divina, in un rapporto tra l'unità e la molteplicità che ha nella *pericoresis* quell'armonia dinamica che lega insieme, secondo la definizione di Agostino d'Ippona, l'Amante, l'Amato e lo stesso Amore. Ecco allora la comunione come segno distintivo della Trinità e di riflesso della Chiesa chiamata ad essere comunione:

> Il concetto di comunione (*koinonía*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica. L'approfondimento della realtà della Chiesa come Comunione è, infatti, un compito particolarmente importante, che offre ampio spazio alla riflessione teologica sul mistero della Chiesa, "la cui natura è tale da ammettere sempre nuove e più profonde esplorazioni"[7].

5. Verso un ulteriore approfondimento del significato di Chiesa-comunione

Ma affinché il concetto di comunione possa esprimersi al massimo delle sue potenzialità bisogna non considerarlo in maniera univoco, perché possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia. Infatti, la comunione implica sempre una duplice dimensione: "verticale" (comunione con Dio) ed "orizzontale" (comunione tra gli uomini). È essenziale alla visione cristiana della comunione

7 - Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa come comunione* del 28 maggio 1992 (in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_it.html, consultato il 04.03.2024)

riconoscerla innanzitutto come dono di Dio e a Dio ricondurla, per quanto espresso appena sopra. La comunione cioè, anche se rappresenta un Noi, non si chiude nella realizzazione del "noi" stesso, ma si apre a qualcosa di ben più significativo: la nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro, in quanto il concetto di comunione sta nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa, perché rimanda al mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini. In tale considerazione diventano determinanti due concetti chiave espressi nei termini "dinamicità" e "relazione", che permettono un salto in questa prospettiva.

La "dinamicità", contrapposta alla "staticità", rimanda alla presenza di forze che intervengono attivamente nelle successive configurazioni di un fenomeno e quindi rimanda alla tendenza più o meno accentuata a progredire o a rinnovarsi mediante l'impiego di energie proprie e che quindi certamente si realizza in un'azione, in un atto, superando la componente potenziale. Secondo questa prospettiva la Chiesa è dinamica, sempre in azione, capace di realizzarsi in una continua tensione verso il "noi", ossia verso la comunione senza mai raggiungerla, come se la comunione da sola non bastasse. La Chiesa si distende nel tempo, infatti, all'interno del progetto della salvezza, per cui è caratterizzata da una dinamicità storica, che la rende viva e operante nello spazio e nel tempo, al di là di ogni determinazione esclusivamente giuridico-istituzionale. Un salto di qualità, dunque, ma forse, non sufficiente.

La "relazionalità", da parte sua, rappresenta forse la svolta più significativa, il punto di non ritorno. La ricerca sul tema della relazionalità è al cuore di nuovi approcci nella logica, nella matematica e nell'ontologia. Già sant'Agostino, guardando alla Trinità ha ribaltato l'interpretazione dell'ontologia che aveva al centro l'essere-in-sé e cioè la sostanza, per passare ad una concezione dell'ontologia in senso relazionale, con la ricerca, oggi più che mai chiara e sentita, di esprimere un mondo non fatto da enti o individui (tanti Io), ma da un'ontologia di relazioni (il Noi). L'Ipponate infatti pone la relazione come elemento chiave della spiegazione dei dati offerti dalla rivelazione e dalla tradizione e afferma che

> quando parliamo di «Dono del Donatore» e «Donatore del Dono», usiamo entrambe queste espressioni in senso reciprocamente relativo (relative *ad invicem*). Quindi lo Spirito Santo è una certa comunione ineffabile (*ineffabilis quaedam communio*) del Padre e del Figlio, e forse è chiamato in questo modo proprio perché la stessa denominazione può essere conveniente sia per il Padre sia per il Figlio. Infatti per Lui si usa come nome proprio quello che il Padre e il Figlio si dice come nome comune, poiché sia il Padre sia il Figlio è spirito, così come sia il Padre sia il Figlio è santo. In questo modo, lo Spirito Santo è chiamato Dono di entrambi, affinché Colui che è comunione di tutti e due sia indicato da un

> nome che conviene ad entrambi. E questa Trinità è un unico Dio, solo, buono, grande, eterno, onnipotente: unità, divinità, grandezza, bontà, eternità, onnipotenza in sé[8].

Agostino, partendo proprio dalla Trinità, espressione di un unico Dio nell'unità della sostanza divina e nella molteplicità delle persone, capisce che «l'unità divina si dice solo nel linguaggio della relazione, perché è in se stessa (e dunque essenzialmente) "relazione"»[9] e quindi sperimentabile nella realtà dell'amore che permette di superare gli egoismi dell'io per giungere alle dinamiche del noi.

È chiaro che si tratta di un cambio radicale di prospettiva: la categoria di relazione viene a precedere quella di essenza; sono le relazioni fra gli oggetti ad essere più importanti. Si supera la dimensione quantitativa per sottolineare l'importanza della dimensione qualitativa e tra questa, la relazionalità come base per una nuova ontologia.

Ecco allora che muovendo da una dinamica trinitaria, e quindi relazionale, nel tentativo di un discorso ecclesiologico, si vuole cercare di esprimere queste considerazioni in un linguaggio formale nel tentativo di «offrire uno spazio concettuale ed un linguaggio base utili per esprimere in modo oggettivo i fondamenti di vari ambiti di conoscenza, compreso quello filosofico/teologico»[10].

6. Dalla Chiesa del Noi alla Chiesa-Una

Grazie all'intuizione circa il rovesciamento radicale operato dalla mereologia per quanto riguarda un approccio collettivo e non distributivo nell'ambito dell'insiemistica, in quanto sottolinea l'importanza della parte in rapporto con il tutto e delle parti in rapporto fra di loro, partendo dall'uno, è possibile chiedersi se un tale discorso possa offrire una luce di interpretazione per l'ecclesiologia. La Chiesa muove dall'Uno?

---

8 - Agostino, *De Trinitate*, V, 5,6. Cfr. G. Maspero, *Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona*, in «Scripta Theologica» 47 (3/2015), pp. 626-627.

9 - M. Donà, *Identità come unità*, in M. Marianelli - E. Pili (a cura di), *Unità. Metafisica teologia cosmologia*, (Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria 3), Città Nuova, Roma 2022, p. 36.

10 - Cfr. J. Povilus - L. Obojska, *Ontologie formali e paradigma trinitario. Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico pattern di relazionalità dinamica* in «Sophia» IV (2/2012), pp. 177-195. Questo articolo ha come obiettivo quello di dare all'ontologia formale la possibilità di offrire uno spazio concettuale per «l'identificazione di forme di relazionalità tipiche di un'ontologia trinitaria e la loro estrinsecazione per mezzo di un linguaggio formale [che] forniscono una specie di "lente concettuale", che permette di mettere a fuoco e confrontare analoghi *pattern* di relazionalità in vari ambiti di ricerca» (*ibid.*, p. 178).

Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, nato da un carisma, il carisma dell'unità, invitava gli studiosi di varie discipline che si incontravano regolarmente con lei a "partire dall'Uno"[11]. Può questo punto di partenza valere per la Chiesa in questo cambio di paradigma? Si tratta di riconoscere che la Chiesa è originariamente Uno e che la sua unità non è solo il risultato finale. Ecco la possibile svolta, con le conseguenze che questa considerazione porta con sé in campo ecclesiologico e in particolare per il modo di pensare la Chiesa *ad intra* e *ad extra*, in una riflessione sulla comunione e sull'ecumenismo.

Secondo questo tipo di considerazioni si può sottolineare che la Chiesa non è chiamata a vivere solamente la comunione come risultato di un processo che porti dall'Io al Noi e così esser convinta di aver raggiunto l'unità. Anche se il Noi può raggiungere la dimensione di totalità, cioè il Tutto, potrebbe non realizzarsi nella Chiesa l'unità, cioè l'Uno. E forse, il dato più significativo che l'approccio legato alla mereologia evidenzia, è che l'Uno è il dato originario, cioè la Chiesa è chiamata a partire dall'unità, dall'Uno, che già le compete, perché nel progetto originario di Dio, la Chiesa è una per definizione.

Non a caso i primi due concili ecumenici della storia (Nicea 325 e Costantinopoli 381), quelli trinitari per eccellenza, hanno prodotto un testo fondamentale e imprescindibile, anche in chiave ecumenica, cioè il simbolo niceno-costantinopolitano, che ha definito la fede trinitaria e ha dato alla Chiesa le quattro proprietà che segnano il modo di considerarla. Della Chiesa, nel simbolo, si afferma che essa è *una*, *santa*, *cattolica* ed *apostolica*. Proprio l'essere "una" è la prima proprietà. Lo si afferma come un postulato di fede. Ecco allora che la Chiesa è chiamata a partire dall'unità, perché essa è già una. Nonostante le molteplici divisioni che hanno contraddistinto la sua bimillenaria storia, la Chiesa non è intaccata in quell'unità fondamentale e fondativa. Il cammino, allora, per l'unità della Chiesa deve guardare alla sua origine, per confrontarsi con quanto già porta in sé, riscoprendosi fondamentalmente legata alla oggettività trinitaria e relazionale, in una dinamicità che vede realizzare in atto ciò che potenzialmente già è.

