SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO VIII - N°2 - 2016

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VIII (2016-2)

EDITORIALE pag. 125

SAGGI

Paul O'Hara
The Eye of the Beholder: An Analysis of Perception pag. 127

Matteo Raffaelli
Orizzonte triadico della metafisica e "nulla" in Platone, Hegel e Campanella pag. 142

Maria Aiello
La dimensione ludica dello sport nella storia pag. 166

Bernhard Koerner
Il Dio dell'in-mezzo pag. 180

LABORATORIO

Francesco Berra
L'impotenza apocalittica di Dio. Sergio Quinzio e il "cristianesimo della fine" pag. 191

RICERCHE

Maria Benedetta Curi
Nella sfida di un pensare nuovo: narrando in dialogo l'esperienza di una ricerca pag. 206

FORUM

Piero Coda
Il Perì toû Haghíou Pneúmatos di Basilio Magno pag. 216

Giovanna Maria Porrino
Le «Esatte nozioni sullo Spirito, conformi all'insegnamento delle Scritture»: lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo nella Bibbia ebraica pag. 228

Alessandro Clemenzia
Teologia dello Spirito Santo: alcune riflessioni alla luce del carisma dell'unità pag. 239

RECENSIONE

Piero Coda
DOPO LA SEMIOSFERA. Un saggio di Laura Gherlone sulla semiotica dialogica della cultura di J.M. Lotman pag. 248

INDICI pag. 254

EDITORIALE

Il presente numero offre un vasto e interessante paesaggio di contributi scientifici di differente natura disciplinare, sottolineando in tal modo l'inter- e la trans-disciplinarità di cui l'Istituto Universitario Sophia e l'omonima rivista vogliono essere luogo ed espressione di ricerca.

L'articolazione degli articoli proposti è ritmata da cinque sessioni: *Saggi*, *Laboratorio*, *Ricerche*, *Forum* e *Recensione*.

Tra i *Saggi*, il primo è quello di Paul O'Hara, il quale delinea, a partire dalla riflessione di Bernard Lonergan nella sua opera *Insight*, quale possa essere il senso da conferire alla percezione umana. Dopo aver spiegato come interpretare quest'ultima, distinguendola dagli atti consapevoli della conoscenza, l'autore arriva anche a spiegare quello che il teologo canadese denominava "pure desire to know". La dottrina agostiniana dell'*amor Dei* e dell'*amor Sui* viene recuperata quale contesto remoto per comprendere il fondamento teoretico di questa riflessione di Lonergan.

Nel secondo articolo, Matteo Raffaelli illustra un percorso che, dalla metafisica triadica di Platone presente nella "seconda navigazione", in cui viene menzionata la triade Essere, Conoscenza e Bene, arriva, attraverso l'idealismo di Hegel, alla metafisica trinitaria di Campanella, dove il ritmo di Potenza, Sapienza e Amore si rivelano nella forma di "toticipazione". Sempre in relazione all'essere, e dunque su un piano metafisico, viene recuperato il significato che questi tre pilastri della cultura occidentale hanno conferito alla nozione di "nulla".

Il terzo articolo, di Maria Aiello, approfondisce il tema dello sport, ponendo il significato di questo termine in stretto legame con la nozione di gioco, mostrandone la valenza tanto per la figura dell'atleta quanto per quella del tifoso. Dopo un primo momento in cui si analizzano i due termini dal punto di vista lessicale, ci si addentra all'interno dello stesso fenomeno sportivo, cogliendone quegli elementi che lo costituiscono e caratterizzano. Lo stretto rapporto tra sport e gioco che emerge in questa riflessione sembra essere messo in crisi, da un lato, dal professionismo, dall'altro, dalla dimensione economica, facendo così nascere due diversissime visioni dello sport: una come gioco-divertimento e un'altra come lavoro-guadagno. Un interessante elemento sottolineato che deve sempre caratterizzare lo sport è la conservazione nei singoli soggetti della dialettica e dell'equilibrio tra la spontaneità/creatività e le regole che comunque determinano un corretto raggiungimento del suo scopo.

Nel quarto articolo, Bernhard Koerner propone un approfondimento del significato ontologico della categoria dell'"in-mezzo" a partire dalla riflessione del contributo filosofico e teologico di Klaus Hemmerle nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*. Viene sottolineato come in quest'opera Dio venga pensato non attraverso quella riflessione di matrice ellenistica che lo vede in una statica e apatica fissità, ma come evento relazionale fra Padre, Figlio e Spirito Santo: l'esserci-in-mezzo, dunque, non solo appartiene all'essenza divina, ma può essere addirittura il luogo in cui Dio stesso diventa evento nelle relazioni tra gli uomini.

In *Laboratorio* è presentata, a mo' di articolo, una sintesi della tesi di laurea in filosofia di Francesco Serra, dove vengono recuperati e analizzati due termini-chiave della riflessione di Sergio Quinzio, "apocalisse" e "impotenza di Dio": il primo, come suggerisce etimologicamente il lemma stesso, dice lo svelarsi di Dio da uno stato di nascondimento; il secondo, invece, sottolinea quella caratteristica di Dio che si manifesta nei tre grandi eventi che articolano il rapporto del Creatore con la sua creatura: la creazione del mondo, l'incarnazione del Verbo di Dio e, infine, l'evento pasquale di morte e resurrezione.

In *Ricerche* si propone un articolo che sintetizza il percorso filosofico della tesi di dottorato di Maria Benedetta Curi, discussa pubblicamente all'Istituto Universitario Sophia lo scorso giugno, intitolato "Nella sfida di un pensare nuovo: narrando l'esperienza di una ricerca". Viene qui presentato il contributo di due maestri del pensiero, Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle, i quali – seppure in modo differente – in alcuni scritti che hanno caratterizzato il loro pensiero hanno messo in luce come il "dialogo", colto dall'autrice come vero e proprio evento di unità compartecipato, sia di così fondamentale importanza da poter divenire luogo in cui realmente accade la novità del pensare.

Nella terza parte del numero, come *Forum*, sono pubblicati gli articoli di tre interventi proposti da alcuni docenti dello IUS, in occasione di un Convegno svoltosi nella Facoltà Teologica Ortodossa di Cluj lo scorso novembre, sul tema dello Spirito Santo in Basilio di Cesarea e alla luce della teologia che scaturisce dal carisma dell'unità. Il primo articolo proposto è quello di Piero Coda, il quale mette in luce alcuni elementi decisivi e innovativi per la teologia trinitaria e la pneumatologia, sia per l'Oriente che per l'Occidente, a partire da un'attenta analisi di alcuni passi del trattato *Sullo Spirito Santo* di Basilio Magno. Il secondo articolo è di Giovanna Porrino, la quale analizza il significato e il contesto di "Spirito di Dio" e "Spirito Santo" nella Bibbia ebraica. L'ultimo articolo è quello di Alessandro Clemenzia, il quale, a partire dagli scritti di Chiara Lubich, approfondisce alcune peculiarità sistematiche per una teologia sullo Spirito Santo, sottolineando le implicazioni che questo discorso può avere sul piano antropologico.

Nell'ultima parte, a conclusione del numero, si propone la *recensione* di Piero Coda al saggio pubblicato da Laura Gherloni, intitolato *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*, (Filosofie, 335) Mimesis Edizioni, Milano 2014.

Alessandro Clemenzia

THE EYE OF THE BEHOLDER: AN ANALYSIS OF PERCEPTION



Motivated by Lonergan's cognitional theory as developed in his book Insight, *we explore human perception as an act that selects and focuses on our external and internal experiences. In particular, by using St. Augustines' notion of 'Amor Dei' and 'Amor Sui' as a heuristic, we analyze the connection between our desires and the focusing process, especially within the context of what Lonergan describes as the "pure desire to know," and the desires associated with the fourfold bias of common sense.*

di
PAUL O'HARA

Sophia VIII (2016-2) 127-141

Recently I taught a course entitled "Un'introduzione al pensiero di Bernard Lonergan", based on the book *Insight*[1]. It was my first time to teach it and it went surprisingly well. In particular, the students' reactions and self-analysis of their own perceptions came as quite a surprise. Together, we realized that perception was more than just awareness of data coming from the senses, but also included our awareness of our emotions and feelings, desires and motivations. Moreover, in the process of distinguishing perception from sensing we became quite aware (as Lonergan also points out) that there is, indeed, a process of selection that allows us to filter the content of our senses, and this process of selection had both a positive and negative aspect. The objective of this essay is to clarify our understanding of human perception in terms of act and content of the act with a particular focus on the selection process that both fosters and inhibits perceptions.

What is perception?

On the side of the subject, «all perceiving is a selecting and organizing»[2]. Indeed, as Lonergan notes, «it has an orientation of its own and it selects, out of a myriad of others, just those impressions that can be constructed into a pattern of meaning»[3]. On the side of the object, there would seem then to be four different types of perception[4], which we can then subdivide into external or internal perceptions, depending on whether they arise from internal or external experiences[5]. On the first level there is our perception of sense data. We see red, hear sounds, smell gas, feel cold, and taste ice cream. It relates primarily to our experience of the sensory object. As soon as we awake, we are aware of colors, sounds and smells, and unless we are deprived of our senses, there is really no way we can avoid being in direct contact with the world around us. The story of Helen Keller teaches us that without sight and hearing we would struggle immensely to relate to the outside world, and might experience the anger and frustration of being

1) B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Longman, London 1957.
2) B. Lonergan, *Method in Theology,* Longman, London 1972, p. 61.
3) *Ibid*., p. 5.
4) Mystical experiences and the beatific vision of Christ can in the broader sense of the term be also perceived. However, we will not include them in this essay.
5) As regards to the meaning of the word "perception", in a private communication, Prof. Brendan Purcell, of Notre Dane University in Sydney writes: «At least traditionally, Scholastic philosophers would use perception more or less in the same sense as Aristotle's sensus communis, or common sense (not Lonergan's 'Common Sense'), that is the kind of clearing house that all our sensations are delivered to and somehow combined--so perception came to include our capacities for imagination and memory. It was on these 'percepts' that our understanding and deciding got to work. Obviously, as with 'common sense,' in ordinary English, 'perception' has a very wide range of meaning, but more technically, I'd feel it's better limited to pre-intellectual consciousness».
Bearing this in mind, we note that also for Lonergan the act of perception corresponds to a *pre-intellectual* orientation and selection of data. Indeed, he notes that «the flow of sensations, as completed by memories and prolonged by imaginative acts of anticipation, becomes the flow of perceptions» (*Insight*, p. 73). In this essay, following the tradition, we too will only use the word *perception* in the context of *pre-intellectual consciousness.*

locked in. Helen Keller was able to perceive the world around her only through touch and smell, and was totally frustrated in her early attempts to communicate with others and have them acknowledge her presence as a human being. Without the senses, perception is restricted only to the inner experience of self. Conversely, without adequate perception, we may be overwhelmed by our senses (as in some cases of ADHD) and not be able to focus properly. A person in this case may feel constantly perturbed by a random invasion of unfiltered sense data which continuously distracts him or her.

As mentioned, there are also perceptions related to our own inner experience of self, which can be subsumed under the names feelings, desires and emotions. Our feelings, desires and emotions can be many. Our emotions and feelings can be expressed with such words as happy, sad, angry, apathetic, embarrassed, exuberant, aggrieved, bored, lonely, and so on. Our desires function on a biological, aesthetic, rational and dramatic levels of existence.

And last but not least there is another aspect of our inner experience of self that we call consciousness. It can be defined as «an awareness immanent within cognitional structure».[6] We are capable of focusing on consciousness in a way that is analogous to how perception selects and organizes sense data. However, there is a difference. Focusing on consciousness is an intentional act related to questions of inquiry, whereas the selecting and organizing of data associated with human perception is pre-intellectual and comparable to animal[7] perception. In other words, although we experience our consciousness, we do not perceive it[8].

6) B. Lonergan, *Insight*, p. 320.

7) Aristotle and Aquinas classify a human being as "a rational animal". However, both of them were not constrained in their definition by current positivist underpinnings of science and Darwinian evolutionary theory. In this essay, to avoid contemporary reductionist theories in which human beings are considered as only a product of "natural selection", we distinguish human beings from animals. We recognize that humans have many characteristics of animals but would also argue that as humans we are more than mere animals. In the words of Lonergan «the animal pertains to an explanatory genus beyond that of the plant; that explanatory genus turns on sensibility …» (*Insight,* p. 265). In contrast, while recognizing that sensibility is constitutive of humans, we also point out that «inquiry and insight, reflection and judgement, deliberation and choice, are a higher system of sensitive process» (*Ibid.*, p. 266).

8) Lonergan is quite clear in his book *The Ontological and Psychological Constitution of Christ* (255) that it is incorrect to identify «consciousness as a perception of oneself on the side of the object». However, he is also clear that «by the 'self-affirmation of the knower' is meant that the self as affirmed is characterized by such occurrences as sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and affirming» (*Insight,* p. 31), all of which are characterized as conscious acts. It is also clear from his essay entitled "Cognitional Structure" that «where knowing is a structure knowing knowing must be a reduplication of the structure». Consequently, while consciousness is not perception of self on the side of the object, but experience of self on the side of the subject, nevertheless, we do have the ability through the process of reduplication to select and focus, through reflective consciousness on certain cognitional acts of which we are conscious. For example because of consciousness we can inquire into our acts of insight. Again, in *Method in Theology* (14), Lonergan speaks of «applying the operations as intentional to the operations as conscious». These intentional operations begin with acts of inquiry. This means that animals are conscious while perceiving but they

Consciousness pertains to our experience of a cognitional act qua act, while perceiving is a cognitional act that allows us to select and arrange some aspect of the experiential data that interests us in the present moment. It follows that while perceiving is itself a conscious act, conscious acts are not perceptions. Acts of understanding, judging and choosing are all conscious acts and can therefore become the focus of our inquiry, but they themselves are not perceived but rather are part of a dynamical internal unfolding of different cognitional acts. For example, a dog perceives the external world but it cannot perceive its own consciousness, meaning that it cannot select and focus on its own process of focusing and selecting. There is no perceiving the perceiving or any other cognitional act as percept. Nevertheless, as humans, because of our ability to ask questions, we are able to focus on our higher cognitional acts associated with intellectual inquiry and the acts of reasoning. «Consciousness-as-experience is broader than consciousness-as-perception»[9]. For this reason, consciousness is the underlying integrator of all our experience including our perceptions, in that we are conscious of all that we experience.

On another level, feelings, desires and fulfillment of desires can also be related as initial, effective and final causes, mediated by the emotions which can serve both as an initial or final cause of desire. For example, the emotions associated with loneliness can cause a desire for companionship resulting in happiness if the desire is fulfilled. Emotions can be constructive or destructive depending on the types of desire and how those desires are realized. In themselves, emotions are neither good nor bad but they can lead to good or bad desires, which in turn can lead to good or bad actions. For example love and lust, can be used to characterize healthy or unhealthy interpersonal relations respectively.

At the same time not all desires necessarily result from emotions. For example, our feeling hungry may result in our desire to eat and give way to a feeling of satisfaction or of being happy after a good meal. On the other hand, our feeling of being incomplete may result in a desire for fulfillment, which will then be fulfilled emotionally when the desire is actually fulfilled. But the feeling of incompleteness may express itself in many ways and also find fulfillment in different ways. On a purely biological level this may be identified with desiring a mate and seeking sexual gratification. On a more aesthetic level, the incompleteness may result in a desire for self-expression through a work of art, which may then be fulfilled (at least temporarily) as an experience of joy or satisfaction. The sense of incomple-

do not perceive their consciousness. Finally we note that as a consequence of the isomorphism between the structure of knowing and the real, the distinction between external and internal experiences are secondary. The fact is that within Lonergan's framework, we know through experience, understanding and judging regardless of whether the experience is external or internal. If we can perceive external experience through the senses, then we can also perceive internal experience like anger. Likewise, the higher conscious acts like inquiring which is experienced on the side of the subject can become the object of our selecting and focusing. This act of selecting and focusing pertains to intellectual inquiry and not to perception.

9) B. Lonergan, *The Ontological and Psychological Constitution of Christ,* U. Press, Toronto 2002, p. 255.

teness may also be experienced on the intellectual level, which in turn gives rise to a desire to know, which then finds some partial fulfillment in an answer to a question. Finally, on the dramatic level of daily living, our incompleteness may express itself in a deep desire for meaning and self-transcendence. Our feelings and desires remind us that we are not always fulfilled and may lead to frustration especially when we realize that our ultimate end is never actually achievable.

In reality, human desires are considerably more polymorphic than the desires of animals; they are not just an expression of biological extraversion functioning according to evolutionary forces. Unlike the animals, we also have a desire for self-transcendence and authenticity, manifested as a pure desire to know, a desire to love, a desire to do good, a desire for communion and unity with each other, a desire to embrace the Mystery and to be in union with the divine.

Ultimately, we can say that we are all driven by a desire to be happy. However, if such a profound desire persists continuously throughout our lives, it is also a confirmation that it has never been fully fulfilled, and that the source of our longing has never been reached in that it is unrestricted and seeks self-transcendence. Moreover, this desire is both nuanced and polymorphic. We do not all seek fulfillment in the same way. Some seek fulfillment in religion, others in inter-personal relations, others in academic life, while others seek it in money, sex and lust for power. Indeed, in our quest for happiness, we all too often discover our incapacity to achieve it, and experience inner brokenness, especially as we get older. Here lies an aspect of the mystery of original sin.

Nevertheless, the quest itself can become the source of our happiness and give meaning to our lives. Such a quest is characterized by what Lonergan calls the «pure desire to know»[10], or «the unrestricted, detached, disinterested desire to know»[11]. By our very nature, our perception gives rise to questions, followed by answers and then further questions, in a never-ending ongoing process. It defines transcendental method, meaning that as a method «it is a normative pattern of recurrent and related operation yielding, cumulative and progressive results»[12]. It is transcendental «for the results envisaged are not confined categorically to some particular field or subject, but regard any result that could be intended by the completely open transcendental notions»[13]. Its objective is Being, although this is not something that can be demonstrated by a logical argument. Rather each person must discover it for his or herself.

Amor Dei and *Amor Sui*

It would seem based on the above that our desires are not only themselves perceptible but also guide our focusing and selection process. We could say that perceiving is to desires as insight is to inquiry, with the caveat that in humans

10) *Ibid*., p. 348.
11) *Ibid*., p. 380.
12) Lonergan, *Method in Theology,* p. 14.
13) *Ibid*., p. 14.

both the act and content of desires can be themselves perceived, just as the act and content of inquiry can also be grasped by insight. An animal desires to eat because it perceives hunger. It is a fulfillment of a biological act. We too can also feel hunger, but in addition we also perceive the longing to eat. In a similar way, we can perceive a desire to understand, a desire to do good, a desire to love and a desire for meaning and authenticity. All of these can be considered expressions of «the pure and unrestricted desire to know». Likewise we can perceive a desire not to understand and not to know, a desire for revenge and not to do good, lustful desires and so on. At the base of all of these is undoubtedly the desire to be happy and fulfilled, and yet ironically our pursuit of this happiness oftentimes leads in opposite directions.

These opposed desires can be subdivide into two, namely the pure desire to know characterized by the quest for authenticity and meaning, and the desires that cause us to deviate from that quest. Both are dialectically related to each other. St. Augustine captures them very well in his *Confessions.* His analysis could be described as a journey to the center of the person. There we find an auto-biographical account of a soul in search of meaning, which ultimately blossoms into the realization that «You have formed us for yourself, and our hearts find no peace until they find rest in You»[14]. Moreover, this realization does not occur in a vacuum. Augustine is greatly aware not only of his struggle to find truth but also of his passions. This finds expression in his later work *Civitas Dei* in which he distinguishes between the City of God motivated by *Amor Dei* and the city of this world motivated by *Amor Sui*. In fact, our initial desire for happiness essentially subdivides into the dialectical interplay between love of God and love of oneself. Lonergan captures the same tension by contrasting the *pure desire to know,* whose objective is Being, with all of the other desires that we might have. Later in *Method in Theology* this is worked out in terms of authenticity and inauthenticity characterized respectively by intellectual, moral and religious conversion as opposed to a life where no conversion takes place.

As noted, these desires are dialectically intertwined within us. A really evil person will be characterized primarily by love of self. A saintly person will be characterized primarily by love of God and neighbor. In real life, most people are somewhere in between, caught in this inner dialectical struggle. This struggle is most acute during moments of temptation, captured so well by St. Paul when he notes «For I fail to practice the good deeds I desire to do, but the evil deeds that I do not desire to do are what I am [ever] doing» (*Rm* 7,1). It is also very beautifully narrated by Dostoevsky in his book *Crime and Punishment*. There Raskolnikov is torn between his conscience which wants him to admit that murdering the old money lender was in fact wrong and between his "Napoleanic" image of himself as one who was destined to be someone great and consequently beyond good and evil[15]. The fact is, in spite of our best intentions, we are not fully integrated as human beings. Theologically we are told, and in practice experience, that we

14) St. Augustine, *Confessions,* Penquin, New York 1984, p. 21.
15) K. Mochulsky, *Dostoevsky his Life and Work,* U. Press, Princeton 1971, Ch. XIII for an interesting description of this dialectic in Dostoevsky's book *Crime and Punishment.*

have a propensity to sin. No matter how much we try to live authentically, we experience a division and struggle within ourselves. Indeed, Cardinal Newman, in his *Parochial and Plain Sermons* notes that his belief in the doctrine of original sin comes not because it is imposed on him by the Church but because he perceives it within himself. At the core of his humanity, he is aware of not being fully integrated which he then succinctly expresses (using the third person) as follows:

> He will *perceive* that there is much in him which ought not to be in him. His own natural sense of right and wrong tells him that peevishness, sullenness, deceit, and self-will, are tempers and principles of which he has cause to be ashamed, and he feels that these bad tempers and principles are in his heart. As he grows older, he will understand this more and more. […] Thus he will learn from *experience* the doctrine of original sin, before he knows the actual name of it[16].

The role of conversion

At the basis of our choice of *Amor Dei* over *Amor Sui*, at the basis of our choice to give free reign to our pure desire to know and not succumb to biases, at the basis of our being authentic as distinct from being inauthentic, lies the notion of conversion. Indeed, following the lead set by St. Augustine, we not only differentiate two categories of desires, but we can also ask what determines them, and what are the consequences of allowing one desire to dominate the other? It is here that we arrive at the notion of conversion.

Lonergan distinguishes three types of conversion: intellectual, moral and religious. Intellectual conversion takes place when we give free reign to the pure desire to know. Our perceptions are overwhelmed by awe and wonder at the possibility of knowing. This desire moves us beyond perceptions to questions to insights and then to further questions. It seeks to know and in the process grasps either explicitly or implicitly that to know is to know the real. For Aquinas this is described as participation in the eternal light of God[17], for Cardinal Newman it is described as *the illative sense*[18]. For Lonergan it is the realization that full human knowing means knowing the truth, means knowing the real. We know the real because we are not neutral observers looking at reality from without, but instead are constituted by the very reality we are trying to understand. The "thing in itself" for Lonergan is not the "noumenon" of Kant. Rather it can be affirmed to exist by means of a reflective insight in response to the question "Is it so?" If all the conditions necessary to say "yes" are met then the "thing in itself" is real and I

16) J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons,* vol. 8, Longmans 1908, pp. 116-117. Also www.newmanreader.org/works/parochial/volume8/index.html
17) Tomas Aquinas, *C. Gent*., 1, c.59, no. 2 and 3; *C. Gent*., II, 77, par. 5; *Sum. Theol*., 1, q.84, a.5.
18) J. H. Newman, *Grammar of Assent*, Chap. 9.

can know it. Moreover, questions give rise to further questions, which seek further answers, only to be followed by further questions which ultimately, if authentic, intend Being. Intellectual conversion rejoices in knowing because to know is to know the real is to participate in Being as we seek it.

But knowing gives way to action and action requires a moral commitment. As our awareness of this moral commitment grows, Socrates becomes for us the exemplar of the good man. Not only did he call the people of Athens to moral conversion, but he also accepted a death sentence instead of compromising on his values. Socrates quest was further pursued by Plato and Aristotle. We are reminded by Aristotle in his Nicomachean Ethics that «actions are called just when they are such as the just and temperate man would do; but it is not the man who does these that is just and temperate, but the man who also does them as just and temperate men do them»[19]. In other words, right living is not only about doing the right thing but first and foremost, it is determined by the quality of the act as measured not by external actions but by our internal disposition. It is the discovery of virtue. Without moral conversion, or equivalently, without "a self-transcending subject", there can be no moral living in a Lonerganian sense. For example, James Cox notes that in the Puritan society of early North America «every Virginia minister was required to read the "Articles, Lawes and Orders" to his congregation every Sunday, and, among other things, parishioners were reminded that failure to attend church twice each day was punishable in the first instance by the loss of a day's food. A second offense was punishable by a whipping and a third by six months of rowing in the colony's galleys»[20]. Moral conversion in such a society risked being a mere façade. One could well envision that a person in such a society would obey the moral laws out of fear of being punished and not necessarily because he or she was a "just and temperate" person as defined by Aristotle.

Religious conversion, as Lonergan describes it, is *other-worldly falling in love*[21]. It is where the quest for meaning and the pure desire to know converge in awareness that the quest is the meaning and that happiness is the quest. If we live motivated by this *Amor Dei*, we find that life becomes always simpler and that the desire to know, and the desire to be good, are now transcended by the desire to know, love and be in God. It means that moral conversion is sublated with a religious one and that living according to moral norms is transformed into a life of total freedom where one experiences as did St. Augustine that it is sufficient *to love God and do as one pleases*. It is the life of the mystic, who has understood the folly of this world, and leaves everything to follow the Gospel. It is the life of someone who, like Pavel Florenskij, *perceives the mystery* and recognizes in that perception an authentic vocation and follows it.

Where does the pure desire, latent in some and dominant in others, come from? Given Aquinas' treatment of grace, we could say that it initiates with the

19) Aristotle, *Nicomachean Ethics,* II, iii,4; 1105b 5-8, cited by Lonergan, *Method in Theology,* p. 14.
20) J. Cox, *Bilboes, Brands and Branks: Colonial Crimes and Punishments,* (www.history.org/foundation/journal/spring03/branks.cfm).
21) B. Lonergan, *Method in Theology,* p. 240.

grace of God and if followed, gradually become habitual[22], or in the more modern language of Lonergan we could say that it reflects «the dynamic state of being in love with God»[23] without restrictions. It is also true that one may experience that desire and in no way identify it with God. Indeed it is interesting that within the class-room setting when asked to describe their own experience of this desire, the majority expressed it in terms of a religious conversion, the perception of the mystery, or of a calling to follow God. Only one student expressed it in terms of the desire to want to know and understand. In other words, for the majority of the students at the *Sophia University Institute*, the objective of their desire was perceived as a loving mystery which in certain moments entered their lives and touched their hearts[24].

Distorted Perceptions and the Biases of Common Sense

Although the pure and disinterested desire to know may be identified with what is most noble within us, it is often obscured and ignored in favor of other desires. We might wonder as to why this happens. Certainly, no simple answer can be given. On a theological level we might see this as an expression of a love of darkness, derived from original sin, which gives rise to what Voeglin calls a "pneumapathology". On a philosophical level it might be identified with ideology and the prohibition of questions. On a psychological level, it might be identified with the lack of faith «in the substance of things hoped for and the proof of things unseen», at least in any immediate sense. Consequently, there arises the need to fill this void with a more immediate gratification or sense of security especially if one is paralyzed by fear. The peculiarity of this pathology is its refusal to recognize that anything is wrong and that things could and should be otherwise. And although the presence of the pure desire is always capable of emerging, it can easily be ignored or not given its full significance. Where this happens, the selection process associated with perceptions, which in the case of the pure desire helps us focus on what is necessary to get to the truth and right living, is now distorted by a process that seeks not self-transcendence but rather self-fulfillment in the here and now[25]. It can be perceived as a lust for power, money, sex and drugs which in the extreme

22) B. Lonergan, *Grace and Freedom in Thomas Aquinas,* U. Press, Toronto 2000. This book, which is essentially Lonergan's doctoral dissertation, gives a comprehensive analysis of the notion of grace as developed by Aquinas.

23) B. Lonergan, *Method in Theology*, p. 107.

24) Obviously such an observation does not constitute a scientific study. To do so would entail making multiple observations over many years and also at other academic institutions.

25) R. Doran, *What Is Systematic Theology,* U. Press, Toronto 2005, pp. 109-143. Doran has suggested that in order for the pure desire to fully emerge we need a "psychic conversion", which as he says «effects a habitual *conversion ad phantasmata,* a restoration of a 'natural orientation' of incarnate spirit» (p. 110). It other words, psychic conversion is a guarantee that the focusing and filtering process associated with perception is both pure and healthy and not distorted. It should be noted that the notion of psychic conversion comes from Doran and not Lonergan.

case can become an addiction. In other cases, it can be perceived as fear of the unknown or fear of being rejected.

Lonergan has analyzed these perceptional disorders in terms of what he calls the biases. He lists them as the dramatic, the individual, the group and the general biases of common sense[26]. We will say a little about each one of them. To the extent that all four biases are deformations of the pure desire to know, we can see each one as a different expression of the *Amor Sui* described by Augustine.

The dramatic bias for whatever reason fails to want insights. It is happy to curtail questions that make it uncomfortable or upset its life style and it «favours a withdrawal from the outer drama of human living into the inner drama of phantasy»[27]. At times, we might all have a tendency to withdraw into our inner phantasies, however, in certain cases it can become a real aberration with the withdrawal from the real world resulting in a distortion of common sense. This can be seen perhaps in some of the great tyrants and dysfunctional leaders of history. Hitler in his last days had become such a recluse that he could not face the reality of a Germany being destroyed systematically because of his short-comings and failure to surrender. He was prepared to let Berlin be destroyed street by street, and house by house rather than admit that he was defeated. We can also see the same tendency and refusal to understand in any form of addiction. An addicted person, who is in denial, refuses to accept that he or she has a problem and that his or her isolation is a self-imposed withdrawal from the world. It gives rise to what Lonergan calls a "scotoma", that is a blind spot. Although, it primarily functions on the sub-conscious level, nevertheless its repercussions affect our perceptions of the real world and consequently, «the aberration of the censorship is primarily repressive; its positive activity is to prevent the emergence into consciousness of perspectives that would give rise to unwanted insights»[28], including the inhibition of images that might lead to them.

The second deformation considered by Lonergan is the individual bias which is essentially characterized by egoism. It is a very overt expression of the *Amor Sui*

26) A detailed analysis of "common sense" is given in chapters VI and VII of Insight. Specifically, «common sense, unlike the sciences, is a specialization of intelligence in the particular and concrete» (p. 175). It «has no use for a technical language and no tendency towards a formal mode of speech. It agrees that one must say what one means and mean what one says. But its correspondence between saying and meaning is at once subtle and fluid» (p. 177). Consider, for example, the meaning of the word water. For a scientist it has a very precise technical meaning encapsulated in the formula H_2O. However, on the level of common sense, water is what we find in the river and the ocean, what we use for cooking and cleaning etc. We may not be able to formally define it, yet because of our common sense we know what it is and how to recognize it in a non-scientific way, in a variety of manners. Also, common sense encapsulates the customs and traditions of peoples and nations, our ways of behaving and doing things, and precisely for that reason the common sense of one person can be very different to the common sense of another. For example, for someone living in the UK, common sense will dictate always carrying an umbrella to avoid being caught unexpectedly in the rain. For someone living in Tucson, Arizona, common sense will suggest wearing a hat to avoid sunstroke and always to carry water with you, especially when taking a road trip.

27) B. Lonergan, *Insight*, p. 191.

28) *Ibid*., p. 192.

of Augustine. In this case, what is desired are only those insights that may help the person obtain his or her own end. Egoism is, in the words of Lonergan, «neither mere spontaneity nor pure intelligence but an interference with the development of intelligence». It tends to involve a devious use of intelligence and becomes manifest as selfishness, which is then reflected within the "uneasy conscience" of its subject.

The third deformation is referred to as a group bias. We are all part of a group from the first moments of our birth. We are (with rare exceptions) born into a family, which is part of a larger society or group. The values of this group are passed on to us for better or for worst. Indeed, much of the common sense of the group is needed for practical living, and for that reason we tend to adhere to the group values and benefit greatly from it. However, we also desire acceptance, and tend to adhere to the group values even if they are not always laudable. Moreover, «the advantage of one group commonly is disadvantageous to another». We perceive our group as being better than another, and if it is not so, then the fault has to be assigned to another group. Many Irish for example tend to blame the English for their own shortcomings as a nation. Many inhabitants of South American countries will place all the blame for their economic downfall on the presence of multinationals within their respective countries, without be willing to recognize that much of the downfall is due to ineptness or corruption.

Finally, the last bias reflects the fact that our development as creatures of this world is more often dominated by common sense than by the full use of reason. «Every specialist runs the risk of turning his specialty into a bias by failing to recognize and appreciate the significance of other fields». Laissez-faire economics suggested that the Irish-famine was a natural phenomenon that could not be averted but failed to recognize that the plight of the poor in Ireland was due to unjust legislation against Catholics. Similarly, common sense would suggest that if Americans were to impose more gun control in their society they would have less violence. The majority of Americans on the other hand, believe that gun control essentially means that individuals will not be adequately able to protect themselves when the need arises. Each perceives the world differently and fails to see what the other side sees.

The Prohibition of Questions, the theory put to the test.

One aspect of the suppression of the pure desire to know can be subsumed under the expression «the prohibition of questions»[29], as characterized by Eric Voegelin. Beginning with Thomas More's *Utopia*, in which the conditions necessary for having a perfect society are described, there is also the awareness that such conditions cannot be met in this life. The necessity of overcoming poverty, sickness, death, the need to work and problems related to sexuality in order to

29) E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Gateway, Chicago 1968, p. 23.

have a perfect society will always be hampered by the presence of «the serpent of superbia»[30].

Unfortunately, this "superbia" is overlooked in ideological attempts to found the perfect society. For example, in the Leviathan of Hobbes, the transcendent end of history is transformed into an immanent end in which the reign of God is to be brought about on this earth. Unfortunately, to achieve this aim, it is necessary to control people's passions not by appealing to the *summum bonum* of God's love but by constraining them to live in fear of the *summum malum*[31]. In reality, the so-called reign of God on earth, is replaced by a reign of suppression and in some cases by an outright reign of terror, as characterized by the Salem witch hunt. The failure of Hobbes to recognize that the enforced suppression of people's passions by a gnostic prophet who himself was dominated by his own "lust for power", constitutes an aspect of the "prohibition of questions". The Leviathan could never bring about in practice the reign of god, because the very passions that he perceived as preventing this reign became the very passion necessary to invoke the reign. In Hobbes construct there is no pure desire seeking a transcendent end because to acknowledge such a desire would mean that his underlying premise that «the law of nature, and the civil law, therefore, contain each other, and are of equal extent»[32], would not be valid. In the Leviathan, a pure and unrestricted desire for the *summum bonum* does not exist.

A third case to consider with respect to the "prohibition of questions" is positivism. Comte considered himself the *fondateur de le religion de l'humanitè* which he hoped to model on the Catholic Church. This religion of humanity identified the "objective" search for truth with a pseudo-scientific method. All perceived and relevant data had not only to come from the senses but also had to be measured. Moreover, the natural sciences were given a privileged position in that if something could be quantified it was to be considered rational and objective, otherwise it was to be classified as subjective knowledge. As a consequence, to quote Voegelin, «the use of method as the criterion of science abolishes theoretical relevance»[33]. In other words, all facts were considered to be worthy of science, «regardless of their relevance, as long as they resulted from a correct use of method»[34]. Ironically, although Comte's arbitrary division of history into the mythical, metaphysical and scientific phases would seem to have violated his own principle of objectivity and although the basic axioms of positivism were not themselves quantifiable, this did not seem to bother him. Indeed, during his first Lecture of his *Cours de Philosophie Positive,* in order to curtail possible «objections to his construct, he bluntly dismiss[ed] them as idle questions»[35]. This produces a peculiar psychological phenomenon in which the pure desire is dismissed as irrelevant, while some prejudice against reason is given free reign. It is worth noting

30) *Ibid*., p. 101.
31) *Ibid*., p. 102-105.
32) E. Voegelin, *The New Science of Politics*, U. Press, Chicago 1954 quoting Hobbes, *The Leviathan*, Chap. xxvi, p. 174.
33) E. Voegelin, Science, *Politics and Gnosticism*, p. 8.
34) *Ibid*.
35) *Ibid*., p. 26.

that Comte was well aware of St. Augustine's distinction between *Amor Dei* and *Amor Sui*, but since his system was essentially agnostic, it was important that the new *religion de l'humanite* be founded on comparable principles. Consequently, he coined the word *altruism*[36]. to replace *Amor Dei*. Again, one would have to ask the obvious, although positivism refused to ask it. If within positivism, value statements are meaningless then how can *altruism* have any meaning in a value-free system? Indeed, why is it even worth mentioning?

A fourth case, examined at length by Voegelin is Marxism. Here we have an elaborate construct to avoid any relevant question that could bring down the system. For Marx «man is directly a being of nature», where «nature as it develops through history [and] … as it develops through industry … is true anthropological nature»[37]. Consequently, «all so called world history is nothing but the production of man by human labor»[38]. Since, Marx had no rational justification for his construct, he had to be sure that questions that could bring down his system were to be avoided. And so he wrote «when you inquire about creation and nature and man, you abstract from nature and man», as if there were something wrong with the question. However, rather than confront the obvious, Marx insisted that you should «give up your abstraction and you will give up your question along with it». Again he wrote «do not think, do not question me»[39]. He further declared that «for socialist man» such a question «becomes a practical impossibility»[40]. It seems incredible that such sayings were permitted in a so called "scientific system" of thought.

Perception as a form of knowing

The peculiarity of the biases also raises the question as to their specific content. In the end, if one has a bias it will also follow that the content of the bias will project itself onto our perception of the "real" world. For example, if someone has a bias against a certain race of people it is usually because he or she "knows" that they are evil, or stupid, or inept etc. The peculiarity of this type of knowledge is directly related to our perceptions. Indeed, if we define full knowing as a structure composed of experience, understanding and judgement then the knowing due to mere perception will stand in dialectical contrast to it[41].

The fact is our animal traits develop faster than our ability to reason as human beings. Like an animal when we awake in the morning we have our bodily needs to meet. We need to go to the bathroom and we also need to eat something. Our biological condition does not allow us to be otherwise. They function by instinct. Indeed, if we operate merely on the level of our senses, we can be quite effective

36) *Ibid*., p. 85.
37) *Ibid*., p. 23.
38) *Ibid*., p. 24
39) *Ibid*., p. 25.
40) *Ibid*.
41) B. Lonergan, *Cognitional Structure* in *Collection*, U. Press, Toronto 1994.

in negotiating our environment. Animals are a more efficient solution to biological extraversion in accordance with Darwinian evolution. They are more efficient and have more capacity than plants in adapting to their environment. Their knowing is equivalent to what they perceive, imagine and remember. A dog, for example, will hide his bone in order to return to it at a later time. At the same time a dog while conscious of his object, unlike humans, cannot reflect on its own consciousness. The content of animal knowing is called a "body" by Lonergan and is defined «as an already out there now real»[42]. The animal knows strictly by means of the senses and responses to his appetites in accordance with what the senses and perception dictate. It perceives bodies.

Humans too have the same capacity. However, unlike animals, humans also have the ability to ask questions, seek answers, and check to see if their answers are correct. The objects of full human knowing are not bodies but things. We know of the existence of atoms and water molecules not because of our senses but because of our ability for scientific inquiry, which entails abstract thinking and the ability to measure and relate data to each other. We learn to gather data, form abstract concepts and implement a verification process that allows us to affirm whether our understanding is correct, or possibly correct or even false. However, as human beings, we tend not to spend all of our time functioning at the higher levels of reasoning. To fulfill our daily chores, common sense knowledge and the knowledge that we obtain from our perceptions function quite adequately and in many ways more effectively. Abstract theories do not put bread on the table, although some knowledge of biology and chemistry might make food production more efficient. Consequently, while a "body" as perceived by an animal is merely the object of the senses, the body as perceived by a human oftentimes combines both sense data and «any confusion or mixture of elements taken both from the notion of thing and from the notion of a "body" in its primary sense»[43]. In other words, human perceptions are not only made of sense data but also combine with our common sense knowledge and biases to imagine a world of bodies beyond our senses. The notion of "absolute space and absolute time" as conceived by Newton and Kant would fulfill our definition of "an already out there now real". As it turns out, it was and is a flawed concept. Likewise, when our prejudices combine with our senses, we can inadvertently perceive that all multinationals really

42) B. Lonergan, *Insight*, pp. 250-254. For an animal, like a dog, a bone or a bowl of water are examples of an 'already out there now real.' The dog does not have a concept of *water*, or words to describe it. The dog's response is purely on the level of the senses, perception and images. It sees and smells the water, and if thirsty, the dog responds to its biological stimulus by drinking it. Neither common sense nor scientific knowledge are involved. It is a "knowing" that comes purely from a stimulus response. In the language of Lonergan, the object of such a stimulus response is called a *body*, as distinct from a *thing-for-us* which refers to an object of common sense (consider the use of the word *water*), or a *thing-in-itself* which refers to a thing which is known scientifically (consider the use of the formula H_2O.) Unfortunately, when it comes to human beings, 'the already out there now real' in addition to being merely a response to stimulus can also include "ideas" and concepts which are not grounded in pure reason and more often than not are an expression of some prejudice.

43) *Ibid*., p. 254.

are evil, that people are out to get me because they want to deprive me of drugs or alcohol or that people are intrinsically evil and should never be trusted and so on. It's a world governed by our fears and passions, in which we are prone to be a slave to our prejudices.

Conclusion

We have in this short essay, tried to analyze human perception. By way of conclusion, we note that all knowledge whether good or bad begins with our perceptions. In many ways we perceive what we want to perceive, sometimes quite spontaneously, sometimes in accordance with the *pure desire to know* and sometimes as a consequence of a deliberate censuring process that we impose on our desires. We have noted that authenticity requires conversion and without this conversion, we may end up living a life of delusion and perversion.

Men and women are not animals but if conversion is not recognized or at least implicitly desired we risk living a life lower than the animals. In the end, Saint Augustine's distinction between *Amor Dei* and *Amor Sui* is as valid today as it was in his time and indeed, before his time. It defines that inner dialectic that in turn becomes expressed as a tension between full human knowing and our animal knowing, between authenticity and inauthenticity, between the quest for meaning and a meaningless quest. In a certain sense, we can say that we perceive our desires and desire our perceptions, and that this desire is authentic when it perceives the other as a gift. In this way *altruism* becomes an expression of the *Amor Dei* of Augustine, of the perception of Mystery in that being orientated to our neighbor we are orientated towards Being, the Good and The Mystery while at the same time our altruism is itself orientated by Being, the Good and the Mystery. It constitutes both our beginning and our end, both the Alpha and Omega of true human living.

Finally, in terms of the classroom situation, student's benefit a lot from being asked to describe both their own pure desire to know and also at least one of their biases. Not only does it help them develop as human beings but it also enables them to discover Lonergan's cognitional theory for themselves. Indeed, I was very impressed by their honesty and willingness to self-appropriate throughout the course.



ORIZZONTE TRIADICO DELLA METAFISICA E "NULLA" IN PLATONE, HEGEL E CAMPANELLA

di
MATTEO RAFFAELLI

This article aims at reconstructing the triadic horizon of metaphysics, building on Plato's "second navigation", which directly highlights the unity of Being, Knowledge and Good. These three moments are seen, in the absolute intellectualistic mediation of Hegel's idealism, as united in negation and contradiction: Good, as ought-to-be, is truly the unity of Reality and Idea, but that is precisely why it remains a merely absolute postulate. In Campanella's primalitative metaphysics the three moments (Power, Wisdom and Love) are revealed as a toticipation. This constitutes the pure positivity of the divine ground of Being in which human beings participate. The negative and contradiction, characteristic of every limited being that participates in the ground, are limited to the space-time dimension. Man is thus revealed as saved in Being and yet as a limited being, therefore called to return the sense of his salvation by being One in communion with the "other".

Sophia VIII (2016-2) 142-165

Nella *Repubblica* Platone esprime in forma metaforica il rapporto tra il bene, la conoscenza e l'essere paragonandolo al rapporto tra il sole, l'apparire alla vista e la realtà empirica: come il sole dà visibilità e nutrimento alla realtà empirica, così il bene dà trasparenza di significato e fondatezza ontologica alla realtà intellegibile[1]. Nel *Fedone* troviamo un racconto di Socrate che ci consente di mettere in luce immediatamente l'orizzonte triadico della metafisica platonica come unità di essere, conoscenza e bene:

> «Un giorno, io udii un tale leggere un libro, che affermava essere di Anassagora, il quale diceva che è l'Intelligenza [νοῦς] che ordina e che causa tutte le cose. Io mi compiacqui di questa causa e mi parve che, in certo senso, andasse bene porre l'Intelligenza come causa di tutto, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, l'Intelligenza ordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o di fare qualsiasi cosa. Sulla base di questo ragionamento, io pensavo che all'uomo non convenisse considerare, intorno a se stesso e intorno alle altre cose, se non quello che è l'eccellente e l'ottimo. E, naturalmente, l'uomo avrebbe dovuto conoscere anche il peggio, perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima. E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, proprio secondo quello che era il mio intendimento … Insomma, io credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, avrebbe spiegato ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte»[2].

1) Platone, *Repubblica*, 508a-509b.

2) Platone, *Fedone*, 97c-98b: «Ἀλλ᾽ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ· τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ᾽οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν. ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ καὶ περὶ ἄλλων, ἀλλ᾽ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος εὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν … ἑκάστῳ οὖν αὐτὸν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν».

Si tratta del brano che introduce la celebre "seconda navigazione" (*Fedone*, 97b-99b)[3]. Socrate racconta di essersi entusiasmato ascoltando leggere in un libro di Anassagora che è l'«intelligenza» (νοῦς) «ciò che ordina e che causa tutte le cose» (ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), e di aver poi perso tutto il suo entusiasmo procedendo nella lettura del libro: Anassagora spiegava infatti la realtà ricorrendo agli elementi fisici, in palese contraddizione con la sua affermazione di principio. È come se, prosegue il racconto socratico, dopo aver detto che Socrate «fa tutto ciò che fa con l'intelligenza», dovendo spiegare perché sta seduto nella sua cella del carcere di Atene, conversando con gli amici, si adducessero come cause esplicative il fatto che «le ossa sono mobili nelle loro giunture» e consentono quindi a Socrate di piegare le gambe e star così seduto, e il fatto che vi sono «la voce, l'aria e l'udito», che gli consentono di intrattenere una discussione. Risulta chiaro come in questo caso verrebbero trascurate le vere cause, che sono da ricercare nella «scelta del meglio» (τοῦ βελτίστου αἵρεσις) compiuta da Socrate: la scelta di non rinunciare in nessun modo alle proprie convinzioni di fronte ai giudici, che gli era costata la carcerazione e la condanna a morte; la scelta in seguito di non fuggire dalla prigione, in rispetto di quelle stesse leggi della città in base alle quali veniva comminata la condanna a morte di un uomo giusto e per le quali aveva ricercato in tutta la sua vita un supremo principio di giustizia e verità; la scelta infine di salutare gli amici più cari, condividendo gli ultimi suoi momenti in un dialogo sincero sul senso della vita e della morte. In sostanza, verrebbe confusa la causa del comportamento di Socrate con i mezzi che ne rendono possibile l'attuazione. Più in generale, si cade nel medesimo errore di Anassagora quando si confonde la spiegazione di una certa configurazione del mondo con la mera enumerazione degli elementi che la compongono nella sua esistenza empirica. Se quindi, spiega Socrate nella narrazione platonica, è giusto ammettere con Anassagora che la realtà è ordinata secondo un'interna intelligenza, bisogna conseguentemente ammettere che la ragion d'essere delle cose che sono non può che coincidere con la maniera migliore in cui esse possono essere, ossia con il Bene.