11 - Nel 1990 nacque la *Scuola Abbà,* un Centro di studi interdisciplinare. Sviluppatasi con l'apporto del vescovo Klaus Hemmerle, noto teologo e filosofo, e di alcuni esperti, ha lo scopo di approfondire il carisma dell'unità da vari punti di vista. La consapevolezza che il carisma dell'unità era portatore di una cultura propria, secondo quanto intuito dalla Lubich, una cultura in dialogo con la tradizione cristiana e con la novità inaugurata dal carisma, ne ha reso necessario l'approfondimento dottrinale teologico, ma anche filosofico, politico, economico, psicologico, artistico.

7. Considerazioni circa la Chiesa-Una

Per parlare di Chiesa si sono spesso utilizzate delle immagini che rimandano a dei modelli. Tra questi già il Nuovo Testamento, e in particolare Paolo nelle sue lettere ci presenta e ci spiega la realtà della Chiesa attraverso delle immagini.

L'immagine paolina di Chiesa come *corpo di Cristo* è uno dei modelli più comuni per presentare la Chiesa e per spiegarne la natura. Come sottolinea Alessandro Clemenzia: «questa immagine del corpo ha rivestito un ruolo centrale non soltanto per esprimere il rapporto di mutua interiorità tra Cristo e la Chiesa, ma soprattutto per comprendere l'unità dinamica tra l'individuale ed il collettivo che compone la soggettività ecclesiale»[12]. Proprio la dimensione di complementarietà tra individuale e collettivo, si presta bene ad una lettura alla luce della riflessione suggerita dalla mereologia. Se l'individuo è l'Io e la sua dimensione collettiva è il Noi, il corpo può essere considerato come esemplare in questo senso. Un individuo infatti può essere identificato con la pluralità. Il corpo è un Io che contiene in se stesso l'esperienza del Noi, ossia dell'unità fra le sue membra. Ed ancora non è indifferente il punto di partenza nel considerare il corpo, giacché immediatamente lo si considera nella sua unità e non secondo la molteplicità delle sue parti, come la mereologia insegna. Quindi come l'immagine del corpo di ogni individuo non è visto direttamente e in prima istanza come formato da tutte le sue membra, ma si mostra per la sua unità, così parimenti il corpo di Cristo che è la Chiesa non dovrebbe risultare come la somma dei membri che la formano, anche in una prospettiva collettiva o meglio comunionale, quanto nella sua unità.

Dal punto di vista ecumenico tale sottolineatura circa il rapporto tra il capo e le membra sembra evidenziare come «il confronto-incontro dei cristiani avviene in Cristo e non nella chiesa. Con uno spostamento di accento: da un principio istituzionale ad un principio carismatico»[13], che evidenzia un metodo nuovo, incentrato su Cristo e non più su di un sistema di concetti, al fine di giungere alla verità.

La seconda chiarificazione potrebbe muovere dalla struttura della Chiesa che si articola in *Chiesa universale e Chiesa particolare*. Si delinea così un modello comunionale di relazioni.

Una grande innovazione ecclesiologica della *Lumen Gentium* la troviamo proprio nell'ambito del rapporto tra la Chiesa universale, che ha il suo centro nella

12 - A. Clemenzia, *Sul luogo dell'ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018, p. 48.

13 - G. Pattaro, *Ecumenismo* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 351.

Chiesa di Roma, e le Chiese particolari[14]. Dopo il Concilio di Trento e come mezzo per arginare il rischio di divisione che incombeva, la Chiesa cattolica rafforzò ulteriormente una certa tendenza al monolitismo e alla uniformità, che naturalmente portava con sé una forte propensione alla centralizzazione. Tutto ciò ha certamente contribuito a evitare tale rischio; tuttavia le conseguenze sono state tante ed alcune anche negative.

Si diffuse ampiamente l'idea di una Chiesa universale suddivisa in amministrazioni locali e percepite come minori, ossia le diocesi e le parrocchie, fortemente vincolate e certamente subordinate all'amministrazione centrale. I vescovi, almeno in Occidente, finirono per essere considerati come vicari del papa, e messi da lui a capo di una parte della Chiesa per governarla in suo nome e con l'autorità da lui conferita. Una Chiesa, dunque, dipendente in tutto e per tutto dall'alto, se non evidentemente nella forma, certamente nella sostanza, da chi è a capo della piramide del potere.

La *Lumen Gentium*, sempre ispirata all'idea-guida della comunione, anche se non dichiaratamente, delineò percorsi nuovi in questo ambito. Non è stata di certo rifiutata formalmente l'idea di una Chiesa universale, ma guardando al momento fondativo della Chiesa stessa e accogliendo anche quanto l'ecclesiologia eucaristica orientale aveva da sempre sottolineato, propose un modello comunionale di relazioni anche nei confronti delle Chiese particolari, destinato ad avere una grande incidenza nella nuova visione della Chiesa nella sua sostanza. Concretamente, pensò la genesi dinamica della Chiesa a partire dal piccolo nucleo familiare visto come Chiesa domestica, passando per il gruppo di fedeli che si radunano attorno all'altare per celebrare l'Eucaristia, e per la Chiesa particolare presieduta da un vescovo, fino alla Chiesa universale che risulta dalla comunione di tutte le Chiese particolari e che è presieduta dal Vescovo di Roma.

L'uniformità derivata dall'accentramento venne eliminata per fare spazio ad un nuovo principio che muovendo dalla comunione nella diversità, guardava direttamente alle dinamiche trinitarie mostrando l'unità e salvaguardando la diversità. Un simile approccio, in riferimento alla Chiesa, e soprattutto alle Chiese, mostrava come fosse possibile per ogni Chiesa particolare essere pienamente Chiesa, ma secondo aspetti propri, legati allo spazio e al tempo, in una prospettiva sia diacronica che sincronica, con la reale possibilità di stabilire legami con le Chiese sorelle, in una reciprocità capace di superare sia l'isolamento e l'autoreferenzialità che ne poteva essere la più diretta conseguenza, sia l'incomunicabilità che ultimamente

14 - Cfr. Commissione Teologica Internazionale*, Temi scelti d'ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II* del 1984 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html, consultato il 04.03.2024).

era chiusura agli altri e quindi all'Altro. Dalla visione delle diversità come minaccia si arriva così a scorgerne tutte le potenziali ricchezze.

In questa prospettica si recupera tutto il valore della cattolicità della Chiesa rendendola con «uno slancio apostolico universale; essa è la forza attiva di quell'olivo fecondo che è il nuovo Israele. Essa è in linea di principio e nel suo divenire unità nella pienezza; non totalitaria ma totalizzante come spiega perfettamente la costituzione *Lumen gentium*»[15] al n. 13, tanto da far convergere nel concetto di unicità, quelli di unità e di universalità, in riferimento alla Chiesa universale e alle Chiese particolari.

Questo rapporto delle parti in relazione al tutto e in relazione fra di loro, sembra ripresentare quanto proposto dalla mereologia nelle sue osservazioni. La particolarità è che in queste relazioni dinamiche tra le parti e il tutto si può cogliere il rapporto tra Chiesa particolare e Chiesa universale e il rapporto fra le Chiese particolari stesse. Ma ciò che è significativo è il ruolo della Chiesa universale che non può essere considerata come la somma delle Chiese particolari, quanto invece una realtà che è originaria e non, per così dire, finale, in quanto bisogna comprendere il rapporto che esiste tra l'insieme della Chiesa e le diverse chiese locali o particolari, ma partendo dalla Chiesa universale stessa. È radicalmente un modo diverso di procedere, al "rovescio", per cui il dato unitario è originario.

Conclusione

Il percorso esposto in questo articolo ha cercato di delineare un metodo forse nuovo per dire la realtà della Chiesa e della sua essenza nel rapporto tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare seguendo la scia tracciata dalla mereologia, attraverso un linguaggio formale che con la chiarezza dei termini e del ragionamento e la sottolineatura della relazionalità che stabilisce i criteri di veridicità di un discorso razionale, hanno condotto a cogliere un percorso aperto da un paradigma nuovo, quale quello della mereologia, per una riflessione nell'ambito ecclesiologico ed in particolare circa le dinamiche ecumeniche, tendenti al pieno raggiungimento dell'unità nella Chiesa e tra i cristiani, accolta come grazia di Dio e non come decisione degli uomini, proprio perché dato originario.

Il rapporto tra due saperi "differenti", come l'ecclesiologia e la mereologia, diventa occasione per un dialogo alla luce di strutture ontologico-formali di riferimento. Un tentativo certamente, che necessita di maggiori approfondimenti, studi, ricerche, ma che apre alla possibilità di un linguaggio formale ed un impianto ra-

15 - H. de Lubac, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale* in *Opera omnia*, vol. 10, Jaca Book, Milano 2017, pp. 24-25.

zionale nel fare teologia, ricorrendo ad una metodologia ben definita e secondo categorie logiche coerenti, come quelli della mereologia.