Socrate racconta così come ha intrapreso la "seconda navigazione":

> «Dopo questo [dopo la delusione provocata dalla lettura del libro di Anassagora], poiché ero stanco di indagare le cose, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che

3) Gli antichi chiamavano "seconda navigazione" (δεύτερος πλοῦς) quella che si intraprende quando, rimasti senza vènti a causa della bonaccia, si è costretti ad utilizzare i remi. La prima navigazione con le vele al vento corrisponde a quella che Platone ha compiuto seguendo Anassagora e i Fisici, che davano una spiegazione naturalistica e meccanicistica della realtà; la seconda navigazione, ben più difficile e faticosa, corrisponde al nuovo metodo di spiegazione della realtà, che conduce Platone alla scoperta del mondo intellegibile: essa consiste nel postulare l'esistenza delle Idee come criteri oggettivi di comprensione e valutazione dell'esistenza empirica. Come ha mostrato G. Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003[21], in particolare pp. 137-158), la "seconda navigazione" è il cardine della filosofia platonica ed è «la prima razionale prospettazione e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente» (*ibid.*, p. 137); in questo senso essa rappresenta «la "magna charta" della metafisica occidentale» (*ibid.*).

> osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. Perciò, ritenni di dovermi rifugiare in certi postulati [εἰς τοὺς λόγους][4] e considerare in questi la verità delle cose che sono. Forse il paragone che ora ti ho fatto in certo senso non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati [ἐν τοῖς λόγοις] le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà [ἐν τοῖς ἔργοις]»[5].

La "seconda navigazione" che si rende necessaria per spiegare la realtà consiste nel postulare che la realtà sia data dai λόγοι, e non semplicemente dalle cose come appaiono nell'esperienza empirica[6], ovvero nel postulare che le categorie che strutturano il linguaggio (quindi il pensiero, essendo il λέγειν veicolo espressivo del νοεῖν) non siano delle vuote forme, prive di consistenza ontologica di fronte alla concretezza dell'empirico, ma siano al contrario in sé reali, massimamente concrete. Ma la realtà dei λόγοι non rimane pur sempre un postulato meramente soggettivo di fronte all'incontrovertibilità di ciò che si impone nella realtà empirica? Spiega Socrate, concludendo il racconto della "seconda navigazione":

> «Se, poi, qualcuno volesse appigliarsi al postulato [ὑπόθεσις] medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o non concordano fra di loro. E quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato [τι ἱκανὸν]»[7].

4) «Εἰς τοὺς λόγους» non è traducibile senza esplicitare una delle valenze concettuali di cui il termine λόγος è carico. Fra le diverse possibilità G. Reale propone nella sua traduzione del dialogo (Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2000) quella che viene esplicitata da Platone stesso nel seguito del brano: il λόγος è connotato come una ὑπόθεσις (cfr. nota 7).

5) Platone, *Fedone*, 99d-100a: «Ἔδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ'ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι, μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεισα, μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν. οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις».

6) Questo è del resto il senso proprio di λέγειν che dà origine alla filosofia, con Parmenide: λέγειν è il parlare in maniera significante, secondo la "verità" (ἀλήθεια) di ciò che è, e non secondo la "credenza" (δόξα) in ciò che appare empiricamente.

7) Platone, *Fedone*, 101d-e: «Εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔφοιτο, χαίρειν ἐᾷς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο, ἕως ἂν τὰ ἀπ'ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις».

Il postulato massimamente «adeguato» (il postulato che non ha più bisogno di alcun altro postulato) non può che identificarsi con il Bene, la maniera *migliore* di essere delle cose. Il Bene è il λόγος che esprime la razionalità immanente alla realtà, è l'unità reale dei λόγοι, ossia è ciò che configura le categorie del linguaggio-pensiero come presupposti *ontologici* di intellegibilità delle cose, e non come mere presupposizioni soggettive.

La comprensione della "seconda navigazione" risulta oggi particolarmente ardua a causa dell'odierna perdita del senso della metafisica. La nostra epoca mostra un'incapacità cronica di distinguere la condizione d'essere delle cose dai mezzi che ne consentono l'esistenza, confondendo la spiegazione ideale (reale) di natura assiologica con la causazione meramente empirica. La nostra epoca separa drasticamente essere, conoscenza e bene: l'essere è comunemente identificato con l'esistenza empirica e la razionalità con l'individuazione dei procedimenti idonei al raggiungimento di determinati scopi dati per scontati, ossia riguarda esclusivamente i mezzi che consentono l'effettiva esistenza di una certa configurazione delle cose e non dice nulla sulle reali condizioni di quella esistenza, cioè sul suo valore. Leggendo nel *Fedone* che la realtà dei λόγοι è un postulato, siamo portati ad intendere il postulato nel senso della logica formale, come una proposizione *priva di evidenza* e ammessa ugualmente come vera per fondare un procedimento conoscitivo. Quando poi leggiamo del postulato adeguato, siamo irresistibilmente portati ad intendere questa adeguatezza come arbitraria. Ci troviamo in questo caso di fronte ad un esempio emblematico di credenza irriflessa in ciò che appare empiricamente: l'attuale società mostra infatti una violenta mercificazione dei rapporti sociali, che ha provocato un'inaudita eclissi storica del Bene; l'attuale mancanza di un vincolo etico che orienti la comunità ha cioè portato alla convinzione che quel vincolo non sia reale e che la mancanza di fondatezza ontologica costituisca lo *status* proprio del Bene. Platone ci insegna che l'assoluta verità del Bene è sì un postulato (in quanto è posta a scapito della certezza apparentemente incontrovertibile di ciò che esiste in modo difforme da essa), ma è un postulato autoevidente: l'"Idea" del Bene è dotata della massima evidenza in quanto è necessariamente richiesta dalla conoscenza come sua condizione oggettiva (la conoscenza è infatti tale solo in quanto conosca ciò che è, e il Bene, così com'è dato nell'esperienza eidetica di esso, ovvero come maniera migliore di essere delle cose, è l'essere stesso nella sua assolutezza). Il Bene è l'assoluta verità perché si mostra al pensiero come incontrovertibilmente reale (questo il senso del greco ἀλήθεια). La conoscenza è piena di contenuto ontologico solo in quanto assiologica[8].

8) Lo stesso Kant, che separa drasticamente fenomeno empirico e realtà in sé ("noumeno", soltanto pensabile e non conoscibile razionalmente) e modella la razionalità sulle cosiddette "scienze" – la matematica e la fisica – *non* rifiuta affatto la metafisica, anzi la identifica correttamente con l'assiologia (intendendo in senso proprio il Bene come "interno" principio intellegibile esplicativo del fenomeno), ma soltanto non le riconosce che una mera – e tuttavia necessaria – funzione regolativa (contraddittoriamente, poiché, se quella funzione è *necessaria* alla costruzione stessa delle scienze, come Kant afferma esplicitamente nella *Critica del Giudizio*, bisogna riconoscere che essa costituisce una forma di conoscenza più vera – perché più "piena", più concreta – di quella "scientifica").

L'unità di essere, conoscenza e bene può essere espressa nei seguenti termini:

> «non si può … conoscere alcuna cosa … – ossia se ne posseggono soltanto opinioni più o meno plausibili [ma non se ne possiede l'"Idea"] – se non si sa in che cosa consista il suo "bene" e se quindi non si conosce il "bene" in se stesso. Ogni cosa, infatti, è un certo "bene": proprio perché è un certo *essere* e non è un niente, ogni cosa possiede una certa effettiva rispondenza a ciò che essa intende essere, ossia possiede ciò che a essa si richiede affinché sia quella che è»[9].

Per fare un esempio, l'Idea di Stato è in sé reale perché è la forma migliore di essere dello Stato: ogni Stato esistente misura la sua realtà sulla sua conformità all'Idea di Stato, che ne rappresenta il criterio oggettivo di comprensione e di valutazione. È *realmente*, dunque, soltanto lo Stato che esiste conformemente alla sua Idea (anche se la sua conformità, ossia la sua realtà, non può mai essere assoluta, perché l'esistenza traduce comunque l'Idea nell'esteriorità dello spazio-tempo, che ne compromette la pura unità onto-logica). D'altra parte, uno Stato che esiste difformemente dalla sua Idea è bensì *esistente ma non è realmente* (è il *non essere concreto* dello Stato, anche se la sua difformità, ossia la sua irrealtà, non può mai essere assoluta, perché altrimenti non potrebbe neanche essere definito come uno Stato): non è realmente perché la sua esistenza non soddisfa appieno le condizioni in base alle quali soltanto è ciò che è. In definitiva, l'Idea del Bene è la realtà stessa nella sua assolutezza poiché tutto ciò che è esprime una certa conformità a ciò che deve essere (ed è tanto più reale, risulta tanto più razionalizzabile dal linguaggio logico del pensiero, esprime tanto più un valore, quanto più ne è conforme, mentre al contrario è tanto più irreale, tanto più plasmato dall'esteriorità dello spazio-tempo, esprime tanto più un disvalore, quanto più ne è difforme).

Sono da intendere in questo senso il ragionamento sui due sensi del "nulla" contenuto nel *Sofista* (il nulla assoluto, puramente astratto, che non è assolutamente e non è pensabile, e il nulla relativo – *concreto* – che è l'essere nella sua diversità) e la dialettica del *Parmenide*. Nel *Fedone*, al termine della "seconda navigazione", Platone fa un riferimento fondamentale al metodo dialettico come al procedimento capace di giustificare teoreticamente la "seconda navigazione" stessa: si tratta, come si è visto, di porre un postulato, di esplicitare la trama concettuale che lo costituisce ponendo ulteriori postulati, sino a giungere al postulato che non ha più bisogno di altri postulati, perché adeguato. Quel riferimento alla dialettica ha realmente un'importanza cruciale: come ha mostrato G. Reale, esso costituisce il passaggio cardine per la comprensione del rinvio alle "dottrine non scritte"[10]. E dato che le "dottrine non scritte" sono in parte anche scritte, e precisamente nella dialettica del *Parmenide*, quel riferimento del *Fedone* ci consente di intendere propriamente la dialettica del *Parmenide* come "struttura di soccorso"

9) E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1995[6], pp. 93-94.
10) G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 153-158.

del *Fedone*[11]. Il *Parmenide* svolge tre ipotesi fondamentali sull'"Uno": "se soltanto l'Uno è" (I ipotesi: 137c.4-142a.8), ossia se la molteplicità dell'esistenza non è, esso non è; "se l'Uno non è" (III ipotesi: 160b.4-166c.6), ossia se soltanto la molteplicità dell'esistenza è, essa non è; nella II ipotesi (142b.1-160b.3), l'unica che non si autoannulla, risulta intellegibile la dialettica dell'"Uno che è" (dell'essere concreto come Bene): esso è il Tutto che ha in sé i molti come sue parti; ogni parte del Tutto è d'altronde tale in quanto è *una* parte; l'Uno è quindi il Tutto, ma è anche la Parte, ed è, come Parte, limitato dalle altri parti nel Tutto, ovvero da se medesimo come Tutto. L'Uno è in questo senso per Platone partecipe e insieme non partecipe della dimensione spazio-temporale, è ingenerato e incorruttibile e insieme nientificato come molteplicità (come Parte che nasce e perisce, limitata nella sua esistenza dalle altre parti)[12].

Scrive Hegel del *Parmenide* nella *Scienza della logica*:

> «L'essere e l'uno sono due forme eleatiche, che son lo stesso. Sono anche però da distinguere; e così le prende Platone in quel dialogo. Dopo ch'egli ha rimosse dall'uno le diverse determinazioni del tutto e delle parti, dell'essere in se stesso e dell'essere in un altro etc., della figura, del tempo etc., il risultato è che all'uno non compete l'essere, poiché l'essere non compete a qualcosa, se non secondo una di quelle maniere. Quindi Platone tratta della proposizione: "*L'uno* è". E v'è costì da esaminare come, partendo da questa proposizione, Platone esegua il passaggio al *non essere* dell'uno. Cotesto passaggio avviene mediante il *confronto* delle due determinazioni della proposizione presupposta: "L'*uno è*". Essa contiene l'uno e l'essere, e dire: "L'*uno è*", è più che dire soltanto: "L'uno". La *diversità* delle due determinazioni mostra il momento della negazione, che è contenuto nella proposizione. È chiaro che questo procedimento implica un presupposto, e che è una riflessione estrinseca»[13].

11) Cfr. M. Migliori, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone* (a cura di G. Reale), Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 165-222, in particolare pp. 169-171. Per una lettura del *Parmenide* secondo il paradigma ermeneutico della "struttura di soccorso", si veda Id., *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

12) Platone, *Parmenide* 155e-156b.

13) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (vollständige Neuausgabe hg. v. K.-M. Guth), Hofenberg, Berlin 2013, pp. 74-75: «Das Sein und das Eine sind beides eleatische Formen, die dasselbe sind. Aber sie sind auch zu unterscheiden; so nimmt sie Platon in jenem Dialoge. Nachdem er von dem Einen die mancherlei Bestimmungen von Ganzem und Teilen, in sich selbst, in einem Anderen [zu] sein usf., von Figur, Zeit usf. entfernt, so ist das Resultat, daß dem Einen das Sein nicht zukomme, denn anders komme einem Etwas das Sein nicht zu als nach einer jener Weisen (Steph. 141 e). Hierauf behandelt Platon den Satz: "*das Eine ist*", und es ist bei ihm nachzusehen, wie von diesem Satze aus der Obergang zu dem *Nichtsein* des Einen bewerkstelligt wird; es geschieht durch die *Vergleichung* der beiden Bestimmungen des vorausgesetzten Satzes: "das *Eine ist*", er enthält das Eine *und* das Sein, und "das *Eine ist*" enthält mehr, als wenn man nur sagt: "das Eine".

Al «confronto» delle determinazioni e alla «riflessione estrinseca» Hegel contrappone la dialettica dell'automovimento puro dell'Idea. Essa muove dalla forma più semplice e immediata di manifestazione dell'essere per dedurne dialetticamente l'intero complesso delle determinazioni che lo costituiscono. La manifestazione più semplice e immediata dell'essere è per Hegel l'essere "puro", assolutamente astratto e indeterminato. Essendo privo di ogni determinazione che costituisce la realtà, esso si presenta uguale al suo opposto, il puro nulla, che è "vuoto", assenza di determinazioni: «la verità è che essi *non sono lo stesso*, che essi sono *assolutamente diversi*, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*»[14]. Il "divenire" (Werden), come "passare" del puro essere nel puro nulla e viceversa, apre, negandosi dialetticamente, lo spazio della determinazione, ossia della realtà: determinazione è infatti ciò che "fissa" la realtà. La realtà come immediatamente determinata, detta "qualcosa" (Etwas), si costituisce in tutte le sue determinazioni sino a negarsi logicamente nell'"essenza" (Wesen) e a farsi "esistenza" (Existenz): l'esistenza è il qualcosa visto secondo la sua intrinseca negatività, per cui è ma potrebbe anche non essere. Per Hegel l'essenza di ciò che esiste è il suo provenire dal nulla ed essere destinato al nulla. La realtà non può tuttavia identificarsi con l'esistenza, rimanendo quest'ultima un apparire che può sempre non esserci. L'esistenza si erge a "realtà" (Realität) quando è vista non nel suo semplice poter non essere, ma in una totalità di condizioni in base alle quali essa non può che essere ciò che è. In modo simile alla "seconda navigazione" platonica, per Hegel si comprende un certo qualcosa nella sua realtà quando, al di là dei mezzi empirici che ne rendono possibile l'effettiva esistenza, si individuano le condizioni "ideali" (reali) che hanno determinato necessariamente il suo affiorare all'esistenza. E la totalità assoluta delle condizioni di essere è il Bene come *dover essere*.

Alla fine della *Scienza della Logica* (Vol. II, Parte II, Cap. III: *L'Idea*), cioè alla fine del processo dialettico attraverso il quale l'Idea è divenuta realtà, Hegel indaga da vicino la relazione tra realtà, idealità (conoscere) e bene. Egli argomenta che, avendo il concetto il suo oggetto in sé, esso determina quest'ultimo come conosciuto e se stesso come conoscere. L'Idea è quindi innanzi tutto "Idea del conoscere" (Idee des Erkennens). Essa cerca il vero come identità di concetto e realtà. Se lo cerca, però, significa che non lo possiede. L'Idea del conoscere implica tuttavia che quell'identità sia posta, perché la conoscenza non è tale se non è conoscenza della realtà. Ebbene, l'identità di concetto e realtà implica l'irrealtà del mondo esteriore (il mondo che non è concetto), *affinché l'intera realtà possa appartenere al concetto*. La sicurezza del soggetto che il suo concetto è reale e che il mondo è irreale non può che essere l'"Idea del bene" (Idee des Guten):

Darin, daß sie *verschieden* sind, wird das Moment der Negation, das der Satz enthält, aufgezeigt. Es erhellt, daß dieser Weg eine Voraussetzung hat und eine äußere Reflexion ist».

14) *Ibid.*, p. 58: «Die Wahrheit [ist es,] dass sie *nicht dasselbe*, dass sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*».

> «Il Bene si avanza con la dignità di essere assoluto, perché è la totalità del Concetto in se stesso … Quest'idea è più alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato, perché non soltanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente reale … L'impulso suo a realizzarsi non è propriamente di darsi un'oggettività poiché l'oggettività l'ha in se stessa … L'attività dello scopo non è quindi indirizzata contro di sé affin di accogliere in sé una determinazione data e farsela propria, ma è anzi di porre la determinazione propria e di darsi, togliendo via le determinazioni del mondo esteriore, la realtà nella forma di una esteriore attualità»[15].

Il Bene, in sostanza, non deve raggiungere la sua verità con la sua realizzazione esteriore, ma è già in se stesso verità perché è realtà[16]. Ma anche l'Idea del bene si contraddice: da un lato infatti, in quanto *dover essere*, essa ha l'impulso a realizzarsi completamente nel mondo esteriore; dall'altro il mondo esteriore è di fronte ad essa irreale, poiché nello spazio-tempo l'assolutezza dell'Idea del bene è inevitabilmente distrutta:

> «Il Bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo soggettivo, nella sua idea. La realizzazione gli dà un esistere esteriore; ma siccome questo esistere è determinato soltanto come esteriorità in sé e per sé nulla, così il Bene non ha raggiunto in lui che un esistere accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea. Inoltre siccome per il suo contenuto il Bene è limitato, così si danno anche varie sorte di beni. Il Bene esistente è soggetto alla distruzione non solo per opera dell'accidentalità esteriore e del male, ma anche per opera della collisione e del contrasto del Bene stesso. Dal lato del mondo oggettivo che gli è presupposto (un mondo nella cui

15) *Ibid.*, pp. 728-729: «Es [das Gute] tritt mit der Würde auf, absolut zu sein, weil es die Totalität des Begriffes in sich … ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen … ihr Trieb, sich zu realisieren, ist eigentlich nicht, sich Objektivität zu geben – diese hat sie an sich selbst – … Die Tätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen un sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen und sich vermittels des Aufhebens der Bestimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben».

16) Come ha notato H. Marcuse, «qui Hegel si avvicina molto al platonico ἀγαθόν. Un esplicito riferimento al fatto che il concetto di "bene" è da intendersi come determinazione oggettivo-ontologica si presenta là dove Hegel, nelle *Lezioni di storia della filosofia*, introduce il "bene": nella discussione della filosofia socratica. Col concetto di "bene" Socrate mirerebbe assolutamente a una determinazione dell'"essenza", della "sostanza": "*la sostanza, l'ente in sé e per sé, ciò che realmente si conserva è stato determinato come il fine e più esattamente come il vero, il bene*" (*Gesch. D. Phil.*, II, 43). E quindi il "bene" come "universale" (nel medesimo senso in cui Anassagora aveva inteso l'"universale" come νοῦς), o più esattamente, come l'"universale che si determina in sé stesso" (*ivi*, 70)» (Id., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 207).

presupposizione consiste la soggettività e finità del Bene, e che come altro va per conto suo) la realizzazione stessa del Bene è esposta a impedimenti, anzi perfino all'impossibilità. Il Bene rimane così un *dover essere*; è *in sé e per sé*, ma l'*essere* come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato *anche* come un *non essere*. L'idea del Bene compiuto è bensì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività. Sono ancora fra loro opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazi del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice, che è un regno delle tenebre non ancora dischiuso»[17].

Il Bene è da intendersi in Hegel come un superamento della contraddizione che è inscindibilmente un suo mantenimento (proprio in ciò consiste l'*Aufhebung* come legge fondamentale della dialettica hegeliana). La verità di cui parla la filosofia è per Hegel non mera "positività" aliena dalla contraddizione, dall'intima tragicità dell'esistenza, ma è il risultato di un processo dialettico di autocostruzione della realtà che ammette la contraddizione e la supera appunto ammettendola: essa significa il mantenimento dell'opposizione tra esistenza e realtà, opinione e verità, male e bene, che è inscindibilmente un suo superamento, poiché implica l'individuazione delle condizioni di realtà dell'esistenza, di verità dell'opinione, in una parola implica il Bene come dover essere[18].

M. Theunissen ha messo in rilievo con acutezza la forte influenza platonica sulla concezione hegeliana della verità: al vero essere come unità di concetto e realtà,

17) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 730: «Das ausgeführte Gute ist gut durch das, was es schon im subjektiven Zweck, in seiner Idee ist; die Ausführung gibt ihm ein äußerliches Dasein; aber da dies Dasein nur bestimmt ist als die an und für sich nichtige Äußerlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Dasein, nicht eine seiner Idee entsprechende Ausführung erreicht. Ferner, da es seinem Inhalte nach ein Beschränktes ist, so gibt es auch des Guten mehrerlei; das existierende Gute ist nicht nur der Zerstörung durch äußerliche Zufälligkeit und durch das Böse unterworfen, sondern durch die Kollision und den Widerstreit des Guten selbst. Von seiten der ihm vorausgesetzten objektiven Welt, in deren Voraussetzung die Subjektivität und Endlichkeit des Guten besteht und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, ist selbst die Ausführung des Guten Hindernissen, ja sogar der Unmöglichkeit ausgesetzt. Das Gute bleibt so ein *Sollen*; es ist *an und für sich*, aber das *Sein* als die letzte, abstrakte Unmittelbarkeit bleibt gegen dasselbe *auch* als ein *Nichtsein* bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet. Es sind noch die zwei Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist».

18) Per una lettura della *Scienza della Logica* di Hegel in cui si esalta l'orizzonte ontologo-etico della metafisica hegeliana si veda M. Bontempelli, *Filosofia e Realtà. Saggio sul concetto di realtà in Hegel e sul nichilismo contemporaneo*, C.R.T., Pistoia 2000. Bontempelli, tuttavia, vede il carattere veritativo e l'attualità teoretica della metafisica hegeliana nella concezione immanentistica della realtà come superamento-mantenimento della contraddizione, posizione a mio giudizio insostenibile per le ragioni che cercherò di mostrare nel seguito del presente articolo, con la trattazione della metafisica campanelliana.

«Hegel oppone, seguendo Platone, la non verità di ciò che in verità non è: l'essente abbandonato alla caducità del trascorrere (ὄν γιγνόμενον) che dinanzi alla verità decade al non-essere del μὴ ὄν. È questo l'altro dall'assoluto, il finito. Ricollegandosi all'opposizione platonica, Hegel indica il finito come la non-corrispondenza di concetto e realtà: "Che le cose attuali non siano congrue all'idea, è il lato della loro *finitezza* e *non verità*" (L 860). Nel descrivere (qui come altrove nella logica) la separazione della non-corrispondenza secondo l'esempio del *Fedone* dell'allontanarsi dell'anima dal corpo, Hegel non fa che accentuare la tesi platonica, rendendo tale separazione indirettamente responsabile della caducità delle cose: "*È la definizione delle cose finite* che in esse concetto ed essere siano diversi, che concetto e realtà, anima e corpo, siano separabili, e che le cose finite siano perciò transitorie e mortali" (L 79; cfr. L 859-60) … La realtà finita, nel suo non corrispondere al concetto, deve pur corrispondergli: è proprio questo a definire la finitezza, vale a dire che essa corrisponde ed al tempo stesso non corrisponde al suo concetto … Nella Logica si dice che il finito può essere "qualcosa di vero" solo in quanto la sua realtà, nonostante la non-corrispondenza, pure corrisponde al concetto; la corrispondenza è la condizione di possibilità della partecipazione del finito alla verità, nella sua essenziale non verità. Si può allo stesso modo affermare che la contraddizione secondo cui la realtà del finito corrisponde al suo concetto nel non corrispondergli rende possibile il tipo particolare di *non*-verità che ha in mente Platone. Il non-vero, in questo senso, è ciò che in verità non è – non è l'essere vero, ma nemmeno il nulla. Esso si abbassa a quella parvenza cui l'essenza, nel secondo libro della Logica, abbassa l'"essere" – l'esserci del mondo finito. La vacuità di questa parvenza si presenta nel libro conclusivo come non corrispondenza di concetto e realtà. Se però nell'esserci finito la realtà *non corrispondesse affatto* al suo concetto, esso si ridurrebbe al puro nulla, non avrebbe più alcun essere, che poi è parvenza, non avrebbe essere del tutto, o come si esprime Hegel: "Quando un oggetto, per esempio lo Stato, non fosse affatto conforme all'idea …, quando la sua realtà … non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima ed il suo corpo si sarebbero separati" (L 860) – si avrebbe la completa separazione che conduce alla morte, alla perdita dell'esistenza terrena. Lo stato intermedio del finito, posto tra l'essere vero ed il nulla, vale dunque solo per chi riconosce, insieme alla non-corrispondenza del concetto e della realtà, la loro simultanea corrispondenza: la non-corrispondenza presuppone così il suo proprio opposto»[19].

19) M. Theunissen, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in AA.VV., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica* (a cura di A. Nuzzo), NIS, Roma 1993, pp. 109-136, qui pp. 121-124.

Hegel si ispira a Platone radicalizzandone tuttavia la concezione secondo cui il nulla è. Per Platone il nulla è in un senso relativo e per quanto riguarda l'ente finito. Ma se esso è, dal punto di vista di Hegel non è semplicemente il finito ad essere intriso di nulla, ma il fondamento stesso dell'essere, secondo quanto peraltro già affermato *in nuce* da Platone nel *Parmenide*[20]. L'essere, sostiene Hegel, è negativa identità col nulla. Si potrebbe subito notare che per Hegel non si ha qui a che fare con l'essere concreto, ma con l'essere assolutamente astratto ("puro"), che deve ancora autodeterminarsi dialetticamente, cioè "concretizzarsi" facendosi Idea, e abbandonare così la sua astratta identità col nulla. Certo è, però, che l'Idea, *autodeterminandosi a partire dall'essere puramente astratto*, non potrà mai sfuggire alla sua negativa identità col nulla, che rimane il suo carattere fondamentale. Come si è visto, l'essere nella sua piena concretezza (come Bene) consiste per Hegel nella contraddizione stessa in cui si ritrova il pensiero, che *deve essere* reale, ma al tempo stesso *non è* reale. Il bene è per Hegel sì un «postulato assoluto», in sé reale (è il postulato «adeguato» di cui parla Platone nella "seconda navigazione"), «ma nulla più che un postulato», rimanendo un alcunché di soggettivo a fronte dell'oggettività della realtà empirica esteriore da esso difforme.

Giungiamo così al punto nevralgico della metafisica hegeliana: perché muovere dall'essere puramente astratto? Così facendo non si può che arrivare ad un essere che è al tempo stesso un nulla. Tutta la metafisica hegeliana dimostra paradossalmente questo: muovere da un'assoluta astrazione non può che portare ad una assoluta contraddizione (l'identità di essere e nulla). In questo senso Hegel si rivela come l'estrema (in)coerenza di Cartesio, che nell'esercizio di un dubbio metodico assoluto aveva rifiutato *ogni* contenuto di essere e aveva posto come punto di partenza della metafisica l'"essere astratto" del pensiero.

Muovendo dalla stessa istanza cartesiana del dubbio assoluto, Campanella non procede come Cartesio "*a solo intellectu*"[21], ma recepisce l'atto della certezza di sé di Agostino. Citando *De Civitate Dei* XI, 26, Campanella argomenta (*Metafisica*, Lib. I, Cap. III, Art. III) che proprio nel dubbio assoluto non posso dubitare di essere. Se non fossi non potrei infatti neanche dubitare: l'essere è quindi più forte del dubbio perché è confermato da esso e si dà come fondamento di esso. Il sapere l'essere come fondamento indubitabile è espressione adeguata dell'essere (per Cartesio, al contrario, l'essere come punto di partenza indubitabile è l'essere adeguato al pensiero, ossia l'"essere astratto" del pensiero)[22]. L'intima unità del

20) Cfr. nota 12. La dialettica del *Parmenide*, seppure trattata da Hegel come riflessione estrinseca perché basata sul confronto delle determinazioni (cfr. nota 13) e non sul loro autodeterminarsi puramente concettuale, è d'altra parte esplicitamente considerata da Hegel stesso nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* come un'anticipazione della sua propria dialettica (cfr. R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare pp. 75-84). Per una lettura del *Parmenide* in chiave hegeliana si veda M. Bontempelli, F. Bentivoglio, *Percorsi di verità della dialettica antica. Eraclito - Platone - Plotino*, SPES Editrice, Milazzo 1996, pp. 73-89.

21) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, 16.

22) Sul rapporto tra Campanella e Cartesio mi permetto di rinviare a M. Raffaelli, *L'unità di Potenza, Sapienza e Amore come "altra" modernità. Il superamento delle istanze mo-*

fondamento dell'essere (che Campanella chiama "potenza") e della "sapienza" nella loro distinzione implica una terza dimensione, inseparabile dalle altre due come espressione della loro inseparabilità, che Campanella chiama "amore": chi autenticamente dubita, infatti, cerca perché ama la certezza dell'essere. Sulla base di questa *inseparabilis distinctio*[23] non possiamo ingannarci, poiché si ha qui a che fare con una *notitia presentialitatis*, con una pura presenza a sé dell'autocoscienza.

La distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore è ben diversa dalla distinzione inseparabile di cui parla Hegel a proposito dell'unità di essere e nulla[24]. Quest'ultima è infatti soltanto "intellettuale", tratta nella pura astrazione, e per questo è contraddizione (essa esemplifica per Hegel ogni contraddizione tra concetti puri e la legge stessa della dialettica). Si può affermare che, come ogni tipo di astrazione, essa è nascostamente ma intimamente legata all'empirico, in questo caso all'empirico in generale visto da Hegel come determinazione che proviene dal nulla ed è destinata al nulla. La distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore è invece reale, perché si rivela nella *notitia presentialitatis*, esperienza massimamente concreta, in cui l'essere si comunica *totalmente*. Una simile comunicazione di essere o «essenziazione» (essentiatio) totale è in quanto tale «semplicissima, prima», priva di contraddizione; essa si realizza – scrive Campanella coniando un neologismo per esprimerne la pura positività – «per toticipazione»[25].

Per chiarire i concetti di "comunicazione di essere" e "toticipazione" (toticipatio), sui quali si fonda la metafisica campanelliana, Campanella si rifà nel libro XIII della *Metafisica* (*De archetypo mundo, idest de ideis*) a Platone. Significativa è per lui la differenza tra l'universale logico (aristotelico) e quello ontico (platonico). Il primo si ricava attraverso l'astrazione ed è perciò creato e non principio; esso è univoco e la sua universalità si limita alla forma della predicazione. Il secondo invece indica il principio dell'essere e quando è limitato alla forma della predicazione si rivela come analogo e non come univoco[26]. Campanella vede presentato nell'Idea platonica come principio ontoassiologico[27] il modello stesso della razionalità

derne di Telesio e Cartesio nella metafisica primalitativa di Campanella, in «Sophia», VIII (2016-1), pp. 19-32.

23) Cfr. Agostino, *Confessiones* XIII, 11, 12.

24) Cfr. nota 14.

25) T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «Essentiatio … est … simplicissima, prima, toticipatione». In seguito citata come *Metaphysica*.

26) *Ibid.*, Pars III, Lib. XIII, Cap. III, Art. I.

27) Alla fine del VI libro della *Repubblica*, Platone distingue la razionalità come capacità astrattiva dalla razionalità come "potenza" ontoassiologica. Si tratta della celebre metafora della linea. Per Platone la razionalità che astraendo dall'empirico si crea leggi universali e generi determinati (διάνοια, razionalità astratta e basata su presupposti) non è la vera conoscenza. Secondo Platone, si dà "scienza" (ἐπιστήμη) in senso proprio solo attraverso l'"intuizione" della realtà dell'Idea (detta νόησις o νοῦς ed espressa dal λόγος), intuizione che, come Platone argomenta nel *Teeteto*, l'«anima» (ψυχὴ) attua «*mediante se stessa*» (αὐτὴ δι᾽αὑτῆς) (*Teeteto*, 185e), *non mediante astrazione dall'empirico*. Per Platone la νόησις o νοῦς è conoscenza che si fonda sull'evidenza della forma migliore di essere

metafisica[28]. La filosofia aristotelica gli rappresenta invece l'universale come astrazione dall'empirico, incapace perciò di esprimere la verità e il valore dell'essere[29]. In riferimento a Platone Campanella argomenta che l'essere come toticipazione

delle cose (del *Bene*) e rappresenta il «principio anipotetico» (τό ἀνυπόθετον) (il postulato «adeguato» di cui si parla nella "seconda navigazione"), da intendersi come «principio di tutto» (τοῦ παντὸς ἀρχὴ) (*Repubblica*, 511b).

28) Nel rivendicare la necessità della razionalità metafisica, Campanella si ispira chiaramente alla "seconda navigazione" platonica: «Scientia omnis considerat de particulari ente, ut physica de naturali, mathematica de quantitate, medicina de corpore sanando, politica de rei publicae corpore gubernando, astronomia de motibus corporum caelestium. Dum autem tractant de his, praesupponunt sic esse, et principia prima et fines ignorant. Si enim dicas physico, quare homo est homo: ... de principio et fine nihil considerat. Non enim unde venit rationalitas et sapientia, et quid sit, et quae causa incorporea illam pariat: … satis est enim sibi, si dixerit particulares … Sed de toto homine non loquuntur. Quemadmodum si quis nunc me interroget, quare nunc scribam, et respondeam, quia habeo pennam, et atramentum, et paginam, super quam moveo pennam digitis, et digitos vi motiva, et hos caracteres exaro. Ubi profecto modum tantum attingo secundum physicam, non rationem sapientiae verae» (*Metaphysica*, Proemium).

29) Campanella sembra sottovalutare il concetto aristotelico di ἐντελέχεια, che a ben vedere è conciliabile con la struttura triadica di potenza, sapienza e amore, poiché rappresenta «niente altro che la formula più concisa per l'unità delle tre cause dell'eidos, che come principio, forma e fine costituisce unitamente la vera realtà e attività dell'essere» (nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe des Eidos, das als Ursprung [ἀρχή], Sinngestalt [μορφή] und Zielvorstellung [τέλος] zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit [ἐνέργεια] des Seienden ausmacht) (J. Stallmach, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hain, Meisenheim a. Gl. 1959, p. 183). Campanella sembra anche dimenticare che il Dio aristotelico è supremo principio, suprema causa formale e supremo fine, o – come Campanella direbbe – suprema potenza, suprema sapienza e supremo amore. Tuttavia, in generale, è vero che Aristotele non riesce a tenere unite in modo coerente dimensione ontica, logica ed etica. L'ontologia aristotelica si presenta come una teoria della "sostanza" (οὐσία). Questa è intesa da Aristotele come "sinolo" (come un τόδε τι – un qualcosa – di *empiricamente* determinato), e più precisamente come "eidos" (come un τόδε τι di *intellegibilmente* determinato). Aristotele privilegia dunque l'aspetto eidetico della sostanza: l'eidos è infatti il "che cos'è" o l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) delle cose, il principio che fa sussistere il sinolo stesso. E d'altra parte l'eidos, la forma ontologica, è esplicitamente intesa da Aristotele come individuale e particolare, come opposta all'universale, ossia alla forma logica, che è un "genere" (γένος) articolato in specie: l'universale è per Aristotele astratto, privo cioè di una sua realtà ontologica. La logica è di conseguenza concepita da Aristotele in modo formalistico come organon. Ma in che senso la forma aristotelica non è universale, ma individuale e particolare? E dunque: cos'è che la distingue dalla forma platonica? Si tratta di una distinzione di importanza cruciale: se per Platone è vero che l'esistenza empirica, poniamo dello Stato, esprime necessariamente l'Idea di Stato (infatti, come potrebbe un'esistenza dello Stato essere il nulla *assoluto* dell'Idea di Stato?), è tuttavia altrettanto vero che essa al tempo stesso non la esprime (l'empirico, in quanto tale, si discosta dall'Idea); per Aristotele, invece, l'esistenza empirica esprime necessariamente la forma, senza tuttavia che quest'ultima al contempo la trascenda. Questa spaccatura fra dimensione ontica (individuale e particolare) e dimensione logica (universale) si rivela nell'etica aristotelica, costruita sul riferimento al *consensus omnium* (la definizione della sua normatività coincide cioè paradossalmente con la descrizione di ciò che l'abitudine sociale impone come valore). Il dover essere di cui consiste il Bene diviene in Aristotele il dover essere stesso dell'esistente nella costante regolarità che manifesta.

delle cosiddette "primalità" (primalitates)[30], potenza, sapienza e amore, di cui il soggetto fa esperienza nella *notitia presentialitatis*, non esprime un universale *logico-predicativo*, ma *ontico-causale*. Esso infatti non viene causato dal soggetto pensante, ma rimanda ad una prima causa ontologica, che è sorgente della comunicazione di essere, cioè a Dio.

La toticipazione delle primalità costituisce il fondamento divino di cui noi esseri umani (e tutti gli enti finiti) partecipiamo, in quanto «siamo qualcosa e non tutto; e possiamo, sappiamo, vogliamo [o amiamo] qualcosa e non tutto o totalmente»[31]. La limitatezza caratterizza in diverso grado ogni essere che partecipa del fondamento divino, in quanto appunto partecipa e non è identico ad esso. In questo modo Campanella non ricade nella concezione panteizzante hegeliana di una permanente auto-relativizzazione dell'Assoluto, concezione che si fonda su un'identificazione contraddittoria di toticipazione e partecipazione. È proprio per distinguere toticipazione e partecipazione che Campanella usa il termine potenza per la prima delle tre primalità. Questa rimanda alla «potenza» (δύναμις) di cui parla Proclo, da intendersi come «secondo se stessa» (καθ᾽αὑτήν)[32], «non come potenza di ciò che partecipa, ma come causa di tutti gli enti» (οὐ τινὸς οὖσα δύναμις τοῦ μετέχοντος, ἀλλὰ πάντων ἀιτία τῶν ὄντων)[33]. Lo stesso ritmo di processione delle primalità l'una dall'altra (la potenza è la «fonte» [fons] da cui procede la sapienza e da entrambe procede l'amore), processione in cui le primalità si toticipano[34], rimanda all'ontoteologia procliana, che si fonda sulla triade di "permanenza" (μονή), "processione" (πρόοδος) e "ritorno" (ἐπιστροφή)[35]. Più precisamente, con il termine toticipazione Campanella intende esplicitare la nozione agostiniana di *inseparabilis distinctio*, successivamente concettualizzata nella nozione di περιχώρησις o circum-in-c(s)essio di "Padre", "Figlio" e "Spirito Santo"[36], nozioni che si

30) Cfr. *Metaphysica*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. I: «Primalitas est unde ens primitus essentiatur».
31) *Ibid.*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «[Nos esse, et posse scire, et velle, est certissimum principium primum: deinde secundario,] nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino».
32) Proclo, *Stoicheiosis theologike*, § 92.
33) *Ibid.*
34) Si veda ad esempio *Metaphysica*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV.
35) Cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979², pp. 118-164.
36) Il senso che il termine toticipazione intende esprimere è già presente, ad esempio, in Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum* VI, 3): «Si enim ibi [in Trinitate] est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia *totum communicatur*, non pars, ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum» (il corsivo è mio). Sulla nozione di περιχώρησις o circum-in-c(s)essio si vedano: E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, Réciprocité et Communion*, Cerf, Paris 2005; S. del Cura Elena, voce *Perikhóresis* in X. Pikaza, N. Silanes (edd.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 1086-1094; P. Stemmer, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 27 (1983), pp. 9-55; G.L. Prestige, *Perichoreo and Perichoresis in the Fathers*, in «Journal of Theological Studies», 29 (1928), pp. 242-252; A. Deneffe, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 47 (1923), pp.

sono sviluppate nell'orizzonte della metafisica triadica neoplatonica[37]. Campanella stesso, nel secondo libro della sua *Teologia* (*De sancta monotriade*), identifica la triade potenza, sapienza e amore con la Trinità divina[38]. Simili formulazioni della Trinità divina sono frequenti anche in alcuni mistici spagnoli contemporanei di Campanella[39]. *Potentia* come fondamento divino dell'essere, espressione della sua forza creatrice (come Dio Padre[40]) si trova d'altra parte nella teologia trinitaria di molti autori medioevali (il secondo "momento" è caratterizzato in questi autori, al modo stesso di Campanella, come *sapientia* e il terzo come *benevolentia*, *benignitas*, *bonitas*, *caritas*, *clementia* o *voluntas*)[41]. Ebbene, l'orizzonte fondante

497-522. Sull'attualità teoretica della dottrina agostiniana della Trinità cfr. E. Schadel, *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation*, in «Zeitschrift für Ganzheitsforschung», N.F. 50 (I/2006), pp. 3-51.

37) Di chiara ispirazione neoplatonica è la seguente definizione agostiniana: «Omne quod est, aliud est *quo constat*, aliud *quo discernitur*, aliud *quo congruit*» (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 18 [*De Trinitate*]). Il rapporto tra Trinità cristiana e triade neoplatonica è stato studiato in modo approfondito con particolare riferimento a Plotino: cfr. P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris 1992; A. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lindstedts Univ.-Bokhandel, Lund 1945. Per un'interpretazione che non subordina le tre "ipostasi" plotiniane "Uno" (ἕν), "Intelletto" (νοῦς) e "Anima" (ψυχὴ), ma le integra, concependole come ritmo toticipativo, si veda K.-H. Cho, *Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 1999.

38) Cfr. T. Campanella, *Theologicorum libri XXX*, Lib. II, Cap. I, Art. III.

39) Cfr. C.H. Middelanis, *Die Trinität zwingen. Der undogmatische Umgang mit einem Dogma in Teresa von Avilas* Moradas *und Campanellas* Città del Sole, in M. Bosse, A. Stoll (edd.), *Napoli Viceregno Spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (sec. XVI-XVII)*, Vivarium, Napoli 2001, Vol. II, pp. 127-157, in particolare pp. 142-143.

40) Già in ambito triadico neoplatonico, Porfirio aveva identificato il fondamento dell'essere con il "padre", simbolo della potenza creatrice, operando una sintesi tra la triade platonica παντελῶς ὄν - ζωή - νοῦς (*Sofista* 248e-249a; cfr. anche *Timeo* 39e) e la triade divina caldaica πατήρ - δύναμις - νοῦς. Cfr. P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1960, pp. 105-157; Id., *Die Metaphysik des Porphyrios*, in C. Zintzen (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 208-237; M.J. Edwards, *Porphyry and the intelligible triad*, in «Journal of hellenic studies», 110 (1990), pp. 14-25. Il carattere fondante e originario della triade porfiriana viene successivamente espresso da Giamblico come προουσία - προζωότης - προνοότης. Cfr. J. Halfwassen, *Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs*, in «Rheinisches Museum für Philologie», N.F. 139 (1996), pp. 52-83.

41) Per una ricognizione delle diverse varianti nei diversi autori si veda E. Schadel, *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, Vol. II, Saur, München u.a. 1988, p. 183. Ad esempio in Tommaso (la cui nozione di *persona* divina come *relatio subsistens* è molto apprezzata da Campanella), Dio è caratterizzato come *potentia*, *sapientia* e *bonitas* nella terza *Consideratio circa Deum* (*Summa theol.* I, q. 39, a. 8), dove si mostra la «res [considerata], secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum». In questo senso la potenza si identifica in Tommaso (e in Campanella) con l'"atto" (cfr. *De potentia*, q. 1, a. 1, 8: «Omnis potentia ab actu separata est imperfecta; et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui coniuncta: et ita potentia creandi est co-

della metafisica in Campanella è da intendersi non, al modo di Hegel, come unità dialettico-contraddittoria, ma, al modo della tradizione triadica neoplatonica e della tradizione trinitaria, come toticipazione di una dimensione ontica (potenza, Padre), in cui l'essere propriamente sussiste (ossia è "in sé"), una logica (sapienza, Figlio), in cui l'essere perviene ad adeguata espressione "uscendo da sé", una etica (amore, Spirito Santo), in cui l'essere si esprime nella pienezza del suo valore "tornando a sé"[42].

niuncta actui semper»). In Bonaventura troviamo la triade *potentia*, *sapientia* e *benevolentia* (*Itinerarium Mentis in Deum* I, 10), così come altre varianti che esprimono la *operatio* divina e nelle quali la *creatio* è attribuita alla *potentia* (cfr., ad esempio, *Breviloquium*, Pars II, Cap. II [Opera omnia, Vol. V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, p. 210]: «Triformis fuit operatio divina ad mundanam machinam producendam, scilicet creatio, quae appropriate respondet *omnipotentiae*, distinctio, quae respondet *sapientiae,* et ornatus, qui respondet *bonitati* largissimae»). L'onnipotenza del Padre è da intendersi come «plenitudo fontalis», espressione della sua «primitas» (*Quaestiones de mysterio Trinitatis*, qu. 8, ad 7), concetto ripreso da Campanella anche nella sua variante *primalitas*. In questo senso è da intendere in Bonaventura anche il paragone (di origine platonico-neoplatonica) con la potenza del sole (*Collationes in Hexaëmeron* XXI, 2): «Sol aeternus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est vigens, fulgens, calens: Pater est summe vigens, Filius summe fulgens, Spiritus Sanctus summe calens. Pater, lux vigentissimus; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus Sanctus, calor ardentissimus. Sicut iste sol cuncta vivificat, cuncta illustrat, cuncta calefacit, et sicut ista tria: vigor, splendor, calor, sunt unus sol, et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles: sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus. Et sicut vigor est splendens et calens, splendor est vigens et calens, calor vigens et splendens in isto solo visibili; sic Pater est in se et in Filio et in Spiritu Sancto, et Filius est in Patre et in se et in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus est in Patre et in Filio et in se secundum rationem circumincessionis, quae notat identitatem cum distinctione».

42) Sul rapporto tra Hegel e la metafisica triadica neoplatonica si veda J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Felix Meiner, Bonn 1999. In questa monografia si mostra come Hegel abbia recepito la concezione neoplatonica di una struttura triadica della realtà rifiutandone tuttavia la «fondazione della dottrina del nous nella dottrina dell'uno» (die Fundierung der Nouslehre in der Henologie), poiché questa «contraddice il pensiero fondamentale dell'idealismo assoluto di Hegel, che vorrebbe integrare e superare la dottrina stessa dell'uno come momento in una completa metafisica dello spirito» ([sie] widerspricht dem Grundgedanken des absoluten Idealismus Hegels, der die Henologie selber als Moment in eine umfassende Geistmetaphysik integrieren und aufheben möchte) (*ibid.*, p. 463). Assolutizzando il momento "intellettuale", Hegel non ha potuto che concepire la struttura triadica della realtà come dinamica stessa della contraddizione. H. Beck ha mostrato (nella monografia *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2001^2) come «l'idealismo radicale di Hegel consista … in una riduzione del carattere dell'essere al solo modo dell'idealità, in quanto questo è considerato come l'unico modo dell'essere e non viene visto che l'idealità presuppone la realtà» (Hegels radikaler Idealismus besteht … in einer Verkürzung des Seinscharakter überhaupt auf den Modus der Idealität, indem dieser als der einzige Modus des Seins gilt und nicht gesehen wird, dass Idealität Realität voraussetzt) (*ibid.*, p. 100). Ricorrendo alla metafisica trinitaria di Tommaso e ispirato dalla metafisica triadica neoplatonica, Beck argomenta che il bene o bontà come dimensione etica dell'essere sussiste solo sul presupposto che l'idealità "proceda" dalla realtà. Avendo "rimosso" la permanenza della realtà (il Padre) e assolutizzato il "procedere" dell'idealità (il Figlio), Hegel ha ridotto la dinamica della realtà ad un puro autodeterminarsi del concetto e non ha potuto che concepi-

La potenza come fonte della processione in cui le primalità si toticipano non può che provenire «dalla prima Illimitatezza» (ἐκ τῆς πρώτης ἀπειρίας)[43], da intendersi, seguendo la tradizione neoplatonica, come suprema unità. Scrive Campanella:

> «L'unità ci si rivela come qualcosa di divinissimo e primità dello stesso ente; tutte le cose sono costituite in essa [nella sua *potenza*] e per essa [per la sua *sapienza*] e da essa [dal suo *amore*], ed esistono in quanto partecipano dell'unità. Infatti non esiste ciò che non è uno»[44].

Con ciò si rivela l'autentico significato delle primalità: esse sono «non certo tre essenze o cose o divinità o unità, bensì essenzialità e realtà del primo ente»[45].

re il bene o la bontà dell'essere (lo Spirito Santo) come un superamento della contraddizione che è inscindibilmente un suo mantenimento. Ciò è evidente nella concezione hegeliana della guerra come provvidenza secolarizzata, concezione che è palesemente agli antipodi dello spirito cristiano (Hegel scrive a proposito nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, § 324: «Der Krieg ... ist ... das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird»). Per quanto riguarda il rapporto tra Hegel e la dottrina cristiana della Trinità cfr. P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987. In questa monografia si mostra come da un lato Hegel abbia trovato nella dottrina cristiana della Trinità la «chiave di volta ... di *un nuovo statuto del pensare*» (*ibid.*, p. 357) e come dall'altro egli abbia fatalmente "frainteso" il concetto trinitario di *persona*, riducendo le tre Persone divine (in terminologia filosofica: realtà, idealità e bontà/amore) a momenti dialettici di un «soggetto assoluto che, secondo le movenze necessitanti e immanenti del suo concetto, si autoevolve in un monologo chiuso in se stesso» (*ibid.*, p. 364), per questo intriso di contraddizione e di "nulla". Degna di accurata considerazione è la critica a Hegel nella *Teosofia* di Rosmini (cfr. M. Krienke, *Denken und Sein. Zur Hegelkritik Antonio Rosminis*, in «Theologie und Philosophie», 80 [2005], pp. 56–74; Id., *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004 [in particolare pp. 253-348 e pp. 515-621]; M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001; L. Ferroni, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Sodalitas, Stresa 1987), condotta da una prospettiva ontotrinitaria che mostra essenziali elementi di contatto con quella campanelliana (cfr. R. Gherardi, *Le tre forme-primalità dell'essere nella metafisica di A. Rosmini e T. Campanella*, in «Sapienza», VIII [1955], pp. 595-620). Su questi presupposti di un "fraintendimento" fatale dell'ontoteologia triadica neoplatonica e della dottrina cristiana della Trinità, non è un caso che Hegel abbia misconosciuto completamente il valore della metafisica campanelliana e che, nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* (nella versione di Berlino 1836), abbia dedicato a Campanella solo dieci righe di testo. Come ha notato K. Flasch, Hegel menziona su Campanella «solo dati biografici elementari … e nota poi ancora soltanto che la sua vita come la sua opera sono "lacerate e fantastiche"» (nur elementare biographische Daten ... und [er] bemerkt dann lediglich [noch], sein Leben wie sein Werk seien 'zerrissen und phantastisch') (Id., *Poesie - Philosophie - Politik: Tommaso Campanella*, in Th. Campanella, *Philosophische Gedichte* [hg. v. Th. Flasch], Klostermann, Frankfurt am Main 1996, pp. 11-95, qui p. 84).

43) Proclo, *Stoicheiosis theologike*, § 91.

44) *Metaphysica*, Pars II, Lib.VII, Cap. I, Art. I: «Unitas videtur quid divinissimum esse, et primitas ipsius entis, et in ea, et per eam, et ab ea constare cuncta et esse in eo, quod unitatem participant. Neque enim est, quod unum non est».

45) *Ibid.*, Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «[Sunt primalitates] non quidem tres essentiae, aut res, aut divinitates, aut unitates; sed essentialitates et realitates primi entis».

> «Pertanto deriva dalla massima unità del massimo ente il fatto che gli enti vengano essenziati quando vengono uniti … L'essenziazione prima si ha dunque nell'identico dall'identico. L'identico infatti è ciò che è massimamente uno»[46].

Dalle tre primalità, continua Campanella,

> «vengono essenziati [tutti gli enti], senza alcuna divisione nell'essenza, benché esse siano ciò "da cui", "in cui" e "per cui", con una distinzione relativa, non assoluta, in modo da poter essere anche negli altri enti che proverranno dal primo»[47].

Il rapporto fra il primo ed i secondi enti è caratterizzato da Campanella, sulla stessa linea di Tommaso, come una "somiglianza analogica" (analogica similitudo)[48]:

> «Difatti non si può dire che le cose non siano enti perché derivano da altro, né che Dio, per il fatto che è da sé, non dia alle cose di essere; dunque ciascuna cosa sta al suo essere come Dio sta al suo, proporzionalmente … Tutte le cose nell'universo sono enti, veri, buoni, uni, in base all'essere, alla verità, alla bontà, all'unità, che è Dio; da sé, in quanto da sé, sono nulla; e di fatto sono da Dio»[49].

Nel rapporto analogico fra primo ente illimitato e secondo ente limitato Campanella non nega affatto il difetto e il negativo che caratterizzano il secondo ente, ma li limita alla dimensione spazio-temporale. Per Campanella il nulla non ha alcuna potenza attiva, ma "è" solo in quanto l'essere limitato è considerato non nella sua essenza (come partecipe dell'illimitato fondamento divino), ma nella sua esistenza spaziale e temporale (come il suo non essere ciò che gli sta "accanto"

46) *Ibid.*: «Quapropter ex maxima unitate est maximi entis ut entia essentientur dum uniuntur … Essentiatio ergo prima habetur ex eodem idem. Idem enim est, quod maxime unum est».
47) *Ibid.*: «[Ex tribus primalitatibus] essentiantur, essentia nihil discreta, etsi ipsa sint quid, a quo, in quo, et propter quod, cum distinctione reali relativa non absoluta, ut possint esse et in caeteris entibus, quae ex primo manabunt».
48) *Ibid.*, Pars I, Lib. II, Cap. III, Art. III.
49) *Ibid.*: «Non enim propterea quod res sunt ab alio, non sunt entia, nec propterea quod Deus est a se, non dat rebus ut sint. Ergo unumquodque se habet ad esse suum, sicut Deus ad suum proportionaliter … Quaecumque autem sunt in rerum universitate, sunt entia vera, bona, una, ab esse, veritate, bonitate, unitate, quae Deus est, et a se, quatenus a se, nihil sunt; a Deo autem sunt». Nel passo citato Campanella fa riferimento ai trascendentali *unum*, *verum*, *bonum*, e tuttavia per Campanella «l'*uno* non è aristotelicamente e tomisticamente uno dei trascendentali dell'ente in quanto ne esprime l'indivisione, bensì, plotinicamente, il supertrascendentale che abbraccia tutto il dinamismo, l'interno e l'esterno, dell'ente. L'ente è uno, e l'uno è ente, e anzi l'ente è più uno che ente, pur nella sua struttura [triadica] primalitaria» (G. Di Napoli, *Introduzione* a T. Campanella, *Metafisica*, 3 Voll., Zanichelli, Bologna 1967, qui Vol. 1, p. 33).

e il suo non essere "prima" e "dopo"). Se il primo ente, come toticipazione di potenza, sapienza e amore, non è intaccato dallo spazio-tempo ed è in sé pura positività (niente infatti nello spazio-tempo è *tutto* in altro, ma sempre "accanto", e "prima" e "dopo" altro), il secondo ente è invece, in quanto spazio-temporale, "mescolato" con la negatività.

> «Anche da esso [dal non-ente] – scrive Campanella – sono costituiti gli enti finiti. Diciamo non-ente ciò che in nessun modo è secondo sé, ma esiste nell'ente finito, limitandolo e separandolo dagli altri enti finiti»[50].

Campanella «ha trovato nell'intuizione agostiniana del male [come deficienza di essere] la radice prima della sua metafisica del non-ente»[51]; «fra quelli che esorcizzano il nulla e quelli che ne fanno la molla di una dialettica immanentistica il Campanella adopera e ferma il nulla nella sua funzione construtturale di limitazione»[52].

Il negativo del secondo ente è caratterizzato dalle "primalità del non essere" (primalitates nonentis)[53]. Scrive Campanella: «[Caratterizziamo il non-ente] attraverso impotenza, insipienza e disamore, se quest'ultimo termine fosse nell'uso, e diciamo quindi dall'odio»[54];

> «infatti ciò che in nessun modo è non ha potenza, sapienza e amore alcuno, bensì ogni impotenza, insipienza, odio; però si può dire che esso abbia la potenza di non essere, la sapienza di non essere e l'amore di non essere … Infatti il non ente viene chiarito mediante l'ente, perché viene pure concepito mediante l'ente; tutte le cose che hanno più entità hanno più potenza, più sapienza, più amore; quelle che meno, meno; tale "meno" deriva dalla mescolanza del non-ente, giacché è

50) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I: «Et ipso [nonente] constant entia finita. Nonens dicimus, quod nullo modo est secundum se, existit tamen in ente finito ipsum finiendo et separando ab aliis entibus finitis».
51) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Marzorati, Milano 1968, p. 331.
52) G. Di Napoli, *La Metafisica di Tommaso Campanella*, in *Campanella e Vico*, Quaderno dell'«Archivio di filosofia», 1 (1969), pp. 19-36, qui p. 29.
53) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I.
54) *Ibid.*: «[Nonens dicimus ex] impotentia, insipientia et disamore, si vocabulum hoc esset in usu, sed dicamus ex odio». Cfr. *De Civitate Dei* XI, 28, dove Agostino, dopo aver caratterizzato la struttura fondamentale della Civitas Dei con «est, videt, amat» (*ibid.*, XI, 24), afferma: «Ibi esse nostrum non habebit *mortem*, ibi nosse nostrum non habebit *errorem*, ibi amare nostrum non habebit *offensionem*». Si veda anche Bernardo di Chiaravalle, *Sermo 45* (Opera omnia, Vol. 2, ed. Joannis Mabillon, Gnocchi, Mediolani 1851, p. 683): «Trinitas creata ... cecidit ... ab illa summa et pulchra trinitate, scilicet potentia, sapientia, puritate, in quandam contrariam et foedam trinitatem, scilicet *infirmitatem, caecitatem, immunditiam*»; in Riccardo di San Vittore (*Liber exceptionum*, publié par Jean Châtillon, Vrin, Paris 1958, p. 105), *infirmitas*, *ignorantia* e *concupiscentia* rappresentano i «tria mala principalia».

essenziale alla creatura, in quanto creatura, essere finita, mentre le è essenziale partecipare lo stesso non-essere»[55].

In questo senso «tutte le cose [finite] sono essenziate dall'essere e dal non-essere»[56]. Sembra, scrive Campanella, che tutto sia costituito attraverso l'affermazione e la negazione, e che la prima sia limitata e la seconda illimitata[57]. L'affermazione esprime l'essere, la negazione il non essere. Che cosa significa questo ad esempio per l'uomo? «L'uomo invero è per sé e necessariamente animale ragionevole, e per sé e necessariamente non asino, non bue, non pietra, non cielo, ed è circondato da una negazione infinita»[58].

«Ma – si chiede Campanella – come può avvenire che una composizione provenga dall'essere e dal non-essere? E se lo stesso non-ente non è, come fa composizione? Ciascuna cosa infatti è idealmente prima di far composizione. E come può una cosa esser composta dal finito e dall'infinito?»[59].

Se poniamo il problema in questo modo,

«è da considerare tuttavia che tale composizione non è fisica, bensì trascendentale; non tuttavia tale che raggiunga Dio, salvo nel modo con cui è conosciuto da noi. Dio, infatti, in quanto è non pietra pare a noi che sia composto dall'essere Dio e dal non essere pietra; ma, siccome il non-essere-pietra, in quanto dice essere, non compete a Dio, bensì in quanto dice non-essere, e d'altra parte due negazioni affermano, segue che quando dico "Dio non è pietra", io non faccio alcuna composizione, come invece faccio quando dico "l'uomo non è pietra"»[60].

55) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. XII, Art. I: «Quod enim nullo pacto est, nullam habet potentiam, nullam sapientiam, nullum amorem: omnem vero impotentiam, omnem insipientiam, omne odium; sed potest dici habere potentiam non essendi, sapientiam non essendi et amorem non essendi … Declaratur enim nonens per ens, quia et per ens concipitur; quaecumque plus habent entitatis, plus habent potentiae, sapientiae et amoris; quae minus, minus: hoc autem minus est ex admixtione nonentis: siquidem essentiale est creaturae, in eo quod creatura, finitam esse; essentiale est participare ipsum nonesse».
56) *Ibid.*: «Essentiantur omnia esse et nonesse».
57) Cfr. *ibid.*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. I.
58) *Ibid.*: «Homo quidem est per se et necessario animal rationale; et per se et necessario non asinus, non bos, non lapis, non coelum, et infinita negatione circumdatur».
59) *Ibid.*: «Sed qui fieri potest, ut ex esse et nonesse fiat compositio? Et si ipsum nonens non est, quomodo componit? Unumquodque enim prius est natura, quam componat; et quomodo ex finito et infinito aliquid potest componi?».
60) *Ibid.*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. III: «Considerandum tamen est huiusmodi compositionem non esse physicam, sed transcendentalem, non tamen quae pertingat ad Deum, nisi ut a nobis capitur. Deus enim quatenus est non lapis, videtur nobis componi ex esse Deum et ex non esse lapidem: sed quia non esse lapidem, quatenus dicit esse, Deo non competit, sed quatenus dicit non esse, et duae negationes se mutuo destruunt, efficitur ut cum dico: Deus non est lapis, nihil componam, veluti compono quando dico: homo non est lapis».

Il problema del nulla e della sua composizione con l'essere sembra rappresentare un vero paradosso[61];

> «ciononostante – scrive Campanella – dobbiamo ammettere una simile composizione; e siccome le cose composte esistono, occorre vedere come esista il nulla. Non pare che il nulla esista comunque in Dio; se infatti esso esistesse in Dio, Dio non sarebbe totalmente e puramente e assolutamente ente; neppure fuori di Dio può il nulla esistere, perché Dio allora verrebbe circondato e limitato dal nulla; quando diciamo che fuori di Dio vi è il nulla, prendiamo il termine "nulla" negativamente, non affermandolo, bensì negandolo; ma quando componiamo le cose dal nulla e dall'ente, pare in verità che affermiamo il nulla; in ciò erriamo e siamo sapienti. Erriamo, perché in realtà il nulla non è; siamo sapienti, perché lo adoperiamo come esistente; il che anche Dio fa»[62].

Dunque si può affermare:

> «anche il "nulla" è un qualcosa – soltanto non in se stesso … [ma solo nel pensiero, che, *astraendo* dall'esistenza empirica (spazio-temporale) l'essere come il *non essere* ciò che sta "accanto" e il *non essere* "prima" e "dopo", si crea il concetto di un infinito "nulla"]; esso non è un essere reale, ma ideale … Il "nulla" non limita il nostro "concetto dell'essere", ma ne precisa piuttosto l'illimitatezza»[63].

È chiaro allora il senso delle primalità del non essere: la "toticipazione" di impotenza, insipienza e odio non è reale (niente infatti è pura impotenza, pura insipienza e puro odio, ma, seppure nelle più diverse gradazioni, sempre un alcunché di potente, sapiente e amoroso); essa rappresenta un *ens rationis* derivato *per negationem* dalla toticipazione di potenza, sapienza e amore per precisarne l'illimitatezza.

Se Campanella si è ispirato a Tommaso per la sua concezione del rapporto fra primo e secondo ente e ad Agostino per la sua concezione del non essere, egli

61) Si veda R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, Röll, Dettelbach 1996[3], in particolare pp. 13-99.

62) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. III, Art. III: «Nihilominus fateri cogimur huiusmodi compositionem. Et quia quae componuntur sunt, videndum est quo pacto sit nihilum. Nihilum quidem non videtur esse in Deo ullo pacto. Si enim esset in Deo, Deus non esset omnino et purum et simpliciter ens. Nec extra Deum potest esse nihilum; quoniam a nihilo circumdaretur Deus et finiretur. Cum autem dicimus: extra Deum nihil est, sumimus ly nihil negative, non ponentes illud, sed negantes. Sed cum ex nihilo res componimus et ex ente, videmur quidem ponere nihilum. Et in hoc et erramus, et sapimus. Erramus quidem, quoniam revera non est. Sapimus vero quia utimur tanquam sit, quod et Deus facit».

63) H. Beck, *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik*, Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2004, pp. 87-88: «Auch das 'Nichts' ist ein Etwas – nur nicht in sich selbst … ; es ist nicht ein reales, sondern ein ideelles Seiendes … Das 'Nichts' begrenzt nicht unseren 'Begriff des Seienden', sondern präzisiert vielmehr dessen Unbegrenztheit».

ha trovato «nell'essere parmenideo il punto di partenza per la soluzione del problema dell'uno e del molteplice»[64]. Se infatti l'uno parmenideo è inteso in senso metafisico (ciò significa, per Campanella, in senso teologico), Parmenide ha già inquadrato il problema in modo insuperabile, in quanto «*cum omnia unum poneret metaphysice, physice tamen posuit plura*»[65]. Questa prospettiva è per Campanella più profonda di quella espressa nella dialettica del *Parmenide* platonico, in cui l'uno è in sé *nientificato* come molteplicità: infatti,

> «l'uno – scrive Campanella – non si moltiplica come tale, e perciò Dio non può essere che uno, perché è veramente uno; però nulla impedisce che l'unità produca unità minori e consimili, giacché se procede l'identico, non si allontana in modo che si abbiano due; l'ente infatti non può produrre non-enti, né l'unità delle non-unità; ma solo l'infinito è uno e non può produrre fuori di sé un infinito»[66].

La relazione tra Dio e la molteplicità può essere "visualizzata" ricorrendo alla metafora del prisma, che rimanda al simbolismo della luce di tradizione platonico-neoplatonica[67]:

> «Nel passaggio attraverso il prisma, l'unica e semplice qualità della luce "bianca" viene dischiusa in una molteplicità di colori; il contenuto di luce totale dei molti colori era dunque in precedenza ancora uno in maniera più alta. In modo simile (nel senso di una tale soltanto "metaforica analogia"), sgorgando da Dio il semplice ed unico infinito contenuto di essere viene dischiuso in una molteplicità di contenuti di essere finiti, il cui totale contenuto di essere positivo "prima" [in senso non cronologico, ma ontologico] immediatamente non esisteva ancora come molteplicità, ma come la semplice unicità dell'infinito essere divino»[68].

64) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, cit., p. 331.
65) T. Campanella, *Theologicorum libri XXX*, Lib. I, Cap. II, Art. III.
66) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VII, Cap. I, Art. I: «Unum non multiplicatur ut sic; et propterea Deus non potest esse nisi unus, quia vere unus. Verum nihil prohibet quin unitas producat unitates minores et consimiles. Nam si idem procedit, non recedit, ut fiant duo: non enim potest ens non entia facere, neque unitas non unitates; sed solum infinitum unum est, nec potest infinitum facere extra se».
67) Cfr. W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichts in der Philosophie Plotins*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15 (1961), pp. 334-362; H. André, *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, Habbel, Regensburg 1963; K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Aschendorff, Münster 1980.
68) H. Beck, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, Pustet, München-Salzburg 1988², p. 179: «Beim Hindurchtritt durch das Prisma wird die eine und einfache 'weiße' Lichtqualität in eine Vielheit von Farben auseinandergefaltet; der gesamte Lichtgehalt der vielen Farben war also vorher noch in höherer Weise eins. Ähnlich (im Sinne solcher nur 'metaphorischen Analogie') wird beim Hervorströmen aus Gott der

Come fondamento dell'essere, Dio non può essere molteplicità e parimenti non può essere indistinzione. Questo carattere divino fondamentale di una distinzione senza molteplicità è ciò che Parmenide ha intravisto rappresentato nella figura geometrica del cerchio (o della sfera)[69], successivamente esplicitata, nella sua valenza di simbolo ontotriadico, in ambito neoplatonico e trinitario: il "centro" è il permanere dell'essere in sé (Padre), il "raggio" è il procedere dell'essere dal centro (Figlio), la "circonferenza" è il ritorno dell'essere al centro "attraverso" il raggio (Spirito Santo); i tre "momenti" sono *distinti inseparabili che si toticipano nell'unità*[70].

La molteplicità degli enti finiti è in Dio come nel suo unitario fondamento di essere. Si tratta di un messaggio di straordinaria attualità. In questa nostra epoca e civiltà, ormai mondializzata, che vive l'essere come intrinsecamente esposto al nulla, l'uomo è invitato a riscoprire il suo intimo contatto con il fondamento divino dell'essere. Una simile rinnovata coscienza religiosa (nel senso letterale del latino *religare*[71]) è coscienza del fatto che l'uomo è salvo nell'essere (l'essere infatti è e non può non essere) e che tuttavia è nella sua esistenza spazio-temporale un essere limitato (egli infatti non è il fondamento dell'essere, ma partecipa di esso), chiamato perciò a restituire il senso della sua salvezza facendosi Uno nella comunione con l'"altro" (con gli altri uomini, con l'intera natura e con Dio stesso).

MATTEO RAFFAELLI
Collaboratore presso la "Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie" dell'Università di Bamberg, Germania
matteo.raffaelli@gmail.com

einfache und eine unendliche Gehalt des Seins in eine Vielheit endlicher Seinsgehalte auseinandergefaltet, deren gesamter positiver Seinsgehalt unmittelbar 'vorher' noch nicht als Vielheit, sondern als die einfache Einzigkeit des unendlichen göttlichen Seins existierte».

69) Cfr. DK, B 8, 42-44.

70) La triade di permanenza, processione e ritorno è rappresentata in Proclo come una «κυκλικὴ ... ἐνέργεια» (*Stoicheiosis theologike*, § 33). Sulla figura geometrica del cerchio come simbolo ontotriadico in Proclo cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, cit., pp. 165-239. In Campanella (*Metaphysica*, Pars II, Lib. X, Cap. II, Art. II) troviamo un triangolo inscritto in un cerchio, i cui vertici sono designati con le primalità *potentia*, *sapientia* e *amor*, che nella loro unità "circolare" esprimono l'*unum* o *ens*. Campanella ne chiarisce il senso con le seguenti parole: «[Primalitates] communicantur invicem per toticipationem et circumdantur unitatis circulo». Il simbolismo del cerchio è utilizzato, in senso trinitario, anche da Cusano (*De docta ignorantia* I, 21, 64; cfr. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus, Trier 1952, pp. 203-299, dove il simbolismo geometrico in Cusano è trattato nelle due varianti del simbolismo del cerchio e del triangolo). Sulla storia del concetto del cerchio (e della sfera) come simbolo ontologico cfr. M. Lurker, *Der Kreis als symbolischer Ausdruck der kosmischen Harmonie*, in «Studium generale», 19 (1966, H. 9), pp. 523-533; D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Niemeyer, Halle a.d. Saale 1937 (Repr. Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1966).

71) Cfr. Agostino, *De vera religione* 55, 111: «Ad unum Deum tendentes et ei uni religantes animas nostras – unde religio dicta creditur – omni superstitione careamus».



LA DIMENSIONE LUDICA DELLO SPORT NELLA STORIA*

di
MARIA AIELLO

The reflection offered in this article regards the question whether, especially today, sport can be considered as game. If, on the one hand, language itself brings the two phenomena into relation, sport-game, the emergence of professionalism and of the business dimension can lead one to regard sport distant from the economy. The analysis offered here focusses itself especially to the peculiarities of sport in the context of a broader notion of game, looking at certain of its constitutive elements: rules, competition, the overcoming of limits, etc. It goes on to examine the relationship, present from antiquity, between sport, professionalism and business, showing that the ludic dimension is never completely eliminated and that it remains intact as an essential component of such activity.

* Questo studio intende approfondire ed integrare l'intervento originariamente tenuto dall'autrice in occasione del Convegno "*Homo ludens*", Loppiano 16 maggio 2015.

1. Introduzione: lo sport è gioco?

Prendendo le mosse dall'assunto che lo sport sia gioco, va subito osservato che esso appassiona e rappresenta fonte di svago sia per i tifosi sia per i praticanti oltre a contribuire allo sviluppo delle facoltà psicofisiche di questi ultimi.

Va messa in luce la matrice ludica di ogni esperienza sportiva sotto il profilo storico considerando anche la realtà del presente, sottolineando come detta matrice abbia generato modalità diverse e continuamente nuove di attività definibili come sportive, dai *circenses*[1] ai giochi medioevali, dalle antiche olimpiadi a quelle odierne.

Il significato del vocabolo "gioco" nel contesto sportivo è in parte cambiato e si è evoluto nel tempo. In verità oggi lo sport al più alto livello di prestazione è sempre più legato allo spettacolo e al business che ne consegue, lasciando sullo sfondo la dimensione giocosa. D'altra parte esso, pur essendo riservato ad una ristretta cerchia di atleti, è capace di condizionare in modo significativo ogni forma di attività sportiva praticata, sia a livello giovanile (con la specializzazione precoce, la ricerca del talento, l'enfasi sul risultato), sia a livello amatoriale negli adulti (per l'abbigliamento e la tecnologia). Ci si può chiedere allora che cosa sia rimasto oggi di ludico nell'attività sportiva. La diffusione di forme di attività fisica libera, lontane dai riferimenti legati alle regole delle federazioni sportive, ad alto impatto emotivo, come ad esempio l'*ilinx* o gioco di vertigine, *"ci si diverte, si gioca, a provocare in noi, con un movimento accelerato di rotazione o di caduta, uno stato organico di perdita della coscienza e di smarrimento"*[2] appunto *ilinx*, rappresenta l'espressione della ricerca di nuove pratiche dove si rivaluta la valenza ludica la quale comunque per sua stessa natura costituisce, come vedremo, una costante del fenomeno sportivo.

Talora si pensa al gioco come attività che non richiede preparazione in quanto fonte di spontaneità. Se così fosse, solo alcune esperienze sportive come la *The color run*[3] o la *strong man race*[4] sarebbero espressione di un desiderio di divertimento di gioco. Lo sono certamente, ma il gioco motorio non esisterebbe senza regole pur rudimentali.

Una riflessione più scrupolosa si rende tuttavia necessaria.

Il tema risulta complesso e vasto e perciò sembra opportuno fornire anzitutto alcune parole chiave che ci accompagneranno lungo questa esposizione.

1) C.W. Weber, *Panem et circenses: la politica dei divertimenti di massa nell'antica Roma,* Garzanti, Milano 1986.
2) R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1989, p. 28.
3) La *color run* o *corsa più divertente che c'è*, istituita negli Stati Uniti nel 2012 come un evento per promuovere il benessere dando a tutti l'opportunità di percorrere i "*5 km più divertenti sul pianeta*", regalando emozioni che la rendono unica, oggi è presente in numerosi Paesi del mondo riscuotendo un vastissimo successo.
4) La *Fisherman's Friend Strong Man Run*, di recente introduzione, è una gara che si disputa lungo un percorso ripido, faticoso e contrassegnato da diversi ostacoli (muri costruiti con balle di fieno da scalare, pozze d'acqua gelata da attraversare, ecc.). Essa richiede forti abilità fisiche ed è capace di suscitare grandi emozioni.

Fattori costitutivi della nozione di sport da un punto di vista oggettivo sono le regole, l'elemento fisico, l'ostacolo, la competizione, la forma pubblica; dal punto di vista soggettivo emerge la figura dell'atleta, dell'arbitro o giudice e del tifoso.

Strettamente legate allo sport come fenomeno sono la ginnastica e l'educazione fisica[5], nonché la preparazione atletica che sicuramente non rientra nella nozione di gioco, caratterizzata quest'ultima invece dalla spontaneità.

La letteratura in materia di sport risulta davvero sterminata e propone eterogenei approcci disciplinari e metodologici[6]: dai filosofi agli storici, dagli antropologi ai pedagogisti; e addirittura fino ai giuristi, chiamati in causa per definire, in relazione a determinate concrete controversie, quale gioco possa o debba configurarsi come sport.

Per cogliere il concetto di sport possiamo prendere lo spunto dal movimento umano che non va inteso solo come una necessità connessa all'attività vitale, bensì pure come divertimento in quanto l'uomo conosce anche la categoria del moto come svago ossia il gioco, presente in ogni momento della nostra esistenza.

Questo punto di vista contribuisce senza dubbio a ricondurre la nozione di sport a quella di gioco.

Se in un primo tempo il moto era inteso solo come strumento per procacciarsi la sussistenza, *alias* il nutrimento, in seguito col formarsi della civiltà, il movimento come gioco conquistò un suo *ubi consistam* divenendo universalmente connaturato all'uomo, definito perciò *homo ludens*.

2. Alla ricerca di una risposta attraverso il linguaggio

Nel riflettere sui rapporti tra gioco e sport nell'antichità, va tenuto presente anzitutto che non solo il termine sport è relativamente recente, ma che anticamente non esisteva nemmeno un vocabolo che indicasse con esattezza l'insieme delle pratiche che noi oggi riconduciamo al concetto di sport; peraltro, problemi simili sorgono anche a proposito del termine gioco.

Talvolta il fenomeno sportivo viene proposto con diverse denominazioni: nel greco antico troviamo, ad esempio, la parola *paideion* dove la radice *pais* o fanciullo crea un forte collegamento con la giovane età; anche "il gioco degli adulti" veniva definito in quel mondo con la parola *paidià*, ossia gioco fanciullesco, derivante dall'infinito del verbo *paizein* che significa condursi o comportarsi come un fanciullo e quindi giocare, ma pure danzare e cantare, nel senso che l'adulto si atteggia proprio come un fanciullo. Ricordiamo che in Grecia sia i giochi dei fanciulli sia quelli degli adulti avevano carattere sacro (es. le Olimpiadi). Quando il gioco, come sovente avviene per gli adulti, era competitivo, i greci ricorrevano

5) P. Anelli, *La funzione educativa della ginnastica in Platone e Aristotele*, Tipografia Lido, Venezia 1974.
6) A. Aledda, *L'attività fisico-sportiva nella civiltà occidentale*: *dall'idealismo ellenico allo sport di massa moderno*, Società Stampa Sportiva, Roma 1987; R. Mandell, *Storia culturale dello sport*, Laterza, Roma-Bari 1989.

invece al termine *agon* ovvero agone ossia gara[7], una componente primaria per l'uomo greco e per la cultura di quel popolo.

Per il mondo latino invece il termine *ludus* aveva un significato ampio, generico, come testimoniato dal nome *ludi juveniles* di augustea paternità, istituiti per la gioventù, dove l'aggettivo *juveniles* attesta come il vocabolo *ludi* non rappresentasse un riferimento tassativo alla giovane età[8].

Nelle lingue neolatine, più che il termine *ludus*, hanno avuto fortuna altri vocaboli di derivazione latina *iocus* e *iocari*, inizialmente scherzo e scherzare (si pensi ai *negozi ioci causa[9])*; dal francese *jeu e jouer*, all'italiano gioco e giocare, dallo spagnolo *juego* e *jugar, a*l tedesco *spiel* e *spielen;* in termini affini la lingua araba ricorre al vocabolo *la'ib* attribuendogli un significato ludico *tout court*, mentre per definire il risultato usa la parola *lahw*.

Il gioco può configurarsi come divertimento liberamente scelto che tuttavia non può prescindere dal rispetto di regole accettate da coloro che vi aderiscono.

Nella lingua inglese troviamo *play* e *game* dove il primo comprende molteplici attività che vanno anche al di là della sfera del gioco, come ad esempio suonare uno strumento musicale; la parola *game* invece si riferisce ad una attività considerata nel suo essere soggetta ad un insieme di regole da rispettare e presenta una portata più limitata, afferendo a forme di competizioni disciplinate.

Già a questo livello possiamo mettere in luce alcune peculiarità, dal momento che non ogni gioco motorio è, in quanto tale, competitivo: pensiamo ad alcune attività ludiche dei fanciulli come il girotondo e ad altre degli adulti come il palleggio su una spiaggia. D'altra parte, non tutti i giochi di movimento sono soggetti a regole rigorose se non in forma embrionale. Non a caso, accanto al termine gioco, di portata globale, (Giochi Olimpici, Federazione Gioco Calcio, ecc.) viene adoperato il termine sport, oggi universale e comune ad ogni lingua. La parola sport, però, non è di origine inglese risalendo al tardo latino *desportare[10]* ossia uscire dalle porte cittadine per distrarsi, oppure dal francese medioevale *desport* cioè trascorrere gradevolmente il tempo in giochi e divertimenti ed ancora l'italiano *diporto*, sostantivi contenenti tutti il concetto di divertimento.

Il vocabolo si è imposto nella lingua inglese nella forma sincopata *sport*, con alterazione semantica, intorno al 1532.

Sport fino al XIX secolo stava a significare passatempo e soltanto alla fine dell'Ottocento s'impose con il significato più tecnico grazie all'ufficializzazione delle diverse discipline sportive, dei singoli sport, che poi hanno dato vita alle rispettive Federazioni.

7) R. Patrucco, *Lo sport nella Grecia antica*, Leo Olschki, Firenze 1972.
8) Cfr. M. Aiello, *Il tempo dello Sport*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2014, p. 22.
9) Cfr. V. Arangio Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, Jovene, Napoli 1984; A. Torrente – P. Schelesinger, *Manuale di Diritto Privato*, Giuffrè, Milano 2014.
10) Cfr. «Desportare», in *Glossarium mediae et infimae Latinitatis, conditum a Carolo du Fresne et Dominodu Cange*, vol. III, L. Favre Imprimeur-editeur, Niort 1884.

3. Il fenomeno sportivo: elementi costitutivi. Peculiarità dello sport nell'ambito del gioco

Operate queste osservazioni di natura preliminare e definitoria, possiamo ora addentrarci nel fenomeno sport.

Esso anzitutto è un'attività di carattere fisico; infatti il corpo costituisce una sua componente strutturale anche quando l'atleta ricorre a mezzi meccanici, ad esempio la bicicletta nel ciclismo. In altri termini "lo sport consiste nel delegare al corpo qualcuna delle più forti virtù dell'anima: l'energia, l'audacia, la pazienza"[11]. Ecco perché alcune discipline pur essendo agonistiche tuttavia non sono considerate sport in senso tecnico difettando l'elemento fisico, come nel caso del bridge, a meno che non vengano eccezionalmente riconosciute come sportive dalle relative istituzioni: così il gioco degli scacchi che gode di una specifica Federazione. Va osservato peraltro che spesso anche giochi dove il requisito fisico ricopre un ruolo del tutto marginale, come il biliardo, le boccette, le freccette e così via, pur essendo la componente fisica non direttamente essenziale, comportano lunghi e intensi esercizi fisici e allenamenti, integrati da massaggi fisioterapici per prepararsi a sostenere gare ad alto livello della durata di diverse ore.

Altra peculiarità attinente la nozione di sport nell'ambito del fenomeno gioco è rappresentata dall'ostacolo che porta l'atleta a misurarsi talora con oggetti, come l'asticella nel salto in alto, e sempre con i concorrenti e con se stesso.

Anche nel contesto biblico che forse non tratta mai di sport, così come in quello agonistico vi è il tema dell'ostacolo: la difficoltà, la fatica. Bisogna allenarsi perché si è chiamati ad una lotta che richiede preparazione, impegno sistematico ed esercizio continuo. Bisogna lottare perché si ha davanti un antagonista che nella Scrittura può essere visto come il male, la tentazione, "*l'uomo vecchio*" cui deve rispondere "*l'uomo nuovo*". In ciò si può cogliere un'analogia tra l'esperienza religiosa e quella sportiva: lotta contro l'ostacolo, una lotta che, si noti, è legata alla gioia anche se nel cammino cristiano quest'ultima si sperimenta soprattutto una volta superato tale ostacolo[12]. L'elemento competitivo è comunque una costante nella storia e si sostanzia nella sfida dell'atleta in gara col suo avversario per la conquista della vittoria, una competizione dialettica disciplinata da regole. Così l'agonismo sportivo trasferisce in una dimensione ludica sentimenti e pulsioni potenzialmente violenti, orientando l'aggressività sociale a fini pacifici[13].

Orbene, il vocabolo agone o gara, diversamente da *ludus*, viene assunto nelle varie epoche proprio con riferimento ad alcuni tipi di giochi che la cultura odierna classifica come sport. Donde il fenomeno sport può essere considerato una *species* del *genus* gioco caratterizzata anzitutto dall'agonismo. Dunque, prima ancora, lo sport è contraddistinto dalla presenza di più persone che lo praticano in un reciproco confrontarsi. In merito a questo connotato, vi è chi esalta il gioco

11) Cfr. J. Giraudoux, *Le sport: notes et maximes*, Hachette, Paris 1928.
12) La complessità del tema richiederebbe una trattazione autonoma che non è possibile realizzare nello studio *de quo*.
13) R. Malaspina, *Sociologia del gioco e dello sport. Analisi storico-antropologica dell'attività logico-motoria,* Edizioni Culturali Internazionali, Genova 1988, p. 12.

come relazione ludica avvicinandolo addirittura alla Sapienza nel Libro dei Proverbi e colloca in tal modo il gioco-sport in una prospettiva quasi trascendente provvista di particolare significato[14].

Anche circa il requisito della competizione, lo sport è gioco rigorosamente disciplinato: le regole contengono infatti i principi da osservare e senza i quali la stessa nozione di sport sarebbe svuotata del suo contenuto (si pensi all'*Ordo certaminis*[15] che nel diritto sportivo romano era il regolamento di ciascun *certame*).

Altro elemento costitutivo del profilo oggettivo è la forma pubblica; infatti lo sport, a differenza del gioco latamente inteso, deve possedere il requisito della forma pubblica, il quale è fin dalle origini messo in luce divenendo fondamentale per il diritto in epoca romana in rapporto con l'elemento agonistico: la passione delle masse che tradizionalmente alimenta la competizione, diventa un fattore essenziale per giustificare eventi di siffatta portata. La vittoria nello sport inoltre si celebra alla presenza del pubblico.

L'attività agonistica diventa rilevante per il diritto sia in ragione del carattere pubblico e sia perché può dar luogo a controversie da dirimersi alla luce di una apposita normativa.

Altro elemento è poi la natura spettacolare dello sport, capace di accendere l'entusiasmo dei tifosi e di offrire occasioni di divertimento, in altri termini veri e propri momenti ludici non solo per chi lo pratica, ma anche per chi assiste agli eventi.

Accanto a questi tratti peculiari del concetto di sport (profilo oggettivo), non va trascurato un elemento fondamentale ossia l'atleta al centro della cui attività è l'agone o gara pacifica fra vari concorrenti in cui si facevano e si fanno valere le qualità fisiche e intellettuali per l'aggiudicazione del premio. Chi è l'atleta? La letteratura di ogni epoca non ha mai trattato dell'atleta come figura in sé, ma ha guardato piuttosto all'uomo nella sua proteiforme ontologia.

L'atleta, dal greco *athlos* che significa gara, è colui che compete per conseguire un *athlon* ossia un premio. L'atleta era figura presente nelle epiche omeriche ed era collegata all'agonistica, quindi ai premi simbolici o in danaro. Ci si chiede se l'atleta, specialmente ad alti livelli agonistici, conservi ancora lo spirito ludico, data la focalizzazione sul risultato che presenta risvolti anche in termini economici; ma su queste riflessioni ci si soffermerà più oltre.

Il profilo soggettivo include un'ulteriore importante componente connessa alla nozione di sport dal cui carattere regolato discende la necessità che vi siano autorità competenti a far rispettare tali regole, il che ha portato, tra l'altro, all'emergere di una figura particolare, tipica dello sport presente da sempre nella storia: si tratta dell'arbitro o giudice di gara. La si ritrova già nei poemi omerici a proposito di una corsa di carri in occasione dei giochi funebri in onore di Patroclo "*nominiamo entrambi arbitro la tride Agamennone*" e prima ancora nella cultura egizia dove essa è rinvenibile già in iscrizioni del 2500 a.C.. Da ciò si desume tra l'altro che vi fosse fin da quell'epoca un'attività agonistica disciplinata. Con que-

14) Il pensiero è stato reso con efficacia ermeneutica di inconfutabile autorevolezza dall'insigne studioso P. Coda nell'ambito del Convegno "*Homo ludens*", Loppiano 16 maggio 2015.

15) U. Gualazzini, *Premesse storiche al diritto sportivo*, Giuffrè, Milano 1965.

sti rilievi non si intende asserire che non vi siano state nel tempo trasformazioni anche radicali e che, del pari, non sia mutata lungo la storia la figura dell'arbitro; è chiaro che la situazione odierna, che vede un ordinamento dello sport consolidato e indipendente da quello degli stati, non è paragonabile alla regolazione del passato quando il gioco-sport era assoggettato alla politica oppure era fondato su occasionali accordi tra gli interessati con le relative conseguenze circa l'imparzialità e il ruolo degli arbitri. Quel che qui si cerca di sottolineare è soltanto il legame, che sempre vi è stato, tra sussistenza delle regole nello sport e presenza di figure specializzate chiamate a farle rispettare.

Infine altro soggetto inerente la cultura sportiva è il tifoso, figura che si lega al complesso fenomeno del tifo universalmente collegato all'agonismo, anche se non tutti gli sport, ad esempio l'atletica leggera, sono accompagnati da un tifo sfrenato ai limiti della violenza come il calcio. Talvolta addirittura in alcune fasi della gara al pubblico viene imposto un rigoroso silenzio, come nel caso del tennis, il che limita fortemente se non la passione, certo il suo manifestarsi.

In generale comunque la passione del pubblico si riscontra costantemente, anche se essa risulta essere più accentuata negli sport di squadra e dove l'alea ossia l'incertezza è più marcata: questi due elementi spiegano chiaramente, ad esempio, perché nel calcio vi sia più tifo che non nell'atletica leggera.

La parola *tifo,* di recente introduzione nella lingua italiana, deriva dal greco *tifos* che indica una malattia febbrile, donde l'espressione febbre sportiva. L'aggettivo tifoso che indica colui che manifesta l'acceso sostegno alla squadra o all'atleta, è reso in altre lingue con diversi termini: ad esempio, *fan, supporter, afecionados*, ecc.; tuttavia la natura del tifo è omogenea in quanto esprime una passione che può essere estrema e talvolta persino ultra razionale, come quella posta in essere dall'*hooligan*[16]. Il tifo inoltre si atteggia storicamente a seconda delle culture considerate: nell'antica Grecia esso era inibito alle donne e agli schiavi, mentre in epoca romana gli scenari erano simili a quelli odierni, le cosiddette *factiones* o tifoserie contrapposte erano legate alla propria scuderia o squadra.

Il tifo attirava e attira il ceto aristocratico come quello popolare allora come oggi, potendo scatenare scene cruente. Nell'antichità non mancavano tuttavia voci dissenzienti verso il tifo, come quello dello scrittore latino Plinio il Giovane (Gaio Plinio Cecilio Secondo – Como, 61 o 62-113 o 114) che nella lettera all'amico Calvisio Rufo non esitò ad esternare la sua avversione al tifo con cui le masse plaudono alla propria factio: "*… Quo magis miror tot milia virorum tam pueriliter identidem cupere currentes equos, insistentes curribus homines videre.*[17] *… nunc favent panno, annum amant,*[18]*… Tanta gratia tanta auctoritas in una*

16) Cfr. N. Elias e E. Dunning, *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*, Blackwell, Oxford 1986.
17) Cfr. Plinio il Giovane, *Lettere ai familiari*, introduzione e commento di L. Lenaz, traduzione di L. Rusca, Libro IX, Capitolo 6, Versetto 1 e ss., Rizzoli, Milano 2005: «… Il che mi fa tanto più meravigliare che tante migliaia di persone a ogni momento desiderino infantilmente di vedere dei cavalli che corrono, degli uomini seduti su dei carri…».
18) Cfr. *ibid*.: «… essi invece parteggiano per una divisa, amano una divisa …».

vilissima tunica, mitto apud vulgus, quod vilius tunica, sed apud quosdam graves homines;[19]*...".*

Invero, posizioni di questo tenore si manifesteranno a più riprese nel corso della storia dello sport, senza peraltro mai incidere sul fenomeno del tifo.

Forse si può leggere una dimensione ludica del tifo nel senso che esso diventa una sorta di gioco in quanto esso non si spiega razionalmente e in termini di utilità.

Tra le peculiarità caratterizzanti la nozione di sport, nell'alveo del fenomeno gioco, va considerata la rilevanza che rivestono la ginnastica e l'educazione fisica[20], nonché la preparazione atletica.

Mentre il gioco in generale non richiede sempre preparazione in senso stretto trattandosi spesso di attività occasionale e spontanea, quando esso diventa sport, si associa ad una preparazione che è necessaria; questo aspetto è costante nella storia: in Grecia i giovani si preparavano all'agonistica nel ginnasio praticando la ginnastica che esercitava il corpo e la mente alla gara. Già all'epoca essa era distinta dall'agonistica in ragione dell'elemento competitivo. Detta distinzione non vale in altri contesti come quello cinese che nell'ideogramma t-ju dove t o corpo e ju educare o coltivare indicano lo sport e insieme l'educazione fisica.

In ogni caso la ginnastica, a far tempo dalla civiltà ellenica e poi con l'umanesimo europeo, rappresenta una componente della formazione spirituale dell'uomo che pure oggi è dominante; non va tralasciata inoltre la dimensione ludico-salutistica che è presente ad ogni età. Fino al XIX secolo la ginnastica è considerata strumentale all'educazione fisica poiché preordinata a definire il carattere e la volontà, in un rapporto di promiscuità, benchè le due realtà siano autonome in quanto, mentre l'educazione fisica è l'insieme di attività coordinate per lo sviluppo delle facoltà psico-fisiche della persona, la ginnastica, propedeutica allo sport, è un complesso di movimenti e di esercizi preordinati allo sviluppo muscolare restituendo al corpo agilità e robustezza.

Esistono poi fenomeni non necessariamente riconducibili al gioco, i quali presentano elementi comuni alla nozione di sport: sono questi la caccia[21] e la guerra cui facciamo un breve cenno. La caccia ha in comune con lo sport non solo l'elemento fisico che si ravvisa nell'attività del cacciatore, ma anche l'aspetto ricreativo afferente a chi la pratica. Essa inoltre è una attività regolata. Si può forse cogliere nell'attività venatoria anche il connotato agonistico non tanto in termini di competizione tra cacciatori, che ordinariamente non si verifica, quanto nella sfida tra l'uomo e la preda, la quale si oppone al desiderio del cacciatore di abbatterla.

L'animale riveste così una duplice funzione: anzitutto di avversario nel momento in cui cerca di sfuggire alla mira e alla cattura ad opera del suo inseguitore; ma esso funge anche, insieme ad altri fattori, quali ad esempio le insidie del terre-

19) Cfr. *ibid*.: «… Tale l'autorità, tale l'importanza accorda a una vilissima tunica, non dico dal volgo, più miserabile della tunica, ma pur da certi gravi personaggi».
20) F. Barbagallo, *Il gioco nell'educazione fisica e sportiva*, Società Stampa Sportiva, Roma 1992.
21) K. Bluchel, *La caccia*, Konemann, Koln 2000.

no e le condizioni atmosferiche, da ostacolo in quanto cerca di negare il successo al cacciatore.

La lotta nella caccia è tuttavia impari, il che confligge con lo stesso spirito dello sport e tendenzialmente porta all'uccisione dell'animale vittima nella sfida, laddove nella competizione sportiva la morte dell'atleta sconfitto è esclusa.

Nella caccia inoltre manca la dimensione pubblica nel senso che l'esercizio venatorio non si svolge alla presenza di spettatori. Da quanto fin qui evidenziato, è possibile rinvenire punti di contatto e al tempo stesso sostanziali differenze fra dette due realtà.

Un ulteriore nesso può leggersi tra sport e guerra: non possiamo non richiamare alcune analogie quali, ad esempio, l'elemento agonistico per la vittoria rispetto al nemico, quello fisico consistente nell'attività preparatoria al combattimento, requisito questo comune allo sport. Anche la guerra è attività agonistica disciplinata[22], come si riscontra ad esempio nell'esperienza dell'occidente medievale in cui si definivano i luoghi e i tempi dello scontro fra i due eserciti. Ancora minore può apparire la differenza tra sport e guerra se si considerano i piccoli scontri di valore eminentemente simbolico, come la famosa disfida di Barletta del 1503 consumatasi fra tredici cavalieri italiani e altrettanti soccombenti francesi. Peraltro la guerra non è gioco e quindi una riflessione su tale argomento esula dall'oggetto della presente trattazione.