Concludo riportando una citazione tratta dall'introduzione al testo *La Chiesa* di Chiara Lubich pubblicato postumo e che raccoglie degli scritti inediti della fondatrice del Movimento dei Focolari, circa uno dei punti della spiritualità di detto movimento:

> *Che cos'è la Chiesa?* La Chiesa – fa comprendere Chiara – non è *qualcosa* ma *qualcuno*: è Gesù in mezzo ai suoi, è – per dirlo con l'apostolo Paolo – il suo "Corpo" che gli dà visibilità e incidenza nella realtà umana […].
>
> E *a che cosa serve la Chiesa? che cosa fa?* Chiede senza mezzi termini il mondo contemporaneo. Sempre più anche in ambito ecumenico si fa strada la convinzione che essa ha il compito di essere, in seno all'umanità, fermento di unità; e lo è, e lo può essere, perché attinge la sua vita da Dio che è Amore: dall'unico Dio la cui vita si dispiega in tre Persone – l'Amante, l'Amato e l'Amore – e nel quale l'essere tre – e quindi "molti" e "diversi" – non va affatto a scapito dell'unità ma ne rappresenta anzi l'intrinseco dinamismo. Immettere questo lievito "trinitario" come carica d'amore in tutti i rapporti, personali e sociali – e così rinnovarli, trasformarli, renderli fecondi – è la grande avventura che lo Spirito ci spalanca oggi davanti e che trova, nel Carisma dell'unità di Chiara Lubich e nell'esperienza della Chiesa che ne deriva, una significativa risposta[16].

L'unità della Chiesa è dunque dinamica, in costante divenire, creativa, bisognosa dell'apporto di ciascuno e di tutti, rispettosa di ognuno e di tutti. L'unità è nella Chiesa e per la Chiesa. La mereologia mi pare può contribuire ad un'espressione chiarificatrice di tale realtà.

MARCO FIORE
Docente di Teologia sistematica allo Studio Teologico S. Paolo di Catania
marcofiorect@gmail.com

16 - C. Lubich, *La Chiesa*, a cura di B. Leahy e H. Blaumeiser, Città Nuova, Roma 2018, pp. 12-13.

FORUM

Fenomenologia e Rivelazione. Un dialogo a partire da «Il grembo di Dio» di Pierangelo Sequeri

In this issue's "Forum" is dedicated to the reflections fruit of a dialogue held between the authors Massimo Donà, Andrea Bellantone and Vito Impellizzeri during the presentation of the 5th volume of the Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, dedicated to Pierangelo Sequeri's essay* Il grembo di Dio *(Città Nuova, 2023), held online on 17 November 2023.*

Keywords: Phenomenology, Revelation, Trinitarian Ontology, Sequeri, Creative Affection

A proposito di una "vivente" e "generatrice" eternità

di Massimo Donà *

Prologo

Se è vero che per Platone evocare il concetto di *Sophia* significa chiamare in causa uno strettissimo legame tra conoscenza del vero, azione condotta secondo il bene e manifestazione del bello, non meno vero è che solo così al soggetto conoscente (amante appunto della *sophia*, e per ciò stesso *philo-sophos*) è dato rinvenire l'unica e vera identità intrinsecamente sottesa al *kosmos.* Consentendoci di concepire quest'ultimo come rivelazione del bello mediante una verità in grado di animare un agire rigorosamente conforme al bene.

Eccolo, il cosmo concepito quale vera e propria icona del Bene plasmata dalla vera Sophia.

Ecco perché la Sapienza può venire messa a tema dallo scolaro di Socrate quale radice ultima della vera giustizia; *sophia* indica infatti in Platone un sapere e una scienza (*episteme*) capaci di produrre azioni giuste. D'altro canto, solo in quanto illuminato dalla luce della *sophia*, l'individuo può sperimentare in prima persona cosa significhi manifestare sino in fondo la propria natura. Facendosi adeguata manifestazione del cosmo proprio alla luce della sua reale "identità"; sì da poter vivere in piena amicizia con se medesimo.

Da qui una giusta consonanza tra le varie componenti dello stesso individuo incarnato; la sola che sembra consentirci di imitare la vita degli enti che dimorano nella sfera intellegibile. E di farci loro perfetto rispecchiamento; ovvero, imitazione dei loro legami e della loro eterna verità, nonché generatori di una vera e propria cosmicità. Conformemente ad un "vero" stabilito una volta per tutte ben oltre le spesso incerte, casuali se non addirittura erronee, scelte individuali e soggettive.

Il sapiente, insomma, per i Greci, è depositario di una conoscenza che può essere acquisita solo facendo del proprio libero agire il riflesso fedele delle leggi

* - Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
dona.massimo@hsr.it

eterne che, del mondo diveniente e materiale, costituiscono appunto l'insostituibile e provvidenziale verità. E rendendo, il mondo molteplice e diveniente (nonché troppo spesso casuale ed arbitrario), immagine perfetta, o quanto meno affidabile, della inamovibile "necessità" caratterizzante solo l'eterno. Cui dobbiamo costantemente volgere lo sguardo al fine di guadagnare una risolutiva trasfigurazione della contingenza e della libertà nelle lineari ortogonalità che dell'umano e delle sue ferite consentono una liberatoria e definitiva cancellazione.

A tutt'altra cosa fa invece riferimento il concetto di "Sophia" inaugurato dalla *novitas* cristiana. E proprio sul senso di questa novità ci invita a ragionare l'intenso e lucidissimo saggio che Pierangelo Sequeri ha voluto donare al nostro Dizionario di Ontologia Trinitaria.

Un commento al *Il grembo di Dio* di Pierangelo Sequeri

Il proposito che muove queste lucidissime e intense pagine di Pierangelo Sequeri è quello di valorizzare la scelta antiariana caratterizzante il Cristianesimo delle origini. D'altro canto, secondo il teologo lombardo è solo in virtù di questa postura antiariana che ci è dato comprendere cosa possa significare "collocare la generazione nell'eterno".

D'altro canto, questo ha fatto, sin da subito, la grande teologia cristiana: ha cercato in tutti i modi di concepire un eterno che non apparisse svincolato da quella esperienza così intrinsecamente caratterizzante l'orizzonte della temporalità e della finitezza che possiamo concepire come vocazione originariamente generatrice (solo nel tempo si può infatti generare – non a caso quel che viene generato vive e non sta, ma muta, si evolve, si modifica, si trasforma…).

In ogni caso, solo il Cristianesimo sarebbe riuscito a tematizzare un *eterno* che non apparisse estraneo all'esperienza del generare; che riuscisse cioè a farsi custode di quest'ultima, e a fare, proprio della generazione, il momento forse più denso della propria costitutiva immutabilità. Consentendoci così di concepire un eterno non più statico, rigido e privo di vita. Ma vivente; e proprio in quanto capace di generare.

D'altronde, ogni esistenza è per definizione generata. Ossia, ha un inizio e una fine. E si svolge nel tempo; ovvero, comincia a respirare in virtù di un atto che sarà sempre generativo e donativo in-uno. E che mira a compiersi o realizzarsi, ossia, a vivere, in vista di una perfezione che solo il finito, il materiale e il corporeo possono di fatto agognare.

Fermo restando che qui il concetto di "generazione" chiama in causa un'esperienza *toto caelo* diversa tanto da quella della produzione quanto da quella dell'emanazione. Il *generare* va piuttosto concepito come un'eterna generazione; ossia, come eterna generazione del Figlio.

Ciò che, almeno una cosa dice dell'Assoluto, ossia, di Dio: che nulla Esso può aver a che fare con una qualche forma di 'autosufficienza'.

Da sempre, infatti, il Dio cristiano è rivolto verso l'esterno; cioè oltre se stesso. Il Dio cristiano, insomma, non guarda a sé; ma sempre e solamente fuori di sé. Perciò è come tale "in relazione"; e anzitutto con quello che Esso medesimo per l'appunto "non-è". Ossia, con l'umano; il mortale, generante e generato; e non di rado prodotto od emanato.

Con qualcosa, cioè, che Dio stesso deve aver generato; per quanto come il "Non" di se medesimo.

Ovvero, come sua creatura; come creatura la cui storia mai l'Assoluto si sarebbe proposto di rimuovere, ma al massimo di "redimere". Sì, perché tale finitezza – ci dice Sequeri – Dio non la vuole affatto cancellare. Anzi la accoglie nel proprio grembo; nel grembo della propria eternità generatrice. E la genera appunto come l'assolutamente altro da sé; come non-di-Dio.

A questo Non-Dio, dunque, Dio guarda come in virtù di una vera e propria disposizione affettiva; non potendo essere in alcun modo necessitato ad essa – magari in virtù di un meccanismo totalmente a-sentimentale o sostanzialmente a-patico.

No, Dio guarda al mondo per affezione; e non perché si tratti di una parte di sé; cui non possa fare a meno di guardare.

Ab origine, quindi, Dio guarda al non-Dio, finendo per guardare a quanto di più lontano ed estraneo possa esservi rispetto a se medesimo. Non guardando cioè a sé medesimo; ossia, ad una parte di sé. Come avrebbero fatto molte altre divinità del passato.

D'altro canto, proprio in virtù di questo sguardo Dio avrebbe potuto riconoscersi come Dio; ossia, come quel Dio *relazionale* che al mondo si volge per semplice amore effusivo. E mai secondo necessità.

Ecco perché quella che caratterizza il Dio cristiano è una *relazionalità realmente originaria*; che ci costringe a ripensare *ex novo* il concetto di "assolutezza". Che non ci consente più, cioè, di pensare l'assoluto quale "presupposto" della *relazione* e della *mediazione*. Che non ci consente cioè di pensare il rapporto tra "immediato" e "mediato" come un rapporto tra *altri* – anche perché in questo modo finiremmo, pur senza rendercene conto, per fare solo di uno dei due opposti "il principio": principio sarebbe cioè la *mediazione*, la *relazione*. Che, in quanto originaria, si porrebbe anche come pura immediatezza, ossia come l'assolutamente irrelato.

Perciò il discorso di Sequeri mette fuori gioco tutta una serie di prospettive teologiche riconducibili in vari modi all'archetipo schellinghiano. In base alle quali si sarebbe continuato a pensare Dio a partire da un "prima"… concepito vuoi come *prima* di Dio vuoi come *prima* della creazione. Quasi che Dio non potesse fare a meno di "presupporre", e dunque non fosse Esso, il vero "primo", ossia il "principio".

Invece, per Sequeri Dio è realmente Esso, il principio; per questo è originaria relazione ad un corpo mortale, che del tutto liberamente può anche lasciarsi attrarre nell'intimità divina – senza trovarvicisi in alcun modo costretto. Sì, è principio nella sua originaria relazionalità; in quanto irrelata relazionalità.

Come originaria relazione con l'assolutamente altro da sé; ossia, con il non-Dio. Sì che da tale Assoluto nulla possa venire davvero presupposto – altrimenti ne conseguirebbe il riproporsi dell'originaria relazionalità di un Dio che non sarebbe più il semplice presupponente, ma la stessa relazione con quel presupposto.

Insomma, non v'è via d'uscita: il Principio non può che costituirsi come "relazione", e dunque come esposizione arrischiata ad un Altro che può sempre rifiutarsi di accogliere tale gratuita e pur amorevole effusività.

Insomma, l'Assoluto non può evitare di farsi carico del limite caratterizzante il non-Dio. Facendo proprio il limite dell'umano; sì da custodirlo nel proprio intimo.

E dunque si consegna alla non-divinità originariamente implicata da una natura intrinsecamente 'relazionale'. Ed esserla, sino in fondo; a rischio di perdervisi, e di non venire da quella neppure riconosciuto.

Ecco perché il corpo del Signore rifulge nel cuore più profondo del dinamismo trinitario. Così come, sempre da quest'ultimo, viene anche accolto e custodito il mistero della "generazione", di cui il corpo mortale conosce bene tutte le complesse implicazioni.

Dio conosce fin nel proprio intimo, dunque, i patimenti da sempre connessi all'umana esperienza del libero arbitrio; in quanto intimamente connesso al non-Dio che ognuno di noi sa di essere. Ma Dio è anche *radicalmente altro* da tale imperfetta espressione di libertà.

Anche perché, se la sua libertà non fosse irriducibile al libero arbitrio, nel connettersi all'umano, il Medesimo non si relazionerebbe affatto a qualcosa di veramente altro da sé.

E il suo amore ripiegherebbe su di sé, in modo astrattamente autoreferenziale.

Mentre il Signore che è con Dio e in Dio sin dall'inizio (*en arché*) vi si inscrive come reale alterità rispetto ad Esso; ossia come essere sempre anche radicalmente umano. E può farlo in virtù di un'ospitalità immaginabile solo nel grembo di Dio.

Ma, pur rimanendo sino alla fine "vero uomo", mai aggiungerà qualcosa al divino! Appunto perché non v'è alcun Dio "prima" di questa relazione, cui l'umano possa davvero aggiungersi (altrimenti ricadremmo nel modello schellinghiano).

Non v'è alcuna assolutezza al di là della relazione; ché è proprio quest'ultima l'unico vero irrelato, l'unico principio che, nulla potendo presupporre, mai avrebbe potuto esperire l'immediato come qualcosa che verrebbe aggiunto alla sua relazionalità; ma piuttosto come immediatezza caratterizzante proprio la sua originaria relazionalità.

A Dio, infatti, non può aggiungersi nulla; come accadrebbe invece là dove il Medesimo potesse rivendicare una propria realtà abissale, presupposta da qualsivoglia articolata relazionalità. Che finirebbe per aggiungersi all'im-mediato quale mediazione concepita come semplicemente "altra" dall'immediatezza; convalidando altresì un senso della negazione (immediato = non-mediato) che ci costringerebbe a pensare la negazione del positivo come semplice indicazione di un positivamente 'altro'; ossia, di un altro positivo. Che nulla può aver a che fare (in quanto destinato a renderla impossibile) con l'originarietà del negativo.

D'altro canto, se davvero l'umano si aggiungesse al divino, Dio potrebbe venire pensato anche come "solo"; ossia, come originariamente privo dell'umano – e dunque come fin troppo umano! Ché quella della "privazione" è una caratteristica tutta umana, fin troppo umana.

Ecco perché, ovunque si volga lo sguardo, ci si troverà sempre di fronte ad un Dio originariamente connesso all'umano; e dunque originariamente ospitante quest'ultimo come l'assolutamente *altro* che non sta mai semplicemente "fuori" di Lui. Anche perché mai la vera alterità può venire disegnata e risolta nella forma del dentro e del fuori.

Ecco perché Sequeri ha perfettamente ragione: mai sarà possibile incontrare Dio senza incontrare Gesù.

Insomma, Dio è tutto nelle parole di Gesù; pur senza risolversi *in toto* nella sua realissima umanità; nella sua corporeità, ovvero nella sua carne ferita. In ogni caso, la materia mondana è per Sequeri componente costitutiva dell'affezione creatrice del Principio; che mai potrebbe risolversi a rimuoverla. E tanto meno a cancellarla.

La vita finita e mortale del corpo del Signore, così come quella di tutti gli umani, può essere infatti al massimo "redenta", ma mai rimossa.

Quello cristiano, cioè, è un Dio vivente; un Dio che non può espungere da sé la potenza generativa caratterizzante una vita in ragione della quale, solamente, il Principio sembra poter venire riconosciuto come Dio-vivente. Un Dio la cui eternità, cioè, non esclude affatto la vita, il movimento, il dinamismo, la generazione e neppure la morte. Un Dio che sancisce la più radicale messa al bando delle tronfie pretese del principio di non contraddizione; ovvero, del *nomos* che legifera e norma solo il finito e le sue astratte mediazioni; e che lo fa assecondando le implicazioni di quella *negazione escludente* che caratterizza i rapporti di alterità propri di questo mondo; gli stessi che fanno di ogni esistente qualcosa che è anzitutto se medesimo e che l'altro si limita ad escluderlo come ciò che non può che stare al di là di sé.

Dio è infatti finito e infinito; non trovandosi mai costretto a scegliere tra tali due incomponibili destinazioni. Dio è eterno e vivente; genera da sempre e da sempre

può morire; è assoluto ma conosce e sperimenta nel proprio grembo anche il relativo; è relazione ma non manca neppure della mancanza, ossia dell'irrelatività dell'immediato. Perciò si dovrà anche riconoscere che in Lui l'immediatezza non è mai astrattamente *altra* dalla mediazione, anche perché, se lo fosse, non lo sarebbe (in quanto ricompresa in una mediazione; quella vocata a connettere il mediato e l'immediato). Perciò in Lui la mediazione altro non è che il palesarsi dell'immediato e della sua originarietà. Della sua irrelatività; fermo restando che, anche qui, il negarsi della relazione (ir-relatività) non si distingue positivamente dalla relazione medesima.

Insomma, in questo Dio negazione e affermazione non si risolvono i due diverse affermazioni.

Perciò il principio di non contraddizione non si contrappone alla sua costitutiva aporeticità e neppure la risolve. Il Dio cristiano, cioè, non è mai se stesso escludendo il proprio altro. Ma solo accogliendolo e riconoscendolo come momento costitutivo di se medesimo.

Certo, l'umano è accolto nel cuore del dinamismo trinitario, e con esso anche le relazioni escludenti che caratterizzano le sue determinatezze (ognuna delle quali è diversa dalle altre e le esclude), ma questa determinatezza non contraddittoria ed escludente non si rapporta non-contraddittoriamente alla natura sempre anche divina dell'Assoluto (ovvero, escludendo il Principio in quanto tale). Altrimenti si farebbe anche di Dio una delle determinatezze costituenti l'umano. Altrimenti il non-escludente e l'escludente si risolverebbero in una intrascendibile esclusione destinata a fare, anche del non-escludente, un semplice escludente.

Ma neppure può venire esclusa l'esclusione; in quanto non escludente la non-esclusione. In quanto impregnata e animata da quel divino non-escludente che non esclude neppure l'esclusione; e neppure si definisce come "altro" da essa. Ma fa di essa uno dei suoi ineludibili volti.

Quello che, solo, può manifestare, lasciandosi appunto *negare*, il divino in quanto tale; ovvero, quel non escludente che mai esclude… neppure l'esclusione. Anzi la ama; le vuole bene; e finanche la genera, facendo essere l'umano, ossia generandolo nel cuore stesso del proprio dinamismo essenziale.

Dio, insomma, è l'uno e l'altro; divino ed umano. Senza trovarsi mai costretto a vanificare la finitezza dell'umano, ovvero la sua alterità escludente; anzi, amandola ed offrendosi ad essa e patendo in prima persona le sue ferite.