4. L'affermazione dello sport come professionismo e realtà economica: è ancora un gioco?

Acquisito che lo sport sia gioco con le sue peculiarità e nasca storicamente nell'ambito dell'esperienza ludica dell'uomo, ci si chiede se esso, nella società odierna, non si stia allontanando dal gioco nella società odierna divenendo forse anti-ludico. Riteniamo che due possano essere i fattori sottesi a questa trasformazione: il professionismo da un lato (profilo soggettivo) e la dimensione economica dello sport dall'altro (profilo oggettivo)[23]; per cui, guardando all'atleta, si sostiene che lo sport, specie in alcune discipline, diventi un lavoro come tanti e riguardo ad esso si osserva la sua trasformazione in business cioè in attività con finalità economica, sicchè si potrebbe concludere che in alcuni ambiti non vi sia più il gioco: "*alcune discipline si praticano, altre si giocano*" [24].

L'atleta professionista è un lavoratore e lo sport come fenomeno è business. Quali sono quindi gli elementi che consentono di ritenere che lo sport si allontani dal significato del gioco, in altri termini si deludicizzi? Ed inoltre cosa resta di ludico oggi nello sport? E' alchemico asserire che anche lo sport professionistico conservi la sua ludicità?

22) G. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1946.
23) J. Beech – S. Chadwick (a cura di), *The Business of Sport Management,* Pearson Education Ltd., 2013[2]; Aa.Vv., *Economia e Marketing del tempo libero*, *profili e prospettive di un'industria emergente*, a cura di R. Resciniti, Franco Angeli, Milano 2002;
24) Cfr. P. Crepaz, Convegno "*Homo ludens*", Loppiano 16 maggio 2015.

Vi sono forme di attività fisica libera, extra federali, nelle quali la giocosità viene sicuramente fatta salva se non addirittura esaltata. Si tratta di discipline con tutti i requisiti per essere definite sport, ma che non sono ancora riconosciute dalle istituzioni pur trattandosi di pratiche che rappresentano un alto valore sociale e sportivo espresso dall'ottimo livello prestazionale degli atleti. Numerose sono le discipline sportive in attesa di riconoscimento ufficiale e tra esse ci limitiamo a richiamarne soltanto alcune, come ad esempio: Floorball[25], Dragonboat[26], Picht & Putt[27], Sambo[28], Tchoukball[29], Korfball[30].

Al contrario nello sport organizzato o istituzionale si sostiene talora da parte di alcuni che lo spirito ludico sia quasi sullo sfondo e addirittura in antinomia con lo sport.

Come già accennato, due sono gli elementi che creano la distanza dalla valenza ludica: il professionismo che vede l'atleta lavoratore da un lato e il business con l'organizzazione orientata al profitto dall'altro.

Anzitutto va osservato che si tratta di aspetti presenti fin dal mondo antico: nella Grecia classica ed ellenistica gli atleti erano dei professionisti e l'attività sportiva come profitto era realtà - "*Olimpia aveva i suoi sponsor*"[31] -, come presente era in età romana e bizantina, nonché nelle epoche successive. Non si tratta di aspetti nuovi, in quanto la storia ha evidenziato una lettura in chiave economica dello sport. E' però indubbio che poi questo abbia avuto una sua evoluzione storica: oggi, chi parla di sport, ha presente l'ideale di De Coubertin[32], che era solo sulla carta e, a nostro giudizio, con molti limiti, ma che avvicinava, forse di più, lo sport al gioco; questa attività disinteressata, spontanea, praticata solo per la gloria e per il piacere di superare il limite (più in alto, più forte, più velocemente, come recita il motto olimpico), effettivamente fa pensare ad una dimensione giocosa. Questo è vero solo in parte, perché anche nel modello di De Coubertin vi è comunque la dura preparazione precedente e quindi non vi è poi spontaneità anche se a quel livello il modello dello sportivo gentleman non contemplava una vita dedicata all'allenamento, in quanto erano più l'abilità, il coraggio e la virtù a creare l'atleta.

25) Il *Floorball – Unihockey*, nato negli USA intorno agli anni '50, è un gioco di squadra molto veloce, intenso e tecnico, che si svolge su un terreno simile ad un campetto da basket oppure meglio ancora in una palestra con fondo liscio utilizzando dei bastoni e una pallina di materiale sintetico ed estremamente leggero.
26) Sul *Dragonboat* si voga seduti su assi di legno con una pagaia monopala.
27) Il *Pitch & Putt* è una particolare versione del golf che privilegia la bravura nel gioco corto e la freddezza sul green.
28) *Sambo* è un'arte marziale di origine russa, una forma di difesa personale senz'armi, destinata all'addestramento dei soldati dell'Armata Rossa.
29) Il *Tchoukball* è uno sport di squadra, sorto in Svizzera negli anni sessanta, praticato con un pallone simile a quello di pallamano e due speciali pannelli collocati alle estremità del campo.
30) Il *Korfball*, detto *pallacesto*, è uno sport di squadra originario dei Paesi Bassi.
31) K.W. Weeber, *Olimpia ed i suoi sponsor. Sport, denaro e politica nell'antichità*, Garzanti, Milano 1992.
32) P. De Coubertin, *Textes choisis*, tome II, Weidmann, Zurich-Hildesheim-New York 1986: *Olympisme*.

Con De Coubertin si inaugurò lo sport dilettantistico, disinteressato, spontaneo e praticato per il piacere di superare il limite. In proposito il modello di atleta propugnato dal Barone era basato più sull'abilità e il coraggio, che non sull'allenamento. In proposito il De Cubertin, con voluto fraintendimento, dichiarava di rifarsi al modello dell'antica Grecia a suffragio del suo disegno politico-olimpico.

Nella fase odierna si è assistito ad una evoluzione marcata verso il professionismo e verso una visione sempre più economica dello sport; quindi si potrebbe pensare che siano venuti meno la spontaneità ed il divertimento dell'atleta cioè il suo *animus ludendi*; inoltre la valenza pubblica viene considerata nell'ottica del profitto, nel senso che, chi organizza è attento al ritorno economico (si pensi alle Olimpiadi).

Ed allora ci si chiede cosa resti del gioco e dello sport. Nel mondo attuale a nostro avviso sembra difficile ipotizzare una figura di atleta che non competa anche sulla spinta del desiderio di divertirsi e di giocare – "ludere"; infatti guardando al percorso formativo degli atleti, è agevole cogliere che essi non nascono lavoratori professionisti, ma lo diventeranno; in altri termini nascono come dilettanti ed hanno come spirito iniziale il gioco, il divertimento, la passione naturale (si pensi alla capacità ludica della cultura brasiliana nel calcio). Forse nell'Italia attuale possiamo trovare, in alcuni sport come il calcio e il tennis, ragazzini che, undicenni, ragionano già da professionisti; va però osservato che ciò risulta poco coerente con la logica dello sport e con i principi informatori della stessa educazione perché è tutto quasi "pilotato", il che si ripercuote sulla stessa personalità; infatti si sostiene che in Italia, almeno in alcune discipline, ormai si producano pochi talenti, proprio perchè i bambini già a undici anni partono con la logica dei professionisti con una organizzazione orientata al successo. Non è un caso che in Sud e Centro America, ad esempio, troviamo molti più talenti sportivi che non in Europa, in quanto in quella cultura è più marcato l'elemento giocoso che contribuisce ad acuire lo spirito di creatività del fanciullo e del suo senso critico; persino l'Africa pare sfornare più talenti atletici dell'Europa perché in quelle terre i ragazzi "giocano", cioè si divertono nel senso che mettono in pratica il "divertirsi". Forse inconsapevolmente cercano di colmare il grande vuoto a fronte della scarsa alfabetizzazione, della povertà e quindi della mancanza di lavoro; in tal senso il gioco si configura come una situazione che può sembrare gioiosa, ma insieme evidenzia una condizione drammatica di miseria, una sorta di "ludicità dolorosa". Quelle terre disagiate comunque rappresentano una meta privilegiata degli osservatori di tutto il mondo che ingaggiano talenti di 13/14 anni destinati a diventare atleti di punta.

Al di là di queste considerazioni legate a particolari contesti socio-economici e culturali, in ogni caso l'atleta si forma e cresce divertendosi ed è proprio grazie alla capacità dell'individuo di divertirsi "atletando", che viene garantita una più alta prestazione agonistica. Lo sport, per sua caratteristica, ha la capacità di far divertire: persino i tifosi si divertono.

Gli atleti professionisti sono anche lavoratori, e, quando sono di successo (ciò non vale per tutte le discipline) conseguono copiosi profitti. In questi casi si verifica spesso un intreccio tra gioco-divertimento e lavoro-guadagno. Questo intreccio in verità si manifesta in diversi altri settori e numerose a riguardo sono le testimonianze di artisti, scrittori, artigiani, scienziati e studiosi in genere. L'elemento

discriminante non sembra potersi rintracciare nel guadagno, quanto nell'atteggiamento dell'individuo che vive determinate esperienze con maggiore o minore passione, gusto per la scoperta, desiderio di conoscenze e volontà di mettersi alla prova, in altri termini, di competere.

Quando parliamo di lavoratore di successo vediamo che questi è di successo perché in una qualche misura si diverte (mi diverto lavorando, fortunatamente mi pagano). Indubbiamente vi è un sentimento di vanagloria e un qualche interesse al profitto, i quali, se contenuti nell'alveo di un'etica comportamentale, non sono a priori da condannare.

5. Tra spontaneità e regole: lo sport come gioco disciplinato

Problemi per certi versi simili a quelli appena enunciati si pongono anche per il rapporto tra la spontaneità, tipica del gioco, e lo sport. Tradizionalmente il connotato della spontaneità era marcato, anzitutto, nello sport giovanile in ragione del minor peso assegnato in quell'ambito alle regole, alle tecniche e agli schemi di gioco. Di recente si assiste invece ad una accentuata tendenza dello sport giovanile a mutuare sempre più i modelli dello sport professionistico di punta, non solo per quanto riguarda le regole tecniche, ma pure con riferimento agli schemi e ai metodi, quindi di rigorosa preparazione in vista del risultato, di rispetto della disciplina e della sistematicità dell'allenamento.

In particolare in Europa vi è la propensione a trasferire i metodi del professionismo nello sport giovanile con conseguente parziale riduzione della dimensione ludica o giocosa. Si tratta però di una fascia di età che presenta delicati problemi in quanto si è più malleabili nel percorso formativo, con il rischio di una ripercussione sulla personalità e sullo spirito creativo dell'educando.

In altri termini la finalizzazione alla vittoria si riverbera, penalizzandola, sul momento ludico, capace questo di potenziare lo spirito creativo; l'atleta rischia addirittura di "cancellare l'uomo". Gli effetti negativi potrebbero manifestarsi non solo a livello di attività sportiva, con perdita di creatività dell'atleta adulto, ma più in generale a livello di attività umane. Si sente allora l'esigenza di un recupero della prospettiva ludico-giocosa, a partire, anzitutto, dallo sport dei fanciulli.

La concezione ludica dello sport comunque non ha cessato di esistere, nemmeno per quanto riguarda gli adulti. Lo sport non è mai stato caratterizzato unicamente dalla spontaneità e dalla passione, ma neppure dalla sola logica del risultato e del profitto.

Esso ha visto convivere entrambe dette dimensioni, dall'antichità fino ai nostri giorni, con un accentuarsi dell'una o dell'altra a seconda delle epoche, ma mai con la scomparsa di una di esse. Indubbiamente oggi si è notevolmente consolidata la realtà economica rispetto a quella ludica: il crescere del profitto ha riguardato il mondo dello sport, più improntato al razionale, più organizzato, più legato alla rivoluzione industriale ma rimane pur sempre una dialettica tra passione e spontaneità da un lato e sistematicità e risultato dall'altro, in ambito sportivo come in molte altre attività dell'uomo.

Tornando al tema della spontaneità nello sport federale, va osservato che essa può apparire marginale se non addirittura assente, trattandosi di attività che obbedisce a regole. E' vero che vi sono discipline a basso contenuto normativo, dal *parkcour* agli sport estremi, ma è indubbio che quando si pensa allo sport, ci si riferisce anzitutto ad attività altamente regolamentate, dal calcio al basket, dal tennis al rugby. Va tuttavia osservato che le regole lasciano in genere un qualche margine alla spontaneità-creatività dell'atleta ed eventualmente della squadra circa i movimenti e le tattiche. La convivenza di regole e spontaneità invero ha contrassegnato lo sport dall'antica Grecia ai giochi medioevali fino ad oggi, anche se l'equilibrio è stato variabile senza peraltro che emerga, si noti, uno sviluppo lineare: le antiche Olimpiadi erano rigorosamente regolate, mentre relativamente meno rigida era la disciplina in materia di tornei medioevali[33], come ad esempio l'*ordo certaminis*, oggi invece il modello organizzativo dello sport è fortemente regolato.

Certo, nello sport non vi è mai mera spontaneità, improvvisazione. La spontaneità è predominante in alcuni giochi. E' pur vero che essa è caratteristica di numerosi giochi, ma nello sport fin da principio è sempre stata limitata e subordinata a norme, come pure regolato era ed è il gesto atletico. Vi può essere più gioco, *ludus*, in alcune attività fuori dalle Federazioni, *parkcour* o sport estremi che sono a bassa regolamentazione, la quale può aumentare la spontaneità. Forse il gioco in età giovanile può avere una dimensione ludica. Se al fanciullo si sottrae l'elemento del divertimento e dell'improvvisazione, viene minata la sua creatività e forse pure la sua formazione etica; già dalla tenera età viene pilotato al "*mestiere di atleta*" cui si accompagna una condotta rigorosa ed una rigida preparazione per un agonismo che si prospetta sfrenato a tale concezione è informato, ad esempio, il modello cinese che mira unicamente al risultato. Ecco perché numerosi bambini sono restii ad approcciarsi alla pratica sportiva in quanto molti loro coetanei sono più inclini a competere per primeggiare che non a giocare per divertirsi.

Certo, all'interno delle regole vi è sempre un margine di libertà nei movimenti, come in alcune tecniche di gioco; tuttavia la creatività non deve violare le regole.

Quando si parla di una riduzione della dimensione ludica, ci si riferisce allo sport di punta, agli atleti professionisti e poi per contaminazione ed imitazione viene coinvolto anche lo sport amatoriale giovanile con conseguente parziale mortificazione della ludicità, il che va a riflettersi poi sulla formazione complessiva dell'individuo e su quella dell'atleta in particolare che in tal modo viene menomato nella sua creatività. La cultura ludica nella storia non ha conosciuto "interruzioni" nel senso che non è immaginabile una fase in cui lo sport era solo gioco, quindi spontaneità e passione, senza logica e orientamento al risultato. Queste due dimensioni sono state compresenti: dalle Olimpiadi della Grecia antica ai Ludi romani, dai Tornei[34] medioevali al Palio di Siena, fino allo sport attuale.

33) R. Barber e J. Barker, *Tournaments, Jousts. Chivalry and Pageants in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge (Suffolk) 1989.
34) D. Balestracci, *La Festa in Armi. Giostre, tornei e giochi del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

6. Osservazioni conclusive

La riflessione di queste pagine si è svolta a partire dall'interrogativo se lo sport possa tradizionalmente ricondursi al fenomeno gioco soprattutto nella cultura odierna. Ripercorrendo quanto sostenuto in questo studio, si può ribadire che dopo aver messo in luce alcuni elementi che inducono a dubitare, oggi in modo particolare, che lo sport sia gioco ovvero attività ludica, quali la valenza economica o il suo essere attività fortemente regolata, sono scaturite alcune osservazioni a livello lessicale di notevole spessore tali da porre in risalto che l'uso attuale del termine gioco o di vocaboli analoghi, nelle lingue neolatine non è casuale, ma vanta una lunga storia di coincidenza terminologica tra gioco e sport che esprime la convinzione di uno stretto legame, nonché la volontà di custodirlo anche a fronte di spinte di segno contrario.

Ora, al di là di queste puntualizzazioni definitorie, nel saggio ci si è soffermati sulla nozione di sport evidenziando i nessi con l'essenza del gioco. Si è fatto riferimento anzitutto alla componente fisica propria dello sport, ma anche di svariate altre forme di gioco, nonché all'ostacolo ed alla competizione, peculiari certamente dello sport, ma intrinseci ad altri ambiti della vita.

Sul piano soggettivo si è poi posta l'attenzione alla centralità dell'atleta da un lato e del tifoso dall'altro. Si può ritenere che costoro giocano? Per il tifoso il senso ludico sembra palese e non lascia spazio a confutazioni. Più dubbia invece appare, almeno *prima facie*, la natura ludica dell'esperienza dell'atleta, in particolare quando si tratta di un professionista ad alto livello ritenuto simile a un comune lavoratore.

Il tema del professionismo, quindi l'aspetto economico, si sta estendendo anche allo sport giovanile, quasi per attrazione, rispetto al modello professionistico di punta e sembra inglobare ormai tutto lo sport. Questa dimensione però ha sempre convissuto e continua a coesistere con quella ludica. Sappiamo che anche in altre attività lavorative non si può operare una separazione così rigida tra lavoro e ludicità in molti contesti positivi di successo e la tendenza è quella di confermare questo legame con una spinta tra l'altro per recuperare ludicità maggiore per lo sport giovanile.

Un ultimo punto infine non può essere sottaciuto, ossia quello della dialettica regola-spontaneità. E' vero che il gioco viene percepito come spontaneo ed è vero altresì che lo sport è stato ed è caratterizzato da regole, anche se in una linea evolutiva dai tratti variabili fino all'attuale consolidamento di un sistema giuridico dello sport; ma lo sport non è tutto e solo regole, bensì è una mescolanza di regole e spontaneità dell'atleta e della squadra e pertanto esso è gioco. La spontaneità deve comunque ubbidire alle norme: il gioco basato solo sulla spontaneità senza alcun riferimento alle regole è a nostro avviso da ritenersi esclusivamente moto.



IL DIO DELL'IN-MEZZO

di
BERNHARD KOERNER

This essay was part of an interdisciplinary conference concerning the meaning of relation and consequently of the category "in-between". This can be illustrated with the Theses for a Trinitarian Ontology *written by Klaus Hemmerle. The essay begins with a clarification of the term 'ontology'. It proceeds with a description of the way Hemmerle develops his ontology on the basis of the spirituality of the Focolare Movement. In this way the death of Jesus, understood as the revelation of the trinitarian God, becomes the key of a relational ontology. Finally the capacity of this kind of ontology for understanding reality is illustrated by the interpretation of the analogical manner of speaking and of social relations.*

0. Introduzione: di che cosa tratta questo contributo

"In-mezzo"[1]. Non poche ragioni portano a pensare all'in-mezzo come a un aspetto della realtà, alla quale *non* si presta *un interesse particolare*. In realtà si tratta di una distanza e, con ciò, di un in-mezzo di cui è necessario prendere coscienza. Tuttavia, mentre da una parte una distanza e un in-mezzo semplicemente si superano, dall'altra, a colpo d'occhio, sembrano più importanti in senso puntuale la partenza e la meta. Ciò nonostante, come suggerisce una famosa pubblicità, è pur vero che "la via è la meta". E' proprio questo a fare della distanza e dell'in-mezzo una realtà estremamente interessante.

In ogni caso, il problema che qui è stato sollevato costituisce un tema centrale anche per la *filosofia*. Per sua natura, essa si dedica – non senza ragione si dice così – alle questioni ultime ed essenziali, sta a dire a ciò che riguarda l'*essenza delle cose e che è permanentemente valido*. Ovviamente esistono i passaggi e le alterazioni – chi potrebbe negarlo? –, ma pur sempre decisivo appare ciò che permane. In una tale ottica, però, non va forse perduto qualsiasi genere d'interesse per l'in-mezzo?

Con questo quesito ci troviamo nel cuore del nostro tema. Dal momento che l'ambito della filosofia che si occupa *delle categorie fondamentali della realtà* viene convenzionalmente designato come *ontologia*, il suo ambito specifico può essere condensato nella seguente domanda: che cosa rende la realtà realtà? Con ciò l'ontologia punta su ciò che è basilare.

1. Le nostre convinzioni basilari, spesso non considerate. Ovvero: che cos'è questo – ontologia?

Come persone umane noi cerchiamo di orientarci nella realtà. Leggiamo il giornale, andiamo alla fermata del tram, facciamo il bucato, riflettiamo su un problema, scriviamo una lettera. Tutto questo, e altro ancora, è sempre dipendente da una determinata idea su ciò che costituisce la realtà e sul come ad essa ci si può, o ci si deve, rapportare. In questo caso, però, – per rimanere nel contesto degli esempi sopra riportati – non si tratta soltanto del sapere che cosa sia un giornale oppure un tram.

1) Traduciamo con "in-mezzo" il concetto centrale di questo contributo di Bernhard Körner che è quello del "Dazwischen". Una traduzione letterale si rende per l'italiano impossibile. Il concetto in tedesco è composto dalla preposizione di luogo "da" che fondamentalmente significa "qua" e "zwischen" che significa "fra" oppure "in mezzo". Come parola composta si riferisce all'essere come un "essere qua", cioè come un "esserci" e contemporaneamente "in mezzo". Quindi come un "esserci in mezzo". "Dazwischen", però, indica concettualmente anche lo spazio vuoto che esiste tra due o più realtà e che designa sia la loro copresenza, sia la differenza tra l'una e l'altra realtà. Usiamo il trattino ("-") per far vedere l'unità del termine tedesco del "dazwischen", il quale – come la maggioranza dei vocaboli tedeschi – può essere usato anche come soggetto anteponendogli l'articolo neutro "das": "das Dazwischen" = "L'esserci-in-mezzo" (nota del traduttore: *ndt*). Ringrazio il prof. Eduard Prenga per lo sforzo della traduzione dal tedesco: è più di una semplice traduzione.

Pre-giudizi sensati, spesso non considerati

È pure necessario considerare convinzioni che sono ancor più basilari, anche se normalmente vengono sorvolate come ovvie. Così, per esempio, la convinzione che

- la realtà consista nel verificare che qualcosa non sia essa stessa e il suo opposto;
- le cose rimangano sempre ciò che sono e che quindi, date le stesse circostanze, esse possano essere trattate anche nel futuro come lo sono al presente;
- oggetti diversi – nonostante le marcate distinzioni – siano uguali "secondo la loro essenza".

Normalmente non diamo peso a queste e ad altre idee fondamentali, non vi riflettiamo a sufficienza. Preferiamo, piuttosto, partire dal presupposto che la realtà è fatta proprio così come viene espressa da queste convinzioni, perché queste, ed altre simili, ci fanno da punti di riferimento per relazionarci con la realtà.

Visioni del mondo di vasta portata

Accanto alle convinzioni di cui sopra, esistono pure altre idee fondamentali. Esse hanno carattere controverso e vengono considerate in modo diverso, a seconda della propria visione del mondo o dell'atteggiamento religioso.

- Normalmente alcuni partono dal fatto che la realtà da essi percepita *esista indipendentemente dal fatto che essi la percepiscano o no*, anche se non mancano altri, – pochi in verità – che hanno messo in dubbio la questione. Questi ultimi sostengono il principio secondo il quale non esiste una realtà indipendente dalla conoscenza: *esse est percipi* (così il vescovo anglicano George Berkeley [+ 1753]).
- Alcuni ritengono *lo spirituale come un prodotto della Materia*, mentre altri partono dal presupposto che lo spirituale ha preceduto il materiale in ogni sua forma.
- Gli uomini religiosi normalmente partono dal fatto che, in qualche modo, 'fuori' dalla realtà accessibile per l'uomo esista anche *una realtà dell''al di là'*. Altri, invece, escludono questa possibilità.

Ciò che queste convinzioni basilari hanno in comune è il fatto che se da un lato esse non possono essere dimostrate scientificamente, dall'altro *precedono sempre* il lavoro scientifico. Il criterio d'accettazione di tali convinzioni consiste, proprio, nell'impossibilità di godere di una dimostrazione scientifica, ma, nel contempo di poter essere valutate a partire dalla questione se e come esse si affermano nel loro rapporto con la realtà.

Ontologia - ontologie

La disciplina filosofica che si occupa di queste datità basilari della realtà, viene designata – come è stato detto già all'inizio di questo contributo – col nome

di ontologia. A seconda delle varie posizioni essa può essere delineata in diversi modi – per esempio come ontologia religiosa, ateista, materialistica oppure idealistica, ecc.

Inoltre, un'ontologia può svilupparsi in modi diversi. Essa può procedere (1) descrivendo, cioè rilevando, quali supposizioni stanno alla base di una rappresentazione della realtà ('ontologia descrittiva'), oppure (2) essa può abbozzare e indicare in modo sistematico una determinata ontologia ('ontologia normativa')[2]. Klaus Hemmerle, sulle cui *Tesi di ontologia trinitaria* si tratterà di seguito, ha sviluppato ambedue. Da una parte si è occupato della questione delle supposizioni ontologiche che stanno alla base delle intuizioni mistiche della fondatrice del Movimento dei Focolari[3]. Dall'altra, con le sue *Tesi di ontologia trinitaria,* l'autore è andato ben oltre fondando ed esponendo una vera e propria ontologia sistematica. Dal momento che nelle sue *Tesi* Hemmerle prende le mosse dalla spiritualità dell'unità, prima di procedere, è necessario offrirne una breve presentazione.

2. Il "carisma dell'unità" Ovvero la spiritualità che a Klaus Hemmerle diede da pensare

Volendo prendere in considerazione le intuizioni spirituali di Chiara Lubich, innanzitutto bisogna far riferimento ad alcuni avvenimenti nella sua esistenza. Nella storia della sua vita spirituale emerge, come lei – soprattutto nel 1949, in seguito ad alcune rilevanti esperienze spirituali – abbia trovato un inconfondibile accesso alla fede cristiano-cattolica ricevuta.

Due punti focali: l'unità e Gesù abbandonato

Al primo posto sta l'episodio drammatico verificatosi in una cantina adibita a rifugio antiaereo, durante un bombardamento su Trento, sua città natale[4]. Con le sue amiche Chiara apre il vangelo e s'imbatte nei discorsi d'addio di Gesù riportati nel vangelo di Giovanni: «Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv* 17, 21). Chiara Lubich e le sue amiche comprendono questo "essere uno" come il testamento di Gesù. Farlo diventare la propria forma di vita appare loro come la giusta risposta all'amore di Dio.

2) Una tale distinzione è stata condotta da Peter F. Strawson. Egli parla di una 'metafisica descrittiva' e di una 'metafisica revisionaria' (cfr. P. F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt*, Reclam, Stuttgart 1972, p. 9.

3) Così nell'articolo apparso recentemente e pubblicato postumo.

4) Su questi dati biografici cfr. innanzitutto l'intervista con Chiara Lubich pubblicata sotto il titolo: Chiara Lubich, *Die Welt wird eins. Franca Zambonini im Gespräch mit der Gründerin der Fokolar-Bewegung*, Ed. Neue Stadt, Monaco di Baviera 1991, p. 50.

A questo fatto si aggiunge un secondo avvenimento: una conversazione con un padre cappuccino[5]. Questi pone alla giovane donna la domanda, dove, a suo parere, Gesù abbia sofferto di più. La risposta, che egli stesso dà alla sua domanda, suona: Gesù ha sofferto maggiormente nel suo abbandono sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34). Anche questo spunto diventa un punto cardine di quella spiritualità che Chiara Lubich ha scoperto.

Da una parte l'amore reciproco che porta all'unità come meta e, dall'altra, la via a questa meta, cioè la via che conduce fino all'abbandono da parte di Dio. Con questo abbiamo menzionato i pilastri della spiritualità del Focolare, della spiritualità dell'unità.

Dio amore

Il retroscena è costituito da un'immagine di Dio che trova il suo delinearsi caratteristico nel fatto che in Gesù Dio è diventato uomo e questo fino alla morte in croce. In ciò si manifesta un amore, al di là del quale non se ne può pensare uno maggiore. Nell'orizzonte di questa spiritualità non si tratta di Dio in sé, di un Dio statico, per così dire, ma di un Dio che si autodona. Il 'Dio di Chiara Lubich' non può essere inteso come un'origine a sé stante, e nemmeno come un soggetto assoluto, ma è comprensibile soltanto come un Dio che è relazione e nella relazione è vita, amore vissuto. Proprio questa è la ragione per cui Dio – partendo da Gesù come Figlio di Dio fatto uomo – viene inteso nel cristianesimo come il tri-uno: Dio Padre e Dio Figlio uniti nell'amore reciproco che è lo Spirito Santo di Dio.

In nessun altro luogo questo Dio diventa conoscibile nel suo amore come sulla croce. Infatti, su di essa la donazione di Gesù giunge fino a un punto tale da fargli ritenere di essere abbandonato non soltanto dagli uomini, ma perfino da Dio: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15, 34). Conformemente a ciò in uno dei primi testi Chiara Lubich esprime l'opzione fondamentale della sua vita: «Ho un solo sposo sulla terra: Gesù Abbandonato: non ho altro Dio all'infuori di Lui»[6].

Fede vissuta, non solo pensata

Se Dio è un Dio tri-uno, se egli è in se stesso amore vissuto, relazione, allora va da sé, ovvero è conforme a tutto ciò, che una spiritualità incentrata su un tale Dio si riconosca altrettanto obbligata all'amore e alle relazioni. Una vita di amore reciproco e di unità in Dio sorta in questo modo sulla base di un "patto", l'eucarestia e il vivere la parola, porta nell'anno 1949 a delle esperienze, semplicemente definibili come Paradiso. Si tratta della sconvolgente conferma del fatto che *l'unità*

5) Cfr. *Ibid.*, p. 49.
6) Chiara Lubich, *L'attrattiva del tempo moderno. Scritti spirituali/1*, Città Nuova, Roma 2003[5], p. 45 (cit. nel testo tedesco: Chiara Lubich, *Bis wir alle ein sein werden,* Neue Stadt, Monaco di Baviera 1983[12], p. 108).

vissuta in Dio è *essa stessa divina*. È l'esperienza a dimostrare che gli uomini, vivendo quest'unità, trovano il loro posto in Dio, nel "seno del Padre". In prima istanza questa è una grazia, cioè un dono, ma in seconda istanza rappresenta anche un compito: qualsiasi cosa venga vissuta nella società, deve essere prima inserita in questa vita nuova, plasmata da Dio.

3. Quando relazione e movimento si spostano al centro dell'interesse Ovvero: ontologia trinitaria

La spiritualità dell'unità poc'anzi delineata ha esercitato su Klaus Hemmerle un notevole e particolare influsso, senza per questo negare quello di diversi altri autori e stili di pensiero filosofico e teologico incontrati nel corso della sua lunga carriera scientifica. Innanzitutto va ricordato il suo maestro, Bernhard Welte, il cui interesse era profondamente incentrato sulla fenomenologia. Poi seguono Franz vom Baader e Bonaventura, ai quali ha dedicato grandi lavori di ricerca. Non ultimo si deve menzionare Heinrich Rombach con la sua *Strukturontologie*, opera che Hemmerle ha ampiamente recensito.

Una scuola di pensiero

Nonostante questi molteplici influssi, la spiritualità dell'unità in Hemmerle ha acquisito un rilievo del tutto particolare. Ancora una volta, nel contributo da lui stillato poco prima della morte, Klaus Hemmerle ha voluto attirare l'attenzione su quanto le intuizioni spirituali legate al carisma dell'unità avessero esercitato su di lui una forte attrazione non soltanto dal punto di vista spirituale ed esistenziale, ma anche nell'improntare la sua personalità di teologo. Egli scrive: «Chiara Lubich ci ha presi in una scuola di vita, ma questa scuola di vita è nello stesso tempo una scuola per la teologia. Il risultato non è un miglioramento della teologia, ma teologia vissuta dall'origine della Rivelazione»[7]. Il pensare che egli ha scoperto nel carisma dell'unità, infatti, ha trovato la sua espressione programmatica e più pregnante nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria* apparse nel 1976[8].

A partire dall'"evento trinitario"

L'idea fondamentale delle *Tesi* può essere tracciata in poche battute: *si tratta d'intendere la realtà nella luce della fede nel Dio tri-uno*. In altri termini: ciò che

7) K. Hemmerle, *Unser Lebensraum - der dreieine Gott,* in: «Das Prisma» 1 (1994), pp. 17-13, qui p. 23.
8) Come una ulteriore fonte per le *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle è da menzionare anche H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Editrice Karl Alber, Freiburg/München 1988[2] (1ed. 1971).

rende realtà la realtà. Questo comporta che la sua profonda struttura ontologica debba essere pensata come realtà in relazione. La ragione sta nel fatto che anche Dio è realtà in relazione[9].

Assumendo coerentemente questo dato, Klaus Hemmerle abbozza una ontologia trinitaria dall'esperienza cristiana di Dio. Egli intende e caratterizza tale esperienza come «l'evento trinitario»[10] individuando proprio in questo lo specifico cristiano[11]. Questo evento è dato, secondo Hemmerle, in Gesù Cristo. In lui «Dio penetra totalmente nella storia, rimanendone, tuttavia, al di sopra»[12]. In questo modo si cambia l'immagine di Dio. Dio è relazione tra "Dio sopra di noi" e "Dio fra noi", nell'unione dello Spirito Santo d'amore. Per questo motivo il discorso sulla Trinità non è, secondo Hemmerle, speculazione temeraria, ma espressione pregnante di «come Dio è donato all'uomo e l'uomo a se stesso in maniera del tutto nuova, nella misura in cui crede in Gesù Cristo»[13]. La parola chiave di questa nuova comprensione di Dio e dell'uomo è l'"amore", ovvero il "dar-si"[14].

Questi nessi in Hemmerle costituiscono il punto di partenza e danno l'impronta specifica della sua ontologia trinitaria. Questa, paragonata ad altri abbozzi precedenti di ontologia, contrassegna la sua svolta rivoluzionaria. Così si legge in un passaggio centrale:

Relazione e movimento come concetti chiave

> «La forza rivoluzionaria della semplice affermazione: *solo l'amore rimarrà (1 Cor 13, 13)* è davvero straordinaria. Infatti, se ciò che rimane è l'amore, il baricentro si sposta dal sé verso l'altro e diventano centrali il movimento – non più inteso in senso aristotelico – e la *relatio* – anch'essa non più intesa come categoria o addirittura come accidente la cui essenza è di debolissima intensità. Ma la relazione, il movimento, non vengono statuiti come un nuovo principio, da cui è poi possibile derivare ogni cosa per semplice deduzione. Una sola cosa rimane: la

9) Questa visione è indiscussa nella teologia dell'Occidente a partire dall'opera epocale *De Trinitate* di Agostino e il suo discorso sulle "relazioni sostanziali", cioè sulle relazioni che contrassegnano l'essenza di Dio (vedi: Agostino, *De Trin.*, V, 5. 6).
10) K. Hemmerle, *Tesi 1.* (Per la traduzione italiana ci riferiamo a: K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it. Teresa Franzosi, Città Nuova, Roma 1996[2]).
11) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi 18.*
12) K. Hemmerle, *Tesi 15.*
13) *Ibid.*
14) K. Hemmerle, *Tesi 18.* Nella traduzione italiana delle Tesi la parola tedesca "Sich-Geben" è stata resa con "il dono di sé". Preferiamo rimanere letteralmente fedeli al modo d'esprimersi di Hemmerle, il quale, se si dà uno sguardo all'insieme del contesto delle Tesi, sembra scegliere appositamente la parola "Sich-Geben" per sottolineare la dinamicità (il movimento) della relazionalità (*ndt*).

com-partecipazione a quel movimento che è l'*agápe* stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere; è il ritmo del dare che dà se stesso»[15].

Con questo paragrafo Hemmerle compie un autentico cambiamento di rotta per quanto concerne l'ontologia trinitaria. Due sono gli aspetti che vanno rilevati: (1) ad un'ontologia interessa sempre la domanda di che cosa renda la realtà realtà. Con ciò è anche attribuito un interesse a ciò che rimane. Se, però – detto con le parole di Hemmerle – "solo l'amore rimane", allora ciò che resta viene legato a un'essenza intesa non tanto in modo statico, quanto in modo dinamico. Se l'essenza della realtà è amore (agape), allora ciò che rimane è "relazione" e "movimento".

Tuttavia, (2) relazione e movimento *non* sono *soltanto oggetto* della conoscenza e dell'esplicazione, ovvero un principio nuovo, ma essi *determinano pure il processo della conoscenza*. La conoscenza si realizza per il fatto che movimento e relazione vengono compiuti come "ritmo dell'essere", nel «ritmo del dare che dà se stesso», come scrive Hemmerle. Un conoscere che percepisce la realtà così come essa è, può effettuarsi solo a patto che si entri nel ritmo che determina la realtà. In altre parole: nell'ontologia di Hemmerle non vengono semplicemente trattati nuovi contenuti, ma fondamentalmente si inaugura un nuovo pensare.

Spiegato sull'esempio della Parola

Dunque – secondo Hemmerle – ciò che rende la realtà realtà non è un'essenza statica, ma la realtà è evento *in relazione e movimento*. L'autore chiarisce questo punto di vista utilizzando l'esempio della Parola[16]. Per comprendere che cosa sia la Parola si potrebbe effettuarne una descrizione. Per esempio, si potrebbe dire:'una parola è un elemento linguistico con un significato determinato'. Hemmerle, però, sceglie un'altra via. Per lui, infatti, non si tratta della questione di che cosa *sia* una parola, ma come essa *proceda*, vale a dire, come in un determinato processo la parola diventi parola. Secondo Hemmerle questo accade in relazione e movimento: la parola viene determinata da colui che la dice. Nel contempo, però, essa viene determinata anche da colui al quale viene detta, senza trascurare, infine, il valore assunto relativamente alla lingua alla quale appartiene.

In questo modo diventa chiaro che Hemmerle, rispetto a una determinazione generale e astratta dell'essenza della realtà, dà la precedenza alla realtà concreta. Con ciò egli si pone come difensore del *pensare fenomenologico*, basato primariamente non tanto sul piano delle determinazioni astratte dell'essenza, ma sull'esposizione della realtà. 'Zu den Sachen selbst – Alle cose stesse' suona la massima che il filosofo Edmund Husserl ha dato a questa scuola di pensiero da lui fondata.

15) K. Hemmerle, *Tesi 18.* Traduzione leggermente modificata rispetto alla traduzione italiana alla quale ci riferiamo qui: da «… è il ritmo del donare che dona se stesso» a «… è il ritmo del dare che dà se stesso» (*ndt*).
16) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi 21.*

4. Attenzione per l'esserci-in-mezzo Ovvero: alcune indicazioni sull'uso

Quindi, l'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle – così come ogni altra ontologia ben formulata e così presentata – è un *invito a percepire la realtà in un certo modo e a vivere corrispondentemente alle sue comprensioni.*

Un nuovo pensare, vedere, conoscere

'Percepire in un certo modo': proprio di questo si tratta. Grazie all'ontologia trinitaria di Hemmerle deve diventare visibile e pensabile qualcosa di nuovo, senza trascurare il fatto che essa deve condurre anche a un nuovo vedere. Detto con le parole del sopracitato paragrafo di Hemmerle: si tratta della «com-partecipazione a quel movimento che è l'*agápe*»[17]. Si tratta di un pensare che effettivamente, o perlomeno intenzionalmente, è in relazione e movimento.

L'esserci-in-mezzo si sposta al centro dell'attenzione

Come esposto precedentemente, Hemmerle prende come punto di partenza per la sua ontologia trinitaria l'"evento trinitario". Dunque, "Evento" non è una scelta casuale, dal momento che Dio non viene osservato come una essenzialità statica, ma come un accadere. Con un'espressione perspicace (e forse anche un po' equivoca) possiamo dire: se Dio viene pensato come il Dio tri-uno, allora non è il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo Dio, ma un Dio in relazione viva fra Padre, Figlio e Spirito Santo. Dio viene pensato come un Dio per il quale le relazioni tra le Persone e con esse, l'esserci-in-mezzo, appartengono alla sua essenza. Detto ancora una volta in modo sottile: l'esserci-in-mezzo è il luogo nel quale Dio diventa evento.

Insomma, il mondo pensato alla luce di questo Dio, ugualmente diventa una realtà per la relazione, per il movimento. In questo modo l'esserci-in-mezzo si fa costitutivo per il mondo e s'imbatte in un nuovo interesse. Nell'ontologia trinitaria, e proprio per questo relazionale, concepita da Hemmerle quest'osservazione non è soltanto un'opzione tra tante, ma essa è l'opzione che rende possibile la *comprensione adeguata della realtà* e il muoversi adeguato nella realtà. In un pensare relazionale l'esserci-in-mezzo diventa luogo fecondo ed effettivo del conoscere e della vita, nonostante questo l'esserci-in-mezzo, di primo acchito, possa apparire come una grandezza da trascurare, come una 'terra di nessuno'. Per concludere, utilizzando due esempi, possiamo riassumere il percorso che ci ha condotti fin qui.

17) K. Hemmerle, *Tesi 18.*

Pensare nell'esserci-in-mezzo

"Leggere è un'avventura in testa", recitava una pubblicità. Questo vale, ovviamente, anche per il pensare. Il concetto di avventura segnala in modo pertinente che pensare non è soltanto un'opportunità, ma spesso è anche un'*audacia*. A questo sono giunti, non ultimi, proprio i teologi con i loro movimenti di pensiero mirati su Dio. In genere vale il detto: chi pensa si consegna a *vie* esposte, dove *fuorvii e dirupi non sono esclusi*.

Ciò nonostante, non deve stupire il fatto che sempre, attraverso metodi (*meta-hodos*) affidabili e attestati, si sono cercate le condizioni per *assicurare* le vie del pensiero. Ovviamente si tratta di un procedimento sensato, come pure l'impiego dei sofismi per tutelarsi dagli inganni consapevoli. L'origine e l'evoluzione della logica, e della sua "sorella gemella", la retorica, illustrano proprio questo. Però, nulla cambia il fatto che il pensare ridiventa sempre un'avventura. Il pensare non è soltanto deduzione, cioè una derivazione conforme alle regole di una nuova dimostrazione scaturita da due dimostrazioni già riconosciute. Un procedimento conclusivo di questo tipo, in realtà, non approda a nessun nuovo risultato. Un pensare fecondo è quasi sempre un nuovo *gioco rischioso*, il cui finale è aperto e insicuro. Tuttavia, è proprio in questa modalità di pensiero che si può raggiungere la novità, toccando la frontiera del conoscere e anche oltrepassandola.

Tale pensare è pensare nell'*esserci-in-mezzo*. Posando lo sguardo sul ricco patrimonio di storia della filosofia e teologia, il *pensare analogico*, cioè l'opera normativa per la conoscenza di Dio e per il parlare su di lui, ne costituisce un chiaro esempio. In sintonia con l'insegnamento paradigmatico di Gesù ci rivolgiamo a Dio come Padre. Ovviamente sappiamo bene che egli non è padre alla maniera di un padre terreno, ma nel suo proprio modo, cioè nel modo divino. Nell'esserci-in-mezzo del sì (Dio è Padre), del no (Dio non è padre nel senso terreno) e della comparazione (Dio è Padre in modo divino) ci avviciniamo alla conoscenza della realtà di Dio.

Presumibilmente, però, senza troppo sforzo si può dimostrare l'esistenza di tante realtà, non per ultima quella umana, le quali non possono essere comprese attraverso una sola affermazione, ma necessariamente possono essere conosciute adeguatamente soltanto nel campo di tensione di tante affermazioni, complementari e forse, addirittura, contraddittorie. Ciò può ingenerare insicurezza e spavento: non c'è il rischio di perdere così tutte le certezze? Non è che su questa strada tutto diventi relativo e indifferente? Sicuramente in seno a questo contributo rimangono aperte alcune domande importanti che hanno bisogno di un'ulteriore chiarificazione. Nelle sue *Tesi* [18] Klaus Hemmerle ha avuto ben presente questo fatto, osservandolo con attenzione e non mancando di menzionarlo.

18) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi 23*.

Nell'esserci-in-mezzo fra gli uomini

L'uomo è un *zoon politikon*, un essere sociale e politico, cioè un essere in comunità. Ovviamente la comunità può essere considerata come semplice addizione di individui, anche se immediatamente si percepisce che si tratta di una rappresentazione inadeguata di una realtà assai più ricca e complessa. Le comunità, infatti, sono frutto d'intrecci di relazioni, di molteplici interazioni intellettuali, emozionali e operative. Le comunità sono campi vissuti produttivi di tensione. Le comunità sono relazioni e movimenti multiformi.

In tal modo l'esserci-in-mezzo è portato ancora una volta al centro dell'attenzione. Un'ontologia relazionale inizia necessariamente da conoscenze, che erano e sono già note. Nello stesso tempo, però, essa è un invito a considerare e a valorizzare l'esserci-in-mezzo nelle sue varie dimensioni.

Qui non si tratta del paese della cuccagna. Relazioni e l'esserci-in-mezzo, da esse reso accessibile, possono essere luoghi di esperienze grandiose, ma anche zone di conflitto. L'esserci-in-mezzo delle relazioni può essere una "terra di nessuno" da lasciarsi alle spalle, oppure può essere un comodo rifugio. In entrambi i casi si tratta comunque di una possibilità di dischiudersi verso un nuovo mondo. Quindi, l'esserci-in-mezzo può essere una promessa, come pure può rendere incerti e spaventare, dal momento che nelle relazioni l'uno si espone all'altro.

Per questa ragione si cercherà sempre di rassicurare in diversi modi l'entrare-in-relazione. Questo, però, comporta il rischio di non permettere all'altro di valere come altro. Se, invece, si vuole prendere sul serio l'altro come altro, allora l'esserci-in-mezzo non è soltanto il luogo di un'opportunità, ma anche il luogo di un rischio. Questo richiede di percorrere la via a volte impegnativa e insicura dell'ascolto, di un dialogo che non assorbe, ma che permette all'altro di valere come altro e che addirittura prende già in calcolo il fatto che egli è prezioso proprio come altro, non ultimo per me.

***

Con questo siamo infine giunti al completamento di queste osservazioni. Volendo rimanere coerenti con quanto esposto finora, la conclusione non può che consistere nel non accontentarci di aver raggiunto lo spazio di mezzo. Ci auguriamo che la conversazione a seguire ci consenta di esperimentare che tale spazio, lungi dall'essere 'terra di nessuno', si riveli uno spazio impegnativo, sì, ma anche fecondo di conoscenza e di vita.

BERNHARD KOERNER
Professore di Teologia dogmatica presso la Facoltà teologica dell'Università di Graz (Austria)
bernhard.koerner@uni-graz.at

LABORATORIO

L'IMPOTENZA APOCALITTICA DI DIO. SERGIO QUINZIO E IL "CRISTIANESIMO DELLA FINE"



The article presents the core of the reflection of Sergio Quinzio: the impotence of God and the Apocalypse. In the first part, we have pointed out the reasons that led Quinzio to talk about a God without potency. He affirms that the Bible is a tale of a progressive abdication of the potency of Good, which starts from the creation, in which God retires from the world in order to create a space for the creature; and finishes with the incarnations of the Son and his death on the Cross. Due to this impotence, God has to invoke the apocalypse because only in this way would he save not only men from the death, but also Himself from His weakness. In the second part, we provide Quinzio's interpretation of Apocalypse. He thinks that it is impotent itself because God can save the world and the human being only by destroying the world. The «Rest of Israel», which will be preserved from the final destruction, will only be saved «just as the shepherd snatches from the lion's mouth» (Am 3, 12).

di
FRANCESCO BERRA

Presto sarò coricato nella terra, Tu mi cercherai, e io non ci sarò più.
Gb 7, 21 (14, 15)

Chiunque si accosti all'opera di Sergio Quinzio non può non coglierne la radicale originalità all'interno del pensiero di matrice cristiana del Novecento. Se pur è vero che vi sono delle forti assonanze fra il "cristianesimo della fine" di Quinzio e quello dei "russi apocalittici" Dostoevskij, Solov'ëv, Šestov, o quello di Pascal e Kierkegaard – anche Quinzio è *scrittore religioso* –, tuttavia è bene tener a mente le profonde differenze che lo allontanano da ciascuno degli autori citati, e che costituiscono la singolarità della sua riflessione. Tentando di riassumere, in estrema sintesi, la posizione di Quinzio, si potrebbe dire che egli riconduca il cristianesimo al contenuto profetico e apocalittico che lo contraddistingueva in origine, il che significa prima di ogni contaminazione linguistico-concettuale operata dalla filosofia greca e in una continuità che potremmo definire giovannea – «la salvezza viene dai Giudei» (*Gv* 4, 22) – con l'ebraismo. La «via di Quinzio», poi, è propriamente «né teoretica né teologica. È la descrizione, aspra, aliena da ogni patetismo, della propria *esperienza* […], di un *pathos*»[1]. È questo grido invocante salvezza, il grido impaziente di Giobbe, che spiega lo stile aforistico, frammentario, finanche diaristico, della maggior parte dei testi dell'autore. Come dare forma chiusa e non aporetica a un domandare che attende *in spe et contra spem* una risposta da Dio?

Di fronte a questo silenzio di Dio, Quinzio domanda: che ne è della Sua promessa? Della salvezza, della venuta del Regno e della resurrezione dei morti? Con onestà profetica risponde: la promessa tarda a essere compiuta, Dio è stato sconfitto, perché è debole e impotente. Apocalitticamente impotente aggiungiamo noi. Espressione ossimorica se, seguendo la tradizionale lettura dell'apocalisse, la si interpreta come ultimo atto e sigillo di un Dio padrone assoluto che dispone a suo talento del mondo. Formula risolvibile in una sorta di circolarità ermeneutica se leggiamo invece queste due nozioni all'interno dell'opera di Quinzio. Impotenza di Dio e apocalisse si richiamano e si permeano a vicenda, essendo ciascuna in sé semanticamente indiscernibile: l'impotenza di Dio è essenzialmente apocalittica, invoca la parusia del Cristo, esige cioè un suo superamento e un suo riscatto nell'apocalisse. D'altro canto, se apocalisse «è la negazione e il capovolgimento della promessa, il fallimento dell'opera di redenzione»[2], allora essa stessa è *impotente*. Come definire *potente* il ritorno di Dio se esso avviene solo attraverso la distruzione della sua opera, se il *resto d'Israele* verrà salvato «come se un pastore togliesse dalla bocca del leone due stinchi o un pezzo d'orecchio» (*Amos* 3, 12)? Nella rivelazione finale ci sarà redenzione se il *mysterium iniquitatis* sarà compiuto e se il male fatto non potrà essere redento?

L'apocalisse stessa non salverà: «la vittoria di Dio coincide con la sua sconfitta»[3]. Ecco la *novitas* del discorso quinziano.

1) M. Cacciari, *Apocalittica di Sergio Quinzio*, in «Bailamme», n. 20, dicembre 1996, p. 24.
2) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1991 (prima edizione in 4 vol. 1972-1976), p. 798.
3) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 2013 (prima edizione 1980), p. 131.

1. *Impotentia Dei*

1.1 Tentiamo innanzi tutto di comprendere come Quinzio giunga a tematizzare l'impotenza di Dio; in particolare attraverso quale confronto e quale lettura della Scrittura. Va sottolineato anzitutto – egli rileva – che l'onnipotenza divina di cui parla la filosofia non è affatto un attributo biblico. È piuttosto un portato della tradizione filosofica che, nell'interpretare con le proprie categorie la rivelazione biblica, ne spiritualizza il messaggio e ne tradisce la verità: l'*'emet* ebraica si trasforma, denaturalizzandosi, in *alétheia*.

L'*impotentia Dei* emerge nel momento in cui si comprende che il ritardo della parusia di Cristo, che ora ha raggiunto più di due millenni, non è una dilazione intenzionale: la mancata venuta del Regno è contro la volontà stessa di Dio. A partire da ciò Quinzio propone una "sua" *regula fidei*, una personale lettura del canone biblico che tentiamo qui di presentare attraverso tre momenti: creazione, prima *kenosis*, seconda *kenosis*. Con la creazione inizierebbe un progressivo ritirarsi e ridursi di Dio, una rinuncia alla sua potenza sul mondo, che diviene totale con l'incarnazione del Figlio – prima *kenosis* – e il grido doloroso dell'ora nona – seconda *kenosis*[4].

Dio, dopo aver creato, crede di avere davanti a sé la realtà che aveva sperato: un mondo dove tutto, in quanto creato, è buono e giusto. Poco dopo però, in seguito al peccato dei progenitori edenici e al diffondersi del male nel mondo, Dio, «addolorato nel profondo del cuore, si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra» (*Gn* 6, 1). Il Signore soffre per la delusione procuratagli dal creato che non segue il suo progetto e si mostra così «tanto impotente da non potersi fare amare dalla più piccola delle creature»[5]. Ma la sua debolezza, in realtà, è un effetto dell'abdicazione all'onnipotenza, un'abdicazione necessaria se Egli vuol far essere e lasciare posto all'altro da Sé, il creato. È proprio dando spirito di vita all'altro da Sé che si lascia aperta la possibilità che questi – l'uomo anzitutto, colui che è stato creato da Dio a Sua immagine e somiglianza – possa allontanarsi da Lui, rifiutarlo o addirittura negarlo. La creazione è «l'avvento della negazione, della finitezza, che toglie a Dio l'assolutezza del non avere limiti, confini, alterità; sottrae a Dio l'assolutezza dell'essere tutto-in-tutto. […] Il negativo colpisce Dio, ferisce Dio»[6]. Di qui il senso della *caritas Dei*, il dono donante di Dio, l'amore gratuito di Dio che si sacrifica, comprimendosi-restringendosi, per creare la vita dell'altro da Sé. Tale lettura della genesi del mondo è esplicitamente vicina alle dottrine cabalistiche, in particolare al libro della Creazione – *Sēfer Yėṣīrāh* – dove si dice che Dio, l'Infinito – *Ēn-Sōf* – crea il mondo finitizzandosi. È lo *tzimtzum*[7], il contrarsi o l'autolimitarsi di Dio, «il

4) Parlando di "prima" e "seconda" *kenosis* seguiamo di Vincenzo Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città nuova, Roma 2002.
5) S. Quinzio, *Diario Profetico*, Adelphi, Milano 1996 (prima edizione 1958), p. 108.
6) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 81.
7) A questo proposito Guido Ceronetti scrive all'amico Quinzio: «Per te Dio si è suicidato il giorno dello *zimzum*, lo so bene», in *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, Adelphi, Milano 2014.

far posto alle cose create e il render possibile un punto dove non ci sia Dio perché lì ci sia la realtà del mondo»[8].

Se la rivelazione del Nome a Mosè nella teofania sinaitica, prima della fuga dall'Egitto, è un ulteriore ridursi di Dio, in quanto Jhwh è costretto a parlare le parole degli uomini, tuttavia è in Gesù di Nazareth che tale processo di abbassamento e di rinuncia alla potenza giunge a radicalità estreme. Come ricorda l'apostolo Paolo (*Fili* 2, 5-11), Gesù Cristo spogliò – *ekénosen* – se stesso assumendo la condizione di servo, e così facendo poté dare luogo a una nuova creazione, la seconda dopo quella adamitica. L'umanità rinasce in Cristo e per mezzo di Cristo dopo esser divenuta figlia di satana, come vuole René Girard[9], con il primo assassinio di Caino e la fondazione della civiltà. Tramite la parola creatrice (*davar)*, Cristo dà forma a una nuova umanità, chiamando a sé i discepoli da lui designati e promettendo loro la vera vita, la vita eterna. Simone allora rinasce in Pietro, Saulo in Paolo: a colui che è di nuovo "creato" viene dato un nome, proprio come nella creazione genesiaca. Tuttavia, in quanto di creazione si tratta, ecco un'ulteriore limitarsi e ridursi di Dio: un annichilimento che, come mostra Paolo, comporta il farsi "fattura" da parte del "fattore" stesso, assumendo quindi il rischio del dolore e della morte. Alla luce di quanto detto, si comprende il senso più profondo delle tre tentazioni del deserto, dove Satana offre a Gesù potenza sulle cose (*Mt* 4, 3), sugli avvenimenti (*Mt* 4, 6) e sull'intera storia del mondo (*Mt* 4, 8). «La tentazione di Dio […] è l'onnipotenza, alla quale Dio *in principio* rinuncia […] e rinuncia ultimamente accettando in Gesù il conseguente rischio del fallimento e della morte»[10]. Ed è proprio questa rinuncia al dominio e alla potenza che costituirà "scandalo" alle orecchie dei Giudei e "stoltezza" agli occhi dei Greci (*I Cor*.). Durante il processo a Gesù i suoi accusatori, oltre a volergli carpire la confessione del suo presunto essere – cosa che Gesù è costretto a fare rompendo il "silenzio messianico" – esigono segni di potenza, prodigi: sono persuasi che il Dio che adorano, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè sia potente fonte di potenza cui rivolgersi per ovviare alla propria debolezza. Ignorano che colui che adorano è Satana, *princeps huius mundi*, colui che allontana e divide – *bállei-dià* – il creato da Dio.

É tuttavia solo alla fine del racconto evangelico che troviamo l'attestazione che abbiamo scelto come terzo e ultimo momento di questa *navigatio in impotentia Dei*. È l'inizio del calvario, la seconda *kenosis*, più dolorosa e difficile della prima[11], che si apre con le parole di Gesù a Pietro, Giacomo e Giovanni, i più vicini a lui tra "i dodici": «*Tristis est anima mia usque ad mortem*»[12] (*Mc* 14, 34), unica volta in cui Gesù si sia lamentato, ricorda Pascal, come se non avesse più saputo contenere il suo eccessivo dolore[13]. È il Getsemani, «giardino non di delizie dove si

8) S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 2008 (prima edizione 1993), p. 41.
9) R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 2010, p. 215.
10) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 407. Il corsivo è mio.
11) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 211.
12) Riportiamo la citazione evangelica in lingua latina in quanto Quinzio cita di preferenza dalla *Vulgata.*
13) Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di B. Nacci, Garzanti, Milano 2008, p. 350.

perse il primo Adamo e tutto il genere umano, ma un giardino di supplizi»[14], dove il Figlio rinunciò definitivamente all'onnipotenza. Ecco il grido dell'ora nona, compimento della seconda *kenosi*, vera prova della divinità del cristianesimo secondo Simone Weil: «*Eloi Eloi, lamma sabacthani* ?» (*Mc* 15, 34)

Ci troviamo qui di fronte alla totale debolezza e sconfitta di Dio: la debolezza del Figlio per e con la debolezza del Padre. Cristo è impotente perché lo è anche il Padre Suo: *Deus Trinitas est impotens*, se, come vuole Agostino, tutto quello che si predica di una persona della Trinità si predica anche alle altre. Ed è per questo che, incalza Quinzio, se si vuole essere veri adoratori della croce, è necessario sacrificare l'onnipotenza di Dio. Affermare che Dio è impotente è fare esperienza del «vero abisso della *kenosi*, quello che spaventa lo stesso Signore e che né noi né lui possiamo sostenere: l'abisso del sentirsi e del sapersi abbandonati da Dio»[15].

1.2 L'uomo moderno, l'uomo che ha sofferto per il silenzio di Dio e la smentita delle promesse fatte dai messianismi – secolarizzati e non –, sembra allora fare esperienza di «un tempo vuoto che, non più sostenuto dalla speranza nella vita futura, precipita nel nulla»[16]. Bruscamente svegliato dal breve sonno positivistico, si ritrova spaesato di fronte a una realtà non più unitariamente decifrabile e quindi controllabile; un mondo che, rovesciando la celebre tesi marxiana, non deve più essere trasformato perché si trasforma da solo. La globalizzazione tecnologica del pianeta – l'unica vera globalizzazione – non può essere governata, se «la tecnica è l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo o nessun gruppo umano […] è in grado di controllare nella sua totalità»[17]. A questo si aggiunga che il più inquietante di tutti gli ospiti[18], il nichilismo, sembra aver preso piena dimora nell'Occidente, terra un tempo di speranza in futuri redentivi. "*Pulvis sum et in pulvere revertero"*, dice l'europeo oggi. «La negatività è sentita sempre più come la dimensione stessa del vivere»[19].

Ma perché nichilismo e tecnica dopo la morte di Dio?

Nell'affrontare tale questione non possiamo non confrontarci con il pensiero di Emanuele Severino. Tra Severino e Quinzio, infatti, c'è stato un pur breve ma interessante dialogo. In effetti, se il pensiero di Quinzio vuole essere un ripensamento radicale del cristianesimo, non può non confrontarsi con chi, forse più di chiunque altro, ha messo in discussione il terreno – "lo scacchiere", come ama ripetere Severino – su cui si muove la cristianità. Fin troppo nota la tesi fondamentale del discorso severiniano: il nichilismo è la persuasione che l'ente, in quanto ente, sia niente. Tale persuasione inizia con la metafisica greca e in particolare con

14) *Ibid*.
15) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 35.
16) S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 2008 (prima edizione 1990), p. 128.
17) U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2011 p. 497.
18) Così Nietzsche definisce il nichilismo in *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1975, fr. 2 [127], p. 112.
19) S. Quinzio, *La croce il nulla*, Adelphi, Milano 2006 (prima edizione 1984), p. 211.

Platone, il quale pensa l'essente come oscillazione tra l'essere e il non essere. A partire dall'interpretazione dell'ente come ciò che è conteso dall'essere e dal nulla, si giunge a pensare la creazione come ciò che permette questo passaggio. Una creazione che diviene radicale se è *ex nihilo absoluto* e produce la realtà. «Nella storia dell'Occidente la produzione dell'essere degli enti è fondamentalmente intesa come "Dio" e come "tecnica", che dunque sono le due espressioni fondamentali del nichilismo»[20]. Il Dio al quale pensa Severino è allora «l'Onnipotente che padroneggia l'essere degli enti», il *theós* che, come indica la radice "*da*" su cui è costruita la parola greca, è lo «star dinanzi manifesto e luminoso […] e il dispensare, il dare in sorte distribuendo le differenze»[21]. Dio allora è il primo tecnico, è la prima potenza suprema che regola e controlla l'essere e il non essere degli enti. La tecnica è l'ultimo dio dopo la "morte di Dio", è filiazione diretta di Dio in quanto «il senso metafisico di *theós* pre-contiene il significato essenziale della tecnica moderna»[22]. Entrambi sono allora l'espressione più radicale del nichilismo, in quanto pensati come il fondamento supremo della nientità dell'ente. Se questa è l'alienazione nichilistica dell'Occidente, il senso della storia dell'Occidente, da una tale storia – conclude Severino – non è escluso il cristianesimo. «La storia del cristianesimo rifletterebbe questo processo di organizzazione e progressiva dominazione del mondo»[23], alla quale giungerebbe alleandosi con la metafisica greca, la scienza e la tecnica.

Quinzio condivide, seppur per ragioni differenti, la lettura severiniana del nichilismo come storia dell'Occidente. Egli è anche «disposto, e volentieri disposto, a dare a Severino partita vinta per tutto ciò che riguarda la storia dei secoli cosiddetti cristiani, quelli fondati, nel pensiero e nella società, sul ferreo ligneo dell'armonia di fede e ragione»[24]. Ciò che fa problema è invece il fatto che «Severino non si confronti con la fede biblica, bensì solo con una sua tarda nazionalizzazione»[25], assimilando il messaggio originario cristiano con la lettura datane dalla filosofia greca. Il Dio del quale si parla negli scritti di Severino è l'*Ipsum Esse subsistens* di Tommaso – e della neo-scolastica di Bontadini con la quale dialoga –, e non il "Dio di tenerezza e di pietà" dell'*Esodo*, il Dio debole e sconfitto di Quinzio[26]. Non possiamo certo dire che l'agire del dio impotente sia tecnico, cioè dominato da calcolo e deliberazione per raggiungere uno scopo che, come vogliono gli Scolastici, è *primum in intenitone ultimum in executione*. Al contrario, la storia di Dio e del suo rapporto con il creato dice non essersi realizzato quel progetto che *ab*

20) E. Severino, *Sul significato della morte di Dio*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 259.
21) *Ibid.,* p. 254.
22) *Ibid.*, p. 259.
23) *Ibid.,* p. 262.
24) S. Quinzio, *La speranza nell'apocalisse*, Paoline, Milano 2002 (prima edizione 1994), pp. 155-156.
25) *Ibid*.
26) Il filosofo bresciano risponde a questi rilievi mossigli, accusando Quinzio di «non sospetta(re) quanto profondamente questo suo orizzonte sia invaso da ciò a cui egli si crede del tutto estraneo: le categorie di fondo del pensiero occidentale. La sincerità toccante del suo dolore di uomo non riesce, non può riuscire a sottrarlo alle maglie di quelle categorie», in *La strada. La follia la gioia*, Bur, Milano 2008, p. 206.

ovo Egli avrebbe pensato per il creato: il Regno di giustizia e bontà. L'esecuzione è massimamente lontana dall'intenzione. Fatta questa fondamentale distinzione, le riflessioni di Quinzio e Severino sembrano procedere in una *concordia discors*, un parallelismo divergente che si dà anzitutto nel rifiuto da parte di entrambi delle categorie ontologiche greche. Gli esiti poi saranno diversi: Severino rifiuta l'ontologia greca per percorrere il sentiero intravisto da Parmenide ma mai percorso dall'Occidente, il misterioso sentiero del Giorno che dice l'eternità di ogni essente; Quinzio invece accusa il pensiero greco di aver corrotto l'originalità del messaggio cristiano e vuole tornare alla fonte ebraica della parola di Cristo. La concordia si trova nell'insistere sulla destinazione del dominio della tecnica dopo il fallimento storico degli "ismi" della modernità. «Dopo Nietzsche la tecnica ha via libera»[27] poiché – si può continuare con Severino – la distruzione degli immutabili operata dal filosofo della "trasvalutazione di tutti i valori" – insieme agli altri pensatori del sottosuolo occidentale – impedisce a qualsiasi contenuto, sia esso filosofico o scientifico, di porsi come verità assoluta e incontrovertibile. Con la morte di Dio muore la pretesa di qualsiasi universalità e incontrovertibilità, e la tecno-scienza, proprio perché consapevole della propria parzialità e fallibilità, risulta vincente. Inoltre Quinzio stesso è profondamente convinto che sia stato il cristianesimo storico a preparare il terreno su cui oggi si muove lo strumento tecnico: parlando di «creazione, di redenzione, di giudizio, di fine del mondo e quindi di una realtà che supera e trasforma la natura»[28], pensa il mondo come modificabile e quindi ciò che può essere dominato, creato e in ultima istanza distrutto dall'uomo. Eppure, egli sottolinea, «sentiamo che c'è un incolmabile abisso tra cristianesimo e tecnica, […] l'abisso che c'è fra gli estremi che si toccano»[29]. È il medesimo abisso che c'è tra Cristo e l'Anticristo, apparso oggi nel *deus ex machina* tecnologico. Proprio come l'Anticristo di cui parla Giovanni, la tecnica opera miracoli, compie inauditi prodigi (*Ap* 13, 13): è il capovolgimento del *kerygma* cristiano dentro l'*Ecclesia*, come hanno visto il Dostoevskij della *Leggenda dell'Inquisitore* e il Solov'ëv del *Racconto*. Ma in quanto bestia anticristica, la tecnica può essere solo *simia Christi*: può promettere e forse realizzare la civiltà del benessere e della prosperità ma non la Gioia. Solo Dio promette la Gioia[30]. Il dominio tecnologico del pianeta è letto da Quinzio, in prospettiva apocalittica, come segno della fine dei tempi e del ritorno del Cristo che, finalmente – cioè alla fine – si fa Emmanuele, il Dio-con-loro.

Un simile discorso si può fare per il nichilismo, se lo si legge in relazione essenziale con la Croce. Il nichilismo è lo svelamento della Croce, che «non è il nulla anche se pochissimo li separa»[31]. Come scrive Sergio Givone: «lasciando essere anche la propria morte ed esponendosi fino all'autodistruzione, la divinità incontra il nulla»[32] nella Croce. Cristo si riduce a nulla, assumendo così su di sé la sfida del nichilismo, che è tanto liberazione dagli immutabili che avevano tentato

27) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 23.
28) S. Quinzio, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001 (prima edizione 1962), p. 49.
29) *Ibid.*, p. 51.
30) *Ibid.*, p. 55.
31) S. Quinzio, *La tenerezza di Dio*, a cura di Leo Lestingi, Castelvecchi, Roma 2013 (prima edizione 1997), p. 87.
32) S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995, p. 213.

di controllare il divenire del mondo, quanto angoscia di fronte a questa terribile libertà, sospesa sull'incolmabile abisso del nulla. Nichilismo che, a ben vedere, ha il carattere ambiguo della Croce, trono del *Christus triumphans* ma anche patibolo del *Christus patiens*. Se il nichilismo è quindi questo percorso storico iniziato con la morte in croce del Cristo, l'uomo si avvicina oggi sempre più «all'estremo orlo dell'ultimo precipizio»[33], *le gouffre* del *nihil absolutum*. Ma secondo Quinzio non vi cade. All'interno di esso si nasconde infatti una possibilità, per quanto difficile e precaria, e cioè il compimento escatologico dell'apocalisse, la possibilità di «vedere nel volto di Cristo, con i nostri terrestri occhi e non nei mistici abissi dei cieli, il volto dell'assoluto diventato carne mortale»[34]. Il terribile volto del nulla può convertirsi, a chi ha il coraggio di fissarlo, nel volto del Figlio dell'Uomo, il Dio debole e sofferente, che insegna la pietà e il coraggio di fronte alla sfida estrema dell'annichilimento della morte. Posto di fronte al nulla, Quinzio compie il mortale salto verso la fede in Dio, invocando con impazienza l'apocalisse: «quando si sprofonda al di sotto del limite di ogni speranza umanamente sperabile si può solo pensare apocalitticamente. Quando ogni senso scompare, l'ultima possibilità di senso è l'apocalisse».[35]

2. *Apocalypsis Dei*

2.1 L'abisso del nichilismo e l'esperienza del ritardo insostenibile che ha subito la promessa di Dio conducono Quinzio a rivolgersi con impazienza all'apocalisse, la rivelazione[36] finale di Dio e la conseguente venuta del Regno. Oggi infatti, egli scrive, «abbiamo sempre più bisogno del Regno perché la delusione che è venuta, il tempo che è passato, l'oblio che è cresciuto, hanno creato una pena più amara, una stanchezza più arida»[37]. Quinzio si affida quindi alla speranza nel Regno, che è dimora di Dio con gli uomini, dove non ci saranno più morte («ultima nemica di Dio», *I Cor* 15, 26) lutto lamento e affanno, e luogo della restituzione, della consolazione e della redenzione di Dio. La redenzione assume tuttavia un carattere molto più pregnante di quanto si pensi – il genitivo "di Dio" è sia soggettivo che oggettivo. Se il Dio debole e sofferente *a constitutione mundi*, fattosi uomo in Cristo, potrà vincere questa sua impotenza solo nell'ultimo giorno, quando cioè la promessa fatta all'uomo verrà esaudita, ne consegue che «Dio non è soltanto *colui che redime*, ma anche *colui che è redento*. Nella redenzione del mondo tramite l'uomo, dell'uomo nel mondo, Dio redime se stesso»[38]: dal lavoro dell'opera della creazione, dall'amorosa sollecitudine che lo muove verso l'uomo

33) S. Quinzio, *Nichilismo e rivelazione*, in «Archivio di Filosofia», 1-3, (1994), p. 172.
34) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 216.
35) *Ibid.*, p. 224.
36) Bisogna evidenziare che la traduzione latina *revelatio* non fa sentire fino in fondo la radicalità e la veemenza del greco *apokàlipsis*, che è il togliere dal nascondimento, lo squadernare e rendere evidente e manifesto ciò che era nascosto.
37) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 12.
38) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 247, corsivo mio.

e dalla terribile impotenza nella quale – ora – è costretto a farlo. Per questo motivo si può parlare a pieno diritto di giudeo-cristianesimo, o cristianesimo ebraico, per connotare il "cristianesimo della fine" di Quinzio. L'apocalittica è un portato essenzialmente ebraico, anzitutto mediante la scrittura profetica. Il nocciolo del messaggio di Isaia, per esempio, sta nella sua fede messianica e apocalittica[39]. E il giorno del Signore di cui egli parla è il giorno in cui – dice un altro profeta, Zaccaria – «Jhwh radunerà tutte le genti per la battaglia e combatterà» (*Zc* 14, 2-3). Non per questo, però, non si ha nel *Nuovo Testamento* una prosecuzione della scrittura profetica e del messaggio escatologico ivi contenuto. Il libro che chiude il canone veterotestamentario, l'*Apocalisse* di Giovanni, il testo più «scandalosamente ebraico»[40], ne costituisce anzi il compimento in quanto visione ispirata del *Dies irae*. Ed è per questa ragione che Quinzio individua nell'apocalittica l'essenza stessa del messaggio di Cristo. Il Regno descritto dai profeti è prossimo e vicino, dice Gesù. Così infatti viene annunciato il *novum* della "buona novella" rispetto a "La Legge e i Profeti": «*impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; paenitemini et credite evangelio*» (*Mc* 1, 15). L'evo cristiano assumerebbe per questa ragione il ruolo di "ponte sospeso" tra il "già" dell'incarnazione del Figlio e il "non ancora" del suo ritorno finale. Un "non ancora" il cui termine Cristo non sa temporalmente indicare: «quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (*Mt* 24, 36). Ciò che il Figlio sa e può rivelare ai *pistéuontes* è invece quello che accadrà prima della redenzione, il tempo in cui l'*Ecclesia* dovrà farsi *militans* e combattere nel mondo. Sarà il tempo, parafrasando la *II ai Tessalonicesi*, del *mysterium iniquitatis*, l'apostasia e la vittoria dell'uomo iniquo. Senza soffermarci sul ruolo della figura catecontica – il "*qui tenet*" o il "*quid detineat*" – che contenendo il trionfo del Figlio della perdizione ritarda la venuta di Cristo, tentiamo di comprendere il significato della rivelazione finale, quando Cristo torna per combattere e distruggere, con il soffio della sua bocca (*II Ts* 2, 6), «la bestia che aveva dieci corna sette teste e sulle corna dieci diademi e […] l'altra bestia, il cui numero è seicentosessantasei» (*Ap*, 13). La lotta che si svolgerà sarà terribile, perché lotta che *decide* – nel senso latino del termine, divide – la vita e la morte. «Nel giudizio finale si decidono l'esistenza o la non esistenza del libero arbitrio, l'immortalità dell'anima, il suo essere o non essere. […] Dio stesso attende il verdetto supremo, come ogni anima vivente»[41]. Lo scontro è vero scontro e fa del mondo una terra di catastrofe. Nulla è ancora stato deciso, il nulla della morte e del fallimento di Dio sono possibilità reali. E solo se Cristo trionferà sulle forze maligne, guidate dal "figlio della *anomia*", potrà far scendere il Suo Regno.

Apocalisse è allora il tentativo di Dio di «ritrovare un ordine ultimo del mondo, fondato sulla separazione del bene e del male e sul ristabilimento della giu-

39) Così S. Quinzio a Massimo Cacciari in una lettera datata 2 dicembre 1981, in S. Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso*, p. 432.
40) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 792.
41) L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 2014, p. 192.

stizia violata attraverso una violenza che la compensi e la ripaghi»[42]. E sperare in essa significa attendere «una catastrofe risolutiva, […] una catastrofe terrificante e liberante insieme»[43]. Solo dopo la catastrofe e lo sconvolgimento del mondo, la voce di Colui che siederà sul trono, colui che si fa *Dio-con-loro*, potrà dire: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (*Ap* 21, 5). La creazione lascia spazio a una nuova creazione, questa la risposta di Dio alle anime immolate a causa della Sua parola, che supplicavano: «Fino a quando, Signore, Tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?» (*Ap* 6, 9-11). Ma «ecco che, proprio nel momento della massima perturbazione e quindi nel momento in cui il grido dei martiri, pena la vanificazione della promessa e della veracità di Dio, non può che essere esaudito, esaudito subito, esaudito visibilmente nel mondo, il mondo è risucchiato nell'abisso»[44]. Terra e cielo di prima sono scomparsi, il mare non c'è più. Pronta come una sposa adorna per il suo sposo (*Ap* 21, 1-3) scende dal cielo la *civitas Dei*, la Gerusalemme celeste cantata da Isaia (*Is* 60, 7). Sì, il giudizio finale "terza" e "ultima" creazione: la "genesi" del Regno. Ma una creazione assai diversa da quella – la "seconda" – cristica. Il Figlio aveva "creato" una nuova umanità senza distruggere la realtà esistente, convinto che il mondo fosse ancora redimibile se ricondotto nella giusta via, la via della vita eterna. Di contro, nella Sua seconda venuta non può più fare questo: il mondo deve essere distrutto affinché Egli possa redimere dal male. Ma come può esserci redenzione nella distruzione, si chiede Quinzio? Redenzione si ha se si conserva e si salva il creato, non se lo si distrugge. Non si potrebbe piuttosto ritornare alla "prima" creazione, agendo ancora in una prospettiva di raddrizzamento del "legno storto" del creato?

La risposta è no. Ripristinare la creazione nell'integrità dell'inizio è impossibile. Dio è impotente nel mondo in quanto il mondo non è il Suo Regno, bensì quell'esterno e altro da Lui impossibile da governare. E qualora potesse farlo, potesse cioè tornare al genesiaco «Dio vide tutte le cose che aveva fatte, ed esse erano molto buone» (*Gn* 1, 31), renderebbe vana o insignificante la sofferenza dei suoi testimoni[45], ignorerebbe cioè tutto quel male che, a partire dal peccato di Adamo, si è diffuso nel mondo. Dunque «la vendetta, cioè la compensazione del […] male col male, si configura come la sola risposta alla catastrofe» [46]. E rispondere alla violenza distruttrice del male del mondo significa distruggere il mondo.

Il Signore si vede quindi costretto a ricondurre il *quattro* – il creato – al *tre* – il Creatore –, ad annientare il creato per farlo vivere in Sé. Questo è l'ultimo *donum Dei*, ultimo atto d'amore di Dio per l'uomo, che però, in quanto annichilimento della realtà, passa per la condanna di tutta l'umanità, dalla quale solo una piccola parte potrà esserne sottratta, salvata come "dalla gola del leone". Con la fine del mondo tutto il creato passa attraverso la morte per risorgere in Dio.

42) S. Givone, *Storia del nulla*, p. 40.
43) G. Ceronetti – S. Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abiso*, pp. 273-274.
44) S. Givone, *Storia del nulla*, p. 40.
45) *Ibid.*, p. 42
46) *Ibid*.

Il mito del Regno – mito in quanto non realizzato e solo in quanto non realizzato – è allora la «volontà di significato del mondo come volontà di finire il mondo insignificante»[47]. E lo svelamento apocalittico si dà solo per distruzione, dalla quale potrà salvarsi solo quel "resto d'Israele" di cui parla il profeta Amos. Un misero resto – agli occhi di Quinzio[48] –, dodicimila uomini per ciascuna delle dodici tribù d'Israele. Troppo poco rispetto alle lacrime inutilmente spese e al numero dei giusti che son morti invocando il nome di Dio. Questa l'impotenza dell'apocalisse, che rende la venuta finale del Signore – fino ad oggi letta come trionfo – troppo simile alla sua definitiva sconfitta. Così «la salvezza è forse ontologicamente indistinguibile o quasi dal fallimento»[49]: l'apocalisse non porterà redenzione.

2.1 Impotente – secondo Quinzio – non solo Dio, ma anche la Sua apocalisse, la Sua ultima e completa rivelazione. La qual cosa si mostra con evidenza, se declinata specificamente in termini di redenzione o salvezza dal dolore, in un testo del canone veterotestamentario a lui particolarmente caro, il *Libro di Giobbe*. È pur vero che, dopo le terribili prove di Dio amministrate attraverso il satana, il tentatore, si ha una *restitutio in integrum*, da parte di Dio stesso, dei beni del suo "servo fedele". Ma sembra non essere sufficiente. I servi e i primi figli di Giobbe, morti per la "scommessa" di Dio, restano morti. L'intervento finale di Dio, quella sua incompleta rivelazione non è pari alle sofferenze del "più giusto fra tutti gli uomini" e non è in grado di cancellare il dolore da lui provato, che, paradossalmente, è vero dolore proprio perché nasce dalla certezza della salvezza. Giobbe crede che il suo Dio lo salverà, ma soffre si dispera e piange perché sa che il dolore passato non verrà mai annullato. Questa la cosa che sconcerta Quinzio nel racconto di Iob: l'equiparazione della dimensione della redenzione con quella della restituzione. Dio può restituire terre animali beni e figli, ma non le strazianti lacrime di dolore per loro spese quando li si credeva e sentiva perduti. È quindi la sofferenza, il male della sofferenza, che costituisce l'irremovibile ostacolo all'opera redentrice di Dio. Ed è per questo che Quinzio, nella scrittura e in tutto il suo vivere, si trova a dover fare i conti con essa. Questo allora il *thaùma* di Quinzio, ma anche dell'autore che a lui qui accostiamo, Fjodor Dostoevskij. Il "tremendo meraviglioso" dello scrittore russo è infatti il «dolore (che) non vuole neanche conforto e si pasce del sentimento della propria inestinguibilità»[50]. La vicinanza tra Dostoevskij e Quinzio si ritrova anzitutto nel carattere apocalittico e profetico della "concezione" dello scrittore russo. Concezione che, secondo Nikolaj Berdjaev[51], è contemplazione del mondo e penetrazione intuitiva dell'essenza dell'esistere. Ma anche nella capacità del romanziere di legare e tenere insieme *le gouffre* del nichilismo e la religione cristiana. Un romanzo come *I fratelli Karamazov* ne costituisce l'esempio più lampante. Nell'ultima grande opera dello scrittore russo – il cui problema principale, come

47) S. Quinzio, *Cristianesimo dell'inizio e della fine*, Adelphi, Milano 2014 (prima edizione 1967), p. 148.
48) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 804.
49) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 77.
50) F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di R. Küfferle, Mursia, Milano 1962, p. 53.
51) N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di B. Del Re, Einaudi, Torino 2005.

dice l'autore stesso, è l'esistenza di Dio – le due principali voci, i due antagonisti della tragedia, Ivan e Aljòša – entrambi *dramatis personae* dello stesso Dostoevskij – sono infatti i difensori rispettivamente del nichilismo ateistico e materialista e della spiritualità cristiana da esso scossa. La loro *stikomitìa*, che altro non è se non il conflitto interiore dell'uomo Dostoevskij, continua per tutta l'opera e sembra essere risolta, in favore del più giovane dei Karamazov, solo nelle ultime pagine del lungo romanzo. L'inizio del confronto si colloca nel capitolo intitolato *La rivolta*, capitolo che precede la famosa leggenda del Grande Inquisitore. Ivan Karamazov, che secondo Luigi Pareyson[52] rappresenta forse più di Nietzsche l'anima del nichilismo moderno, in dialogo con il fratello minore, dice di non poter non rivoltarsi contro il Dio cristiano, che è sì colui che porta salvezza eterna e resurrezione dei morti, ma a un prezzo altissimo e troppo costoso per il suo spirito: la sofferenza «di cui è imbevuta tutta la terra»[53], ed in particolare quella dei «bimbi che non hanno mangiato nulla e non sono ancora colpevoli di nulla»[54]. Egli non accetta l'idea di dover sacrificare la sofferenza dei bambini nell'altare dell'eterna armonia, di usarla cioè come strumento di salvezza e di redenzione. E per questo domanda: come posso amare un Dio che porta il Regno di salvezza solo dopo e attraverso innumerevoli sofferenze umane? Sussisterebbe ai suoi occhi «tra l'armonia finale e la sofferenza inutile una contraddizione insanabile e quindi un'assoluta incompatibilità, giacché per un verso nessuna armonia è possibile se quella sofferenza resta senza riscatto, e per l'altro nessun mezzo esiste che sia capace di riscattarla»[55]. E per questo vuole restituire "il suo biglietto d'ingresso", cioè a dire rifiuta il mondo creato da Dio, e quindi Dio stesso, «in base a questo semplice ma perentorio motivo: il dolore esiste, e nessuno sforzo di dargli un senso può toglierlo di mezzo, riscattarlo, renderlo sopportabile. Nessuna punizione dei colpevoli e nessuna ricompensa ai sofferenti, per quanto impartite da un Dio onnipotente, possono far sì che il dolore patito non sia patito»[56]. Il male non si può redimere e nemmeno razionalizzare, aggiunge Quinzio, ma solo consolare: «il dolore è incancellabile e perciò infinitamente consolabile»[57].

Alla *pars destruens* del discorso di Ivan – l'affermazione del fallimento della creazione, l'assurdità del mondo e l'inesistenza di Dio – segue, nella *costruens*, una sua proposta di religione "positiva": il cristianesimo ateo del Grande Inquisitore. Non citeremo o riassumeremo qui le intense pagine del poema di Ivan, fin troppo conosciute. Consideriamo invece le accuse che lì sono mosse al Cristo, tornato a mostrarsi, dopo più di mille anni, nella Spagna della Santa Inquisizione. Ciò che l'Inquisitore rimprovera al Dio cristiano è non solo d'aver creato un mondo corrotto, dove regnano morte e dolore, ma d'aver fallito anche nel Figlio, incapace di redimere il mondo e portatore solo di ulteriore sofferenza per l'uomo, l'insopportabile libertà. Promettendo il "pane celeste" agli uomini Egli avrebbe cercato

52) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, in «Giornale di metafisica (nuova serie)», IV, 1982, p. 138.
53) F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, p. 270.
54) *Ibid.*, p. 264.
55) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, op. cit., p. 138.
56) E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Bur Rizzoli, Milano 2010, p. 245.
57) S. Quinzio, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1997 (prima edizione 1978), p. 101.

di sfamare solo gli spiriti forti, gli *arìstoi*, ignorando invece quella parte d'umanità interessata al "pane terreno". Per questo deve essere di nuovo processato e condannato – questa volta – al rogo, come un qualsiasi eretico. Spetterebbe invece alla chiesa dell'Inquisitore di pascere tutti gli umili che abitano la terra, riprendendo la loro libertà e riconducendoli all'incoscienza del giardino edenico.

A partire dalla Croce, si costituisce la replica – fatta propria anche da Quinzio – di Aljòša, il volto spirituale di Dostoevskij. Senza il grido dell'ora nona infatti si «sarebbe davvero tentati, e a ragione, di restituire il proprio biglietto d'ingresso»[58], come vuole Ivan. Una risposta che si sviluppa in tutto il romanzo, senza costituire un vero e proprio discorso come nel primo caso; e che inizia a prendere forma, se si considera con attenzione il testo della *Leggenda*, dal dolce e mite silenzio del Cristo che non risponde all'Inquisitore e che si limita a baciare le sue labbra novantenni. Gesù non parla «perché gli basta essere, né ha bisogno d'imporsi o d'attirare l'attenzione su di sé: il suo stesso essere è di per sé eloquente e parlante»[59]. Le sue sofferenza in Croce hanno già detto tutto; e cioè che c'è qualcuno che può perdonare – ma non cancellare – il dolore subito per tutto e per tutti, perché Lui stesso, l'Innocente per eccellenza, ha dato il Suo sangue per tutti e tutto. Cristo sa che «il dolore dell'umanità è una voragine nera e senza fondo, un abisso insondabile, immerso nella greve e impenetrabile caligine dell'incomprensibilità. E infatti il redentore stesso non s'è prefisso di darne una spiegazione, ma di prenderlo su di sé e di liberarne l'umanità. Ed è questa, in fondo, l'unica "spiegazione" del dolore: il fatto che il redentore, senza fornire alcuna spiegazione, ne ha affrancato l'umanità caricandolo interamente sulle proprie spalle»[60]. Aljòša non fornisce quindi una ragione logico-filosofica, o se si vuole ontologica, del dolore. Nessun *lógos* può essere determinato come *arché* della sofferenza, perché così facendo le si assegnerebbe un compito all'interno di una cattiva teodicea da "amici di Giobbe". Inoltre «se si guarda dalla parte dell'uno-tutto (della filosofia)», sottolinea Quinzio, «che cos'è la pena dell'uomo? Di fronte al tribunale dell'uno-tutto l'agnello sbranato dal lupo ha torto di lamentarsi, la sua uccisione è una mirabile piccola ruota del meccanismo universale»[61]. Meglio muoversi allora a livello ontico, descrivendo l'esperienza di sofferenza e di dolore di Cristo. E l'esperienza di quel dolore che, dice Gesù in croce, ha carattere non solo umano ma anche teogonico, ripetendo in qualche maniera le parole del Prometeo eschileo: «vedete quanto patire, io, che sono pur dio»[62]. La Croce mostra la con-sofferenza di Dio e l'uomo nel Dio-uomo Gesù Cristo, che non dice il perché del male che è stato, ma lo assume su di sé, come se ne fosse Lui il responsabile. Le ingiustizie subite dall'uomo, passate e future, sono conservate rivissute e patite nella Sua agonia. E se ci pensiamo, una meravigliosa – e quindi tremenda – rappresentazione di ciò si ha nella *Crocifissione* della pala di Issenheim del Grünewald, opera carissima a Quinzio, e, a nostro avviso, il

58) P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, p. 221.
59) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, p. 159.
60) *Ibid.*, p. 162.
61) S. Quinzio, *La fede sepolta*, p. 19.
62) Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 92, in *Prometeo incatenato I persiani I sette contro tebe Le supplici*, a cura di E. Savino, Garzanti, Milano 2012, p. 13.

vero dipinto del "Cristo di Dostoevskij", cioè a dire molto di più del *Cristo Morente* di Hans Holbein il Giovane citato nell'*Idiota*. In quella pala – dice Quinzio citando *Il frutto del fuoco* di Elias Canetti – «tutti gli orrori che incombono sull'umanità sono anticipati [...]. Il dito di Giovanni mostruosamente lo dice: così è adesso e così sarà»[63]. Tuttavia se Gesù porta salvezza ma non redenzione, dobbiamo ora così distinguere questi due termini così fondamentali: «redimere è togliere il male e sostituirlo col bene, sopprimere la morte con la vita, sopprimere il finito nell'infinito; salvare invece è serbare, custodire la finitezza del finito. E quindi: il male»[64]. Ed è tale distinzione che ci permette di caratterizzare le esperienze di fede di Quinzio e Dostoevskij come un "cristianesimo senza redenzione"[65] dal male.

Ivan però è definitivamente confutato da Aljòša e Quinzio, ed è lo stesso Ivan ad auto-confutarsi in qualche modo, mostrando come la sua posizione non possa che condurre alla pazzia. Impossibile vivere in questo mondo senza Cristo, senza essere Suoi figli, anche sapendo che la salvezza che da Lui verrà non sarà redentrice. Ma non è questa forse la forma più alta d'amore che l'uomo può rivolgere a Dio? Un amore che nulla chiede e nulla si aspetta, quell'amore che Gesù in Croce sente per il Padre Suo.

* * *

In conclusione, apocalisse e impotenza di Dio ci sono sembrate le due sfere per indicare il nucleo incandescente della riflessione di Quinzio. E abbiamo voluto mostrare con quale frequenza l'una ceda il passo all'altra, e viceversa. Non si può capire a fondo l'apocalisse senza parlare di impotenza di Dio e, allo stesso tempo, non si può comprendere il Dio impotente senza inserirlo in un orizzonte apocalittico: questo ci è sembrato il plesso tematico della riflessione di Quinzio. La tensione fra questi due lemmi rimane aperta, non c'è un fine in questo riflettersi e contorcersi della parola di Quinzio. E tuttavia riteniamo che fosse nelle intenzioni dell'autore lasciare questa apertura, se è lui stesso ad affermare che «lo sforzo di voler ricondurre a senso definitivo è un gesto profetico, e come ogni gesto profetico mondanamente non può che fallire»[66]. Fallimentare allora è la sua stessa scrittura, troppo debole rispetto alla parola di Dio, la parola del Libro, di cui voleva essere rielaborazione. Per questo motivo l'esperienza di fede di Quinzio si può forse compendiare nel lamento di Giobbe citato in apertura. La sua scrittura ci sembra in qualche modo tutta espressa in quelle parole, che parlano e invocano Dio ma restano, almeno in un primo momento, inascoltate. Proprio come le parole scritte da Quinzio, mute e ferme nei suoi libri. Parole che potranno essere ascoltate da Dio, ma quando questo accadrà sarà troppo tardi: il Messia si presenterà, come vuole Kafka, solo un giorno dopo il Proprio arrivo, quando ormai il loro autore "non ci sarà più".

63) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 104.
64) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 115.
65) Utilizziamo nuovamente il linguaggio di Vincenzo Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995.
66) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 226.

Angoscia e disperazione sembrerebbero allora minacciare la sua vita e la sua "comunicazione d'esistenza" – definizione secondo noi la più propria, mutuata da Kierkegaard, del "cristianesimo della fine" di Quinzio – e che potrebbero rendere la sua fede pura illusione. Ma diverse le cose che glielo impediscono: «una è che da sempre, forse addirittura prima che uscissi dal ventre materno, ho fatto esperienza che "qualcosa ha senso", e questa esperienza, o meglio certezza, non sono in grado di comprenderla senza riconoscere in essa la certezza di Dio. Questo, almeno, mi dicono quelle tessere di mosaico sulle quali, di fatto, poggiano i miei piedi. Questa è la mia condizione da sempre»[67]. Nonostante la sconfitta "storica" di Dio e il suo insostenibile silenzio; nonostante il nichilismo e il dominio planetario della tecnica; nonostante il fatto che il dolore e il male del mondo non saranno redenti; Quinzio si sente abitato dall'esperienza del credere nel Dio rivelato dal testo biblico e fattosi uomo in Gesù Cristo. Perché è solo all'interno dell'orizzonte cristico che possono essere letti, compresi e, in ultima istanza, presi veramente sul serio sofferenza, dolore e male. Solo l'orizzonte interpretativo della fede in Cristo permette di ordinare e leggere la "materia informe" del reale e gli innumerevoli mali che lo percorrono. Ed è solo la fede in grado di assumere fino in fondo le conseguenze di quell'esperienza fondamentale dell'uomo, il dolore. Una fede dunque che è fede nella con-sofferenza di Dio e l'uomo.

Il ripensamento della tradizione cristiana non costituisce, da parte di Quinzio, una "mossa convenzionalista", e cioè un tentativo di aggiustamento delle falsificazioni occorse – in particolare nella modernità – al "paradigma" cristiano. Tutt'altro. Quinzio vuole insistere e amplificare la frequenza delle ragioni del fallimento e della sconfitta di Dio. E perché solo in questo modo si può essere fino in fondo cristiani, e cioè non semplicemente "ammiratori" di Cristo ma Suoi "imitatori". Vivere da cristiano significa condividere le atroci sofferenze del *Christus patiens*, in attesa, proprio come Lui, del manifestarsi di Dio e della sua Gloria. Quella Gloria di Dio che secondo Quinzio deve essere così espressa: «il miracolo dell'emergere del significato sul nulla»[68].

67) *Ibid.*, p. 97.
68) S. Quinzio, *La fede sepolta*, p. 149.



RICERCHE

NELLA SFIDA DI UN PENSARE NUOVO: NARRANDO IN DIALOGO L'ESPERIENZA DI UNA RICERCA

di
MARIA BENEDETTA CURI

This article, proposing a method of "new thought", intends to narrate and invite dialogue on the public discussion of the doctoral research of Maria Benedetta Curi: "Un Pensare nuovo dall'esperienza dell'unità: Franz Rosenzweig and Klaus Hemmerle". The moderators of the dissertation were Piero Coda (Sophia University Institute), Adriano Fabris (University of Pisa), Massimiliano Marianelli (Sophia University Institute, University of Perugia), Bernhard Casper (University of Friburg in Br.). The discussion took place on 15 June 2016 at Sophia University Institute.

Introduzione

Appartiene ad ogni autentico ricercare, ed è proprio, in particolare, di quell'indagare i principi primi tipico della ricerca filosofica, la capacità di schiudere un'esperienza più ampia, viva e creativa in dialogo tra domande e risposte, fino a livelli che travalicano lo spazio e il tempo di una singola indagine, entrando nelle sfide culturali del proprio tempo. Quella che qui coinvolge e orienta il presente articolo è la sfida ardua quanto antica di un *pensare nuovo*.

Ciò è possibile non circoscrivendo tale argomento come un oggetto da definire e delimitare per essere conosciuto – una conoscenza che alla fine si scopre come mero possesso – ma può accadere facendone esperienza come un fenomeno relazionale comunitario da narrare, a partire non dal punto di vista di un sistema assoluto, ma dal singolo e irriducibile punto di vista dell'uomo concreto.

Parafrasando il *nuovo pensiero* di un autore che in questa sfida nel Novecento insieme ad altri ha fatto da capocordata, il filosofo tedesco Franz Rosenzweig, questi sono i *capovolgimenti* fondamentali tra loro collegati: il conoscere si esprime e compie come narrazione partecipata di un evento di cui si è insieme testimoni responsabili, il fare esperienza trova luogo oltre il campo del soggettivismo e dell'introspezione psicologica facendosi vero e proprio metodo scientifico quale spazio d'incontro fraterno tra discipline come la teologia e la filosofia, e il singolo punto di vista, al di là dell'oscillazione tra dimensione relativistica o ideologica, apre a quel partecipare l'uno con l'altro alla ripida e affascinate sfida di un pensiero che *vuole rinnovare se stesso*.

Per questo anche il dialogo avvenuto per l'esposizione pubblica di una tesi dottorale può farsi occasione preziosa di esperienza di un metodo e un pensare nuovi in atto, da non perdere ma da custodire riproponendone il protocollo in prima persona nel contenuto di un articolo.

In dialogo

Vorrei approfittare di un *kairòs* speciale come questo che vede riunite molte persone da diversi cammini, per raccontare l'esperienza sottostante questa ricerca, proponendo un itinerario filosofico che permetta di rivivere insieme il percorso svolto. A tal fine vorrei ripercorrere brevemente anche i primi passi preparatori, entrando ancor più dentro lo spirito di questa ricerca, in quelle domande che si sono succedute e collegate, e che sono state una sorpresa anche per me.

L'incontro con il testo *Le varietà dell'esperienza religiosa. Studio sulla natura umana* (1902) del filosofo-psicologo statunitense William James (1842 New York – 1910 Tamworth) fondatore di un empirismo radicale, ha costituito subito nel mio percorso di studi, intrapreso già da alcuni anni, un primo decisivo richiamo. Da qui ho ricevuto la possibilità inattesa di pensare l'esperienza religiosa, in particolare la conversione, con strumenti e linguaggio filosofici, come un argomento del tutto attuale e cruciale per la filosofia, di più: quell'esperienza scardinante un pensiero assoluto – *absolutus* ovvero sciolto, slegato, bastante a se stesso – riferendosi già James al pensiero idealistico di Hegel, e descrivendo al confine tra la filosofia e la

psicologia questa esperienza come l'abbandono totale a un Tu che viene ad essere il nuovo centro della coscienza personale. In questo primo richiamo, confluito nella tesi triennale, il fenomeno del religioso si è mostrato non più *scandalon* per il pensiero ma fonte originaria di *religamen,* ovvero di relazione, per la filosofia stessa.

Dopo questo momento, che rischiava di rimanere concluso e non sviluppato, l'incontro con il *pensiero dialogico* ha costituito una seconda ulteriore tappa che ha permesso di portare avanti questa esperienza con una nuova logica e un nuovo principio esplicativo della dimensione relazionale che da questa conversione religiosa si schiude. La relazione dialogica Io-Tu tra chiamata e risposta si fa fulcro di una nuova realtà di vita e di pensiero per questa corrente filosofica nata a cavallo degli anni Venti da più autori contemporaneamente, e ancora in posizione critica verso il pensiero idealistico, inteso ora come espressione di un pensiero monologico e ideologico. Nella tesi magistrale ho potuto approfondire questa via dialogica del pensiero, presso la Facoltà di Filosofia di Pisa, seguita dal Professor Fabris, in particolare nella figura di Ferdinand Ebner, il solitario maestro di campagna austriaco, il quale ci ha lasciato testi come *La parola e le realtà spirituali: frammenti pneumatologici* (1921), *La parola e l'amore. Aforismi* (1931), accanto al teologo svizzero von Balthasar, interpellato per cogliere la ricezione dei dialogici nel pensiero teologico. Un principio e un pensiero dialogico capace di uscire dalla propria solitarietà – *Ich-eins-amkeit* – cominciando a parlare e ad ascoltare l'altro, davvero esplicativo e promettente, che ha lasciato il segno nel corso del Novecento accanto ad altre vie di pensiero.

In questa dimensione, da alcuni definita prettamente duale-tuale tra l'Io e il Tu, qualcosa però mancava, o non era stato del tutto portato fino in fondo per dare ragione pienamente di questa realtà. Per esempio l'aspetto prima di tutto triadico, e poi trinitario, della relazione, ovvero la questione del terzo, del Noi, e dell'unità che in questa relazione accade; mancanza sempre più percepita proprio durante quell'anno in cui da studente straordinario ho frequentato l'Istituto Universitario Sophia, cominciando a conoscere quella "disciplina" qui in particolar modo studiata: l'ontologia trinitaria.

Occorreva un approfondimento, un passo ulteriore, ignoto e sfidante. Per questo è stato necessario circa un anno di lavoro perché tra quelle che si stavano considerando si siano stagliate due figure: Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle, in una interazione reciproca non immediata, non scontata, che ha richiesto anche una particolare congiunzione di forze da parte dei professori stessi per inquadrare l'argomento e l'aggancio teoretico giusto. Aggancio arrivato con l'incontro provvidenziale del Professor Bernhard Casper (1831 Treviri), uno dei massimi esperti del pensiero dialogico, che nella sua persona custodiva in quel di Friburgo in Br. la memoria viva, se non di tutta la storia di entrambi i pensatori, di certo quella del loro incontro e "comunicazione", quando, svolgendo il dottorato dal 1954 al 1957 alla scuola del teologo Bernhard Welte (1906 Messkirch - 1983 Friburgo in Br.) insieme ai colleghi Klaus Hemmerle e Peter Hünermann, la consuetudine era quella di condividere e commentare insieme le proprie ricerche, in un *mit-denken* sempre più radicato e fruttuoso. E così Franz Rosenzweig (1886 Kassel – 1929 Francoforte), filosofo ebreo che studiò anche a Friburgo al tempo della fenomenologia di Husserl, e Klaus Hemmerle, filosofo e teologo nato a Friburgo nel 1929, camminando

quarant'anni dopo nelle stesse aule, si sono offerti non solo compagni di viaggio, ma guide per lo studio di un pensare nuovo, permettendo di portare avanti i passi precedenti, di più, soprattutto di confrontarsi con la possibilità viva di fondare ancora oggi, quando a volte la filosofia sembra invece aver esaurito il suo impulso creativo, un rinnovamento del pensare dall'esperienza dell'unità. Il titolo già può aiutare a coglierne il senso: *un pensare nuovo dall'esperienza dell'unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*. L'espressione *Un pensare nuovo* rilancia a distanza di quasi un secolo e in chiave ancora nuova la proposta di un nuovo pensare – *das neue denken* – di Franz Rosenzweig, riferendosi in ciò l'Autore a quella filosofia che, riconoscendone il *kairòs*, non si arroga di aver scoperto da solo; un'aspirazione impegnativa di rifondazione del pensiero che davvero può essere tale solo se, nonostante la crisi di quel pensiero tradizionale assoluto e monologico, anche nelle sue derive relativistiche e nichilistiche, tuttavia non si rinunci a un orizzonte unitario. Ma quale unità? Non l'unità prodotta dal pensiero che fissa i propri oggetti imponendo loro una definizione per porli in una struttura gerarchica sotto un unico principio, ma dall'esperienza dell'unità del reale che nasce dall'unità vissuta e in quanto vissuta pensata come esser l'uno con l'altro "tra" i soggetti originari della filosofia Dio-uomo-mondo. Unità della Stella per Rosenzweig e unità della Croce per Hemmerle: non solo simboli religiosi ma simboli relazionali gnoseologici di due modi di pensare tra loro fraterni, attraverso cui i due autori si sono offerti di accompagnare aprendo un percorso, singolarmente ma ancor di più insieme, dal di dentro della fratture del loro tempo. E proprio in un *wandern* – itinerare – comune, orientato dall'inizio tra i due pensatori come rivolti l'uno all'altro nella ricerca, si sono mostrati più visibili i punti cardinali di questa unità e le nuove categorie del pensiero che da essa nasce. Più di quello che mancava: una risposta concreta e attuale alla crisi relazionale della nostra cultura, come si è messo in luce nell'introduzione del lavoro, entrando adesso nel vivo di quella che si può considerare la mappa di questo percorso di ricerca, di tappa in tappa, o di capitolo in capitolo.

Il primo capitolo è dedicato a Franz Rosenzweig. L'Autore, considerato dalla critica il più teoretico dei dialogici, e per questo il più dialogico dei dialogici spingendosi oltre il dialogo stesso, concepisce quella che egli considera l'opera della vita, *La stella della redenzione* (pubblicata nel 1921), da un crollo personale – *Zusammenbruch* – avvenuto nel 1913 e confluito in quello di più ampio respiro della prima guerra mondiale, passando gli anni successivi a semplificarla e giustificarla al pubblico che pensava si trattasse soltanto di un libro ebraico. In quest'opera Rosenzweig descrive performativamente in atto il percorso esperiente del pensiero, offrendo un sistema rinnovato dall'esperienza dell'unità della Stella, a partire dal crollo del vecchio pensiero, inteso come quel *pensiero del Tutto* che nasce dalla paura del nulla e del negativo – della "morte" – caratterizzante l'intera storia della filosofia dalla Ionia alla Jena, via via in tre parti tra loro collegate in cui il simbolo relazionale della Stella si compone. Nella prima parte, il primo triangolo mette in scena l'esperienza di tre fattualità originarie – ovvero i "pensati" classici della filosofia: uomo, mondo, Dio – come tre sistemi separati, muti e incapaci di relazione tra loro; nella seconda parte, il secondo triangolo mette in scena l'esperienza delle tre relazioni originarie tra gli elementi originari, che il nuovo pensiero, generato dal reciproco rimandare di filosofia e teologia, riconosce con le categorie di creazione,

rivelazione e redenzione, tra le quali la rivelazione costituisce il cuore centrale di tutta l'opera e l'inizio vero e proprio del nuovo pensiero: l'*ereignetes Ereignis*, l'evento avvenuto e fondato in quel dialogo originario tra Dio e l'anima, amante e amata, tra l'Io e il Tu, al di là di un solo pensiero barricato in se stesso*;* nella terza e ultima parte, l'unione non sintetica ma "esperiente" dei due triangoli mette in scena l'evento della redenzione: quell'unità esperita nella vita quotidiana dalla comunità a questo chiamata per l'umanità intera, il popolo dell'Uno – riferendosi Rosenzweig alle comunità ebraica e cristiana immaginate in cammino a mani giunte – che nella vita scandita dalla liturgia risponde al comandamento dell'amore di Dio amando responsabilmente il prossimo fino al sacrificio di sé. L'evento ultimo e il compimento del nuovo pensiero, la realtà più impensabile e irrazionale per un vecchio pensiero che si fa ora verità da inverare e testimoniare tra gli uomini uniti alla presenza di Dio. Rosenzweig utilizza espressioni come *Ver-einigung* – unificazione/associazione – *eins sein* – esser-uno – e *Bündnis*, ossia un vero e proprio patto stretto tra consanguinei della comunità ebraica, mentre per la comunità cristiana un'alleanza di fraternità che avviene sotto il crocefisso e «dove due o più sono riuniti nel suo nome» (*Mt* 18, 20), anticipando caratteri della mistica comunitaria della spiritualità del nostro tempo.

In tutto ciò l'esperienza di un pensare della Stella permette di scoprire e di accostarsi, pur nella complessità, in maniera chiara ed evidente a dei nodi cruciali non solo limitatamente a questo lavoro ma per la filosofia del Novecento. Per esempio la questione dell'alterità e della temporalità implicate insieme, per cui un pensiero che fa esperienza dell'alterità autentica e del tempo come tempo inanticipabile accadente tra me e l'altro, nell'entrare in un evento dialogico e comunitario che lo coinvolge al di là di sé, riesce a pensare l'unità stessa come un evento reale e relazionale, bisognoso di tempo e di storia, rompendo definitivamente l'orizzonte ontologico definito da un solitario pensare. Ma oltre a ciò, riconosciuto in particolare come il "manifesto" del nuovo pensiero per gli aspetti relativi alla temporalità e all'alterità, altre questioni vengono toccate. Come quella di un nuovo metodo e di un nuovo domandare incentrato sulla domanda non più del «che cosa?», fondata su essenze o sostanze, ma sulla *Zeitwort* – parola temporale – sulla sua grammatica e linguaggio, comportando una riabilitazione di quel *nulla* temuto – per questo ogni volta annullato o ridotto funzionalmente – da un vecchio pensiero *sposato all'Essere*, ora per Rosenzweig reso finalmente fruttuoso, diventando inizio assoluto e non dialettico di un nuovo pensare: il presupposto ineliminabile dei suoi fenomeni relazionali.

O ancora, la questione vera e propria del *nulla*, a cui, come con una messa a fuoco progressiva, viene data concretezza e realtà sperimentabile – non più solo *ens rationis* ma *ens realis* ineliminabile – nell'esperienza del grande "No" della rivelazione, il no dell'amore per l'altro. Esso riesce ad essere così visto e ingrandito attivamente nell'attualità dell'amore per il prossimo che Rosenzweig già tratteggia – sarà infatti poi il filosofo Emmanuel Levinàs a portarla avanti – come attualità non finalistica, disposta cioè a un fine determinato, ma attualità del santo che ogni volta collabora all'atto più ampio e indeterminato che è l'Altro a compiere: l'atto dell'unità e della redenzione. L'atto paradossalmente più efficace proprio per la deposizione dell'attualità di potenza che richiede, riuscendo a realizzare il fine più

alto grazie all'esperienza di un nulla di sé convertito a e per l'altro. Altro aspetto determinante, emerso proprio per l'orientamento che già vedeva prossimo Klaus Hemmerle: la questione dell'unità e del *Noi* della comunità nella terza parte della Stella, letta non in chiave sociologica o politica – come in molte interpretazioni al riguardo – ma *teor-etica* grazie proprio a quell'attualità paradossale dell'amore che, nell'esperienza della comunità sempre più educata all'unità, riceve una risonanza tale da farsi il gesto capace di anticipare l'abisso della Divinità – *Abgrund Gottes* –, approssimando nel tempo dell'istante comune a tutti l'eternità del Regno, ovvero la Verità come presenza e sguardo del Volto di Dio tra i suoi, quale si svela la Stella alla fine dell'opera.

E' da qui che nel secondo capitolo abbiamo continuato in un nuovo inizio il cammino insieme a Klaus Hemmerle, notando subito delle vicinanze significative ogni volta più profonde e radicate, non solo per la città che hanno condiviso, o per luoghi e persone in comune come Bernhard Casper, che durante il periodo di ricerca alla scuola di Welte condivise con Hemmerle il pensiero di Rosenzweig, ma soprattutto per le esperienze fondamentali di vita e di pensiero, che, seppur distinte, sono avvenute ad uno stesso livello di altezza e profondità. Per questo ci siamo concentrati subito sulla domanda dell'unità dal versante cristiano – la domanda fondamentale della sua vita ci dice Hemmerle – questa volta sorta dalle macerie della seconda guerra mondiale. Spinti dalla domanda «*wie geht das*?», ci siamo mossi con Hemmerle sui passi dell'unità autentica dischiusa dal *proprium* cristiano, che per lui ha significato anche imbattersi nel carisma dell'unità di Chiara Lubich, comportandogli un'ulteriore conversione e percezione di una novità in Dio stesso, confluite in un tentativo originale di traduzione nel pensiero. Abbiamo compiuto ciò in un percorso trasversale attraverso alcuni testi centrati su questa istanza – a differenza del primo autore Hemmerle ha scritto, infatti, una vastità di scritti che ammonta a circa 1400 contributi – in cui l'Autore ci ha accompagnato sulle stesse direzioni di un *nuovo pensare*, laddove il bisogno dell'altro e del tempo, come anche l'aspetto *chenotico*, assumono un profilo trinitario orientato verso una nuova unità; anche per Hemmerle si tratta non dell'unità del sistema, elaborata da un pensiero solitario nella pretesa di conoscere *tutto* immediatamente nello stesso tempo, ma dell'unità come *Einungsgeshehen*: l'evento del Dio che non solo si fa prossimo ma si "fa uno" con l'uomo in Gesù Cristo. Unità pericoretica, quel danzare che descrive l'inabitazione reciproca delle persone della Trinità, unita e distinguente nel dono reciproco di sé in Dio, tra Dio e l'uomo: il Regno del Dio trinitario fra gli uomini fondato sul mistero della croce quale *locus* accogliente che incarna e comunica *eis telos* questa nuova logica, diventando il punto di inizio, il principio di un nuovo pensare trinitario «perché tutti siano uno», secondo la parola del carisma dell'unità ricevuta e scelta dalla Lubich nel capitoletto 17 di Giovanni. Un nuovo *intellectus unitatis* che in un secondo momento ci ha preparato per affrontare l'istanza esplicitamente ontologica che in Hemmerle si collega nuovamente e in maniera fondativa alla domanda dell'unità: la domanda più universale e condizione di verità per la filosofia. Tali *intellectus* ed *experientia unitatis* ci hanno permesso così di entrare nel senso dell'ontologia più opportuno per il nostro tempo, già intravisto originalmente da Hemmerle per non incorrere in fraintendimenti e ricadute di sistema, quando invece Rosenzweig vi aveva

rinunciato, rimanendo su un piano *henologico*, essendo ancora pulsante la crisi di un'ontologia di vecchio stampo. L'esplorazione di questa ontologia esperiente dell'unità trinitaria, dopo una necessaria preliminare ricostruzione della fortuna del termine *ontologia* e di una scienza così scoperta piuttosto giovane, è avvenuta in particolare attraverso due momenti forti: la proposta prima racchiusa nelle *Tesi di ontologia trinitaria* (1976) e l'"epilogo" di *Ontologia del '49* (1992), uno studio ontologico sull'esperienza mistica comunitaria avvenuta nell'estate 1949 chiamata dalla Lubich *Paradiso '49*. Due momenti che, grazie al percorso fatto, siamo riusciti ad interpretare secondo due peculiari intenzionalità: la prima ancora in tensione tra ermeneutica fenomenologica e proposta di un nuovo metodo centrato sul *Verbo*, con risemantizzazioni di categorie tradizionali sfidate dall'esperienza cristiana trinitaria; la seconda del tutto originale e originaria in cui, a livello quasi di una filosofia mistica, il discorso si approfondisce e definisce con semplicità e chiarezza nei punti cardinali di un vero e proprio cosmo ontologico "visto" dall'origine nel suo andare, lì dove dice Hemmerle *si vede il vedere stesso*, la cui ricezione, a differenza della prima già sistematizzata in un ambito per lo più filosofico-teologico fenomenologico di matrice tedesca, sta avvenendo ora in ambito italiano in questa nuova chiave "verbale" capace di farsi testimone di un carisma: un evento che fa cultura in dialogo con pensatori autorevoli di questo tempo, internamente ed esternamente ai confini dell'Istituto Universitario Sophia. Ed è in questa fase di ricezione oggi in atto che Rosenzweig si dimostra, rispetto ad altre, fonte principale presente fino alla fine nel pensiero di Hemmerle.

Giunti a tale punto, però, non ci siamo fermati. Guadagnata la prospettiva unitaria tra strumenti di un nuovo pensiero trinitario e ontologia trinitaria, nel terzo ed ultimo capitolo siamo dovuti scendere senza timore fino a quell'esperienza abissale che fonda dal di sotto l'unità trinitaria dischiudendo una nuova prospettiva ontologica, provando così a farci carico fino in fondo del negativo in una prospettiva cristiana: l'abbandono di Gesù sulla croce (*Mc* 15, 34). Anche qui dapprima con un percorso trasversale attraverso alcuni scritti in cui, richiamando in parallelo il linguaggio rosenzweighiano, l'abbandono si è mostrato positivamente nell'attualità paradossale di quell'amore che dà tutto e si dona fino alla fine: la *risposta* originaria dell'unità trinitaria, quella conversione radicale del *No* estremo dell'amore, convertito nel più grande *Sì* sonoro pronunciato tra Dio e l'umanità. Di seguito, all'interno dell'ultimo scritto ontologico, abbiamo cercato ancora la sua *qualità ontologica*, espressa da quel grido che si fa la Parola che dice trinitariamente «essere», capace cioè di comunicare nuovamente l'essere nell'evento dell'amore pericoretico che rende uno: quel *non dell'essere* che è la più grande realizzazione dell'essere come Amore e l'esperienza fondamentale che accoglie e incontra in sé tutte le esperienze, punto focale e di svolta di una nuova ontologia di Vita e di un pensare del Noi, da cui si snodano gli altri cardini caratterizzanti un nuovo cosmo ontologico orientato dalla Croce. Tutto ciò non viene elaborato in modo sistematico da Hemmerle, ma, pur nella semplicità e brevità lapidarie, detto con quella ampiezza e profondità testimonianti, comuni ad entrambi gli autori, capaci di aprire e scolpire le direzioni di un nuovo paradigma.

E tutto ciò grazie a Rosenzweig ed Hemmerle, nel gioco tra ebraismo e cristianesimo, filosofia e teologia, *nuovo pensiero* e *ontologia trinitaria*, assumendo il lavoro stesso un peculiare metodo dialogico.

Sembra opportuno terminare lasciando la parola ai due autori con alcuni passaggi che riescono a dar voce all'esperienza di un pensare nuovo in cui risuona anche questo momento di dialogo in atto. Il primo Franz Rosenzweig dalle *Note supplementari a La stella della Redenzione* (1925):

> «Il nuovo metodo corrisponde alla temporalità del nuovo pensiero. In luogo del metodo del pensare, come è stato costituito da tutta la filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare. Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un sol colpo, l'ultimo, l'obbiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo. Vive soprattutto della vita degli altri, siano essi l'uditore della narrazione, l'interlocutore del dialogo o il membro del coro, mentre il pensare è sempre solitario anche se avviene in comune tra più persone che "stanno filosofando insieme". Nel dialogo qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò; avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose essere dipendente dagli altri. Per il pensatore pensante tutto ciò è assolutamente impensabile mentre corrisponde appieno al pensatore della parola [*Sprachdenker*]. La differenza tra pensiero vecchio e pensiero nuovo, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo. Qui pensare significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma ha una bocca»[1].

Klaus Hemmerle dalle *Tesi di ontologia trinitaria*:

> «L'ontologia trinitaria non è solo contenuto del pensiero, ma anche compimento del pensiero. Essa significa: con il pensare, con il parlare, così come con l'esistenza stessa salire nel suo ritmo. Io posso vedere solo ciò che lascio donarsi a me; io posso solo vedere, ciò a cui mi dono. Il vedere stesso accade solo nella contemporaneità dell'ideazione che si dona e del comprendere che accoglie – una contemporaneità tale da essere nessun compromesso, ma la realtà nuova e unica del vedere. La dinamica del pensare e dell'essere significa: ogni volta accogliere, ogni volta incominciare, ogni volta congiungere. Queste tre posizioni – che si dischiudono in un accadere trinitario – diventano i costitutivi di ogni compimento. Non solo del mio compimento, ma anche del compimen-

1) Cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, pp. 57-58.

to, che come pensare, parlare ed essere oltrepassa l'Io: compimento del Noi, compimento del "tra"»[2].

Ancora Hemmerle svelando il senso di un tale ricercare oggi, nel dialogo insieme:

> «Nel contesto di un'ontologia trinitaria potrebbe avere modo di progredire qualcosa che già si profilava nella sintesi delle grandi spiritualità della Chiesa, le quali hanno sviluppato simultaneamente la teologia e la filosofia, la preghiera e la vita, e la capacità di dare forma alla comunità e di operare nella società. E' vero che il postulato non è ancora in grado di operare ciò che si propone, ma può prepararci a stare ben desti e pronti a coglierne i segni»[3].

Conclusione

Così la narrazione di quel pensare che accade nel dialogo vuol essere non solo ricordo specifico ma riattualizzazione di un pensare nuovo che si fa testimonianza di un evento di unità compartecipato, e ringraziamento per un dono gratuito ricevuto e condiviso nell'essere e nel pensare. Il compimento di un *pensare del Noi* che avviene nel ringraziare – *Denken* nel *Verdanken* –, direbbe Hemmerle, che nel dialogo condiviso anche attraverso la lettura di un articolo può chiamare e coinvolgere sempre nuovi compagni di viaggio.

MARIA BENEDETTA CURI
Dottorato in Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità, indirizzo filosofico (2016) presso l'Istituto Universitario Sophia
mbettacuri@gmail.com

2) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 75-76.
3) *Ibid.*, p. 78.

FORUM

LA GRANDE DOSSOLOGIA DELLO SPIRITO SANTO NELLA TEOLOGIA DI S. BASILIO IL GRANDE



We publish here three papers that were presented by professors of the Sophia University Institute at the Symposium held at the Faculty of Orthodox Theology at Cluj-Napoca (28-29 November 2015): Piero Coda, Giovanna Porrino and Alessandro Clemenzia. The topic of the Symposium was the Holy Spirit in Basil of Caesarea and in the light of the theology that emerges from the charism of unity.

Il *Perì toû Haghíou Pneúmatos* di Basilio Magno *kairós* carismatico della teologia trinitaria dello Spirito Santo

*di PIERO CODA**

1.

San Basilio Magno, nel IV secolo, fa dono alla Chiesa del primo grande trattato sullo Spirito Santo, da lui scritto tra il 374 e il 375. Esso prepara immediatamente la definizione dogmatica del Concilio Costantinopolitano I del 381: a testimonianza del fatto che a monte, rispetto ai dogmi della Chiesa, vi sono sempre un cammino e un lavorio d'esperienza e intelligenza della fede non di rado suscitati e guidati – come in questo caso non è difficile costatare – dall'ispirazione luminosa e forte di quello Spirito che, come promesso da Gesù, «vi guiderà alla/nella Verità tutta intera» (*Gv* 16,13).

Il Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος è, forse, l'opera più insigne di Basilio: tant'è che nel volume della Patrologia Greca del Migne che ne raccoglie le opere, occupa il primo posto questo scritto che in verità è in ordine di tempo l'ultimo composto da Basilio. Mio intento, nel presente contributo, non è quello di offrire un ulteriore saggio scientifico di analisi e di studio di questo testo: già ve ne sono infatti innumerevoli, e di peso[1]. Ma di rimettere in luce quell'ispirazione profonda e quel metodo peculiare che ne fanno una pietra miliare nel rinvenimento e nella messa in opera dello specifico dell'intelligenza cristiana della verità di Dio e dell'uomo.

Per cogliere tutto ciò, occorre muovere innanzi tutto da una domanda: perché Basilio compone un trattato sullo Spirito Santo? Perché nel IV secolo rischia di prevalere la posizione di coloro che affermano che lo Spirito Santo è semplicemente una forza soprannaturale che rende partecipi del divino, ma nulla più: una forza che promana da Dio, certo, e che attraverso Gesù ci è comunicata, ma da Dio distinta e separata come il Creatore lo è dalla sua creatura. La questione decisiva che Basilio, a fronte di questa tesi, mette sul tappeto è allora precisamente questa: è davvero conforme, tale posizione, al Vangelo di Gesù, alla Tradizione della Chiesa, all'esperienza che viviamo come cristiani? E con lucida e ispirata determinazione risponde decisamente di no: perché lo Spirito Santo – argomenta in positivo – è

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

1) Penso, per ricordarne solo qualcuna, alle opere di F. Bolgiani, Y.M. Congar, H. Dörries, P. Luislampe, M. Simonetti, J.M. Yanguas Sanz: cfr. la bella e documentata introduzione di G. Azzali Bernardelli all'ed. it. di Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, (Collana di Testi Patristici, 106) Città Nuova, Roma 1998², pp. 5-81.

Dio come lo sono il Padre e il Figlio, è ipostasi divina come il Padre e come il Figlio – e professare questa verità è essenziale per aderire e vivere la fede cristiana.

Il secolo IV, in effetti, è un secolo straordinario dal punto di vista della storia cristiana, perché in esso la fede si trova ad affrontare la sfida radicale di esprimere in modo chiaro e inconfutabile la sua identità. Se non fosse riuscito in quest'impresa, il cristianesimo sarebbe stato fatalmente fagocitato dalla cultura di matrice greco-ellenistica. Il secolo IV, per questo, è un secolo decisivo nella bimillenaria storia del cristianesimo: tant'è che in un breve arco di tempo sono celebrati i Concili di Nicea I (325) e di Costantinopoli I (381) che definiscono appunto, una volta per sempre, i connotati essenziali della fede cristiana dando origine a quel Simbolo che la Tradizione della Chiesa definirà appunto niceno-costantinopolitano.

Sullo Spirito Santo c'erano già stati altri importanti scritti. Ad esempio: *Le Lettere a Serapione* di Sant'Atanasio, vescovo di Alessandria, il grande artefice del Concilio di Nicea, mentre in Occidente aveva ampiamente scritto sullo Spirito Sant'Ilario, vescovo di Poitiers nelle Gallie, ma di origine orientale. Basilio fa però un enorme passo in avanti, che tutto si concentra sulla questione dell'identità ipostatica trinitaria dello Spirito Santo come inderogabile sorgente e misura della sua azione divinizzante. La sua opera si compone di un proemio, di un epilogo e di un percorso ritmato a spirale, in cui si congiungono in modo organico e profondo tre momenti: (1) la confutazione dei pneumatomachi, gli avversari cioè della divinità trinitaria dello Spirito Santo; (2) l'illustrazione e la penetrazione dell'autentica Tradizione della Chiesa a proposito dello Spirito Santo; (3) la mistagogia dello Spirito Santo nella vita cristiana.

Si percepiscono di qui, nelle pagine che Basilio scrive, un'esperienza e un'intelligenza dello Spirito Santo profonda, semplice, bella, entusiasmante. Ne scaturisce un'opera che è teologica, mistica e speculativa a un tempo. Teologica, perché mette in luce il "chi è" dello Spirito Santo; mistica, perché in essa pulsa un'esperienza forte, personale ed ecclesiale, dello Spirito; speculativa, perché vi giostrano tutte le arti del pensare, di cui Basilio è maestro, per mostrare e difendere la verità della dottrina ortodossa sullo Spirito Santo.

Il linguaggio di Basilio è appassionato: una specie di fuoco d'artificio di trovate retoriche, di esegesi biblica, di approfondimenti speculativi. In uno stile alto e coinvolgente. Il metodo conosce quattro punti di riferimento. Il primo è la fede vissuta e professata dalla Chiesa nel battesimo e nella sinassi eucaristica. Il secondo è la fede cristiana colta dalla sua radice: la Scrittura (le sue citazioni si contano in numero impressionante!) letta nell'alveo della Tradizione della Chiesa – il fiume di vita che trasmette e illumina la Scrittura. Il terzo è la filosofia: Basilio ne è buon conoscitore, ha studiato ad Atene ed è esperto nella tradizione platonica, conosce le *Enneadi* di Plotino, è versato nella dottrina stoica e aristotelica e un po' in tutta la filosofia del tempo suo. Ma le maneggia con grande attenzione: chiama infatti i filosofi coloro che stanno "di fuori" (οἳ ἔξωθεν), gli "esterni"[2]. Per cui bisogna, sì, usare delle loro ricerche e profittare delle loro categorie di pensiero, dialogan-

2) Basilio Magno, *Perì toû Haghíou Pneúmatos*, III, 5. La tr. it. è quella già cit., ma si fa ogni volta riferimento all'originale greco in PG 32, 67-218, qua e là attenendosi a una traduzione più letterale per rendere più immediatamente percepibile il tenore del testo.

do con essi, ma tenendo sempre e innanzi tutto ferma la fedeltà all'originalità cristiana. Ecco il quarto riferimento: quello, appunto, al λόγος e alla γνῶσις che sbocciano dalle viscere della divina Rivelazione.

Basilio, facendo una lettura teologica delle questioni in gioco nel tema che affronta di petto, attraverso un dialogo serrato con le categorie filosofiche offertegli dalla tradizione speculativa, sta in effetti partorendo una nuova filosofia, un nuovo modo di pensare. Critica quelli che chiama – al seguito di Clemente Alessandrino – i "tecnologi", coloro che fanno uso del λόγος quasi fosse una mera tecnica e come se essi ne possedessero in toto la chiave, col pericolo d'irretire il discorso cristiano in perniciosi, anzi fatali errori.

2.

L'occasione del trattato è descritta nel proemio. Presiedendo la divina liturgia a Cesarea di Cappadocia, nel 374, accanto all'usuale dossologia liturgica: «Gloria al Padre, per mezzo (διά) del Figlio, nello (ἐν) Spirito Santo», Basilio ha introdotto, in modo non esclusivo ma a ragion veduta, un'altra dossologia: «Gloria al Padre con (σύν) il Figlio e con (σύν) lo Spirito Santo».

La prima dossologia esprime il movimento della risposta trinitaria nella fede alla comunicazione che Dio fa a noi di Se stesso, come scrive l'apostolo Paolo nella *Lettera ai Galati*: «Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "*Abbà*, Padre!"» (*Gal* 4,6). I "tecnologi"[3] ne hanno invece falsamente concluso che la gloria conviene solo al Padre, mediante il Figlio che è un po' più in basso, nello Spirito Santo che è ancora più basso. La liturgia della Chiesa, in altri termini, attesterebbe che si dà un'emanazione discendente nella Trinità: così che il Padre soltanto è il vero Dio, il Figlio ne è invece il semplice strumento – e quindi è creato –, e lo Spirito Santo è una *dýnamis* che comunica l'agire salvifico di Dio fuori di Lui.

Tutt'altra è la fede di Basilio, per il quale dare gloria al Padre mediante il Figlio nello Spirito non significa affatto che uno è meno dell'altro. Tutt'altro! Perché siamo battezzati nel Nome dell'Unico vero Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo allo stesso tempo, secondo il comandamento del Signore Gesù tramandato dal vangelo di Matteo (cf. 28,19). Non si tratta, dunque, nella dossologia in uso nella divina liturgia, di confessare un'emanazione discendente, ma di esplicitare nella risposta della fede il movimento grazioso che ci prende dentro la vita trinitaria: perché lo Spirito Santo è Dio che ci porta al Figlio e perché il Figlio è Dio che ci porta al Padre, che è la fonte della divinità e la meta della nostra esistenza in Dio.

In questa logica, è per confessare col popolo di Dio che dare gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo non implica subordinazione, ma equidivinità dei Tre nell'unità dell'unica οὐσία divina, che Basilio ha introdotto quest'altra dossologia: gloria al Padre con il Figlio e con lo Spirito Santo. Dove il "con" (σύν) traduce ed esprime l'"e" (καί) della formula battesimale matteana (cf. *Mt* 28,19).

3) *Ibid.*, VII, 16.

Ma il partito dei pneumatomachi lo accusa duramente, per questo gesto, d'essere uno spericolato innovatore che distrugge la sacra Tradizione. Basilio ribatte che egli, piuttosto, traduce semplicemente e autenticamente nel linguaggio della divina liturgia ciò che viene attestato dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa. E mostra che sono stati molti prima di lui – da Ireneo di Lione a Clemente di Alessandria – a far uso già loro di tutte e due le formule.

Un parallelo può essere illuminante per comprendere l'importanza dell'operazione teologica che in questo modo Basilio mette in atto. Il Concilio di Nicea aveva assunto, non senza decise resistenze, un termine filosofico specifico per affermare in modo inequivocabile che Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo, è della stessa sostanza del Padre: ὁμοούσιος. Questa parola non figura nella Scrittura. Ma per esprimere la verità della fede non occorre rimanere legati in forma fondamentalistica alla lettera della Scrittura, bensì piuttosto – in fedeltà al significato originario e profondo della verità rivelata che essa attesta – occorre esprimerne l'autentico significato in quella forma che è adeguata alla sua corretta intelligenza e alla sua efficace comunicazione. L'innovazione culturale e linguistica è dunque necessaria per essere fedeli alla comprensione e alla comunicazione del significato originario della verità rivelata. Per essere fedeli occorre essere innovatori!

Basilio s'impegna pertanto a mostrare che vi sono due registri linguistici per esprimere la τάξις (l'ordine) delle relazioni tra le ipostasi divine: al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo; al Padre con il Figlio e con lo Spirito Santo. I due registri non sono in contraddizione. Il primo esprime il punto di vista dell'uomo, l'altro quello di Dio. L'andare al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito è l'esperienza della fede: io vado al Padre grazie a Gesù nello Spirito Santo. Ma una volta che sono così "entrato" in Dio, contemplo e conosco che Dio è il Padre, che Dio è il Figlio, che Dio è lo Spirito Santo. Certamente, si dà una τάξις irreversibile tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma la verità ontologica custodita nel mistero della Santa e indivisa Trinità è l'uguaglianza nella divina ουσία dei Tre, così che solo perché Essi sono eguali e distinti noi possiamo realmente essere introdotti nella loro stessa vita. Se il Figlio non fosse uguale al Padre non potremmo vedere nel Figlio il Padre: «Filippo chi vede me vede il Padre» (*Gv* 14,9). E se lo Spirito Santo non fosse Dio come il Figlio e come il Padre, non potremmo riconoscere nel Figlio l'immagine del Padre: «nessuno può dire Gesù è Signore se non nello Spirito Santo» (cf. *1Cor* 12,3). È perché lo Spirito Santo è Dio che si riconosce in Gesù il Figlio, ed è perché Gesù è l'immagine del Padre che si riconosce in lui il Padre.

In una parola: non potremmo riconoscere che Gesù è Dio come il Padre se in noi non fosse inviato lo Spirito Santo, in quanto anch'Egli è Dio come il Padre e come il Figlio. *Non si può, infatti, veramente conoscere Dio come Dio se non in Dio*. È questo l'assioma epistemologico fondamentale della teologia trinitaria. Non confessare la divinità dello Spirito Santo significa, dunque, non poter più confessare la divinità del Figlio, e non confessare la divinità del Figlio significa precludersi la possibilità di conoscere il Padre.

3.

Nel proemio, Basilio si rivolge all'amico Anfilochio di Iconio, cui l'opera è dedicata. Egli ne loda il desiderio di sapere e lo spirito infaticabile nella ricerca. Dice di godere per la solidità e la sobrietà del suo pensiero, per cui desidera ardentemente che non si lasci inesplorata nessuna delle parole che sono impiegate secondo la necessità e la verità del discorso su Dio.

Amico più che prezioso Basilio considera dunque Anfilochio, poiché egli ha ascoltato l'esortazione del Signore: chi domanda ottiene e chi cerca trova (cf. *Lc* 11,10), chiedendogli spiegazione del significato teologico della dossologia da lui introdotta nella divina liturgia. Ma ciò che ancor più Basilio in lui ammira è il proporre con intelligenza e trasparenza le sue domande: non per mettere alla prova o per curiosità, ma per trovare e confessare insieme la verità. C'è una quantità di gente infatti – nota Basilio – che orecchia per spiare se sbagli e a tal fine fa domande senza tregua. Ma è difficile, e perciò tanto più prezioso, trovare un'anima che ami il sapere e che cerchi la verità per guarire dall'ignoranza.

Per Basilio il dialogo non è dunque un artificio: egli risponde nel *Perì toû haghíou Pneúmatos* alla domanda concreta che gli è stata posta da Anfilochio. Con tale domanda – egli confessa – l'amico ha ridestato il suo slancio d'intelligenza della fede. Gli ha perciò risposto di buon grado e con tutto l'impegno, perché sa che con lui può vivere un rapporto di trasparenza, di fiducia reciproca, di condivisione nella ricerca della verità. Se per Anfilochio quanto detto è sufficiente – gli dice alla fine – si può concludere il discorso sull'argomento, se invece gli sembrerà incompleto niente impedirà di porre ancora attivamente mano al prosieguo della ricerca per arricchire la conoscenza ponendo questioni non tese al litigio. Così il Signore certo concederà che, per mezzo nostro o d'altri, si completi ciò che manca secondo la conoscenza elargita dallo Spirito Santo a chi ne è degno.

4.

Ma veniamo alla questione. Nel proemio, Basilio sottolinea che bisogna ascoltare non alla leggera il linguaggio della teologia, sforzandosi di scoprire in ogni parola e sillaba il significato che vi è presente.

Cercare di capire non è infatti atteggiamento proprio di chi non ha fede o è restio alla pietà, ma di chi percepisce e fa proprio il fine ultimo della nostra vocazione: ὁμοιωθῆναι Θεῷ, essere assimilati a Dio. Ora, la somiglianza non si dà senza conoscenza (γνῶσις). E la conoscenza non si dà senza insegnamento (διδαχή). E non c'è insegnamento senza parola (λόγος)[4]. È senz'altro vero, dunque, che bisogna diventare per dono simili a Dio: ma per diventarlo bisogna conoscere Dio, e si conosce Dio solo attraverso l'insegnamento che si trasmette con la parola. Possiamo dire, prendendo sul serio quanto Basilio poco prima ha scritto ad Anfilochio a proposito della comune ricerca della verità nella trasparenza dell'amicizia, che

4) *Ibid.*, I, 2.

l'insegnamento vissuto nel e come dialogo è il luogo della conoscenza che ci fa diventare per grazia simili a Dio.

Se gli "oppositori" immaginano una specie di discesa del Figlio in un luogo sottostante rispetto al Padre, in modo che in alto siede il Padre e subito accanto ma più in basso si asside il Figlio – ecco il subordinazionismo –, lo dicano apertamente, esordisce Basilio, e noi taceremo davanti all'evidenza di questa assurdità. La vera fede, infatti, confessa che il Padre e il Figlio sono sullo stesso livello, perché la Scrittura attesta: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (*Gv* 5,23) e insieme: «E noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre» (*Gv* 1,14).

Ma quale è il saldo fondamento – si chiede Basilio – sul quale basiamo la fede ortodossa nella equidivinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo? E risponde che la basiamo su due pilastri, come ci hanno insegnato i santi Padri nella fede: sulla Tradizione (**Παράδωσις**) che trasmette la verità contenuta nella Scrittura. I Padri, infatti, fondano la loro fede e il loro insegnamento sulla testimonianza e sull'intelligenza della Scrittura in quanto essa è l'attestazione ispirata della Rivelazione di Dio nel Signore Gesù Cristo.

A partire da qui Basilio prende in esame i modi d'esprimere l'identità e la missione dello Spirito Santo che troviamo nella Scrittura: si tratta di quelle **ἐννοίαι** (nozioni)[5] che sono utilizzate dalla Scrittura quasi fossero la cristallizzazione dell'esperienza di fede che corrisponde alla Rivelazione. Egli, dunque, è detto Spirito di Dio, di Cristo, di Verità… Ma la sua **κυρία καὶ ἰδιάζουσα κλῆσις**, la sua designazione principe e più appropriata, è: Spirito Santo, **Πνεῦμα ἅγιον**[6]. Tale nome più d'ogni altro ne esprime l'essere tutto incorporeo, puramente immateriale e semplice. E ciò fa sì che noi, chiamandolo Spirito Santo, ci slanciamo col pensiero verso ciò che è più alto: una natura intelligente, d'illimitata potenza, d'infinita grandezza, senza dimensioni di tempo e di secoli, elargitrice dei propri inesauribili beni.

Ecco una sorta d'ispirata mistagogia all'esperienza dello Spirito! In questa bellissima descrizione si percepisce l'eco di tutta quanta la tradizione biblica, vetero e neo-testamentaria: «Semplice nell'essenza, è vario nei suoi prodigi, tutto intero presente a ciascuno e tutto intero presente dovunque»[7].

Il greco (per quanto ci è possibile apprezzarlo) è di una bellezza incredibile. «Conservando la propria integrità si comunica, a somiglianza di un raggio di sole del cui beneficio gode colui che ne fruisce come se egli fosse il solo, mentre illumina la terra e il mare e si mescola all'aria»[8]. Quello che più colpisce, in questo passo, è la descrizione dello Spirito Santo come presente tutto in ognuno, ogni volta in modo tale che ognuno sia da Lui baciato come da un raggio di sole tutto su di lui concentrato, mentr'Egli è in verità dappertutto, mescolato come il sole con l'aria e il mare.

5) *Ibid.*, IX, 22.
6) *Ibid.*
7) *Ibid.*: «Ἁπλοῦν τῇ οὐσία, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν ὅλον ἑξάστῳ παρὸν, καὶ ὅλον ἁπανταξοῦ ὄν».
8) *Ibid.*: «Ἀπαθῶς μεριζόμενον, καὶ ὁλοσχερῶ; μετεχόμενον κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος, ης ἡ χάρις, τῷ ἀπολαύοντ ὡς μόνῳ παροῦσα, καὶ γῆν ἐπιλάμπει καὶ θάλασσαν, καὶ τῷ ἀέρι ἐγκέκραται».

Ma ecco il passaggio centrale: «Egli, come un sole, riconoscendo un occhio purificato, ti mostrerà in se stesso l'Icona dell'Invisibile. Nella beata contemplazione dell'Icona tu vedrai l'indicibile bellezza dell'Archetipo»[9]. Lo Spirito Santo è come un sole che trae a sè l'occhio che lo contempla purificandolo. Egli mostra così, in Sé medesimo, l'Icona dell'Invisibile Dio.

L'Invisibile, infatti, è il Padre, l'Icona del Padre è il Figlio, lo Spirito Santo è Colui nel quale si contempla l'Icona dell'Invisibile. Sì, perché se il Figlio è l'Icona del Padre invisibile, il Figlio lo riconosci come tale solo se lo Spirito Santo in te si fa la luce di questa visione. Non puoi in verità conoscere Dio se non sei attratto e rapito dallo Spirito Santo in Dio stesso. Lo Spirito Santo è Dio in noi che ci fa contemplare Gesù come l'Icona dell'Invisibile. Così, nella contemplazione felice e stupita dell'Icona, si contempla l'indicibile bellezza dell'Archetipo, il Padre.

Attraverso lo Spirito, i cuori si elevano, i deboli sono rapiti verso l'alto, i progredienti divengono perfetti. Le anime che portano lo Spirito, αἱ πνευματοφόροι ψυχαὶ, a loro volta riversano questa grazia sugli altri, irradiandola tutt'intorno. Investite dallo Spirito, diventano in Cristo realtà collettiva, sono Chiesa, "anime ecclesiali", come diceva Origene. Dallo Spirito provengono la previsione degli avvenimenti, la conoscenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei doni della grazia, la cittadinanza celeste, la gioia senza fine, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio... sino ad attingere il più alto dei desideri: Θεὸς γενέσθαι, divenire Dio.

Questo non l'avrebbe mai detto Platone, e neppure Plotino – nessuno lo avrebbe detto tra i filosofi greci! Perché Θεὸς γενέσθαι, diventare Dio, è la corrispondenza gratuita e ineffabile, per pura grazia, all'evento attestato nel prologo del Vangelo di Giovanni: ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο, il Verbo carne si è fatto (*Gv* 1,14).

5.

Se questo è ciò che attesta la Scrittura – ne conclude Basilio –, si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (cf. *At* 5,29)[10]. Il principio della Θεολογία, nel senso vero per cui essa significa la contemplazione di Dio, del Dio Uno e Trino, è ὑπακοὴ τῆς πίστεως, obbedienza della fede. E questa è l'obbedienza prima e decisiva a Dio: non tradire il dono che Egli ci ha fatto.

Ma dove si manifesta in modo fontale questo dono? Nel Battesimo: perché, se il Signore Gesù ha ordinato ai discepoli di battezzare tutte le genti nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cf. *Mt* 28,19), la nostra vita è dal principio indelebilmente segnata dalla Trinità. È chiaro – sottolinea Basilio – che la parola più preziosa tra tutte, per noi cristiani, è quella pronunciata nel momento in cui ci è fatto il dono di diventare figli di Dio. Questa è la Παράδωσις ontologica che c'introduce nella Luce e ci dà la conoscenza di Dio, per la quale diventiamo suoi figli.

9) *Ibid.*, IX, 23: «Ὁ δ', ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβὼν, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δε᾽ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι τὸ ἄῤῥητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος».

10) Cfr. *ibid.*, X, 24 e seguenti.

Basilio cita *1Cor* 12,3: non è possibile confessare che «Gesù è il Signore (Κύριος)» se non nello Spirito Santo. La confessione di fede: Gesù è il Signore – e in ciò la consegna della nostra vita a Lui – avviene nella potenza e nella luce dello Spirito. Nessuno, infatti, mai ha visto Dio fin quando il Figlio suo Unigenito, che è nel seno del Padre, Lui stesso ce lo ha fatto conoscere (cf. *Gv* 1,18).

Di qui una decisiva conseguenza storico-sociale[11]. C'è infatti una densità antropologica formidabile e una proiezione sociale e storica specifica nella professione della fede cristiana. Per opera dello Spirito Santo, in verità, si attua niente di meno che la nostra restituzione al Paradiso. Veniamo cioè riportati al principio, al disegno originario di Dio sull'uomo. Si tratta della grazia di Cristo, della partecipazione al Regno dei Cieli, dell'adozione filiale, della libertà di chiamare Dio Padre, della comunione con Dio e tra noi: in una parola, di vivere nella pienezza della benedizione divina già durante questa vita e poi, in forma consumata e definitivamente, in quella che più non conosce tramonto. Nella vita terrena contemplando già presente come in uno specchio il dono dei beni che ci sono riservati dalla promessa della vita futura. Coincidenza, dunque, dell'essere riportati al principio, che è il disegno di Dio, con l'anticipazione del Regno dei Cieli: le due cose sono una, un ritorno alla protologia che è escatologia realizzata, anche se non ancora compiuta perché in tensione verso la sua consumazione.

Lo Spirito Santo rende già presenti i doni promessi, Egli è la possibilità reale di vivere la vita che Dio ha pensato in eterno per noi già sulla terra. La salvezza (σωτηρία) non è fuga da questo mondo, perché in esso lo Spirito rende possibile un'esperienza che anticipa realmente, come caparra, il Regno dei Cieli: «come in cielo così in terra» (*Mt* 6,10). Lo Spirito è l'"utopia realizzata" del Regno dei Cieli, è presenza vera del Regno dei Cieli sulla terra. È talmente forte l'intuizione che – nel contemplare queste cose – visita la mente di Basilio che egli esclama: se questa è la caparra, quale mai ne sarà il compimento!

La visione di quest'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nella storia della salvezza rapisce infine Basilio a contemplare Dio in Se stesso. Chi è lo Spirito Santo in Dio? Basilio sfonda, per così dire, il diaframma del tempo e contempla lo Spirito Santo nella gloria ineffabile di Dio Trinità. Usa la parola che verrà ripresa dal Concilio di Costantinopoli I: «Soffio della bocca di Dio è "lo Spirito di verità che procede dal Padre" (*Gv* 15,26)»[12].

Lo Spirito Santo è colui che scaturisce dal Padre come da sorgente: ἐκπορεύται. Basilio coglie dal Vangelo di Giovanni (cf. appunto 15,26) quella parola che dice l'originalità del rapporto tra il Padre e lo Spirito. È la parola con cui la Chiesa, a partire dal Concilio di Costantinopoli I, confesserà nei secoli che lo Spirito scaturisce come sorgente dal Padre ed è perciò Signore e dà la vita.

11) Cfr. *ibid.*, XV, 36.
12) *Ibid.*, XVI, 38: Πνεῦμα δε᾽ στόματος Θεοῦ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὅ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύται.

6.

Torniamo così alla duplice dossologia trinitaria da cui Basilio ha preso le mosse. Nelle due formule si costata il ruolo chiave delle preposizioni per dire l'esperienza di fede che scaturisce dalla divina Rivelazione. Preposizione è infatti quel sintagma che esprime la relazione di una realtà a un'altra: "con", "per mezzo", "in", ecc. Ha dunque un significato strategico: nel senso che esplicita come si rapportano tra loro le realtà. In questo caso, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di cui si sta cercando nella Chiesa di questi secoli di dire che cosa, o meglio chi Essi siano, nella loro simultanea unità e distinzione.

Basilio – come abbiamo già riscontrato – è consapevole che alcuni, partendo dalla dossologia tradizionale, la interpretano in modo subordinazionista. Avverte perciò la spinta carismatica a esprimere anche nella divina liturgia l'interpretazione ortodossa: quella *homoousiana*. Per questo usa la particella "con". Un colpo di genio che è un'ispirazione dello Spirito Santo. La sua innovazione – paradossalmente ma realmente – è al servizio della vera Tradizione. La liturgia, infatti, è il luogo epifanico della fede della Chiesa, la quale in una parola è – per lui come per tutti i Padri – l'espressione della vera sapienza (σοφία).

Il fine dell'uomo e il suo più intimo desiderio è diventare simile a Dio. Tale somiglianza avviene, per grazia, attraverso il Figlio e lo Spirito: ma, attenzione!, proprio qui si dà il passaggio cruciale tra la cultura e la sapienza greca e la cultura e la sapienza cristiana. I filosofi greci, Platone per primo, questo lo sapevano benissimo: che l'uomo è chiamato a rassomigliare al divino, το θεῖον – non a Dio ma al divino. Quando i Padri di Nicea confessano che il Figlio incarnato non è simile a Dio ma è della stessa sostanza di Dio, ecco il passaggio: perché, se dico che il Figlio che si fa carne è della stessa sostanza di Dio, allora, all'uomo che è chiamato a rassomigliare a Dio, che cosa accade? Che, dato che il Padre per amore comunica la sua stessa sostanza al Figlio e il Figlio si fa uomo, l'uomo chiamato ad assomigliare a Dio può ricevere dal Figlio, mediante lo Spirito, la stessa sostanza di Dio e diventare realmente figlio di Dio nel Figlio. Come scrive la seconda lettera di Pietro (2Pt 1,4): κοινωνοὶ Θείας φύσεως, partecipi della natura divina. La *homoousía*, che è dono del Padre al Figlio e allo Spirito, tramite l'incarnazione e la comunicazione dello Spirito, è così partecipata per grazia agli uomini.

I Padri lo esprimono dicendo che Dio si fa uomo affinché l'uomo diventi Dio. Mentre Padre e Figlio sono *homooúsioi* per natura, la creatura lo diventa nel Figlio e nello Spirito *per grazia*: non è sua proprietà, la *homoousía*, ma è dono, che si esercita donandolo. Il dono è dono proprio in quanto è accolto e riconosciuto come dono e perciò è donato a propria volta. Altrimenti perde la sua natura di dono. Ecco l'*agape*, ecco il comandamento dell'amore reciproco: «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi» (*1Gv* 4,12). Basilio, nel *Proemio*, dice lapidariamente che il fine dell'uomo è "essere assimilati a Dio": ὁμοιωθῆναι Θεῷ. È un passivo. Perché essere fatti simili a Dio è un dono, viene da Dio, è essere rapiti all'uguaglianza con Dio per Cristo nello Spirito Santo.

Ciò non accade senza γνῶσις, la conoscenza che è comunione, κοινωνία. Ma perché ciò avvenga, non bisogna avere delle precomprensioni contingenti de-

rivate dall'esterno della fede. Non si tratta d'indulgere a una dialettica dell'esclusione, ma di salvaguardare e qualificare la novità della Rivelazione. Chiede Basilio: perché i miei oppositori non capiscono la necessità dell'innovazione liturgica che io introduco? Perché – risponde – giudicano delle realtà della fede con precomprensioni mutuate da un modo alieno di pensare[13]. Ad esempio, dalla filosofia di matrice stoica: secondo la quale vi sono cause originanti, cause cooperanti e cause perfezionanti. Cause originanti e questo sarebbe il Padre; cause cooperanti e sarebbe il Figlio; cause perfezionanti e sarebbe lo Spirito Santo. Ora, in questa visione gerarchica delle cause, la causa originante soltanto è l'ἀρχή ed è come tale una e una soltanto, e quindi il Figlio e lo Spirito sono semplicemente causa strumentale e causa perfezionante, in quanto tali essenzialmente subordinate.

Basilio, in una parola, ha colto che la logica del pensare – che in definitiva è ritmo della vita – trasmessa dalla Rivelazione e vissuta nella Chiesa esibisce una sua originalità che non si può interpretare con precomprensioni assolutisticamente intese che derivino dall'esterno della Rivelazione. Non posso assumerle, queste precomprensioni, come criterio assoluto. Le categorie fornite dal lavorio della filosofia vanno certo tenute in gran conto, in quanto sono misurate sull'intelligenza della creazione che è opera di Dio, ma non vanno assolutizzate: sia perché sono sempre insidiate dal peccato sia perché tendono al compimento nella grazia della Rivelazione. Devono dunque lasciarsi interrogare, giudicare e transustanziare dalla logica della Verità che è gratuitamente donata da Dio stesso.

È la Verità che dona da Sé i criteri d'interpretazione e di verifica di Sé. Occorre perciò fissare in profondità gli occhi dell'intelligenza sulla Rivelazione[14], per saper trarre da dentro la Verità le categorie e le forme di pensiero che soltanto permettono d'interpretarla ed esprimerla. La Rivelazione accolta nella fede[15] ha una sua semplicità e una sua genuinità, occorre coglierla così com'è e avere gli occhi che la vedano come tale e la sappiano leggere e comunicare quale essa è. La "tecnica" (linguistica e filosofica) non è per sé negativa, ma non deve diventare la misura esclusiva della fede.

Che cosa attesta ad esempio il prologo del quarto Vangelo?[16] ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, in principio era il Verbo. ἐν ἀρχῇ: non si può dire, dunque, che solo il Padre è la causa originante, perché ἐν ἀρχῇ c'era anche il Figlio. Ed ecco un'asserzione folgorante di Basilio: questo ἦν, questo "era", è invalicabile dal pensiero. Il fatto che nel principio, nell'ἀρχῇ, c'era ὁ Θεός, *il Dio,* e ὁ Λόγος, il Verbo, questo "era" è invalicabile dal pensiero! Non posso cioè pensare al di là di questo darsi della Verità divina. Devo pensare *in essa*. È conforme dunque alla vera pietà, ἐυσεβεία, pensare il Figlio insieme con il Padre. Devo pensarli insieme: "con", σύν. La novità cristiana è pensare insieme l'Originario come il σύν del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

13) Cfr. *ibid.*, III, 5.
14) Cfr. *ibid.*, V, 7.
15) Cfr. *ibid.*, VI, 13.
16) Cfr. *ibid.*, VI, 14.

7.

Lo Spirito Santo, in definitiva, è colui che dischiude la visione del Padre mediante il Figlio[17]. Come di notte, se si spegnesse la luce i tuoi occhi rimarrebbero ciechi, i tuoi sensi inerti, i valori irriconoscibili e l'oro e il ferro sarebbero ugualmente calpestati, in modo analogo, nell'ordine spirituale è impossibile condurre una vita conforme alla legge di Dio senza lo Spirito Santo. Egli è il dischiudersi dello spazio di luce entro il quale si discernono le verità e i valori di tutte le realtà nel loro riferimento ultimo al Padre.

Ma questa visione che è data dallo e nello Spirito Santo com'è che avviene? Lo Spirito Santo è Φώς ed è Ζωή[18]. Egli dà la visione perché è la Luce stessa di Dio che illumina gli occhi della mente e li fa capaci di vedere Dio in Dio. Come le cose che si trovano accanto a noi si colorano nel riverbero della luce, così colui che fissa i propri occhi limpidamente nello Spirito Santo è trasformato dalla sua gloria in qualcosa di radioso, essendo illuminato nel suo cuore da una luce che promana da Dio stesso. La Luce dello Spirito non viene da fuori, ma da dentro. È altra dall'uomo, certo, perché è presenza di Dio, ma viene da dentro dove per la fede abita Dio, e dal cuore illumina e irradia. Così lo Spirito Santo fa vivere con il Padre, che tutto genera alla vita, e con il Figlio che dà la vita[19]. Lo Spirito Santo è colui che partecipa la vita che sgorga dal Padre e si manifesta al mondo nel Figlio: «come il Padre ha la vita in Se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in Se stesso» (*Gv* 5,26) così che il Figlio la trasmetta agli uomini nello Spirito Santo.

Come nel Figlio si vede il Padre, così il Figlio si vede nello Spirito[20]. Tu vedi in Gesù il Padre, ti riconosci figlio, vivi da figlio e scopri e sperimenti che lo puoi fare perché dentro di te vive lo Spirito Santo. L'adorazione di Dio nello Spirito Santo fa sì che l'attività della nostra mente – l'esercizio del nostro νοῦς – sia tutto quanto svolto nella Luce.

Siamo ormai alla conclusione del percorso[21]. *Con lo Spirito, nello Spirito*. Tutto era partito di lì. Ognuna delle due dossologie apporta ciò che le è proprio nell'illustrazione della verità cristiana: "nello" indica ciò che si riferisce a noi; "con" annuncia la comunione dello Spirito Santo con e in Dio. Gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito si riferisce a noi perché ci rivolgiamo al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito – la preposizione "in" sottolinea la dimensione antropologica dell'evento salvifico. Gloria al Padre, con il Figlio e con lo Spirito, dice la dimensione teologico-trinitaria – la preposizione "con" dice che il Figlio e lo Spirito sono Dio come il Padre, essendo l'unico vero Dio.

17) *Ibid.*, XVI, 38.
18) Cfr. *ibid.*, XXI, 52.
19) *Ibid.*, XXIV, 56.
20) Cfr. *ibid.*, XXVI, 64.
21) Cfr. *ibid.*, XXVII, 68.

8.

Quattro livelli della verità teologale e teologica sullo Spirito Santo possiamo in modo sintetico mettere in rilievo da questa straordinaria opera di Basilio – davvero una delle opere capitali della tradizione teologica e spirituale cristiana.

a) *Il livello della sotería*, la comunicazione all'uomo della salvezza. Lo Spirito è *Kýrios*, è Dio, in quanto ci fa partecipare realmente alla vita di Dio. Se non fosse Dio non potrebbe farci partecipare alla vita di Dio in quanto Dio. Questa è la novità cristiana: non somiglianza semplicemente ma divinizzazione (Θεωποίησις).

b) *Il livello della oἰkonomía*, il farsi realmente presente di Dio alla storia. Come lo Spirito Santo realizza la divinizzazione? trasmettendo la vita di Dio, Ζωή, attraverso l'illuminazione della sua stessa Luce, Φώς. È l'essere rapiti alla vita di Dio. Un fatto esistenziale integrale, che ha un ritmo trinitario. Lo Spirito Santo è la condizione trascendentale di possibilità della conoscenza di Dio e della comunione con Dio e tra noi e col creato.

c) *Il livello della theología*, nel senso dei Padri greci: la contemplazione di Dio in Sé. Se contemplo Dio in Sé, nella sua immanenza divina, lo Spirito Santo è Dio come il Padre e il Figlio, e sono uno e sono distinti. Ecco la distinzione tra *ousía* e *ipostasi*. La stessa *ousía*, perché ognuno è Dio: ma in tre distinte e divine *ipostasi*. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono ciascuno tutto Dio, l'unico Dio, insieme con gli altri. Questa la straordinaria, divina antinomia della fede trinitaria!

d) Infine, *il livello della theantropía*: lo Spirito Santo ci comunica l'ineffabile possibilità di partecipare alla vita di Dio in Dio attraverso l'adesione a Dio nell'esercizio dei "sensi spirituali". C'è in noi un "uomo interiore" (cf. *2Cor* 4,16) che ascolta, vede, gusta, parla, tocca Dio nella carne di Gesù, dei fratelli, del mondo creato. Dentro di noi lo Spirito fa risorgere, ricrea e fa crescere questo uomo interiore che vede la luce di Dio, sente il gusto di Dio, ascolta le parole di Dio, tocca la presenza di Dio, sente il profumo di Dio….

È un'antropologia pneumatica quella che lo Spirito Santo realizza in noi: l'uomo nuovo che nell'amore vive di quei sensi spirituali che – per la *theantropía* del Figlio di Dio fatto carne che ci è partecipata nello Spirito Santo – si fondono "senza separazione e senza confusione" con i sensi fisici e ci fanno vivere l'essere uno, in Cristo Gesù, come il Padre e il Figlio sono uno (cf. *Gv* 17,21) in adempimento di grazia della preghiera di Gesù al Padre: «La gloria (δόξα) che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano uno come noi siamo uno. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me» (*Gv* 17,22-23).

Le «Esatte nozioni sullo Spirito, conformi all'insegnamento delle Scritture»: lo *Spirito di Dio* e lo *Spirito Santo* nella Bibbia ebraica

*GIOVANNA MARIA PORRINO**

Introduzione

Nel capitolo IX del suo Trattato *Sullo Spirito Santo*, San Basilio Magno parla delle «Esatte nozioni sullo Spirito Santo, conformi all'insegnamento delle Scritture»; fra esse enumera lo «Spirito di Dio» (*Gen* 1, 2 : רוּחַ אֱלֹהִים - πνεῦμα θεοῦ) e lo «Spirito Santo» (cf. *Sal* 51, 13 : רוּחַ קָדְשְׁךָ - τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου). Nel mio intervento, desidero offrire una riflessione biblica su queste due nozioni nella Bibbia ebraica. Prima di entrare nell'argomento, vorrei però spendere qualche parola sul termine *spirito*. Nei testi dell'Antico Testamento, il concetto di *spirito* – in ebraico *ruaḥ*[1] e in greco *pneuma*[2] – è una nozione molto fluida. Non è così per noi che ci situiamo al termine di un lungo percorso biblico, culminato nel dono dello Spirito alla Pentecoste e seguito da un'ulteriore riflessione teologica approdata alla sequenza sullo Spirito Santo del Credo niceno-costantinopolitano[3], durante Concilio di Costantinopoli del 381 d. C.

Nel testo della Bibbia ebraica, la parola רוּחַ, *ruaḥ*, un sostantivo femminile, risuona ben 389 volte; 136 occorrenze sono riferite a Dio[4]. Il vocabolo – forse un termine onomatopeico che imita *il rumore del vento* che passa fischiando o *il respiro affannoso* – indica, nella sua accezione fondamentale, l'*aria in movimento*,

GIOVANNA MARIA PORRINO
Professore incaricato del corso Prospettive Bibliche e sistematiche di teologia trinitaria
giovanna.porrino@loppiano.it

1) Cfr. S. Tengström, « רוּחַ, *ruaḥ* », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008, coll. 258-299.

2) Per tale nozione, cfr. «πνεῦμα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. X, Paideia, Brescia 1975, coll. 767-1099.

3) Sulla divinità dello Spirito Santo, il contributo di Atanasio di Alessandria e di Basilio di Cesarea e, infine sull'origine del Simbolo di Nicea-Costantinopoli, cfr. B. Sesboüé et J. Wolinski, *Le Dieu du salut*, «Histoire des Dogmes», tome 1, Desclée, Paris 1994, pp. 261-280.

4) «Già uno sguardo ai dati statistici mostra che *ruaḥ* si differenzia da *nefeš* e da *bâśâr* per un doppio riguardo. Per primo *ruaḥ* designa in rilevante estensione una forza della natura, il vento, e precisamente in non meno di 113 casi su un totale di 389 (378 ebr., 11 aram.) passi in cui il termine ricorre. Per secondo, *ruaḥ* viene riferito più spesso a Dio (136 volte) che ad uomini, animali ed idoli (129 volte), vale a dire in circa il 35 per cento del suo uso, mentre *nefeš* e *bâśâr* vengono usati in riferimento a Dio, il primo in un tre per cento scarso dei casi in cui ricorre, il secondo mai» (H. W. Wolff, «*ruaḥ* - L'uomo dotato di potenza», in *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2002[4], p. 48).

l'*aria mossa*, quindi il *vento*, per poi designare il *soffio*, il *respiro* che esce dalla bocca e infine lo *spirito* sia degli animali che degli uomini. Il termine *ruaḥ* può anche indicare una forza, un'ispirazione, una presenza misteriosa. Inoltre, la *ruaḥ* è sempre uno strumento di YHWH. La *ruaḥ*, simbolo della vita, è quindi un concetto sia teologico, sia antropologico. La nozione è dunque molto ampia e non ha contorni ben precisi.

Nell'AT, l'idea di *Spirito Santo* non è ancora del tutto definita nella sua specifica identità. Ma forse lo Spirito non può essere definito. Per la sua caratteristica di *soffio*, di *respiro*, lo Spirito sfugge a definizioni e appropriazioni. Piero Coda afferma: «*ruach*, *pneûma*, *spiritus* designano a un tempo Dio o il Divino nella sua natura più propria, inafferrabile e trascendente[5]». Nella Scrittura, l'espressione *Spirito Santo* – che può essere anche tradotta con *Spirito di Santità* – è molto rara: la incontriamo infatti solo tre volte nella Bibbia ebraica. A queste tre occorrenze, se ne aggiungono altre due nella traduzione greca dei LXX, e precisamente nel libro della Sapienza. Prima di giungere al trionfo dello Spirito caratteristico della teologia paolina e giovannea, è necessario rivolgersi alla riflessione veterotestamentaria in cui la nozione appare e cresce di libro in libro. Volgiamo adesso la nostra attenzione ai primi versetti del libro della Genesi per incontrare *lo Spirito di Dio* che aleggia – come un'aquila (cf. *Dt* 32, 11) o una colomba – sulle acque primordiali. È infatti la prima menzione del termine *ruaḥ* nella Bibbia.

La Ruaḥ di Elohim, presente alla Creazione[6]

La prima pagina biblica si apre su uno scenario primordiale. Prima della creazione che Dio opererà con la sua sola Parola, in *Gen* 1, 2 è menzionata la presenza dello *Spirito di Dio* :

> «In principio Dio creò il cielo e la terra.
> La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso
> e *lo spirito di Dio* (רוּחַ אֱלֹהִים - πνεῦμα θεοῦ) *aleggiava sulle acque*»
> (*Gen* 1, 1-2).

Il versetto è ambiguo e si presta a due diverse letture che mostrano quanto la forza dello Spirito sia affiorata lentamente nella storia della salvezza: infatti, un lungo cammino è necessario all'emergere dello Spirito. L'autore biblico, facendo eco a miti orientali, esprime la realtà del nulla, con varie espressioni. *La terra era informe e deserta*: l'ebraico usa un termine onomatopeico, *tohu vabohu*. Vi è qui il tentativo linguistico di evocare l'inizio dell'universo creato non in modo astratto

5) P. Coda, *Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo*, in «Nuova Umanità», XXVI (2004/2) 152, p. 146.

6) Riprendo qui, a grandi linee, vari elementi della riflessione su *Lo Spirito nella creazione e nella storia del popolo di Dio secondo l'Antico Testamento*, tenuta da Mons. Gianfranco Ravasi in una sua conferenza, tenuta al Centro Culturale *San Fedele* di Milano, il 7 marzo 1998, e accessibile on-line al seguente link: https://www.youtube.com/watch?v=F-_lxt-jVlU

ma con un termine che evoca sonoramente questa impressione di nulla, di deserto. *Le tenebre ricoprivano l'abisso*: l'ebraico usa il vocabolo *tehom*. Il termine, nelle cosmogonie babilonesi, evoca la *tiamat*, una divinità negativa uccisa dal dio vincitore Mardouk per creare il mondo. Il versetto biblico continua: *e la ruaḥ di Elohim aleggiava sulle facce delle acque*. Lo Spirito, presentato nel testo con un verbo che allude ad un volatile, volteggia sulla superficie delle acque. Con il termine *acque*, si intende l'immensa distesa del bacino oceanico sorvolata dallo Spirito, simile ad un uccello o al vento. L'immagine è ricca di significati per il largo spettro semantico della parola *ruaḥ* che designa – come abbiamo visto – lo spirito e il vento, il soffio e il respiro. Al quadro offerto, si aggiunge un ulteriore elemento negativo: le *acque*, viste come un gorgo che tutto distrugge. Infatti, nel mondo antico, il mare è simbolo delle forze ostili del male. Su questi elementi negativi aleggia il *soffio*, il *vento*, del Dio Creatore: da questo nulla, da questo vuoto, Dio con la sua Parola susciterà le creature. Dio manda il suo Spirito, come «un principio dinamico e creatore[7]», e crea con la sua Parola. La *ruaḥ*, come vento, «è creatura di Dio e segno della sua maestà quale creatore del mondo», ma s'identifica anche con il soffio di YHWH[8], cioè «una potenza divina e personale che opera creando[9].» Con Piero Coda, possiamo affermare che «l'inizio, la storia e il destino della vita, nell'uomo e nel mondo, sono appesi al Soffio dello Spirito[10].»

L'altra interpretazione della *ruaḥ di Elohim* è invece negativa ed è legata ad una caratteristica della lingua ebraica che non ha suffissi per esprimere il superlativo. Per dire *ottimo*, l'ebraico dirà *buono*, *buono – tob tob* – oppure *molto buono – tob meod*. Per dire *santissimo*, dirà: *santo, santo, santo*. Un altro modo per esprime il superlativo è il seguente: per designare il canto più alto, più sublime, più nobile, l'ebraico dirà: *il cantico dei cantici*. Per dire il vuoto assoluto, l'autore del Qoèlet parlerà della *vanità delle vanità*. Inoltre, un terzo modo per formare il superlativo è quello di aggiungere il nome della divinità. In tal caso, l'espressione *ruaḥ di Elohim*[11] potrebbe indicare un *vento tempestoso*, un *fortissimo vento primordiale*. Facendo una tale lettura, il versetto metterebbe in scena i vari elementi rappresentanti il nulla primitivo: il primo significato del versetto biblico sarebbe quindi del tutto negativo. Non vi sarebbe una presenza dello Spirito, ma solo quella di un vento impetuoso. Nella Bibbia c'è però una tradizione di lettura che fa eco allo Spirito di Dio presente alla creazione: ciò conferma la pertinenza della prima interpretazione. Mi limito a citare due testi biblici molto suggestivi. Nel *Sal* 104 – una specie di cantico delle creature, forse una poesia dedicata al Dio Sole (Aton), presa in prestito dall'Antico Egitto – ai vv. 29-30 si legge:

«se tu togli la *loro ruaḥ* (*respiro*), muoiono e ritornano nella polvere;

7) Cfr. «πνεῦμα», cit. col. 866.
8) R. Albertz, C. Westermann, « רוּחַ *ruaḥ* spirito », in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, col. 659.
9) Cfr. «πνεῦμα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., col. 867.
10) P. Coda, *Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo*, cit., p. 146.
11) Cfr. R. Albertz, C. Westermann, « רוּחַ *ruaḥ* spirito », cit., col. 657.

> mandi la *tua ruaḥ* (*spirito*) ed essi sono creati e tu rinnovi la faccia della terra».

In questo passo, mentre si dice che la *ruaḥ* dell'uomo (e di ogni essere vivente) dipende da Dio, si afferma anche che *lo Spirito* di Dio crea ogni vivente, rinnovando la faccia della terra. La *ruaḥ* «non designa il respiro "normale" che fa parte della vita dell'uomo»; in questo senso, l'ebraico usa il termine *n^{e}šāmā*. Il vocabolo invece indica «originariamente il respiro inteso dal punto di vista della vitalità dinamica»[12]. Questo versetto del *Sal* 104 è un bellissimo passo sullo Spirito[13] di Dio che crea, rinnova e continua a mantenere in vita l'universo creato in tutto il suo splendore.

Il secondo testo è tratto dal capitolo 34 del libro di Giobbe:

> «Se Egli (Dio) ritirasse a sè *il suo spirito* (*ruaḥ*) e *il suo respiro* (*n^{e}šama*), ogni creatura morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere» (vv. 14-15).

Se Dio toglie il suo Spirito e il suo respiro, l'uomo torna nel nulla, nella polvere. L'autore afferma qui che è lo Spirito di Dio a sostenere l'uomo e ogni creatura vivente. Lo Spirito per Israele è quindi «il Soffio di vita [che] si effonde da un volto e per la sua bocca è inalato nelle narici dell'uomo, plasmato dalla polvere del suolo e così fatto capace di diventare "un essere vivente" (*Gen* 2, 7)[14].» Desidero concludere questa prima parte dedicata allo Spirito presente alla creazione, con una citazione di San Basilio che – citando il *Sal* 32, 6 che canta : «Dalla *parola del Signore* furono fatti i cieli, dal *soffio della sua bocca* ogni loro schiera» – commenta così:

> «Non si tratta dunque della parola che è significativa modulazione d'aria, proferita dagli organi fonetici, né del soffio, che è alito della bocca, espirato dagli organi respiratori, ma della Parola che era in principio presso Dio ed è Dio. E soffio della bocca di Dio è "lo Spirito di verità, che procede dal Padre" (*Gv* 15,26)»[15].

Lo Spirito vivificante[16]

Dopo aver commentato brevemente il passo molto suggestivo di *Gen* 1, 2 in cui lo Spirito è come il respiro del mondo, come l'anima della creazione, vorrei evocare brevemente un secondo testo molto significativo. È una pagina biblica di straordinaria bellezza tratta da un profeta difficile, Ezechiele, un profeta che ama

12) *Ibid.*, col. 661.
13) Un altro salmo canta : «*Il tuo spirito buono mi guidi in una terra piana*» (*Sal* 143, 10).
14) P. Coda, *Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo*, cit., p. 147.
15) Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, («Collana di testi patristici 106») Città Nuova, Roma 1993, p. 140.
16) Anche per questa sezione, riprendo vari elementi sviluppati da Mons. Ravasi nella sua conferenza; cfr. nota 6.

le immagini grandiose. Siamo nella prima parte del famoso capitolo 37 ove lo Spirito di Dio è all'opera. Questo passaggio profetico di Ezechiele rivela le prerogative dello Spirito del Signore. È un testo conosciuto e molto presente nell'immaginario collettivo[17] :

> «[1]La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori in spirito e mi depose nella pianura che era piena di ossa; [2]mi fece passare accanto a esse da ogni parte. Vidi che erano in grandissima quantità nella distesa della valle e tutte inaridite. [3]Mi disse: "Figlio dell'uomo, potranno queste ossa rivivere?". Io risposi: "Signore Dio, tu lo sai". [4]Egli mi replicò: "Profetizza su queste ossa e annuncia loro: ossa inaridite, udite la parola del Signore. [5]Così dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, *io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete*. [6]Metterò su di voi i nervi e farò crescere su di voi la carne, su di voi stenderò la pelle *e infonderò in voi lo spirito e rivivrete*. Saprete che io sono il Signore". [7]Io profetizzai come mi era stato ordinato; mentre profetizzavo, sentii un rumore e vidi un movimento fra le ossa, che si accostavano l'uno all'altro, ciascuno al suo corrispondente. [8]Guardai, ed ecco apparire sopra di esse i nervi; la carne cresceva e la pelle le ricopriva, ma *non c'era spirito in loro*. [9]Egli aggiunse: "*Profetizza allo spirito*, profetizza, figlio dell'uomo, *e annuncia allo spirito*: così dice il Signore Dio: *Spirito*, vieni *dai quattro venti* e soffia su questi morti, perché *rivivano*". [10]Io profetizzai come mi aveva comandato *e lo spirito entrò in essi e ritornarono in vita* e si alzarono in piedi; erano un esercito grande, sterminato. [11]Mi disse: "Figlio dell'uomo, queste ossa sono tutta la casa d'Israele. Ecco, essi vanno dicendo: Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti". [12]Perciò profetizza e annuncia loro: "Così dice il Signore Dio: Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi faccio uscire dalle vostre tombe, o popolo mio, e vi riconduco nella terra d'Israele. [13]Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi farò uscire dai vostri sepolcri, o popolo mio. [14]*Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete*; vi farò riposare nella vostra terra. Saprete che io sono il Signore. L'ho detto e lo farò". Oracolo del Signore Dio».

Ez 37 è forse il contesto più antico in cui *ruaḥ* ha il significato di «soffio vitale». In questo annunciare alle ossa disseccate la loro ri-creazione, il Signore risponde al lamento del popolo, riportato al v. 11: «*Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti*»[18]. Il testo profetico inizia con un'immagine surreale: la visione di una valle, di una vastissima distesa di scheletri, un'enorme quantità di ossa inaridite. Il profeta, cui Dio dà l'appellativo di *figlio*

17) Cfr. l'affresco della sinagoga di Doura Europos che si ispira al testo del profeta. La sinagoga presenta affreschi risalenti probabilmente al 3° secolo d. C., testimoni dell'arte ebraico-cristiana in Siria. Oggi, possono essere ammirati nel museo nazionale di Damasco dove sono stati trasferiti.

18) Cfr. R. Albertz, C. Westermann, « רוּחַ *ruaḥ* spirito», cit., col. 663.

d'uomo, è chiamato dal Signore a profetizzare sulle ossa aride e ad invocare lo Spirito che accorre dai quattro venti (in ebraico è la stessa parola), cioè dai quattro punti cardinali, per soffiare su quei morti e farli rivivere. Lo spirito è come un manto che si stende su tutta la creazione: viene dai quattro *venti* per insufflare un alito di Vita.

Il cardinal Gianfranco Ravasi evidenzia, nel passo profetico, tre tipi diversi di *ricreazione*:

1) il profeta, esule a Babilonia, annuncia il primo tema: *la rinascita nazionale* del popolo;
2) ma il testo sottende anche una *ri-creazione spirituale* più profonda, espressa dalle parole «*io sono il Signore*» ; il Signore stipulerà con il suo popolo una nuova alleanza; nel capitolo precedente vi è questa affermazione: «vi darò *un cuore nuovo*, metterò dentro di voi *uno spirito nuovo*, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. *Porrò il mio spirito dentro di voi*...» (36, 26-27). Si annuncia una *ricreazione*, una *rinascita spirituale*. È presente anche il tema dell'aspersione con acqua *pura* che *purifica* da ogni impurità (v. 25).
3) la visione è, infine, una grandiosa metafora della *resurrezione finale*: «l'energia vitale che ritorna diviene, in analogia alla creazione, un soffio vitale che viene insufflato nei morti (*nphṯ* come in *Gen* 2, 7) e *li fa vivere* (*ḥjh* pi. v. 5.6.9.10.14)[19]» ; con l'insistente ripetizione del verbo *vivere*, il passo profetico pone l'accento sulla vita ricreata a opera del *Soffio* di Dio.

Il testo di *Ez* 37, 1-14 offre quindi l'idea di una *ri-creazione molto complessa*. Dio ridà speranza al popolo, affermando: «*vi farò vivere ancora*». Si fa allusione alla rinascita nazionale. Questa promessa è seguita da una successiva: è la rinascita spirituale, già annunciata in *Ez* 36, 26 con il tema del *cuore nuovo* e dello *spirito nuovo*[20] che il Signore darà al suo popolo. Negli ultimi versetti, ecco un'ultima promessa inaudita: «Saprete che io sono il Signore, quando *aprirò le vostre tombe* e *vi farò uscire dai vostri sepolcri*, o popolo mio. *Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete*; vi farò riposare nella vostra terra. Saprete che io sono il Signore... » (vv. 13-14). La forte affermazione finale – *l'ho detto e lo farò* – chiude la grande visione profetica. Lo Spirito di Dio non è operante solo nella prima creazione, ma è presente ed è all'opera anche nella seconda creazione. È un testo di grande speranza, poiché «il destino della carne è la risurrezione: estremo avvento, in essa, del Soffio di vita che viene da Dio[21]».

19) *Ibid.*, col. 663.
20) Cfr. anche *Ez* 11,19; 18,31.
21) P. Coda, *Il soffio della vita. Tra Dio, l'uomo e il cosmo*, cit., p. 150.

Lo Spirito di YHWH sul Messia

Accanto all'espressione «*Spirito di Dio*», vi è anche quella di «*Spirito di YHWH*». Ci interessiamo qui a tre versetti del profeta Isaia, in cui ricorre tale locuzione.

Con l'apparire della monarchia la *ruaḥ* YHWH è vista come «un dono costante che viene fatto all'unto di Jahwe, gli conferisce capacità particolari e rappresenta un modo di "essere con" Jahwe. [...] Negli annunci di salvezza esilici e postesilici *ruaḥ* ha un posto fisso tra le qualità del re messianico[22]». In tre passi del libro del profeta la locuzione ebraica רוּחַ יְהוָה, *ruaḥ YHWH*, resa in greco con πνεῦμα τοῦ θεοῦ oppure con πνεῦμα κυρίου, è riferita al re messianico promesso: «*su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore*» (*Is* 11, 2). Ricevendo lo spirito di YHWH, promesso ai Giudici e ai Re d'Israele, il germoglio di Jesse possiede anche la sapienza, l'intelligenza, il consiglio, la forza, qualità che rendono i re giusti. È il nuovo Salomone rivestito di giustizia e fedeltà[23]. Nel Deutero-Isaia, lo Spirito riposa invece sul Servo di YHWH, scelto e prediletto dal Signore: «*Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio; ho posto lo spirito mio su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni*» (*Is* 42, 1). Il servo è un personaggio misterioso, ma il *Targum* d'Isaia, attribuisce l'oracolo alla persona del Messia[24]: «*Ecco il mio Servo, il Messia...*». L'evangelista Matteo applicherà il testo di Isaia a Gesù di Nazareth. Riconosciuto come Figlio di Davide, Egli è il Servo su cui scende in pienezza lo Spirito del Signore (cf. *Mt* 12, 18-23).

Nel primo versetto del capitolo 61, in un passaggio attribuito al Trito-Isaia, un personaggio misterioso prende la parola e parla in prima persona, affermando: «*Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri*». L'inizio del versetto in lingua ebraica recita: «Lo Spirito del Signore YHWH è su di me», רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלָי. Il greco ha semplificato traducendo: πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ. Colui che parla si presenta come un uomo che ha ricevuto l'unzione: è dunque l'Unto, un *mâshîaḥ*. L'identità del Servo viene dunque precisata come quella dell'Unto di YHWH. Avendo ricevuto questo carisma regale, egli riceve il compito di consolare i poveri di Sion. Il testo di *Is* 61 ha una forte risonanza messianica e cristologica[25]. La locuzione isaiana in lingua greca, πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, si ritrova – come unico legame testuale con altri passi biblici – in *Lc* 4, 16-21. È Gesù di Nazareth che attribuisce a sé il testo profetico appena letto nella sinogaga di Nazareth. San Basilio dedicherà un paragrafo molto bello del suo Trattato alla presenza dello Spirito nella vita e nelle opere di Gesù, affermando che «tutto si è

22) R. Albertz, C. Westermann, «רוּחַ *ruaḥ* spirito», cit., coll. 674-675.
23) Cfr. A. M. Pellettier, *Le livre d'Isaïe ou L'histoire au prisme de la prophétie*, in «Lire la Bible 151», Cerf, Paris 2008, p. 51.
24) *Ibid.*, p. 107.
25) *Ibid.*, pp. 163-164.

realizzato mediante lo Spirito» e che «ogni azione [di Cristo] si venne compiendo sotto l'assistenza dello Spirito[26]».

Lo Spirito di Santità

In epoca tarda, il concetto di *ruaḥ* diventa un concetto teologico che non indica più un atto specifico di Dio, ma spesso significa semplicemente «*Dio*». È a questo punto che si giunge alla locuzione: *Spirito di Santità*[27]. L'espressione è molto rara nella Bibbia: alle tre occorrenze ebraiche del Testo Masoretico (*Is* 63,10.11; *Sal* 51,13), se ne aggiungono altre due nel greco della LXX (*Sap* 1,5; 9,17). Passiamo in rassegna questi cinque passi biblici.

Il profeta Isaia ripete, per ben due volte, l'espressione all'accusativo « אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ », *lo Spirito della sua santità* :

> «Ma essi si ribellarono e contristarono *lo spirito della sua santità*. Egli perciò divenne loro nemico e mosse loro guerra. Allora si ricordarono dei giorni antichi, di Mosè suo servo. Dov'è colui che lo fece salire dal mare con il pastore del suo gregge? Dov'è colui che gli pose nell'intimo *lo spirito della sua santità*?» (*Is* 63,10-11).

Il popolo ha contristato lo Spirito di santità del Signore, che si è allontanato da loro. La memoria degli Israeliti, che sono stati infedeli, ricorda i giorni antichi e pone la domanda: «dov'è Colui che infuse in Mosè il suo Spirito di santità?» A fondamento di questo testo, vi è la consapevolezza della presenza dello Spirito in uomini scelti da Dio per parlare al popolo, i profeti. Lo Spirito Santo è principio della profezia e sostiene grandi uomini come Mosè. Figura del servo fedele e del pastore del popolo, Mosè ha attraversato due volte le acque della morte: i flutti del Nilo agli inizi della sua esistenza umana, poi le acque del Mare dei Giunchi, a capo di un popolo generato alla libertà. Su Mosè, il Signore aveva posto il suo Santo Spirito (cf. *Nm* 11, 17.25.26.29). Il passo del Trito-Isaia sembra annunciare un nuovo Mosè, un messia che, nella potenza dello Spirito, farà attraversare le acque di morte del peccato[28].

Nel *Sal* 51, un salmo penitenziale attribuito a Davide, l'orante al v. 13 innalza a Dio questa supplica:

> «Non scacciarmi lontano *dal tuo volto*
> e non privarmi dello *spirito della tua santità*».

Davide, il Messia di Dio, in questo salmo in cui confessa il suo peccato, supplica Dio di non esser privato di uno dei doni più preziosi che il Signore ha elargito al suo consacrato: lo spirito della sua santità. Queste le tre citazione della Bibbia

26) Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, p. 143.
27) Cfr. R. Albertz, C. Westermann, « רוּחַ *ruaḥ* spirito», cit., col. 677.
28) Cfr. A. M. Pellettier, *Le livre d'Isaïe*, cit., pp. 170-171.

ebraica. Volgiamo ora lo sguardo alle due occorrenze in lingua greca del libro della Sapienza. La prima è situata all'inizio dell'opera, in *Sap* 1, 5. Per meglio contestualizzare il passo è necessario leggere il versetto che lo precede:

> «La *sapienza* non entra in un'anima che compie il male
> né abita in un corpo oppresso dal peccato,
> poiché il *santo spirito*, che ammaestra, fugge ogni inganno,
> si tiene lontano dai discorsi insensati
> e viene scacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia» (*Sap* 1, 4-5).

Diversamente dai testi precedenti, l'autore parla qui del *Santo Spirito*. Si può notare una gradualità nella descrizione delle realtà che allontanano il *Santo Spirito*: egli, che educa l'uomo, fugge ogni doppiezza e inganno, si tiene lontano da colui che ha pensieri insensati ed è scacciato via dal sopraggiungere dell'ingiustizia. Inoltre, il passo di Sapienza mette in parallelo due realtà, presentate con un carattere fortemente personale: la *Sapienza* e il *Santo Spirito*. Viene suggerito anche un legame, che l'evangelista Giovanni renderà poi esplicito: il *Santo Spirito* è anche *Spirito di verità*, poiché egli fugge ogni inganno. Nello *Spirito Santo*, il manifestarsi del divino è anche una manifestazione della verità.

L'ultima occorrenza la troviamo in *Sap* 9, 17. Il capitolo nono del libro riporta la grande invocazione di Salomone per ottenere la Sapienza che scende dai cieli santi, dal trono glorioso di Dio (cf. v. 10). Al v. 17 vi è questa domanda retorica:

> «Chi avrebbe conosciuto *il tuo volere*,
> se tu non gli avessi dato *la sapienza*
> e dall'alto non gli avessi inviato *il santo tuo spirito*?».

Anche in questo passo, si può notare il parallelismo tra *Sapienza* e *Santo Spirito* e la diversa ubicazione dell'aggettivo *santo*, posto prima del nome (τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα). Il Santo Spirito è inviato da Dio, viene dall'alto.

L'espressione ebraica, *Spirito di Santità*, che abbiamo commentato sopra, è tradotta dalla LXX con la locuzione «τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον», creando così «un'espressione linguistica tutta sua e nuova[29]». Luca userà questa stessa locuzione per descrivere, al momento del battesimo, la discesa dello *Spirito Santo* su Gesù, sotto forma di colomba[30]. In Giovanni, la stessa espressione è usata per definire il Paràclito:

29) Anche in latino si coniò un neologismo speciale, *spiritus sanctus*, non meno originale dell'espressione greca. Cfr. «πνεῦμα», cit., col. 788.

30) Singolare la rivelazione dello Spirito in Chiara Lubich. Nel testo, in cui Chiara racconta quanto Dio le ha rivelato, lo Spirito prende forma nel suo archetipo di colomba. Il passo chiariano, inoltre, sottolinea fortemente il carattere aleggiante di *soffio*, di *respiro*, dello *Spirito* di Dio: «Avevo l'impressione che nel tabernacolo Gesù *respirasse* e che questo *respiro*, quasi *soffio*, venisse verso di me. Alzai il capo per riceverlo in volto. (Non era un fatto fisico). Quando questo *soffio*, alzandosi sopra di me e fra me e Maria SS, che stava rinchiusa in una nicchia a destra dell'altare maggiore, si concretizzò – agli occhi dell'anima – in *colomba*, grande venti centimetri con le ali spiegate. Girò alcune volte sopra il mio

> «Ma il Paràclito, *lo Spirito Santo* che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (*Gv* 14, 26).

In Giovanni, lo Spirito è anche *Spirito di verità*, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, una locuzione tipicamente giovannea (cf. 14, 17; 15, 26; 16, 13). San Basilio, nel Trattato, farà riferimento varie volte ai testi giovannei, parlando dello *Spirito di verità*: «E soffio della bocca di Dio è "lo Spirito di verità, che procede dal Padre"[31]».

Conclusione

Nel percorso biblico abbiamo commentato alcuni passi veterotestamentari in cui si vedono affiorare le nozioni di *Spirito di Dio*, *Spirito di YHWH*, *Spirito di Santità.* Tali espressioni troveranno, poi, una pienezza inaudita nel NT.

Desidero concludere questo mio intervento, con due testi. Il primo è di San Basilio che sottolinea come l'enumerare le proprietà dello Spirito è un glorificarlo. Egli afferma:

> «E noi non esalteremo e non glorificheremo colui che è divino quanto alla natura, illimitato quanto alla grandezza, potente nelle opere, buono nei suoi benefici?
>
> In nient'altro io ritengo consista il rendergli gloria che nell'enumerare le sue ammirabili proprietà. Allora, o costoro ci impediranno di ricordarci dei benefici che "ci sono elargiti" dallo Spirito, oppure l'esposizione delle sue proprietà è di per se stessa il compimento della massima lode. Noi infatti non dobbiamo glorificare Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo e il suo unigenito Figlio in altro modo che passando in rassegna, secondo la nostra capacità, le sue meraviglie[32]».

Il secondo testo è di Chiara Lubich che, con San Basilio, è protagonista di questo simposio. Con una sua bellissima preghiera dedicata allo *Spirito Santo*, lo *Spirito che santifica*, Chiara fa salire al Cielo una preghiera di lode a gloria della Terza Persona della Trinità:

capo ed era in posizione d'illuminare. Ma non illuminò. Confusa, compresi esser lo *Spirito Santo* e come lo *Spirito Santo* era tutto il *respiro* di Gesù, tutto il *Calore*, la *Vita* di Lui, e come formasse l'*aria* del Cielo, di cui tutto il Cielo è pregno, e fosse *zeffiro* e *venticello*». Il testo di Chiara Lubich è caratterizzato da una grande densità. Il corsivo non appartiene al testo originale; è una mia sottolineatura per evidenziare, in questo breve testo, i vari termini che si riferiscono allo Spirito. Il brano, stralcio di un testo inedito, è citato da G. Rossé, in *Rivisitare il Paradiso '49 di Chiara Lubich alla luce della Lettera agli Efesini. III. Lo Spirito Santo – Il Figlio di Dio – Il Cosmo*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/6) 186, pp. 696-697.

31) Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, p. 140.

32) *Ibid.*, pp. 166-167.

«O Spirito Santo, quanto dovremmo esserti riconoscenti e quanto poco lo facciamo! Ci consola il fatto che sei tutt'uno con Gesù e col Padre, cui più spesso ci rivolgiamo, ma ciò non ci giustifica. Vogliamo stare con te, "ottimo consolatore, ospite dolce dell'anima, dolce refrigerio".
Tu sei la luce, la gioia, la bellezza.
Tu trascini le anime, tu infiammi i cuori e fai concepire pensieri profondi e decisi di santità con impegni individuali inattesi,
Tu operi quello che molte prediche non avrebbero insegnato.
Tu santifichi.
Soprattutto, Spirito Santo, tu che sei così discreto, anche se impetuoso e travolgente, ma soffi come lieve venticello che pochi sanno ascoltare e sentire, guarda alla rozzezza della nostra grossolanità e rendici tuoi devoti. Che non passi giorno senza invocarti, senza ringraziarti, senza adorarti, senza amarti, senza vivere come tuoi discepoli assidui. Questa grazia ti domandiamo. Ed avvolgici nella tua grande luce di amore soprattutto nell'ora della più fitta tenebra: quando si chiuderà questa visione della vita per dissolversi in quella eterna»[33].

33) C. Lubich, *La dottrina Spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Mondadori, Milano 2001, pp. 189-190.

Teologia dello Spirito Santo: alcune riflessioni alla luce del carisma dell'unità

*ALESSANDRO CLEMENZIA**

Contenuto e orizzonte formale della ricerca

Prima di entrare *in medias res*, vale a dire in un discorso sullo Spirito Santo a partire dal carisma dell'unità, è importante premettere un'introduzione che funga da orizzonte interpretativo non soltanto dell'oggetto materiale, vale a dire l'argomento in questione, ma anche dell'oggetto formale, e cioè l'occhio prospettico alla luce del quale e attraverso il quale viene colto il contenuto studiato.

Dapprima una chiarificazione circa l'oggetto materiale. Quando si parla di "Spirito Santo" si deve tener conto di almeno due elementi decisivi: primo, una certa lentezza teologica, soprattutto in ambito occidentale, nell'argomentare in modo sistematico la presenza e l'azione del Pneuma divino, tanto nella sua attività *ad intra*, vale a dire nella vita divina, quanto nel suo movimento *ad extra*, che si realizza nell'interiorità della persona e nelle relazioni intersoggettive (che potremmo chiamare, nel senso più alto del termine, "ecclesiali"). In secondo luogo: la peculiare complessità in cui ci si imbatte nel parlare dello Spirito Santo dipende non soltanto da una difficoltà inerente al soggetto che indaga, ma anche all'oggetto indagato. Il Pneuma divino, infatti, ha delle specificità anche nell'ambito trinitario da non lasciare indifferenti. Proprio per questo è necessario individuare alcuni tratti caratteristici della terza Persona della Trinità, che si possono raccogliere almeno in tre formulazioni sintetiche: la trasversalità del genere dello Spirito; l'anonimia come caratteristica pneumatica; una presenza che si avverte a partire dagli effetti che produce. Tutte e tre le caratteristiche portano ad una molteplicità di implicazioni teologiche ed antropologiche: di queste ne saranno enucleate alcune.

L'oggetto formale della presente ricerca risente proprio delle caratteristiche dell'oggetto materiale, che si sono appena messe in luce, e si potrebbe riassumere nelle parole contenute nella dossologia liturgica: "al Padre, per il Figlio, *nello* Spirito Santo". Questo "*nello* Spirito" ha delle ripercussioni anche sulla stessa pneumatologia e, di conseguenza, sul modo di parlare del Pneuma divino come orizzonte formale d'ogni teologia e di tutta la realtà[1]. La pneumatologia, in quanto

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@gmail.com

1) Cfr. H. Mühlen, «Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale», in *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 287-308). Interessante è quanto scrivono Francesco Lambiasi e Dario Vitali a tale proposito: «Se l'opera dello Spirito costituisce l'orizzonte aprioristico della teologia, dal momento che l'uomo, solo nello Spirito, ha accesso al Figlio e al Padre; se lo Spirito non si lascia ridurre a oggetto di conoscenza, ma piuttosto egli è e rimane la fonte,

"orizzonte", non può essere, scrive il teologo Heribert Mühlen, «un trattato come gli altri, non un tema teologico speciale, bensì l'onnicomprensivo orizzonte dell'intelligenza e dell'esperienza»[2]. È "nello Spirito" che si può parlare dello Spirito: «Alla tua luce vediamo la luce» (*Sal* 35,10).

Affermare che "è nello Spirito che si può parlare dello Spirito" significa, da un punto di vista metodologico, almeno due cose. Primo: chiunque voglia parlare dello Spirito è chiamato a collocarsi in Lui; solo in Dio si può parlare di Dio, solo nella Trinità e dalla Trinità si può parlare della Trinità. Lo Spirito, in questa accezione, è una Persona che ricopre la funzione di luogo abitabile. Secondo: quanto affermato vale sia per lo Spirito Santo sia per le realtà carismatiche; questo significa che per presentare le implicazioni pneumatologiche del carisma dell'unità, più che attraverso citazioni di Chiara Lubich, si è chiamati ad abitare quel carisma, e da lì, da quel luogo, alla luce di quel carisma, a rileggere l'oggetto d'indagine.

Dopo questa premessa circa l'oggetto materiale e l'oggetto formale, la presente ricerca è scandita in due momenti: nel primo, verranno illustrate, sempre alla luce del carisma dell'unità, alcune peculiarità del Pneuma divino, soprattutto nel suo contesto trinitario, rivelato in Cristo; in un secondo momento, invece, verranno presentate alcune implicazioni del discorso sullo Spirito Santo sulle relazioni interpersonali.

Alcune peculiarità dello Spirito Santo

Approfondiamo adesso, sempre alla luce del carisma dell'unità, quelle peculiarità già accennate circa la terza Persona divina.

1. Lo Spirito ha prima di tutto una particolarità che riguarda il "genere", anzi, i generi (al plurale) con cui viene denominato. In ebraico, infatti, la parola spirito, *rūªh*, è di genere femminile[3], e ricopre una vasta gamma di significati: nella maggior parte dei casi assume il senso di «soffio»[4], sia nella sua accezione cosmo-

il presupposto e il mezzo di ogni conoscenza, ne consegue che la pneumatologia non può ridursi a una appendice della teologia, ed è molto di più di una dogmatica della terza Persona: è appunto, innanzitutto, l'*orizzonte* in cui va inquadrata tutta la teologia. Pertanto, prima ancora che una teologia *dello* Spirito, la pneumatologia deve costruirsi come una teologia *nello* Spirito; prima di aggiungersi alla cristologia, all'ecclesiologia o all'escatologia, la pneumatologia va a situarsi dentro ogni settore della teologia per esserne la luce interiore, l'ambiente vitale e vitalizzante» (F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, pp. 24-25). Anche Nicola Ciola esprime lo stesso concetto: «Lo Spirito Santo è senz'altro l'orizzonte comprensivo dell'approccio all'evento Cristo, e nello stesso tempo la condizione di possibilità di ogni conoscenza ed esperienza della Trinità» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 20).

2) H. Mühlen, «Esperienza sociale dello Spirito», cit., p. 288.

3) Come si può cogliere a partire dalle 389 volte in cui questo lemma appare nell'Antico Testamento: 378 volte nella parte ebraica e 11 volte in quella aramaica (cfr. D. Lys, *«Ruach». Le souffle dans l'Ancien Testament*, Presses universitaires de France, Paris 1962, pp. 15-18.330-336).

4) Cfr. E. Schweizer, «Πνεῦμα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* X, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1975, cc. 767-1099.

logica, vale a dire il vento, sia in quella antropologica, e cioè il respiro. Nella Bibbia ebraica, oltre a questo significato "pagano", "spirito" ricopre anche un significato teologico, alludendo in particolare alla presenza di Dio e alla sua azione[5]. Il fatto che *rūªh* sia di genere femminile ha aperto la strada ad alcune interessanti interpretazioni: ne enucleo due. La prima lega questo lemma alla radice ebraica *rwḥ*, che, come verbo, significa «essere spazioso», e come sostantivo *réwaḥ*, «spazio, liberazione, sollievo»[6]. Il rapporto tra *rūªh* e *réwah* suggerisce l'immagine di una forza divina che agisce nel far spazio in sé all'altro (questo rapporto di interiorità fa riferimento al grembo materno). Una seconda interpretazione è quella che presenta la *rūªh* come una vitalità prorompente e violenta[7], paragonabile al «respiro affannoso e violento udibile al momento del parto e la facilitata possibilità di respirare a parto avvenuto, cosa che "fa" di nuovo "posto" alla donna nel senso letterale dell'espressione»[8].

5) Il fatto che al lemma *ruªh* sia attribuito un significato che ha a che fare con un'azione, conferisce al discorso un carattere prettamente dinamico e teleologico. Questo porta con sé delle importanti implicazioni pneumatologiche, nel considerare lo Spirito di Dio come il «verso» di Dio, come orientamento teleologico dell'agire *ad extra* del Padre e del Figlio; scrive Giuseppe Mazza a tale proposito: «Eppure allo Spirito possiamo davvero guardare come al "protagonista" principale di quel "patto declinativi" che è la Presenza di Dio nel mondo» (G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Tesi Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 389).

6) J.B. Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 29-34.

7) Walter Kasper mette in luce come questa peculiarità dello Spirito sia stata fatta oggetto di studio da recenti ricerche scientifiche: «Ricerche fatte di recente hanno tuttavia messo in luce un'origine germanica, o indogermanica, di questa parola. Stando ad essa, spirito equivale a: vivace, agitato, irritato, costernato, spaventato; uno che perde la calma, che è fuori di sé» (W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 69-98, qui p. 79).

8) H. Schüngel-Straumann, *Ruach bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992, pp. 9-12; si segue la traduzione di J.B. Hilberath, *Pneumatologia*, p. 32, n. 6. Cfr. V. Maraldi, *La missione personale dello Spirito Santo nella storia*, in «Ad Gentes: teologia ed antropologia della missione» 1 (1997/1), pp. 35-60, qui p. 41. Torna una raffigurazione di tipo femminile di Dio data dall'immagine del concepimento e del parto. Jürgen Moltmann, nel tentare di accostarsi alla personalità dello Spirito Santo, presenta alcune metafore, e, tra quelle da lui definite "personali", c'è anche la "madre", sottolineando così l'essere "*vivificantem*" della terza Persona della Trinità; scrive Moltmann: «Stando alla logica di queste metafore soltanto la vita femminile in senso letterale è in grado di comunicare fisicamente la vita, non un "Signore" concepito come maschio. La madre, che dà vita, libera anche ad una esistenza da vivere in autonomia e mantiene viva questa libertà con l'affezione che essa dimostra» (J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994, p. 310). L'autore osserva come il concetto di ri-nascita, legato alla Spirito Santo, conduca alla dimensione della maternità (per un riferimento ai diversi autori che hanno messo in luce questa immagine, cfr. *ibid*., pp. 183-187). Ecco qual è per l'autore sopracitato la peculiarità dell'essere madre: «Essa non opera al di fuori, ma porta in sé il bambino, gli partecipa la sua stessa vita, lo dà alla luce tra le doglie, per tenerlo infine con gioia nel suo grembo. Ella è la figura originaria della *vita vivificans*. La vita del bambino si sviluppa in lei, per poi uscire da lei. È dare la vita con la massima partecipazione, fra gioie e sofferenze. La vita venuta alla luce è vita della sua vita, carne della sua carne. È una vita diversa dalla sua, una vita propria, che cresce verso l'autonomia, diversamente da quel che succede tra

Il vocabolo ebraico *rūªh* è stato tradotto in greco con πνεῦμα «*pneuma*», lemma di genere neutro[9]. Il neutro, non più esistente in lingua italiana, indica letteralmente il *ne-uter*, e cioè l'essere né l'uno né l'altro: si tratta di una duplice negazione in riferimento al genere maschile e a quello femminile; in questa prospettiva esso è terzo, non essendo né il primo né il secondo, e per questo acquisisce un senso a partire dalla peculiarità e dal rapporto d'opposizione tra i primi due. Il neutro tuttavia ha un significato anche positivo, conferito dal suo essere un genere proprio: in questo caso esso è uno dei tre, in simultaneità con gli altri due. Dal momento però che i generi in opposizione sono il maschile e il femminile[10], il neutro si presenta, oltre che nella specificità che gli è propria, anche come contesto interpretativo nel quale e alla luce del quale è possibile cogliere la distinzione tra i due: in questa prospettiva, il neutro non è né terzo né uno dei tre, ma raccoglie gli altri due generi in sé come condizione di possibilità esegetica del rapporto d'opposizione tra loro.

Queste tre differenti accezioni del neutro ricoprono una particolare valenza anche in riferimento allo Spirito Santo: quest'ultimo infatti dice sicuramente il suo essere non-Padre e non-Figlio; al tempo stesso però Egli è anche simultaneo (e cioè co-eterno) agli altri Due; Egli infine è colui nel quale i due si relazionano tra loro in un rapporto d'opposizione. Per questo Egli è terzo, essendo né Padre né Figlio, è co-eterno agli altri Due, in quanto relazione sussistente tra l'uno e l'altro, ed è in qualche modo anche *a-priori* rispetto agli Altri, poiché è "nello Spirito" che il Padre si relaziona al Figlio, e il Figlio al Padre.

Nel Vangelo di Giovanni lo Spirito Santo viene denominato ὁ παράκλητος («il Paraclito»), al genere maschile. Contro qualsiasi ipotesi degli pneumatomachi di considerare lo Spirito come una semplice attività o energia divina, viene affermata la personalità propria del Pneuma (al neutro): egli è il Paraclito.

2. Lo Spirito Santo si caratterizza anche per la sua *anonimia*, per la sua *impersonale personalità*[11]: mentre, infatti, il Padre e il Figlio sono attributi divini che

chi scrive e l'opera scritta, o tra l'artista e l'opera d'arte. La "vita nata" conserva le sue relazioni vitali, mentre l'opera può continuare ad esistere per se stessa» (*ibid*., pp. 324-325). Il rapporto tra Spirito Santo e vita ha un fondamento biblico: cfr. *Sal* 104; *Ez* 37,5; *Gen* 2,7; *Gb* 12,10; 34,14-15; *Rm* 8,11; 1*Cor* 15,44-45. Lo Pneuma appare come flusso vivificante. Scrive Kasper a tale proposito: «Ovunque sorga qualcosa di nuovo, ovunque si risvegli una vita, e la realtà si apra estaticamente oltre se stessa, in ogni ricerca ed aspirazione, in ogni fermento e vitalità, e più ancora nella bellezza del creato, traspare qualcosa dell'attività e realtà dello Spirito di Dio» (W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2011, p. 305).

9) In ebraico, infatti, non esiste il neutro, anche se il significato sottostante questo genere è riscontrabile soprattutto nel femminile: cfr. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996[10], p. 464.

10) Bisogna però constatare che la flessione indoeuropea non esprimeva l'opposizione tanto tra il genere maschile e quello femminile, quanto piuttosto tra ciò che è animato (maschile e femminile) e ciò che invece è inanimato (neutro); per un approfondimento su questo tema, cfr. A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Einaudi, Torino 1976, pp. 64-67; P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Klincksieck, Paris 1967[2], pp. 28-30.

11) A tale proposito afferma Yves Congar: «Lo Spirito non ha volto, quasi non ha un nome proprio. È il vento che non vediamo, ma che fa muovere qualcosa. Lo conosciamo

individuano la personale peculiarità dell'Uno in riferimento all'Altro (il Padre è tale in relazione al Figlio, e viceversa), il lemma "Spirito Santo" non esprime immediatamente l'essere del Terzo in relazione agli altri Due, in quanto quello stesso nome (nella duplicità da cui è composto: "spirito" e "santo") è applicabile a tutto Dio, e dunque anche al Padre e al Figlio[12]. In questo modo la peculiarità personale del Pneuma divino all'interno della vita divina sembra in qualche modo venire meno. Si può comprendere tuttavia, almeno per intuizione, il perché della sua anonimia[13]: egli è totalmente proiettato verso il Padre e verso il Figlio; non vuole far pronunciare al credente il proprio nome, ma quello del Padre[14]; è colui che non parla di se stesso, ma fa riconoscere Gesù come Signore[15].

dai suoi effetti» (Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999^2, p. 582). Anche Hans Urs von Balthasar mette in luce questo stesso aspetto: «Questo Spirito è soffio, alito, non contorno, e quindi vuol solo investirci e compenetrarci del suo spirare, non oggettualizzarsi per noi, non vuole essere visto, ma essere occhio veggente della grazia in noi, e poco lo preoccupa che noi preghiamo rivolgendoci a Lui, purché soltanto preghiamo con Lui: *Abbà*, Padre, purché solo consentiamo col nostro volere al suo gemito inenarrabile nel fondo della nostra anima. Egli è la luce, che non si può vedere se non sull'oggetto illuminato: e tale è l'amore tra Padre e Figlio apparso in Gesù» (H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia 1983^2, p. 96). Nell'opera di Lambiasi e Vitali si afferma, a partire dall'impersonale personalità dello Spirito Santo, tanto l'impossibilità di parlarne quanto l'impossibilità di tacerne: cfr. F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza*, cit., p. 22. Bernard Sesboüé parla di identità personale o «meta-personale» dello Spirito Santo: cfr. B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 21-60. Anche Ciola si mostra propenso a prendere in considerazione la proposta dello Spirito come meta-persona, sia per l'impersonalità con cui si presenta nel dato scritturistico: «Lo Spirito Santo che soprattutto in Paolo e Giovanni appare come soggetto, è però senza volto e non parla. L'incontro con Lui non è faccia a faccia come un Tu. […] Egli non parla, non è mai l'interlocutore di un dialogo divino» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, cit., p. 42); sia per la difficoltà di attribuire allo Spirito la categoria già di per sé complessa di *persona*: «Se "persona" è già un termine "analogico" attribuito alle prime due persone trinitarie, ancor più ciò va tenuto presente per lo Spirito Santo non solo nel rapporto Dio/uomini, ma all'interno della stessa Trinità» (*ibid*., pp. 42-43).

12) Di questa particolarità si era già reso conto Agostino d'Ippona nel suo *De Trinitate*. Proprio lì dove affronta il tema degli attributi divini si sofferma sulla peculiarità del nome della Terza Persona della Trinità, e afferma: «Poi lo Spirito Santo (*Spiritus vero Sanctus*), secondo ciò che è scritto: *poiché Dio è Spirito*, può essere inteso in senso generale, poiché sia il Padre è Spirito, sia il Figlio è Spirito, come pure anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo (*quia et Pater Spiritus et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus*). Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché sono un unico Dio, e senz'altro Dio è santo e Dio è Spirito, può essere chiamato Trinità e Spirito Santo» (*De Trin*. V, 11,12).

13) Cfr. R. Laurentin, *Lo Spirito Santo, questo Sconosciuto*, Queriniana, Brescia 1998, p. 320.

14) «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!"» (*Rm* 8,15); «E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!"» (*Gal* 4,6).

15) «Perciò io vi dichiaro: nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire: "Gesù è anàtema!"; e nessuno può dire "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello

Questa anonimia è legata anche ad un altro aspetto: lo Spirito Santo non si è mai presentato con quella formula di rivelazione "Io-sono". E questo conferma il fatto che la presenza dello Spirito si manifesta proprio nello spostare l'attenzione da sé al Padre e al Figlio.

3. Quanto emerso nei primi due punti porta ad un'altra peculiarità dello Spirito Santo: la Sua presenza si manifesta negli effetti che produce. A partire da quanto è scritto nella prima lettera di Giovanni, in cui i testimoni hanno "visto" con i loro occhi e "toccato" con le loro mani Gesù (rivelando la concretezza e la corporeità dell'incarnazione[16]), è bene comprendere in che modo si può argomentare la presenza dello Spirito Santo, dal momento che egli non si è incarnato come il Verbo divino. Negli *Atti degli Apostoli* è scritto: «Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano» (*At* 2,2). La discesa dello Spirito viene descritta da Luca come un avvenimento percepibile attraverso i sensi[17]; effetto di questa realtà sperimentabile sono le lingue di fuoco, diverse l'una dalle altre, ma con una comune origine[18]: è l'unico e medesimo Spirito, infatti, a discendere sui discepoli, facendo sì che tutte le persone possano ascoltare e accogliere quell'unica lingua parlata dagli apostoli. Scrive a tale proposito il teologo tedesco Heribert Mühlen:

> Mentre le «lingue» appaiono, esse si *dividono*, così da mostrare una comune origine dalla quale si staccano per scendere su ciascuno dei singoli […]: il Pneuma non viene elargito ad un singolo (mentre il Logos si è unito ad un'unica natura umana individua), ma è presente sempre e allo stesso tempo *in molte persone*[19].

La visibilità dello Spirito avviene là dove si intravedono i suoi diversi effetti[20]: sono questi a manifestare la funzione sua propria, e cioè quella di "fare uno" la molteplicità delle persone.

Spirito Santo» (*1Cor*, 12,3).

16) «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita …» (*1Gv* 1,1).

17) Cfr. H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, p. 524. Interessante il gioco di parole che si viene a costituire nella lingua greca, tra πνοή e πνεῦμα. Cfr. E. Schweizer, «Πνοή», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* X, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1975, cc. 1101-1107.1102-1103.

18) «Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (*At* 2,3-4).

19) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 524.

20) Paolo, in *Gal* 5, 22-26, parla del «frutto dello Spirito» (καρπὸς τοῦ πνεύματος).

Alcune implicazioni della pneumatologia nelle relazioni interpersonali

Dopo aver tracciato le caratteristiche che distinguono lo Spirito Santo dalle altre due Persone della Trinità, è possibile rivolgere l'attenzione su quali siano le implicazioni di questo discorso nelle relazioni interpersonali. La presenza del Pneuma, si è già affermato, si manifesta a partire dagli effetti che produce: effetti che esprimono la sua peculiare personalità. Tale Presenza si "concretizza" oggettivamente, nella dimensione sacramentale, e soggettivamente, nelle relazioni interpersonali.

Ma in che modo le relazioni tra le persone umane possono manifestare la Presenza (e dunque l'azione) dello Spirito? Chiara Lubich, in un testo inedito, scritto a Trento l'8 settembre del 1949, ha risposto a questa domanda: «Vivere trasferiti in Altro: nel prossimo, per esempio, che momento per momento ci è vicino: vivere la sua vita in tutta la sua pienezza». Questo essere trasferiti nel fratello che si ha accanto viene spiegato alla luce della vita divina; scrive ancora Chiara:

> «Come nella Trinità – e quello solo è Amore – il Padre vive nel Figlio e viceversa. E l'Amore vicendevole è Spirito Santo. Quando si vive trasferiti nel fratello (bisogna perderla la vita per ritrovarla), non appena occorre ritornare in sé per rispondere al fratello, si ritrova in sé un Terzo: lo Spirito Santo che ha preso il posto del vuoto nostro».

In queste parole, incredibilmente profonde, la Lubich non vuole fare un paragone tra vita umana e vita divina: non viene affermato che bisogna vivere tra noi "come" vivono tra loro le tre Persone della Trinità. Prima viene mostrata la vita divina, dove il Padre è totalmente proiettato verso il Figlio, tanto da essere nel Figlio; il Figlio è totalmente proiettato verso il Padre, tanto da essere nel Padre; lo Spirito Santo è sia questa proiezione dell'Uno verso l'Altro, sia l'essere dell'Uno nell'Altro. In un secondo momento l'attenzione viene rivolta alla vita umana; ma attenzione: essere "trasferiti nel fratello" non è un atto simbolico e non è neanche una semplice imitazione umana di ciò che si vive in Dio, ma è un modo di amare l'altro essendo totalmente e radicalmente riversati in lui. Così facendo, la vita di Dio accade tra gli uomini, lo Spirito Santo scorre nelle relazioni interpersonali: non c'è imitazione, dunque, ma partecipazione.

Il Pneuma divino è la stessa relazione tra le persone umane, il Terzo tra i due che riesce a riempire il vuoto che si è venuto a creare nella persona durante il suo movimento di uscita per andare incontro all'altro. È "nello Spirito Santo" che gli uomini possono vivere tra loro la stessa vita trinitaria, in quanto colui che li lega è la relazione stessa tra Padre e Figlio.

Una domanda che può nascere è la seguente: chi innesca questa dinamica pneumatologica fra le diverse persone? Come si può vivere, in altre parole, questa realtà che invera la presenza dello Spirito? Per vivere nello Spirito, risponde Chiara, bisogna che Gesù sia presente tra i due; presenza che si realizza là dove si vive l'amore reciproco che ha a che fare con il dare la vita per l'altro: «Vedi dunque che perché ci sia [la presenza di Gesù tra noi] occorre amare così». E continua Chiara:

«Ma tu sai che amare così significa essere "altri Gesù"». È, dunque, Gesù, a realizzare come Terzo quell'unità tra le persone che le fa essere "uno". Afferma la Lubich sempre nello stesso scritto del 1949:

> «Quand'è fra noi siamo UNO e siamo TRE, ciascuno dei quali è uguale all'uno. […] Avviene dunque fra me e te come avviene fra le Persone della Trinità. Qui è difficile spiegarsi in termini umani. Però cerca di capirmi. Lo Spirito Santo è terzo dopo il Padre e il Figlio. Procede da Ambedue. Ma pure è ab eterno con i Due. Infatti come si suppone un Padre che genera ed ama il Figlio se l'Amore non è in Lui? E come si suppone un Figlio che ama se l'Amore non è in Lui? Eppure lo Spirito Santo procede dagli altri Due ed è Terzo (per così dire). In altri termini diremmo che ognuno dei Tre è prima, dopo e contemporaneamente agli altri Due».

Qui Chiara riassume, in un linguaggio semplice ma profondamente teologico, quanto già è stato affermato a proposito del carattere neutrale dello Spirito. Incredibili, dunque, le implicazioni antropologiche; continua Chiara:

> «Così avviene dove due s'uniscono nel nome di Gesù. Debbono essere Gesù per averLo fra essi; ma sono Gesù quando L'hanno fra di loro. Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due ma uno».

L'essere "altro Gesù" passa così anche attraverso l'unità tra le persone, e ciò per la presenza di Cristo tra coloro che sono riuniti nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). L'unità non è la somma dei due riuniti, non è l'*io* aggiunto al *tu*, ma è Cristo stesso, in quanto è colui che di due fa uno solo[21] e al tempo stesso è Cristo, Terzo tra i due, ad essere l'effetto dell'unità, in quanto nella comunione dei due Cristo è presente tra loro e li fa uno.

Sia l'*io* sia il *tu*, fatti uno, assumono quella particolare forma pneumatica per cui ciascuno è «nulla» per accogliere in sé l'altro, lasciando vivere Cristo in sé e tra loro[22].

21) «Solo Cristo può far di due *uno*, perché il suo Amore che è annullamento di sé, che è "non egoismo", ci fa entrare fino in fondo nel cuore degli altri. Amare. *Io in te e tu in me*. […] Nessuno dà tanta gloria a Dio quanto *Dio* e Dio c'è in un'anima che si annulla perché il Cristo rivive in Lei e nel Cristo il Padre – e fra due anime che fondendosi (annullamento reciproco amoroso, risultato da un'eroica umiltà e da un ardente amore) danno risalto al Cristo» (C. Lubich, *Scritto del 2 e del 12.12.46*, in J. Povilus, «*Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 11-12).

22) Si tratta di una partecipazione alla dinamica pasquale e trinitaria del non-essere per essere; scrive Sergej Nicolaevic Bulgakov, prima a proposito del movimento e dell'abnegazione dell'amore, poi dello Spirito Santo come ambiente trasparente attraverso il quale si vede il Logos: «L'auto-rivelazione trinitaria nella vita divina o Sofia, comprende due atti inseparabilmente congiunti; l'auto-esaurimento della kenosis nella nascita; e l'auto-ispirazione della gloria nella processione: morte e resurrezione, idealità che esaurisce se stessa e realtà che si attua. Due forme dell'amore: immolazione e suo trionfo, "gioia perfetta": il Padre che si è esaurito nella nascita (generando), il Figlio immerso nell'idealità,

Il Cristo che chiama all'unità (la causa) è il medesimo Cristo che rimane (l'effetto), ma viene sperimentato dai due riuniti in modo diverso da prima, non soltanto per la dinamica vissuta grazie al dono del Suo Spirito, ma anche perché Egli non si presenta più come Terzo tra i due ma come l'Uno dei molti.

L'*io* e il *tu* possono così essere l'uno *nell'*altro per partecipazione e un unico Gesù, conservando la distinzione tra loro; scrive ancora Chiara Lubich: «Infatti ciò che io dico non sono io a dirlo, ma io, Gesù e tu in me. E quando tu parli non sei tu, ma tu, Gesù e io in te. Siamo un unico Gesù e anche distinti: io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù), Gesù fra noi nel quale siamo io e te».

Prima di concludere, vorrei aggiungere un ultimo pensiero. Abbiamo visto che una caratteristica dello Spirito Santo è quella di essere la reciprocità tra Padre e Figlio; non si tratta tuttavia di una reciprocità chiusa, ma aperta, tanto da raggiungere tutti gli uomini, e realizzare tra loro nuove relazioni d'unità: l'Amore, in altre parole, è *effusivus sui*.

Questo significa che lo Spirito non solo è la reciprocità, ma è una reciprocità feconda, capace cioè di generare sempre nuove forme di reciprocità; si tratta, recuperando quanto ha scritto Piero Coda, di una "reciprocità reciprocante". Questa ridondanza dello Spirito (per questo Coda lo definisce il "dono donato che si dona") investe anche le relazioni interpersonali, quelle realizzate dallo Spirito Santo. Questo significa che coloro che vivono nell'unità tra loro, per recuperare il linguaggio di Chiara Lubich, tanto da realizzare la presenza di Gesù risorto, sono chiamati, in forza del loro rapporto, ad aprirsi agli altri, non soltanto per includerli nell'unità già costituita, ma perché a loro volta possano farsi portatori della stessa dinamica verso persone che sono ancora al di fuori. Si tratta di far sì che il dono donato rimanga dono, non perda cioè la sua caratteristica di "donabilità".

Non è facile in pochi minuti illustrare il contributo del carisma dell'unità per una teologia dello Spirito Santo. Eppure, se tutto quanto affermato è vero, allora quell'unità di cui il Movimento dei Focolari vuole farsi portavoce è qualcosa che accade là dove gli uni sono pronti a dare la vita per gli altri. In questo Convegno, tra Facoltà Teologica Ortodossa di Cluj e l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano, stiamo vivendo tutto questo: il modo di darci la vita, adesso, è nell'ascolto reciproco. Proprio per questo, quell'esperienza dello Spirito Santo di cui si è parlato sinora, alla luce del carisma di Chiara Lubich, la stiamo già abitando qui ed ora.

che si esaurisce nella nascibilità; in tutto ciò e al di sopra, lo Spirito vivificante, respiro di amore divino in tutta la sua pienezza, nel suo trionfo. […] L'amore ha se stesso nell'altro, esiste soltanto nell'auto-identificazione con l'altro; in sé e per sé è come se non esistesse; tuttavia, in questo non esistere si palesa tutta la forza della sua esistenza, nella misura in cui l'altro esiste di lui, e la vita si attua nell'altro» (S.N. Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972, 288.396). Scrive Chiara Lubich: «Tre […] formano la Trinità, eppure sono Uno, perché l'Amore *è* e *non è* nel medesimo tempo, ma anche quando *non è è*, perché è amore», e, riportando un esempio in campo antropologico, continua: «se mi tolgo qualcosa e *dono* (mi privo – *non è*) per amore, ho amore – *è*» (C. Lubich, *Scritto, 25.7.1949*, in J. Povilus, «*Gesù in mezzo*» *nel pensiero di Chiara Lubich*, cit., p. 75).



RECENSIONE

L. Gherlone, *Dopo la semiosfera*. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman, Mimesis, 2014.

If the urgency of our times is "to rethink thought", the intellectual legacy of Jurij M. Lotman, the founder and highest expert of the "semiotics school of Moscow-Tartu", shows itself to be of value today. Fruit of a rigorous and passionate work in this field, the book published by Laura Gherlone addresses – as the author herself writes – "the last changing of skin that Lotman elaborated from the second half of the Eighties up until 1993, proposing a science of culture ever more open and interdisciplinary. It is about focusing attention, through a convergence of suitable approaches, upon what Lotman himself, beginning in 1984, describes with the term semiosphere. One can only rejoice that twenty years after his death we are presented with a work that provides the key elements to appreciate the contribution of Lotman not only towards a semiotics of culture, but towards an overall recomposition of the human sciences as a whole.

DOPO LA SEMIOSFERA. Un saggio di Laura Gherlone sulla semiotica dialogica della cultura di J.M. Lotman

*di PIERO CODA**

Se l'urgenza del nostro tempo è – come sottolinea Edgar Morin – "ripensare il pensiero", l'eredità intellettuale di Jurij M. Lotman, a ragione considerato il fondatore e lo studioso di maggiore spicco della "scuola semiotica di Mosca-Tartu", è senz'altro preziosa e per certi aspetti persino indispensabile all'impresa. Lotman non è uno sconosciuto nella cerchia, per il vero non ancora amplissima, di coloro che in Italia direttamente o indirettamente si occupano della materia, anche perché sono state tradotte numerose delle sue principali opere[1].

Nato in Unione Sovietica nel 1922 e morto nel 1993 - dopo il crollo dei muri e nella stagione di un'agognata ricomposizione politica, sociale e culturale di ampia e promettente portata -, Lotman in un primo periodo della sua vita insegna a Leningrado, tra il 1949 e il 1951, ma ben presto si vede costretto ad abbandonarne l'Università nel clima tragico delle purghe staliniane. Lo accoglie l'Università di Tartu, in Estonia, nel 1954, dove ricopre a partire del 1963 la Cattedra di letteratura russa (in particolare del XVIII e del XIX secolo). Nel 1964 esce, per sua ispirazione e iniziativa, il primo numero della rivista "Lavori sui sistemi segnici" che diventa l'organo ufficiale della scuola di semiotica che si va formando attorno a lui, in un fervido spirito collegiale di dialogo e di scambio intellettuale. Si dipana a partire di qui, lungo un intenso trentennio di studi e di ricerca, la stagione più feconda della sua originale avventura di pensiero che – com'egli stesso evidenzia nel suo testamento intellettuale, dal titolo *Non-memorie* – risulta intrinsecamente segnata da una continua e instancabile sperimentazione di nuovi paradigmi epistemologici in grado di cogliere ed esprimere con pertinenza e respiro qualcosa di effettivamente ed efficacemente significativo nella complessità del reale di cui siamo testimoni e protagonisti. Quest'incessante sviluppo, a livello di intuizioni, di metodologie, di configurazione di ipotesi interpretative, in realtà, è per Lotman retaggio indispensabile del lavoro scientifico: «Il serpente cresce, cambia pelle. (…) Per restare fedeli a se stessi, il processo di sviluppo culturale deve al momento giusto cambiare bruscamente. La vecchia pelle sta ormai stretta e frena la crescita anziché favorirla. Nel corso della mia attività di studioso, a me e alla scuola di Tartu è toccato più volte toglierci la vecchia pelle»[2].

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

1) Cfr. la puntuale ed esaustiva bibliografia che impreziosisce il saggio di Laura Gherlone (pp. 185-189), preceduta da una rassegna dell'ultima produzione saggistica di Lotman – quella cui si fa riferimento nella ricerca – non ancora edita in italiano (pp. 177-184).
2) J.M. Lotman, *Non-memorie* (*Ne-Memuary*, 1992-93), (a cura di) S. Burini e A. Niero, Interlinea, Novara 2001, p. 86.

Il recente saggio pubblicato da Laura Gherlone per le Edizioni Mimesis, frutto di un rigoroso e appassionato lavoro di ricerca svolto presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale dell'Università La Sapienza di Roma, si occupa – come scrive l'Autrice – de «l'ultimo cambio di pelle che Lotman elaborò dalla seconda metà degli anni Ottanta fino al 1993, proponendo una *scienza della cultura* sempre più aperta, interdisciplinare e attenta alla dimensione storica dell'uomo, del suo essere senso (*smysl*) incarnato, individualmente e collettivamente, nel tempo» (pp. 13-14). La giovane studiosa mette a profitto, in questo pregevole saggio, la competenza già da lei acquisita in materia presso l'Università di Torino, i fruttuosi soggiorni di studio e di ricerca da lei vissuti presso l'Università di Tartu, la sensibilità epistemologica inter- e trans-disciplinare da lei maturata prima nello studio e poi nella collaborazione con l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano e in particolare col Dipartimento di Ontologia Trinitaria della stessa.

La prospettiva e l'oggetto di studio dell'ultimo Lotman, per i motivi poco sopra succintamente richiamati, è di sicuro interesse e Laura Gherlone riesce a evidenziarne con acume e pertinenza alcune delle espressioni più significative e stimolanti. Si tratta, in una parola, di fissare l'attenzione, attraverso una convergenza di adeguati approcci, su quella che Lotman stesso, a partire dal 1984, definisce col termine di "semiosfera" per illustrare «la realtà cronotopica della cultura, vale a dire il suo darsi come *sistema complesso*» (p. 14). Abbiamo dunque a che fare, nelle dense e ricche pagine di questo saggio, con la ricostruzione della sfida tenacemente assunta da Lotman per mettere a frutto i precedenti suoi studi di semiotica, radicati nell'eredità del formalismo russo, della cibernetica e dello strutturalismo, ripensando la teoria della cultura così elaborata in una prospettiva storica, dove però la storia è intesa non come processo immanente e predeterminato ma come luogo d'irruzione, anzi di "esplosione" – secondo il tipico concetto proposto da Lotman stesso – dell'imprevedibile e del nuovo. Il che significa, in definitiva, cogliere in qualche modo il radicamento e l'espressività della semiosfera quale spazio innovativo e storicamente atteggiato di quella correlazione reticolare e pluriforme di significati che per sé si dischiude al di là e oltre la semiosfera storica in cui pure soltanto prende figura.

Di qui il preciso e fondamentale impegno che Lotman con lucidità individua come oggi del tutto necessario per intenzionare con frutto il senso di quanto è custodito e offerto dalla semiosfera: l'interdisciplinarietà, e cioè la definitiva archiviazione di un approccio alla realtà frammentato e irrelato attraverso una pluralità di metodi che, presi l'uno separatamente dall'altro, solo sono in grado d'indagare un aspetto piuttosto che un altro della realtà, senza tematizzare la ricchezza complessiva e stratificata del senso profondo che essa via via esibisce. Si tratta – scrive Lotman –, abbandonati i metodi speculativi d'indagine, di «tornare al problema che si poneva ad Aristotele e alla scienza medievale: la struttura unitaria del sapere scientifico»[3], mediante l'attraversamento dialogico delle varie espressioni scientifiche. Intendiamoci: gli specifici statuti e metodi delle diverse scienze (naturali o umane o sociali che siano) hanno senz'altro uno specifico e imperdibile valore,

3) J.M. Lotman, *Cercare la strada. Modelli della cultura* (*Nepredskazuemye mechanizmy kul'tury*, 1993), Marsilio, Venezia 1994, p. 106.

ma in ogni caso non vanno assolutizzati, né presi separatamente, bensì impiegati come utili strumenti a circumnavigare – per così dire – il perimetro della realtà al fine di propiziare quei colpi di sonda atti a farne emergere in superficie il senso riposto e vitale. Solo così si può dare una scienza complessiva della cultura senza rifiutare ma anzi valorizzando a priori, e al meglio, l'apporto epistemico e contenutistico che le diverse scienze son chiamate a offrire all'impresa comune. Basti ricordare, tra gli esempi forse più significativi in proposito, l'interesse che Lotman riservò – nell'elaborazione di quest'ultimo segmento della sua ricerca – alle teorie del noto chimico e fisico russo I. Prigogine, e insieme al dialogo costante e fecondo con quel grande studioso della cultura slava e dei linguaggi del sacro nella religione e nell'arte che fu Boris A. Uspenskij.

A partire da questo ricco intreccio di studi e di apporti a livello epistemologico, Lotman accosta con finezza l'evoluzione del concetto di tempo nella storia dell'autocoscienza umana, delineando il guadagno rappresentato dall'acquisizione del vettore lineare di sviluppo rispetto alla visione ciclica del mito, per attestarsi su una concezione della storia che non è né un semplice "gioco a dadi" né il processo deterministico di una sorta di volontà di Dio in atto secolarizzata, ma piuttosto il processo plurimo e aperto ove il prevedibile e l'imprevedibile «cessano la loro incompatibilità e appaiono come due condizioni possibili dello stesso oggetto»[4]. È in questo contesto teorico che Lotman propone due interessanti concetti-chiave, a livello formale, del suo modello di ermeneutica storica della cultura: il concetto di "esplosione", cui già abbiamo fatto cenno, e quello della "logica ternaria" necessaria a coglierlo ed esprimerne la portata.

L'"esplosione" qualifica il momento storico che «interrompe la catena delle cause e degli effetti e proietta in superficie uno spazio di eventi parimenti probabili di cui è impossibile per principio dire quale si realizzerà. Il momento dell'esplosione si colloca nell'interazione di passato e futuro, in una dimensione quasi atemporale»[5]. Questa "quasi atemporalità" offre la possibilità all'autocoscienza collettiva di riesprimere, a partire da questo specifico *kairós*, la propria identità culturale operando una selezione creativa nella tradizione di significati di cui è erede e da cui si alimenta. Ciò non è però possibile quando nella coscienza di una comunità culturale prevale una logica binaria che oppone ciò che deve venire a ciò ch'è stato ed ancora è, postulando la sostituzione pura e semplice del nuovo all'antico e così invece cadendo in pericolosi e regressivi fenomeni di mimetismo. Il nuovo, invece, pur e anzi proprio in virtù d'una certa indispensabile continuità con l'antico, si manifesta in quelle comunità storiche capaci di «conservare nei mutamenti l'immutabilità e di rendere l'immutabilità una forma di mutamento», in modo tale che «la continuità si intrecci con le lacerazioni, formando un unico nesso storico»[6]. In questo caso – spiega Laura Gherlone sintetizzando la tesi espressa da Lotman nel saggio *Il meccanismo dei Tor-*

4) J.M. Lotman, *Volontà di Dio o gioco d'azzardo. Le leggi della storia e i processi casuali* (*Izjavlenie Gospodne ili azartnaja igra? Zakonomernoe i slučajnoe v istoričeskom processe*, 1992), p. 142: è questo uno dei cinque saggi inediti di Lotman che troviamo, tradotti in italiano da Bruno Osimo, nel saggio di Laura Gherlone che stiamo recensendo, a pp. 136-145.
5) J.M. Lotman, *Cercare la strada*, cit., p. 96.
6) J.M. Lotman, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità* (*Kul'tura i vzryv*, 1992), Feltrinelli, Milano 1993, pp. 214 e 208.

bidi. Sulla tipologia della storia russa della cultura[7] – «tutto si gioca sulla "terza forza" [*tret'ja sila*], ossia su un soggetto (sociale, culturale, politico) che matura in forma uterina all'interno del conflitto di forze dominanti e antitetiche: quando queste raggiungono il livello di saturazione oppositiva (ossia l'esplosione) la "terza forza" è ormai pronta per scaturire dal ventre della cultura e prenderne la guida» (p. 65). L'"esplosione", dunque, è reale e produttiva quando è il frutto d'una maturazione graduale, a livello personale e collettivo, che non esorcizza le alterità in campo ma ne pondera i significati e i valori con discernimento dei criteri in grado di propiziare una scelta consapevole ed eticamente responsabile.

Una tale concezione, che riesce a leggere in profondità e senza schematismi riduzionistici il processo della produzione storica evidenziando la morfologia dei salti di qualità nella coscienza culturale, indirizza Lotman – ed ecco un'ulteriore preziosa suggestione – a scoprire e valorizzare quella particolare disposizione nell'approccio alla realtà che egli denomina "ispirazione" e che, se si manifesta nella sua forma più evidente nell'arte, designa però, più in generale – come scrive la Gherlone –, «quella tensione conoscitiva che porta l'uomo ad accogliere la realtà – la realtà noumenica – senza l'interpolazione del ragionamento e, in questo accoglimento, a intuire (il vedere dell'anima) come essa si presenta di per sé, certo sempre in forma semiotizzata o culturalizzata, ma con la facoltà di rinvenirne legami estranei, "illegittimi"» (p. 80). Il riferimento di Lotman alla realtà "noumenica" – lemma di evidente ascendenza kantiana – palesa la questione teoretica che a partire da questa specifica ermeneutica della cultura emerge infine ineludibile: la relazione della semiosfera, storicamente prodotta dalla comunità umana, con ciò che è oltre e prima – per così dire – di essa e che sollecita e orienta, innanzitutto, l'ispirazione e la scelta etica del singolo in un contesto di radicale intersoggettività.

Di qui l'ultima opportuna questione che, nel solco del procedere della ricerca di Lotman, viene tratteggiata dal nostro saggio: quella dello statuto e della dinamica di attuazione del soggetto-uomo in quanto tale. Anche a questo proposito le piste di approfondimento proposte dal nostro Autore sono suggestive e pregnanti. Sia perché l'io e l'altro sono da lui visti e interpretati significativamente come «i due lati di un unico atto di autocoscienza e sono impossibili l'uno senza l'altro» (p. 100), sia perché, anche al fine di un'ermeneutica pertinente del rapporto egoità-alterità, Lotman valorizza la "logica ternaria", di cui già si è detto, in un orizzonte di polarità antinomica che da vicino richiama l'ontologia trinitaria schizzata dal genio polivalente di Pavel Florenskij nella Russia d'inizio '900. Si tratta in fin dei conti dell'impegno rigoroso e generoso di custodire – nota Laura Gherlone – l'alterità, in tutte le sue espressioni, quale grembo della libertà e della novità nell'adesione più schietta all'esperienza integrale della realtà.

In conclusione, come scrive Peeter Torop, del Dipartimento di Semiotica dell'Università di Tartu, a corona di questo saggio: «Libri così sintetici sono rari e non si può che rallegrarsi del fatto che a vent'anni dalla sua morte esca un volume in grado di comprendere tutto Lotman e legare la sua comprensione ai problemi metodologici più importanti non solo della semiotica della cultura, ma delle scienze umane nel loro insieme» (p. 129).

7) Anch'esso tradotto e pubblicato in *Dopo la semiosfera*, pp. 151-167.



INDICI SOPHIA 2016

INDICE GENERALE

SAGGI

Aiello M.	La dimensione ludica dello sport nella storia	pp.	166-179
Clemenzia A.	Il senso del dolore. Sentieri teologici	pp.	71-86
Coda P.	Le religioni in dialogo: kairós e vocazione	pp.	7-18
Koerner B.	Il Dio dell'in-mezzo	pp.	180-190
O'Hara P.	The Eye of the Beholder: An Analysis of Perception	pp.	127-141
Raffaelli M.	L'unità di Potenza, Sapienza e Amore come "altra" modernità in T. Campanella	pp.	19-32
Raffaelli M.	Orizzonte triadico della metafisica e "nulla" in Platone, Hegel e Campanella	pp.	142-165
Rossé G.	Importanza dell'approccio esegetico alla Sacra Scrittura	pp.	63-70
Santi G.	Lineamenti di ontologia trinitaria in Agostino	pp.	33-62

LABORATORIO

Berra F.	L'impotenza apocalittica di Dio. Sergio Quinzio e il "cristianesimo della fine"	pp.	191-205

RICERCHE

Curi M.B.	Nella sfida di un pensare nuovo: narrando in dialogo l'esperienza di una ricerca	pp.	206-214
Herivonjilalaina O. M.	Per un'ontologia trinitaria della sinodalità. Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio	pp.	87-102

FORUM

Clemenzia A.	Teologia dello Spirito Santo: alcune riflessioni alla luce del carisma dell'unità	pp.	239-247

Coda P.	Il Perì toû Haghíou Pneúmatos di Basilio Magno. Kairós carismatico della teologia trinitaria dello Spirito Santo	pp. 216-227
Porrino G.	Le «Esatte nozioni sullo Spirito, conformi all'insegnamento delle Scritture»: lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo nella Bibbia ebraica	pp. 228-238

RECENSIONE

Bernardoni M.	Il negativo e l'agape. Prospettive teologiche per una ridefinizione trinitaria dell'ontologia	pp. 110-112
Donà M.	Per una possibile rifondazione della teologia	pp. 104-109
Mazzer S.	Impossibilità: la divina voragine	pp. 113-118
Coda P.	Dopo la semiosfera. Un saggio di Laura Gherlone sulla semiotica dialogica della cultura di J.M. Lotman	pp. 248-252

INDICE DEGLI AUTORI

[A]

Aiello M.	La dimensione ludica dello sport nella storia	pp. 166-179

[B]

Bernardoni M.	Il negativo e l'agape. Prospettive teologiche per una ridefinizione trinitaria dell'ontologia	pp. 110-112
Berra F.	L'impotenza apocalittica di Dio. Sergio Quinzio e il "cristianesimo della fine"	pp. 191-205

[C]

Clemenzia A.	Il senso del dolore. Sentieri teologici	pp. 71-86
Clemenzia A.	Teologia dello Spirito Santo: alcune riflessioni alla luce del carisma dell'unità	pp. 239-247
Coda P.	Dopo la semiosfera. Un saggio di Laura Gherlone sulla semiotica dialogica della cultura di J.M. Lotman	pp. 248-252
Coda P.	Il Perì toû Haghíou Pneúmatos di Basilio Magno. Kairós carismatico della teologia trinitaria dello Spirito Santo	pp. 216-227
Coda P.	Le religioni in dialogo: kairós e vocazione	pp. 7-8
Curi M.B.	Nella sfida di un pensare nuovo: narrando in dialogo l'esperienza di una ricerca	pp. 206-214

[D]

Donà M.	Per una possibile rifondazione della teologia	pp. 104-109

[H]

Herivonjilalaina O. M.	Per un'ontologia trinitaria della sinodalità. Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio	pp. 87-102

[K]

Koerner B.	Il Dio dell'in-mezzo	pp. 180-190

[M]

Mazzer S.	Impossibilità: la divina voragine	pp. 113-118

[O]

O'Hara P.	The Eye of the Beholder: An Analysis of Perception	pp. 127-141

[P]

Porrino G.	Le «Esatte nozioni sullo Spirito, conformi all'insegnamento delle Scritture»: lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo nella Bibbia ebraica	pp. 228-238

[R]

Raffaelli M.	L'unità di Potenza, Sapienza e Amore come "altra" modernità in T. Campanella	pp. 19-32
Raffaelli M.	Orizzonte triadico della metafisica e "nulla" in Platone, Hegel e Campanella	pp. 142-165
Rossé G.	Importanza dell'approccio esegetico alla Sacra Scrittura	pp. 63-70

[S]

Santi G.	Lineamenti di ontologia trinitaria in Agostino	pp. 33-62