Per questo anche nell'intimità beata e protettiva di Dio rimarremo per sempre umani.

Ecco per quale motivo, sempre secondo Sequeri, sarebbe quanto mai opportuno cominciare a soffermarsi più sull'umanità di Dio che sulla divinità di Gesù (come si è troppo spesso preferito fare). Perché è proprio l'uomo Gesù ad agitarsi nel grem-

bo di Dio e dunque a conoscere la sua assolutezza nella forma di una *Sophia* necessariamente vietata agli occhi degli umani. A quei semplicemente umani che, per il tramite di Gesù, verranno comunque salvati e redenti.

Dio si rivolge agli umani; alle loro sofferenze, alla loro mortalità; alla carne ferita di un'esistenza che è, proprio in quanto tale, momento imprescindibile dell'assolutezza; come ciò cui quest'ultima sembra non poter fare a meno di volgere lo sguardo. Di là dalla riluttanza con cui lo Gnosticismo ha sempre guardato a questo Dio tutto amore ed affezione. Che, lungi dal volersi tenere a distanza di sicurezza dall'umano, gli si offre facendosi Esso medesimo corpo e sangue per una specie già da sempre ferita, anche se redimibile.

Là dove il Dio degli Gnostici, al contrario, non si sarebbe mai fatto commuovere dalle sofferenze di un mondo concepito come puro luogo delle tenebre.

Sì, perché il Cristianesimo non separa gli opposti; il suo Dio, cioè, non sceglie tra l'uno e l'altro, ma si volge all'altro come al suo più proprio. Non rinnega la carne mortale, al punto da identificarvicisi in Gesù.

Insomma, li tiene insieme, gli opposti; mostrandoci che ognuno di essi vive solo volgendosi all'altro; o anche, nel non separarsi dall'altro, nel non escluderlo, anzi nel farsi identico ad esso. Perciò, nell'andare dritto come una lama a due tagli dentro le regioni più profonde ed oscure del Sacro, il Cristianesimo scava una breccia scandalosa sulla supposta purezza del monoteismo.

Lungi dal predicare una liberazione dalla corporeità, un'estasi dalla carne che ci consenta di liberare l'anima dall'inganno della finitezza corporea, il Dio testimoniato da Gesù istituisce un legame indissolubile con la carne dell'uomo. E proprio per il tramite del Figlio.

Dio si lascia incantare dal mondo; e lo fa in virtù di un coinvolgimento davvero totale – che, solo, avrebbe consentito al Verbo eterno di farsi carne mortale. Da cui una vera e propria "ontologia dell'affezione". Che non risponde certo al *nomos* della non-contraddizione; come avrebbe voluto il pensiero greco (per questo impossibilitato a sperimentare una tale intimità, se non in termini di sostanza e conoscenza; in conformità ad un *logos* radicalmente *anaffettivo*).

Sì, perché per i Greci il divino non si lascia coinvolgere dalle convulsioni della finitezza; e per questo rimane sempre a distanza di sicurezza dalle sue costitutive impurità.

Quello greco, infatti, sarebbe stato un *logos* vocato alla chiarezza e alla distinzione; secondo quanto reso esplicito da ultimo finanche da Descartes. Un logos destinato a normare uno spazio *altro* da quello familiare agli umani; e a disegnare le condizioni per il costituirsi di un iperuranio del tutto indifferente alle nostre faccende. E dunque destinato ad indicare una pletora di universalità immutabili ma astratte; per quanto costituenti un desiderabile approdo per chiunque voglia astrar-

si dalle brutture e dalle imperfezioni di una fragilissima carnalità. Rimanendo peraltro indistricabilmente ancorato alla logica del mondo da cui avrebbe voluto prendere congedo; sì, perché la meta eidetica, proprio in quanto semplicemente "altra" da questo mondo, rischia di non fare altro che ribadire la logica che governa il mondo e da cui sembrerebbe (almeno apparentemente) volersi fare estraneo: e ribadisce, estremizzandone le implicazioni, la rigidità di un *nomos* in virtù del quale l'essente sembra poter essere se stesso solo in quanto altro e diverso da tutto quel che esso non è.

Solo il Figlio generato dal Padre, insomma, avrebbe potuto farsi testimone di un Dio comune ai cieli e alla terra. Di un Dio la cui assolutezza non implicasse più indifferenza e insensibilità nei confronti dei dolori del mondo.

In ciò la vera *novitas* cristologica. Testimonianza di un *divino* per nulla geloso della propria perfezione; che non avrebbe cioè mai potuto costringere la dimensione corporale a patire una qualche forma di invidia nei confronti dell'assolutezza dell'assoluto.

Non a caso il corpo di Cristo è frutto di un processo generativo che proviene dal cuore stesso del divino; da cui l'offerta di un'assolutezza mai astrattamente priva dell'umano, troppo umano, che avrebbe comunque dovuto inscrivervisi. Di un'assolutezza vivente, cioè; e quindi tutt'altro che astratta. Tutt'altro che destinata a farsi principio originariamente disancorato dal mondo di cui vuole dirsi "principio". Anche perché la vita da salvare non va mai snaturata, e tanto meno astrattamente oltrepassata.

Da cui una possibile critica alla traduzione e revisione hegeliana del Cristianesimo. La vita, infatti, non va salvata in virtù di un processo totalmente pre-determinato, e destinato ad ingabbiarla entro griglie prefissate e rigorosamente inamovibili.

La vita va piuttosto assecondata, e in tutte le sue possibili dinamiche fenomenali; in quanto mai ancorata ad un sistema radicato sul sempre identico a sé. Come quello dialettico disegnato dallo Hegel.

Quale avrebbe potuto essere, dunque, il nome di tale vita? Vita generante e generata; che si profila sempre anche come "sentiero interrotto". Perché mai si dà in forma definitiva e compiuta; ammesso che una forma definitiva questo anelito possa o voglia realmente guadagnarla.

Il fatto è che in ogni caso mai a quest'ultimo sarà consentito di farsi "compiuto". Per fortuna! potremmo anche aggiungere.

Se è vero che sono proprio la sua finitezza e la sua corporeità le condizioni migliori per farlo "vivere".

O meglio, per fare proprio dell'*Assoluto*, un eterno realmente "vivente"; capace di intervenire nella storia e di interferire nelle logiche concatenazionali che carat-

terizzano gli eventi affidati alla successione cronologica, magari anche salvando l'enorme numero di peccatori che continuano ad infestarne il terreno.

Per quanto, concepite quali condizioni capaci di farci vivere, la "finitezza" e la "corporeità" non diano mai vita ad una semplice ipotesi irrealizzata di Dio. Come avrebbe voluto Hegel – tutto impegnato, appunto, a fondare l'ineludibilità del processo salvifico generato dall'Assoluto.

Ad Hegel, comunque, sempre secondo Sequeri, ci si deve e ci si può contrapporre non tanto e non solo per far valere il primato della libertà sull'indigeribile cappio della necessità, quanto per rivendicare il ruolo insostituibile della carne finanche nel turbinìo del dinamismo trinitario – come tale, mai "destinale", dunque. Ma sempre affidato alla libera accettazione da parte di un umano in ogni caso redimibile. E segnato dall'esteriorità di un corpo-mondo dalle cui dinamiche continuerà comunque a risuonare il nulla extradivino cui il Principio ha scelto, amorevole e disarmato, di affidarsi. E sempre in quanto costitutiva "relazionalità", in quanto innamorato dell'Altro, cioè; del Nulla. Di un Nulla che mai avrebbe potuto lasciarsi realmente inglobare, ma proprio per questo doveva continuare a far sentire, nel mondo custodito da Dio, la propria irriducibile inappropriabilità. Continuando a minare l'assoluto in virtù di una sempre possibile contaminazione prodotta dall'inafferrabile vuotezza che avrebbe continuato ad ossessionare il Cristianesimo ortodosso.

Perciò la Gnosi avrebbe preferito una verità concepita in termini di pura autoidentificazione. Risparmiandosi di fare i conti con la radicalità di un Principio che, proprio perché originario, avrebbe dovuto sentirsi investito dalla totalità del non-essere-Dio; relazionandovicisi proprio nel lasciarsi alle spalle ogni improbabile fortino posto a salvaguardia della positività. Come quelli disegnati dall'eidetica platonica; e finanche dal più coraggioso autore di *Essere e tempo*.

Sì, perché il divino che si affida alla cura dei mortali deve essere in grado di farlo sino in fondo; mettendosi costantemente a rischio; in piena libertà. Senza affidarsi ad inaffidabili promesse od evocare improbabili recinti atti a mettere al sicuro una supposta riserva di autenticità.

Ma neppure alla purificata positività hegeliana – generata da una doppia negazione – sarebbe riuscito di evitare la tentazione della perfetta autoreferenzialità. In quanto affidata ad una finale vittoria dell'essere di contro alla destabilizzante potenza del negativo; costretto ad una infelice per quanto risolutiva e pacificante conciliazione.

Per non dire di Nietzsche, poi, la cui apologia della corporeità avrebbe continuato a tenersi fuori da una per lui insopportabile e inquietante eternità.

Per Sequeri, insomma, questo plesso – destinato a segnare indelebilmente la *novitas* cristiana – non sarebbe stato mai riducibile né alla "necessità" connessa a

qualsivoglia forma di conciliazione, ma neppure all'irrazionale anarchia del caso. Il fatto è che nulla accade a caso, così come nulla accade conformemente ad un *nomos* in grado di stabilire quel che dovrà necessariamente accadere.

L'accadimento, piuttosto, viene affidato ad un libero incontro tra l'Assoluto e il massimamente distante da Esso; ossia, ad una "relazione" il cui gioco deve saper coinvolgere *in-uno* e il Tutto e il Nulla, l'Essere e il Non-essere; conformemente ad una differenza sempre e comunque *assoluta*. Ossia, al loro (di tali opposti) non potersi mai reciprocamente determinare – ché ne andrebbe dell'assolutezza della loro stessa oppositività –; ossia, del loro mostrarsi come volti paradossalmente opposti di una medesima assolutezza. A partire dalla quale tutto sembra da ultimo possibile; finanche che Dio si consegni tutto alla carne mortale del Figlio.

E sempre a partire da un fondamento che dice in-uno pura e inemendabile infondatezza.

A partire cioè da una mediazione assolutamente immediata; non rinviante come tale ad alcun presupposto e per ciò stesso radicalmente infondata.

Potremmo anche dire: *puramente possibile*. E quindi consegnata ad un azzardo capace di farsi testimone finanche di una irriducibile fragilità – quella che solo l'affettivo può custodire e sostenere davvero. Di là da ogni algida meccanica che varrebbe quale espressione di pura arbitrarietà; sempre secondo il modello ellenico. I Greci, infatti, mai sarebbero riusciti a pensare *la vita*, ma sempre e solamente "il cosmo". O meglio, la vita come fenomeno affidato alle leggi neutrali ed oggettive di un cosmo non impregnato di *pneuma*, ma solo di *nous*. Riconoscibile quindi solo in virtù di una visione ortogonale, puramente quantitativa e impegnata in una contemplazione palesemente anaffettiva. Ossia, volta solo a quel che veramente sarebbe; piuttosto che al cosmo comunque imperfetto cui siamo stati tutti inspiegabilmente affidati. Oltre ogni ragione; ed oltre ogni ragionevole giustificazione.

Per i Greci, infatti, la vita non divina non ha giustificazione alcuna; solo l'eterno essendo ai loro occhi in qualche modo fondato. Anche se sempre e comunque da leggi che non garantiscono altro che la sua autosufficienza; autorizzandoci a non tenere in alcun conto l'inaffidabile metamorficità del variegato e mai prevedibile esistente mondano (del *kosmos*).

Insomma, è solo con il mistero della trinità che si è riusciti a togliere di mezzo quell'antico e astratto dualismo. Senza sopprimere, peraltro, la distanza tra umano divino; al contrario, esaltandola al massimo grado. Esaltandola proprio nel custodire entrambi gli opposti all'interno di un medesimo assoluto; e cioè nel cuore più profondo del divino. Custodendoli quindi nella loro assoluta distanza proprio alla luce di un dinamismo che, solo, avrebbe potuto rendere l'eterno davvero "vivente" (ciò che per Platone sarebbe stato assolutamente impensabile).

Sì, perché solo la differenza assoluta avrebbe potuto farsi custode di una vera ed intrascendbile identità; sancendo l'impossibilità di quella stessa opposizione. Che non avrebbe mai potuto distinguere gli opposti senza determinarli.

D'altronde, se gli opposti assoluti si distinguessero, e dunque si determinassero reciprocamente, non sarebbero più gli opposti assoluti che dicono di essere. Perciò tali opposti, in verità, non si distinguono mai. Mai cioè si determinano reciprocamente. E per questo dicono un'assoluta identità.

Alla luce della quale il distinguerli coincide dunque con il lucido riconoscimento dell'impossibilità di questa stessa distinzione: da cui l'identità di quel che non riesce mai ad opporsi come dovrebbe. E che proprio per questo "genera"; generando in questo modo tutte le differenze di cui proprio Esso, il principio, è originaria condizione di (im)-possibilità.

Differenze che, dunque, dicono anzitutto l'impossibilità da cui sono state tutte generate; e sempre in virtù di un atto donativo (che dice amore puro e soprattutto effusivo) come quello testimoniato *in primis* da chi non avrebbe mai potuto essere veramente se stesso senza offrirsi ad un altro in cui, ad emergere, fosse proprio l'originaria nullità che eccede, per quanto aporeticamente, la relazione intrascendibile di cui il Dio cristiano è originaria espressione. Che mai avrebbe potuto cioè legittimare una semplice consequenzialità meccanica, comunque necessaria e sempre in qualche modo pre-definita.

Perché l'accadimento relazionale di cui il Principio è originaria manifestazione non poggia su alcuna ragione che possa in qualche modo giustificarlo. E proprio per questo il Medesimo non potrà certo vantare condizioni che ne rendano realmente ragione; limitandosi, la sua potenza fondativa, al semplice e gratuito accadimento – di fatto sempre e puramente donativo. Amorevole e arrischiato quanto basta; e valevole come espressione di una relazione affettiva che, essa sì, è pura vita. Puro dinamismo e intrascendibile potenza generatrice; che ben poco hanno a che fare con l'algida indifferenza caratterizzante un Principio come quello costituito dal motore immobile. Che non vive, ma si limita a far vivere (così come può fare anche una qualsiasi macchina). Offrendosi per ciò stesso, più che ad una rigorosa ma algida ontologia, al sentimento di pro-affezione in virtù del quale l'amare comporta sempre anche un generare. Generazione di nuova vita, dunque.

Da cui un donarsi all'altro che sappia farsi carico in prima persona della sua arrischiata fragilità. In modo tutt'altro che narcisistico, dunque. Generoso e accogliente, piuttosto; finanche nei confronti del puro nulla – quello da cui, solamente, il Medesimo può sentirsi in qualche modo assediato.

Appunto perché nulla, nessun positivo avrebbero mai potuto realmente metterlo in questione.

Un Dio essenzialmente generatore è dunque quello messo a tema dall'ontologia trinitaria; il cui consustanziale dinamismo è originariamente costituito da una potenza generatrice esprimente anzitutto "amore". A prescindere dal fatto che si tratti o meno di puro essere o di puro nulla.

Un amore che alimenta *in primis* il paradosso di una sorprendente e "*intrascendibile trascendibilità*". A partire dalla quale il *novum* cui non ci si può non esporre (sempre a partire da quella che appare come una instancabile e sempre amorevole affezione generatrice) si lascia sì trascendere, ma solo in virtù del non potersi mai dire ultimo da parte di alcun limite.

Una nota di lettura su *Il grembo di Dio* di P. Sequeri

di Andrea Bellantone *

Filosofia e teologia cristiana, se devono potersi comunicare qualcosa – e questo dia-logo continua da due millenni –, devono rimanere distinte. Non *separate*, ma *distinte*. Solo questa distinzione garantisce la creazione (l'evento) di quello *spazio* di senso tra di esse che è il *nuovo* che nessuna delle due potrebbe istituire da sola.

Bisogna immaginare questo spazio non come una superficie *inerte*, ma come un *campo di forze* animato dalla *distinzione senza separazione* che le tiene insieme, creato dalla loro polarità. In concreto, questo gioco si dispiega come una *storia* (sempre nuova, poiché sempre da ricominciare) in cui l'incomprensibile che l'una riserva per l'altra (l'inaccettabile dell'una per l'altra) è altrettanto (e forse più) importante del loro armonioso comprendersi.

I *testi* di cui questa storia è fatta – e le vite, individuali, collettive, di cui essi danno testimonianza – sono tutti in qualche modo delle concretizzazioni, ogni volta uniche, di quest'aporia feconda dell'incontro tra gli irriducibili, della relazione *tra* filosofia e teologia.

Questa storia – che è la *nostra* storia – è un movimento fatto non da mere continuità, ma dal ritmo scandito dallo scarto in cui ogni volta si produce un'innovazione, e in cui accade l'invenzione di figure costantemente rinnovate. Queste figure sono in se stesse instabili, poiché sempre aporetiche: se una stabilità qualsiasi si potesse costituire, allora non saremmo nel sito *pre-escatologico* del tempo; ci troveremmo nella dimensione di una comunione non solo promessa, ma integralmente effettiva. Tuttavia, questo tempo non è il nostro.

Il grembo di Dio di Pierangelo Sequeri (Città Nuova, 2023) partecipa a questa storia fatta di eventi. Non è fuori luogo affermare che questo libro al tempo stesso *attesta* un evento in corso e lo promuove, secondo un duplice gioco di ascolto "delle evidenze disponibili" (come dice Sequeri) e delle *potenzialità* ancora inespresse in esse.

* - Professore ordinario di Filosofia moderna e contemporanea presso la Facoltà di Filosofia dell'Institut Catholique de Toulouse (Francia)
andrea.bellantone@ict-toulouse.fr

Innanzitutto, questo libro è *testimonianza* del fatto che nessun pensiero è degno del suo compito se non si iscrive in una storia, vale a dire nell'aporia dell'evento in corso nel suo tempo. L'immenso apparato di riferimenti (espliciti o nascosti) non è mera erudizione (come anche i "percorsi bibliografici" finali non sono un semplice repertorio), ma esso rappresenta la capacità di situarsi nella "croce del presente", vale a dire di ascoltare quel che nel nostro tempo si annuncia nella dimensione aperta *tra* filosofia e teologia (il campo di forze di cui parlavamo all'inizio).

Ovviamente, questo annuncio è leggibile da due punti di vista, distinti ma non separati, che convergono non in una mera armonia, ma nella comune partecipazione a un'aporia piena di futuro. Quest'aporia indica un campo di lavoro comune in cui le diverse forme del pensiero (e, forse, più in generale, della cultura, in una vera transdisciplinarità) sono chiamate a collaborare.

L'evento, se espresso da un punto di vista teologico, è il seguente : «Il punto – scrive Sequeri – è la maturazione dell'esigenza, ormai indeclinabile, di dare corso alle implicazioni generate dal pensiero del Corpo del Signore» (p. 53); in particolare, si tratta di partire da quel vertice che è «il mistero dell'Ascensione» (p. 19), cioè «dell'insediamento eterno dell'essere-corpo del Signore nell'intimità costitutiva dell'essere-Dio nel quale crediamo» (p. 19). Sull'importanza di questo sguardo, dato al mistero cristiano a partire dal punto di vista aperto dall'Ascensione, i teologi avranno modo di esprimersi.

Da un punto di vista filosofico (e i due punti di vista, come dovrebbe esser chiaro, non possono che procedere *insieme*, senza mai identificarsi), questo tema rinvia a tre dimensioni che il pensiero contemporaneo ha dissodato, smarcandosi da una certa tradizione (il libro di Sequeri, tra le altre cose, ci invita anche a riscrivere i limiti del pensiero "classico" e "moderno"):

1. la prima, è quella di una *riabilitazione della differenza* (e della molteplicità) rispetto al primato dell'identità;

2. la seconda, è quella di una certa concezione del *corpo* come *apertura sensibile al mondo* che ci costituisce;

3. la terza, è quella dell'*affettività* come suolo originario dell'esperienza, ma anche – ed è certamente uno dei tratti più ambiziosi del programma di Sequeri (che incontra su questo punto, ma con una correzione decisiva di si dovrà parlare tra breve, il gesto di Michel Henry) – come fondamento per pensare l'essere stesso (quindi in una prospettiva metafisica).

Questi tre temi – che, in realtà, non possono essere separati, poiché sono connessi in un autentico nodo – sono i punti incandescenti in cui la tendenza più avanzata (e più creativa) del pensiero contemporaneo incontra (e, a partire dal suo sito, sollecita e aiuta a suscitare) l'esigenza di un rinnovamento del pensiero teologico.

In effetti, se assumiamo come guida la prospettiva teologica proposta da Sequeri, si capisce bene che affrontare *autenticamente* (e *finalmente*) il mistero dell'Ascensione vuol dire innanzitutto dotarsi di *concetti nuovi* per pensare qualcosa come la differenza (anche *in* Dio), la relazione tra verità e corporeità (che in quanto *assunta in Dio* non deve più essere inquadrata in un giudizio di valore negativo), ma soprattutto la capacità *affettiva* di accoglienza dell'altro.

Prima di continuare, vale la pena di soffermarsi sul *nodo* che lega i tre temi che abbiamo indicato da un punto di vista fenomenologico (e che assomiglia molto a quell'*oscura radice* che unisce sensibilità e intelletto nel pensiero di Kant).

Ora, questo nodo è senza dubbio da ritrovare nell'affettività (essa è definita da Sequeri «l'antecedente assoluto», p. 228). L'essere affettivo è innanzitutto l'essere che non ha domicilio in se stesso (uno dei compiti fondamentali che Sequeri dà alle diverse forme di pensiero contemporaneo è esattamente quello di destituire il prestigio dell'*autarchia* come modello della verità dell'essere). Il primato ontologico dell'affettività indica quindi l'impossibilità di separare il nostro essere dalla differenza (e quindi dalla molteplicità a cui siamo da sempre aperti). In questo senso il corpo assume un significato nuovo, poiché – se ben inteso – indica la nostra *estroversione* originaria, che viene vissuta come articolazione sensibile del nostro essere al mondo (comune, poiché mai la nostra esperienza è solitaria).

Tuttavia, non basta indicare la connessione *descrittiva* di questi tre grandi temi, ma bisogna anche fare un salto al di là della semplice constatazione. Sequeri fa bene a indicare le possibilità *ontologiche* della nuova fenomenologia (p. 117) che, probabilmente, non sono state ancora *integralmente* sviluppate.

Salvo in un caso: quello, appunto, di Michel Henry, il cui progetto non è stato solo quello di operare una descrizione di un certo campo dell'esperienza, ma di costituire una nuova metafisica; anzi, come Sequeri ha colto bene, una nuova *fenomenologia dello spirito*. L'ambizione della fenomenologia di Henry (che usava il termine fenomenologia in un duplice senso, al tempo stesso husserliano, come teoria dell'esperienza, ma anche hegeliano, come via d'accesso all'assoluto) è stata proprio quella di proporre una ripetizione della *fenomenologia dello spirito* con i mezzi di una *fenomenologia descrittiva* radicalizzata (e rovesciata grazie al primato dell'affettività).

Sequeri scrive che «la nuova fenomenologia della carne e del vissuto, ossia (dell') invisibile ontologico-affettivo del corpo», diviene «l'autentica fenomenologia dello spirito all'altezza della sua irriducibilità all'empirico e allo psichico» (p. 71).

In questa nuova *fenomenologia*, il cuore dell'esperienza della verità si trova esattamente nel nostro aprirci affettivo alla differenza degli altri, attraverso il nostro corpo (evidentemente non inteso come una mera realtà empirica). Questa è dunque la matrice ultima dell'esperienza, intesta in senso forte, metafisico. Seque-

ri la sintetizza con un concetto che gli è caro: *pro-affettività* (e qui si vede la sua distanza da Henry, dalla fenomenologia della vita come *auto*-affettività, su cui certo si potrebbe tornare, portando qualche argomento a difesa di Henry).

Ora, la sfida, dal punto di vista della teologia, è quella di cogliere «la chance inaudita per far crescere il proprio frequentando e dissodando il campo dell'altro» (p. 280), vale a dire di lasciarsi sollecitare (e letteralmente *attraversare* e *trasfigurare*) dal pensiero contemporaneo; da un punto di vista filosofico la sfida è parallela: lasciarsi trasfigurare (in modo nuovo, come molte volte è accaduto nella storia) dalla potenza innovatrice della teologia. Si tratta, per la filosofia, di assumere un compito metafisico autentico, ossia di ripetere la questione dell'accesso all'assoluto a partire da una via alternativa (*affettività*, *differenza*, *corpo*) rispetto a quella della tradizione greca e moderna.

Forse sarà già chiaro, ma la filosofia non trova da sola il coraggio di compiere questo *salto*, anche se l'auto-de-costruzione del pensiero moderno (della *metafisica moderna della soggettività*) offre un'occasione senza pari. Questo coraggio la filosofia lo trova soltanto a patto di lasciarsi investire da quel rinnovamento parallelo, contemporaneo, della teologia pensante finalmente all'altezza del mistero «dell'insediamento eterno dell'essere-corpo del Signore nell'intimità costitutiva dell'esser-Dio nel quale crediamo».

Alla fine di queste brevi considerazioni, ritroviamo quel dia-logo tra filosofia e teologia, quel contemporaneo suscitarsi, magnetizzarsi, dell'una e dell'altra, in un progresso reciproco che è fatto dall'instabile abitare una *stessa* aporia. Questa comune insicurezza è quel che abbiamo di più caro, quel che dobbiamo coltivare se vogliamo corrispondere davvero all'evento del nostro tempo. In questo compito il libro di Pierangelo Sequeri è una guida certa, illuminante, sia per i filosofi che per i teologi.

L'ospitalità del grembo di Dio

di Vito Impellizzeri *

Al momento dialogico, più correttamente trialogico, a cui ho preso parte per la presentazione del testo di Pierangelo Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria ed affezione creatrice*, nella collana del "Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria" (Città Nuova, 2023), segnato da una grande emozione ed un'ancora più forte gratitudine, segue ora la proposta di questo contributo. Esso ha il compito di restituire ad ogni lettore la significatività teologica nuova, forte, fondata, ed anche bella che questo volume apporta come sviluppo della fede e come occasione favorevole per ogni coscienza credente o in ricerca.

Innanzitutto, è un testo al quale io mi sono approcciato attraverso una sorta di comparazione e di confronto con altri due testi dello stesso Sequeri, che non solo ne introducono la lettura, ma ne mostrano i riflessi e la coerenza del pensare il pensiero di questo autore, che forse bisognerebbe chiamare maestro. Si sa, i bravi professori sono quelli che ti legano alle materie studiate, alle questioni, ai libri e a quanto ricerchi, ma i maestri sono quelli che ti segnano dentro e il cui eco è presente nella tua coscienza credente e nel tuo pensare il pensiero, finanche quel pensiero teologico dal mite ed umile tenore teologale. I due testi a cui faccio riferimento sono: *L'umano alla prova. Soggetto identità e limite* (Vita e Pensiero, 2002) e *Deontologia del fondamento* (Giappicchelli, 2020). La loro lettura aiuta a fare esperienza per il pensare intero di Sequeri e a coglierne l'originalità della sua proposta.

Il testo *Il grembo di Dio,* lo introduco con queste due espressioni proprie dell'autore, capaci, secondo me, di dare la nota di questa composizione teologica: «La trinità beata, del Padre, del Figlio e dello Spirito santo può e deve essere pensata così: la comunità di origine e di destino in cui è preparato un "posto" e inaugurato un "tempo" segnato dal ritorno del Signore, primogenito di molti fratelli e sorelle» (pp. 22-23). «Se la fede sposta le montagne o apre il mare ma non ci passare tutti i pubblicani che può, persino nascondendoli fra la sua gente necessario, la pro-af-

* - Professore stabile di Teologia fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo)
vito.impellizzeri71@gmail.com

fezione di Dio sulla quale mette in gioco il suo onore per la vita e per la morte passerà altrove»[1].

Il primo guadagno teologico su cui voglio soffermarmi riguarda la *krisis* della modernità come travaglio teologico e culturale. In questo testo l'autore, proponendo il *kairos*, per il nostro contesto, del tema teologico del corpo del Signore, attraversando tutta lo storia del pensiero filosofico e teologico e le categorie e le logiche differenti che lo hanno determinato e costruito, offre la sua lettura della necessità di superare la crisi della modernità e le fratture che in esse si sono realizzate:

> L'intima comunione del divino e dell'umano, dello spirituale e del sensibile, che viene a definire ontologicamente la *res Jesu*, singolare irruzione del divino nella nostra storia e nella natura umana, può ancora essere pensata sullo sfondo della metafisica (platonica) dello spirito, e di quella (aristotelica) della natura. Il movimento della *discesa* del *Logos* verso la carne, certo affermato anti-gnosticamente come vera umanizzazione del Figlio, non sovverte l'ordine del dispositivo platonico: si sa bene che, scendendo verso il basso, si trova la carne del corpo-mondo, ossia l'umano nella sua intrinseca finitezza e irrimediabile precarietà. Il movimento contrario, invece, la risurrezione e l'*ascensione* della carne del *Logos* presso Dio, genera un attrito speculativo maggiore (p. 54).

La risurrezione, secondo il teologo milanese, va intesa sì come ritorno a Dio di Gesù crocifisso, che viene sottratto e liberato dalla morte, ma vi si deve cogliere come non venga semplicemente restituito alla condizione antecedentemente fino a quel momento vissuta né soprattutto venga spogliato e ricondotto alla sua condizione di preesistente prima dell'incarnazione. La sua preesistenza agapica, il suo legame umano e con la carne, la storia, il mondo, vengono mantenuti nell'ascensione nel suo ritorno al Padre, quindi eternamente. Secondo Sequeri diventa questa sua singolare destinazione il suo compimento, la sua missione. Il Figlio, nella sua condizione eterna, costituita in modo nuovo dalla risurrezione ha voluto condividere con la nostra condizione umana, la sua condizione filiale radicalmente e ontologicamente diversa dalla nostra.

Questa consapevolezza ci permette di pensare in profondità il travaglio teologico della crisi e della separazione della modernità, come ciò che ci spinge verso l'ontologia affettiva trinitaria. In questo orizzonte di senso, legato profondamente alla novità del Verbo fatto carne, si può declinare in modo nuovo la coppia *sarx/pneuma* nell'orizzonte di un'ontologia agapica trinitaria, secondo l'inedito del *Logos* che carne si è fatto. Una seconda citazione di Sequeri ci può aiutare cosa intendere con questo passo teologico oltre la modernità:

---

1 - Frase pronunciata dall'autore all'interno del dialogo svoltosi in occasione della presentazione del saggio *Il grembo di Dio*, tenutasi online il 17 novembre 2023.

> La differenza dell'essere sensibile e sovrasensibile, declinata nella coppia *sarx-pneuma*, e poi *corpo-anima*, ha fornito la grammatica elementare della simbolica della differenza creaturale, sulla quale il cristianesimo patristico ha innescato le sue pur sostanziali correzioni. L'altra cifra, quella che fa perno sulla coppia *natura-grazia*, poi *natura-sovrannatura*, ha guidato la grande cultura medievale e la prima modernità. La coppia *storia-escatologia*, verosimilmente, è quella in cui si potrebbe più complessivamento riconoscere l'assetto contemporaneo che assume la cifratura della differenza. […] La carne dell'uomo, e il corpo-*kosmos*, non aumentano la distanza etica da Dio, più di quanto l'intelligenza della mente e l'anima-*psyche* la riducano. […] La fortunata – e grandiosa – formula della *kenosis* (Fil 2), va messa in dialettica con il suo risvolto – ancora più grandioso – che iscrive nella carne di Gesù il "pleroma di tutto il divino": origine ("prima della creazione del mondo"), e destinazione ("quando tutto sarà sottomesso") in cui ne va di noi e dell'intero mondo creato. Precisamente in questo *mysterium cojunctionis*, libero e irrevocabile ne va di Dio e dell'intero atto cre- atore: perché esso, per la sovrana disposizione dell'amore creaturale di Dio, vale la vita del Figlio e la diaspora dello Spirito (pp. 60-62).

Per il nostro autore, dunque, la novità della *kenosi*, l'inedito dell'incarnazione, si manifesta chiaramente come il *kairos* attuale della fede. La storia del Cristo, la sua umanità, la sua carnalità diventano il superamento della crisi e della rottura con la modernità. Diventa determinante, nella lettura della soluzione di questa crisi e di questa separazione, porre grazie ad essa e in essa il *novum* del *kerigma* del corpo del Signore. Ancora lo stesso Sequeri afferma che il dualismo ortodosso, con tutte le sue compensazioni, ha reso letteralmente ingovernabile la distanza fra la nominazione metafisica e quella cristologica di Dio. Mentre la prima poggia la sua nominazione sull'estraneità abissale e sulla proiezione simbolica del divino-spirituale rispetto al corpo-mondo, la seconda invece la poggia sulla giustizia sacramentale e sulla verità destinale del corpo del Signore. La questione della metafisica dell'esodo, del nome di Dio, attende quindi il superamento di una separazione tra *logos e Logos,* il porsi oltre il dualismo, la capacità di entrare nel nome-relazione di Dio nell'orizzonte proprio di una ontologia agamica e trinitaria. L'essere trinitario di Dio si rivela proprio come amore. Afferma proprio il teologo milanese, che questo riguarda «l'abissale principio dell'*actus essendi* della vita divina è *potentia amandi* all'altezza del suo *pneuma* e del suo *logos*, che sono insaturabili per definizione: per via della ricchezza del possibile-in-atto che felicemente li abita, non per via della mancanza-di-essere che li tiene in ostaggio» (p. 131). Il lemma sorgivo per superare la crisi e la separazione della modernità è dunque quello tra *pneuma* e *sarx* nell'inedito, il nuovo filiale, dell'incarnazione, del *kairos* del corpo del Signore. La frattura più profonda della modernità di cui

farci carico, nel nostro contesto epocale teologico, è proprio quello avvenuta separazione tra *logos pneuma e arché*.

È impossibile incontrare Gesù senza incontrare Dio, come è giusto che sia pensato incontrato, ma è allo stesso impossibile incontrare Dio senza trovarsi di fronte a Gesù, come è vero che la fede lo pensa e lo incontra. Con l'ascensione in cielo di Gesù, nell'intimità trinitaria di Dio si è insediato pienamente, per sempre, un essere umano. Nessuna creatura abiterà mai questo spazio e questo tempo assoluto nel modo singolare in cui lo abita il Figlio. Eppure, questo insediamento ha la certezza di un'ospitalità inimmaginabile del grembo di Dio per tutte le creature, grazie a Gesù e alla sua relazione singolare con la carne nella sua condizione umana di risorto, in tutto simile a noi eccetto il peccato per l'incarnazione, è entrato nell'intimità di Dio. Così si esprime Sequeri:

> La sua eterna destinazione è inclusa nell'intimità divina del Figlio: egli la vive con la sua vitalità spirituale e con la sua corporeità risorta, con la sua umana sensibilità. Il Figlio, vero Dio, nella condizione del Risorto, rimane vero uomo: nell'orizzonte e nel modo della sua destinazione escatologica. Questo insediamento, che fa di quell'umano una cosa sola con Dio, iscrive nella partecipazione trinitaria del Figlio la storia di Gesù (p. 19).

Possiamo dunque fare tutte le distinzioni necessarie della carne e dello spirito, del finito e dell'infinito, del tempo e dell'eterno, esse però dovranno convergere verso quest'ultimo sigillo e apparire docili ad esso. Infatti, richiamando ancora dei passaggi del testo, l'originaria conversione reciproca di pro-affezione e generazione, alla quale rimanda l'asse fondativo della fede cristologica, interpreta il divino che è unico e l'umano che comune nella luce di una reciproca destinazione.

Raccolgo e chiudo questo mio contributo con una espressione bellissima contenuta nel testo: «Altro Inizio più *arretrato* non c'è, se non quello che sta *davanti* al Padre, come Figlio generato nel quale il Padre si rispecchia e si fronteggia, si compiace e si dona» (p. 135). Questo libro in modo bello racconta la via del compiacimento paterno.



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo