SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XIV n. 2
2022

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XIV – 2022/2 (Luglio-Dicembre 2022)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

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

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

Segreteria di redazione: Alessandro Clemenzia, Marco Martino, Raul Buffo (Segreteria Scientifica), Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale).
e-mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org
journal.sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

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

Tipografia STR PRESS s.r.l.
Via Carpi, 19 - 00071 Pomezia (Roma) - tel. 06.91251177 - Fax 06.91601961

Listino Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 /Abbonamento digitale € 17

Pagamento: A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, Via Pieve Torina, 55 – 00156 ROMA; oppure a mezzo bonifico bancario: BANCO BPM IBAN: IT28D0503421900000000009185 BIC/SWIFT: BAPP IT 21H65 intestato a: "P.A.M.O.M. – Città Nuova – via Pieve Torina, 55 – 00156 Roma" IBAN: IT65003110325600000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

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

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

SOPHIA

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

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2022* INDICE

EDITORIALE

265 Sul "luogo" del pensare
Piero Coda

SAGGI

273 Pensiero e essere. Ritornando a Parmenide
Massimo Donà

285 L'idea platonica
Marco Martino

301 Il pensare in relazione dei Padri e dei primi Concili
Giulio Maspero

313 L'avventura del pensare "eucaristicamente" oggi
Mauro Mantovani

325 Il pensiero come forma della *sapientia nulliformis* secondo Bonaventura
Eduard Prenga

337 Il pensare "in" Cristo Gesù
Alessandro Clemenzia

349 Kenosi trinitaria e limiti della fenomenologia
Emmanuel Falque

365 Katoikizein: appunti per una cosmesi dell'abisso
Alberto Guido Giovanni Zali

FORUM

"Il pensare che scaturisce dalla mistica dell'unità: Pasquale Foresi, Klaus Hemmerle e Giuseppe Maria Zanghì".

384 Nell'orizzonte di un nuovo pensare. Pasquale Foresi e l'"umanarsi" speculativo di un carisma
Anna Pelli

395 Klaus Hemmerle e il pensare della/nella Claritas
Raul Buffo

406 Il pensare in Giuseppe Maria Zanghì. Una lettura fenomenologica
Tommaso Bertolasi

INDICE ANNO 2022

415 Indice generale

418 Indice degli autori

EDITORIALE

Sul "luogo" del pensare

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

2 - *Ibid.*, p. 105.

3 - *Ibid.*, p. 245.

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

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

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

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

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

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

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

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

8 - *Ibid.,* p. 70.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 - Città Nuova, Roma 2008.

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

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

SAGGI

Pensiero ed essere. Ritornando a Parmenide

di Massimo Donà

The question is that of the relationship between thought and being, considered in relation to another great question: that of the relationship between identity and difference. What we have tried to show is therefore why Parmenides could have thought that the multiple world is constituted as the manifestation of the same. That is, that in each of the distinct ones, it is always the same being that manifests itself. For this reason, we felt we had to question the so-called ontological difference thematized by Heidegger. Hence the radical problematic nature of the same difference between a concrete and an abstract conception of difference. As well as the difference between the determinacy and its existence. According to what is highlighted by the Trinitarian structure and its constitutive aporeticity. And from the free sound of its rhythm.

Keywords: Being, Identity, Difference, Trinity, Not-Being

"La filosofia nasce grande", amava ripetere Emanuele Severino. Che lo scrive anche nel primo volume della sua storia della filosofia, dove non perde l'occasione per precisare che "i primi passi della sua storia non sono l'incerto preambolo a un più maturo sviluppo del pensiero, ma stabiliscono i tratti fondamentali del suo intero decorso storico"[1].

Insomma, la filosofia nasce grande perché impegnata sin da subito a confrontarsi con le questioni che avrebbero continuato ad assillarla per i secoli futuri; sempre le stesse questioni, da cui non si sarebbe mossa di un passo, impegnata, come doveva essere, ad articolare in modi sempre diversi le medesime domande.

La filosofia comincia interrogandosi intorno al rapporto tra unità e molteplicità; chiedendosi cioè come sia possibile che dall'uno vengano i molti. Che tutto, cioè, rinvii ad un medesimo principio (*archè*).

D'altro canto, sin da subito, i pensatori greci si rendono conto che il principio di tutto non può che essere "uno". Perciò doveva porsi con grande rigore la domanda relativa alle condizioni di possibilità del farsi molteplice da parte dell'uno.

Già i primi filosofi s'erano cioè resi perfettamente conto del fatto che, pur essendo fatto di infinite determinazioni, pur essendo evidentemente molteplice, il mondo è non meno evidentemente "uno". Il *mio* mondo, potremmo anche dire. Lo stesso, per ognuno.

Ma poi, interrogandosi intorno al rapporto tra unità e molteplicità, la filosofia non poteva fare a meno di porsi anche la questione dell'*essere*. Che è anch'esso necessariamente "uno" – perché di ogni cosa si deve riconoscere che "è" –, pur dicendosi, sempre il medesimo essere, anche in molti modi (secondo quanto suggerito anche da Aristotele). Sì, perché questo computer "è" in modo decisamente diverso da come "è" il dolore che mi ha tormentato qualche sera fa. Così come il concetto di bene "è" in modo radicalmente diverso da come "è", invece, la mia tromba.

Ma soprattutto, le realtà sono individuali o universali; e, quel che funge da unità dei molti non è (esiste) allo stesso modo di ciò che indica invece l'irripetibile individuarsi di quella stessa universalità.

Fermo restando che l'evocazione dell'*essere* – in relazione a ciò che in esso non dice il differenziarsi delle cose del mondo (ma piuttosto ciò che, nelle cose, non differisce) –, non chiama in causa la varietà del mondo, ovvero tutto ciò che lo rende sempre anche imprevedibile e rigorosamente incondivisibile.

I primi pensatori, però, si ponevano anche un'altra questione; che solitamente viene considerata appannaggio della modernità. La questione, cioè, relativa al rapporto tra *essere* e *pensiero.*

---

1 - E. Severino, *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*, Rizzoli, Milano 1990, p. 17.

Già Parmenide avrebbe preso posizione in maniera più che esplicita intorno a tale rapporto – affermando, senza mezzi termini, che *pensiero* ed *essere* in qualche modo si coappartengono. Che sono, cioè, uno lo specchio dell'altro. In quanto, se non avesse nulla di positivo da pensare, il pensiero non sarebbe pensiero, ma anche l'essere, se non si costituisse come oggetto di un pensiero, se non venisse cioè riconosciuto come tale dal pensiero, non potrebbe neppure venire testimoniato (farsene testimoni significa infatti pensarlo).

Secondo Heidegger, comunque, il rapporto con l'essere sarebbe stato sempre più radicalmente falsificato da una progressiva rimozione del costitutivo sottrarsi da parte dell'essere al pensiero (manifestandosi, infatti, l'essere non fa altro che sottrarsi allo sguardo oggettivante del pensiero). Il rapporto del *pensiero* con l'*essere*, insomma, sarebbe stato destinato a trasformarsi in rapporto tra *pensiero* ed *essente*; ossia, tra "soggetto" e "oggetto". Da cui una idea di *oggettività* che il pensiero si sarebbe impegnato con sempre maggior convinzione ad identificare con quella di "verità".

In verità, il greco di Parmenide dice: *to gar autò noein te kai einai*.

Ecco, a lungo si è tradotto questo passo evocando l'essere *identici* da parte dell'*essere* e del *pensare*. E in effetti il greco di Parmenide parla di *autò*; ossia dell'*essere uno* stesso da parte del pensare (*noein*) e dell'essere (*einai*). Ma Heidegger preferisce parlare di 'coappartenenza'.

In verità, dal nostro punto di vista la differenza tra queste diverse traduzioni è più apparente che reale.

Sì, perché anche parlare di identità significa parlare di identità di distinti (non v'è identità se non come identità tra un questo e un quello, ossia tra distinti); significa cioè riconoscere che quelli di cui si sta dicendo l'identità sono "due"; e per ciò stesso distinti (d'altronde, non si potrebbe neppure riconoscere l'esistenza di "due" essenti, se non si riconoscesse che uno è in qualche modo diverso dall'altro, e dunque che l'uno non è l'altro). Insomma, il loro essere identici, lungi dal cancellare la differenza, la implica; sì da costituirsi come una particolarissima identità; che è tale e non è tale, in-uno. Vocata a riconoscere che i due in qualche modo si coappartengono; e che, dunque, dove v'è l'uno, v'è anche l'altro. Infatti, se penso, l'essere c'è in quanto posto dal pensiero, e se qualcosa c'è, c'è anche il pensiero, che è l'unico a poterne (dell'essere) attestare appunto la presenza.

Anche Descartes, quando intuisce che se "penso", per ciò stesso "sono", finisce per assegnare al pensiero un ruolo decisivo nei confronti dell'essere e della sua riconoscibilità. Anche per lui, quindi, solo il pensare sembra in grado di farsi prova di un essere innegabile e necessario. Come a dire che, anche per il semplice fatto che penso, qualcosa deve esserci. Quanto meno il mio atto pensante; di cui

posso dire che è, solo in quanto lo rendo oggetto di pensiero – e quindi solo in quanto faccio, del pensante, un pensato.

È Parmenide, comunque, il primo a riconoscere che, se dove v'è pensiero v'è anche essere e viceversa, è anche vero che, è proprio pensando il rapporto tra essere e pensiero, che ci viene offerta la possibilità di misurarci con la potenza incondizionata di una questione come quella del *rapporto tra identità e differenza*. Che, proprio nel rapporto tra essere e pensiero, sembra trovare una delle sue più icastiche e significative espressioni. È infatti proprio a questo proposito che doveva diventare sempre più difficile distinguere l'*identità* dalla *coappartenenza*.

E che la relazione tra "identità" e "differenza" sarebbe apparsa in tutta la sua potenza proprio nel manifestarsi come *problematico* o costitutivamente *aporetico* da parte del rapporto tra "pensiero" ed "essere".

In rapporto al quale, ad esempio, già un filosofo come Hegel avrebbe creduto di poter tirare le fila di uno sviluppo storico da ultimo ricondotto a tre grandi epoche: quella antica, quella moderna e quella moderna-contemporanea. A seconda di come fossero state pensate le dinamiche caratterizzanti questo stesso rapporto; in ogni caso, a partire dalla grande soluzione idealistica radicalizzata dallo stesso Hegel.

Insomma, se "pensiero" ed "essere" sono *lo stesso* – sia pur nella forma aporetica di un "coappartenersi" fondato sull'*ineludibile differire da parte dell'identico* –, Parmenide non poteva non credere che, allora, anche del mondo si potesse dire che è "uno". E che la sua per certi versi realissima differenza (il suo costituirsi come evidentemente molteplice) altro non fosse che il mostrarsi di qualcosa che non può che negare di essere il diverso che pur anche dice di essere. Di costituirsi cioè come l'apparire (in forma sempre diversa) di ciò che non è diverso: come apparire di uno sfero. Di uno sfero limitato da ogni parte, dal centro uguale in ogni sua parte; a dimostrazione del fatto che ad esistere è soltanto l'essere; un essere che è unico, e viene sì percepito dagli umani come composto da molteplici cose, ma in realtà è anche sempre identico in ognuna delle sue parti – le quali mostrerebbero tutte sempre il medesimo essere. A differenza di quanto credono i mortali, convinti del fatto che ogni distinzione rinvii ad una opposizione originaria, i cui poli sarebbero costituiti da due entità reali, la Tenebra e la Luce. Opposti che i mortali ritengono appunto presenti, in diverse proporzioni, in ogni cosa.

E potremmo tranquillamente tradurre Luce e Tenebra con Essere e Nulla, Bene e Male, Maschile e Femminile.

In realtà, secondo Parmenide non v'è qualcosa come un non-essere, o un nulla.

Certo, ai mortali "sembra" che le cose colte dai sensi siano molte, sembra cioè che le cose siano molte persino "in" se stesse; che siano cioè fatte di aspetti e caratteristiche che nascono e periscono. Che talvolta sono e talaltra, invece, non sono.

Sembra che così stiano le cose; ma questo che tutti riteniamo evidente non sarebbe altro (sempre secondo Parmenide) che il frutto di un errore imperdonabile. Colpevole di spingere gli umani a fidarsi dei loro occhi e delle loro orecchie, e a credere che l'esistente sia davvero fatto di esistenze mutevoli, che nascono e periscono, e che talvolta esistono e talaltra non esistono, che cambiano luogo e colore.

Per questo gli umani avrebbero finito per attribuire ad ogni cosa un diverso nome. Convincendosi altresì del fatto che ogni nome indichi un aspetto diverso del medesimo essere; un essere mai esperibile, quindi, se non nella forma molteplice che ci viene restituita dall'esperienza sensibile. La quale mostra imperterrita come le cose che non sono siano.

Ecco, Parmenide invita i mortali ad allontanare il pensiero da questa via, definita appunto "sentiero della Notte". E a giudicare con la ragione, riconoscendo che solo l'essere è. E non, come credono pensatori folli, uomini con due teste, che l'essere e il non essere siano la stessa cosa e non la stessa cosa, e che tutte le cose si trasformino reversibilmente l'una nell'altra.

In verità, i colori, le foglie e la trasformazione… non esistono. Ad esistere è infatti solo un essere immobile, intero e senza fine, che è sempre tutto insieme, uno e continuo.

Parmenide, insomma, non solo ritiene che le cose diverse siano in realtà identiche; ossia che la differenza sia il frutto di un errore commesso da mortali troppo attenti alla testimonianza dei sensi. Ma ritiene altresì che siano una cosa sola anche la differenza e l'identità. Ossia, non ritiene che sia vera l'identità di contro alla differenza – anche perché di cosa si potrebbe dire l'identità se non dei diversi?

Se fosse vera solo l'identità e falsa la differenza, l'identità sarebbe vera solo in quanto *differente* dalla differenza.

E dunque l'originario finirebbe per costituirsi come "differenza".

Mentre, dicendo che *i distinti sono identici* si dice appunto che l'identità evoca l'esser identici da parte dei distinti. I quali, solo in quanto realmente distinti, si lascerebbero riconoscere come realmente identici.

Insomma, *per Parmenide i distinti non sono distinti*.

Ossia, manifestano sempre e comunque il loro non esser distinti. Certo, non ai sensi… che credono di aver a che fare con alberi, nuvole, case, automobili etc. etc. Quanto piuttosto al *logos*; e al *Nous* che, solo, sembra in grado di comprendere come, a manifestarsi, nel manifestarsi da parte dell'albero, e nel manifestarsi come tale da parte della nuvola, è sempre il medesimo essere; che è sempre il medesimo in ognuna delle cose diverse che si presentano ognuna distintamente dalle altre (quanto meno ai sensi). Solo il Nous può cioè comprendere che, nel mostrarsi da parte dei diversi, *a mostrarsi è in verità il loro originario non differenziarsi. E dunque il loro semplice essere.*

Non a caso, di ognuno di essi, diciamo che "è". Senza che di una cosa si possa dire il suo esser "più" di un'altra. Insomma, non si "è" in misura maggiore o minore.

Diventerebbe infatti totalmente incomprensibile l'esser di più e l'esser di meno; mentre è del tutto comprensibile che un albero sia più grande di un altro; e che un determinato pensiero abbia influenzato la mia vita più di quanto l'abbiano influenzato le case in cui ho vissuto sino a questo momento. Si può essere più o meno intensamente rossi, più o meno alti; *ma… se si è, si è, e basta.*

Non ha senso, insomma, credere che un sogno abbia minor realtà (che "sia" di meno) di un'azione compiuta al mattino, subito dopo essersi svegliati (che sia dotata di minor positività rispetto all'azione effettivamente compiuta dopo il risveglio).

Una sola cosa è certa, invece; che ogni cosa, così è così irripetibilmente costituita, "è"; e che di tutto diciamo che "è". Dicendolo senza distinguere l'*essere* di una lampada da quello di una sinfonia, nonostante l'essere diversamente determinate da parte della lampada e della sinfonia.

Insomma, per tutti noi, quel che è "è". Il suo 'essere', insomma, allude a qualcosa di davvero identico in tutte le cose; qualcosa di non quantificabile e non ulteriormente qualificabile. Che non si distingue, cioè, dall'esser lampada e dall'esser sinfonia così come l'esser lampada si distingue dall'esser una sinfonia.

Altrimenti l'essere fungerebbe da ulteriore diversa determinazione, rispetto all'esser come lampada e all'esser come sinfonia. E non potrebbe valere come identico nella lampada e nella sinfonia.

Ma non per questo ci si potrà sentire autorizzati a concepire qualcosa come il "ritrarsi" dell'essere – secondo quanto avrebbe voluto un pensatore allievo di Husserl e sostenitore di una ontologia post-metafisica che avrebbe voluto farsi finalmente libera da ogni forma di onto-teo-logia.

Non v'è nulla che si ritragga in relazione al farsi lampada da parte dell'essere o al suo farsi sinfonia. L'essere che c'è è insomma tutto nella lampada che i nostri sensi pur percepiscono in modo diverso da come percepiscono le note di una sinfonia. Il fatto è che *non v'è alcun resto*. Nulla, insomma, che si neghi ad un pensiero per altro verso costretto a concepire anche la differenza tra le lampade e le sinfonie.

Insomma, l'essere che c'è è tutto nella lampada che appare come lampada e nella sinfonia che appare come sinfonia.

Come a dire che quel che identifica la lampada alla sinfonia può svolgere la propria funzione (di elemento unificatore) solo nel realissimo distinguersi della lampada dalla sinfonia.

Per questo, nel dire, della lampada, che "è", non aggiungiamo davvero nulla alla determinatezza che fa essere come lampada quel certo esistente.

Solo per questo diventa comprensibile cosa voglia dire che l'identità e la differenza siano "uno". Che la verità abbia a che fare con l'Uno. Ché, se vero fosse un Uno concepito come "altro" dalla differenza (differente dalla differenza), vera sarebbe, *in actu exercito*, la differenza, e non l'identità. L'Uno, cioè, non può mai eccedere la differenza; se vuol essere davvero "principio", l'Uno deve risolversi tutto nella differenza.

Perciò il non differire da parte dell'uno (o dell'unità – perché l'Uno è tutto "nei" differenti, appunto, come loro unità) non può alludere a *nulla di diverso* che renda l'uno eccedente il differire dei differenti. Ancora una volta: nessun *resto* destinato ad indicare quel che, nei differenti e nel loro differire, non riuscirebbe a differire.

D'altro canto, è solo sullo sfondo di tali indicazioni che può venire restituito alla propria verità anche il non meno citato frammento anassimandreo (Anassimandro, *in Simplicio*, fr. 12, B 1).

Anassimandro parla infatti di ingiustizia a proposito del costituirsi come differenti da parte dei differenti; a proposito del loro individuarsi. A proposito di un individuarsi che proverrebbe dall'Uno (dall'*arché*) concepito come indistinzione, in quanto *a-peiron*, in quanto "illimitato"… nel cui paradossale orizzonte, solamente, tutto sarebbe stato "uno". Nel cui orizzonte i diversi sarebbero apparsi come non-diversi; e i distinti come indistinti. Cioè, come identici.

Staccandosi da tale indistinzione, dunque, i molti avrebbero fatto accadere qualcosa che non sarebbe dovuto accadere: il mostrarsi come *semplicemente diversi* da parte dei diversi. Solo se questa ingiustizia non fosse accaduta, infatti, le cose avrebbero potuto continuare ad apparire come manifestazioni dell'indistinzione originaria.

Come a dire che, solo nascendo, le cose tutte hanno cominciato ad apparire come distinte, *invece che* indistinte. Ad apparire cioè come 'astrattamente' distinte. Rimuovendo la propria originaria "indistinzione".

Ingiusto è insomma per Anassimandro che le cose non appaiano più nell'indistinzione originaria. La qual cosa, peraltro, non significa affatto che esse apparissero, in origine, cancellando la distinzione.

Chi dice infatti che essere indistinti significhi essere identici "piuttosto" che distinti?

È in realtà perfettamente pensabile (ed è quanto fa appunto Parmenide) una differenza che si risolva nell'apparire da parte dell'*essere* di tutto quel che è (e che, in quanto è, non è distinto). Una differenza, cioè, che si risolva tutta nell'apparire dell'esser identica da parte di ogni cosa con ogni altra cosa… senza che ciò comporti peraltro alcuna cancellazione della loro reciproca *differenza* (quella di cui l'essere dice appunto la "negazione"). Anche perché – ripetiamo – è solo dei diversi che può venire riconosciuto il non esser tali.

Anche perché… solo non sostituendosi al differire, l'identità può evitare di risolversi in un differire.

Solo non cancellandolo, essa può negare il differire di cui dice appunto la "negazione". Potendosi palesare come autentica "negazione" *non escludente* del differire.

Se invece essere identici significasse che, nell'essere identici, i diversi si costituissero 'diversamente' da come sono "in quanto diversi", allora, nell'esser identici da parte dei differenti, si darebbe qualcosa di *diverso* dal loro esser diversi.

Ma in questo modo non penseremmo davvero l'esser identici, e ci limiteremmo a trasfigurarlo, consegnandolo *in toto* all'esser diverso da parte dell'identico; *ossia, all'esser diverso da parte dell'identico rispetto al differente*.

La vera differenza tra il sentiero della notte e il sentiero del giorno, o anche tra l'origine (in cui ogni diverso mostra di non essere il diverso che dice di essere) e la situazione ingiusta generata dal volersi porre come semplicemente diverso da parte del diverso, *è insomma la differenza tra una concezione concreta e una concezione astratta della differenza*.

Dove, però, 'concreto' e 'astratto' non vanno intesi come li intende Hegel (che li riferisce alla parzialità della parte e al suo non esser parziale, ovvero al suo potersi costituire come manifestazione della totalità), ma *come l'apparire del non esser distinto da parte del distinto* e *come il suo (sempre del distinto) apparire invece come semplicemente distinto*. Come "concreto" e "astratto" intesi in questo modo.

Da questo punto di vista, poi, a differenza di quanto accade nella prospettiva hegeliana (minata dalla difficoltà di concepire davvero l'astrattamente astratto senza chiamare in causa il concreto da cui l'astrattamente astratto vorrebbe separarsi), *quel che non si riesce a capire* è piuttosto *come si possa distinguere il distinto dall'indistinto* (dato che qui "la negazione" non allude ad alcuna eccedenza o resto rispetto a quanto detto appunto dal distinto non negato).

Ossia, qualcosa di non meno problematico della differenza hegeliana tra parte astrattamente intesa e parte concretamente intesa: accade cioè che *nulla ci consente di distinguere* il "distinto" che dice il proprio non-esser distinto e il distinto che invece non sarebbe in grado di dirlo, questo suo non-esser il distinto che è.

Insomma, il costituirsi come manifestazione dell'indistinto dice, per il distinto, qualcosa di assolutamente inconcepibile per l'umano conoscere; sempre intento a de-terminare, ossia a distinguere. Il *logos*, infatti, non sa far altro che distinguere; ma se si guarda all'indistinto quasi si trattasse di un altro distinto, e lo si oggettivasse, finendo per determinarlo, non si guarderebbe, di fatto, all'indistinto.

E forse proprio perché il non-esser distinto da parte del distinto non indica qualcosa di abbracciabile con lo sguardo, e dunque di teoretizzabile (*theorein* = vedere). Ossia, di "altro" dal suo esser distinto.

Per questo, molto probabilmente, Orfeo ha perso Euridice. Per averla appunto voluta "vedere"; Orfeo si è voltato indietro per guardare Euridice e l'ha persa per sempre.

Perché l'indistinto (che forse rappresentava Euridice, per il cantore Orfeo) non è disegnabile, non è un objectum, non è una cosa; ma delle cose si limita ad intonare il ritmo. Dicendo appunto il loro semplice esistere, il loro essere nella forma ritmica che, sola, può competere all'identità; che, nelle cose tutte, forse, si mostra come il *semplice ritmo* del loro esistere. Manifestandosi, in esse, non come un questo semplicemente *altro* dalla determinatezza che compete appunto al loro distinguersi, ma come quell'indistinto che dice il ritmo, o anche il semplice suono di un esistere che è in ogni caso tutto risolto nella vita dei distinti che esso fa in qualche modo risuonare.

La questione ci costringe insomma a tematizzare la sostanziale differenza che rende irriducibili l'una all'altro la determinatezza e il suo esistere (il suo "essere"). A comprendere cioè che, se da un lato la *determinatezza* (il significato, quel che ogni finitezza dice di essere) allude a qualcosa di non-temporale, di eterno o quanto meno permanente, ovvero, a ciò che non muta, negli esistenti, dall'altro, invece, il loro *essere* parla di uno "svolgimento" (ogni esistenza è infatti una forma di *svolgimento*) che dice il non essere mai identico a sé da parte di ciò che pur tuttavia rimane sempre anche identico a sé (come *lo svolgentesi*, per l'appunto).

Essere significa cioè essere nel tempo; l'esistere, insomma, è sempre un esistere nella forma temporale propria dell'umana esperienza (sensibile). Anche delle cose che permangono, ossia che non mutano, che non divengono, si può dire infatti che divengono; e proprio in quanto sono comunque inscritte nell'orizzonte della temporalità; il solo che può farle apparire come ciò che, pur mutando, anche non muta.

Ma in modo tale che la determinatezza e il suo esistere non possano dirsi neppure *diversi* così come sono *diverse tra loro* le singole determinatezze. L'esistere, infatti, non è un "altro" rispetto alla determinatezza (al *ciò* che esiste); altrimenti *non sarebbe altro* dalla medesima, ma si risolverebbe anch'esso in una semplice determinatezza.

D'altro canto, fermo restando che non è altro dalla determinatezza, neppure possiamo rinunciare a riconoscere che il medesimo "non è" la determinatezza; e che non la è conformemente ad un significato del "non-essere" che nulla ha a che fare con la determinatezza medesima.

Allo stesso modo in cui l'incondizionato non può dirsi "altro" dal condizionato; e l'illimitato dal limitato. Insomma, il rapporto tra *apeiron* e *peras* a cui faceva già riferimento Anassimandro non è un rapporto di mera "alterità". È dunque proprio a questo proposito che ci si trova costretti a tematizzare un concetto di *non-essere*

che Platone avrebbe considerato assolutamente impossibile, ossia rigorosamente non 'tematizzabile' (non a caso Platone cercò di mostrare – nel *Sofista* – come il "non-essere" di cui si possa dire e parlare sia solo quello valevole come indicazione di un "altro"; valevole, cioè, come istituzione di una differenza tra una cosa A che può non-essere un'altra cosa B solo in quanto "altra" da B).

Un *non-essere* che, dunque, solo la struttura aporetica del Dio trinitario sarebbe invece riuscita ad esprimere; costringendoci a concepire un "non-essere" non più riducile alla diversità che distingue l'una dall'altra le cose dell'esperienza quotidiana. E a capire cosa possa voler davvero dire che il Figlio non è altro dal Padre come si è altri tra diversi (cfr. *Summa Theologiae*, I, Quaestio 31, Articolo 2). Il riferimento è al passo in cui Tommaso afferma che "non possiamo davvero dire che il Figlio sia in nessun modo diverso dal Padre (*Ibidem*).

Non è neppure un caso, peraltro, che solo là dove si fosse capito che nel principio o in principio *l'identità non può essere diversa dalla differenza senza che ciò ci autorizzi a cancellare questa stessa diversità* (ma invitandoci piuttosto a concepirla come *l'originariamente negantesi*), ci si potesse impegnare a concepire una triade che nulla avesse più a che fare con le moltissime pensate dalle culture e dalle religioni antiche sino alle triadi di origine neoplatonica[2]. Triadi intorno alle quali doveva sbizzarrirsi la fantasia degli antichi. E intorno alle quali si sarebbe concentrato anche Jung nel suo importante lavoro dedicato all'interpretazione psicologica del dogma della Trinità.

Ma anche Jung doveva mostrarsi perfettamente consapevole del fatto che, nella trinità cristiana, lo Spirito Santo include "l'uomo, come potenza spirituale, nel mistero trinitario, sollevando la Trinità stessa molto al di sopra della pura naturalità della triade, e quindi al di sopra della triade platonica e della sua unità"[3].

Sì, perché si tratta di una struttura archetipica in relazione a cui l'esser diversi dei tre viene 'concretamente' negato dall'unico elemento in relazione a cui possa lasciarsi negare una distinzione che, in quanto determinata, indica sempre e comunque un *esser altri* "escludente" di natura necessariamente 'spaziale'[4]. Viene

---

2 - È lo stesso Jung (non, dunque, un Padre della Chiesa) ad affermare – a proposito della distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo – che "l'indistinguibilità è una costatazione puramente negativa, che non esclude l'esistenza di una distinzione" (C. G. Jung, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, trad. it. in "Opere", 11, Psicologia e religione, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 188).

3 - Ibid., p. 159.

4 - È infatti solo nell'orizzonte della spazialità che ci è dato fare esperienza dell'in-compossibilità dei distinti, l'uno rispetto all'altro; ovvero, del loro reciproco ed ineludibile escludersi. Del loro essere semplicemente altri, ossia esterni, l'uno rispetto all'altro. Incompatibili l'uno con l'altro, potremmo anche dire – sì che dove è uno, l'altro non possa essere… se non in uno spazio diverso ed esterno rispetto a quello occupato dal primo.

negato cioè da una struttura rigorosamente, ma soprattutto *originariamente*, "temporale".

Di una temporalità che ha dunque ben poco a che fare con quella *distensio* che rende ogni cosa di questo mondo utilizzabile e realizzabile in vista di qualcosa di originariamente *altro* dalla medesima. Sempre in conformità ad una temporalità "teleologicamente" ordinata; che rende il "tempo" sì necessario al compimento teleologico di ogni esistenza, ma puramente funzionale e per ciò stesso 'ancillare' rispetto all'*ergon* concepito nella sua compiutezza.

Questo significa infatti chiamare in causa una temporalità che, in quanto originaria, rende sì quella trinitaria una struttura quintessenzialmente "dinamica", ossia temporale… ma non in virtù di una imperfezione sempre ancora da compiere. Quanto in virtù di una perfezione che "libera" i distinti dalla loro statica e rigida determinatezza. Facendoli risuonare di una musica assolutamente paradisiaca; e proprio perché non rivolta alla quiete di un compimento necessariamente 'silente'. Come accade appunto alla musica di questo mondo – che, quando viene eseguita nella sua interezza, si consegna ad un silenzio del tutto funereo e tragicamente vuoto… affidato ad una memoria necessariamente malinconica. Come quella che fa necessariamente seguito all'emozione generata da ogni determinata, per quanto sublime, esecuzione musicale.

MASSIMO DONÀ
Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it

L'idea platonica. Rileggendo «Storicità e originarietà nell'idea platonica» di Franco Chiereghin

di Marco Martino

Following the itinerary proposed by Franco Chiereghin in his work "Storicità e originarietà nell'idea platonica", this essay wishes to dialogue with the illustrious Padoan philosopher, enquiring whether and how the Socratic "knowing that you do not know" can be considered as "human science" or, in other words, as the original structure of the human being, and how it can properly be considered as a key to the comprehension of Plato's doctrine of Ideas.

Keywords: Philosophy, Plato, Franco Chiereghin, Doctrine of Ideas, Socrates

1. Introduzione

Ripercorrendo l'itinerario proposto da Franco Chiereghin[1] nel Suo "*Storicità e originarietà nell'idea platonica*" del 1963, si vuole evidenziare, in dialogo con il pensiero dell'Autore, se e in che modo "il sapere di non sapere" socratico possa presentarsi come "scienza umana" o, detto altrimenti, come struttura originaria dell'uomo, e dunque rappresentare una chiave di comprensione proprio per la dottrina delle idee di Platone.

Si potrebbe dire della dottrina delle idee di Platone quanto efficacemente sintetizzato da Aristotele nel noto passo della *Fisica* a proposito del processo conoscitivo: "Il cammino va per natura dalle cose più note e chiare a noi verso quelle più chiare e note per natura; non sono infatti le stesse quelle note a noi e quelle note semplicemente. Perciò è necessario procedere in tal modo dalle cose più oscure per natura, ma più chiare a noi, verso quelle più chiare e più note per natura"[2].

Se da una parte la dottrina delle idee si presenta come fondamento unitario in cui confluisce il complesso intreccio dei temi di Platone, "perché solo in virtù delle idee ogni esperienza iniziale esce dall'incertezza e dall'insignificanza"[3]; dall'altra essa rimane misteriosa e oscura "perché nulla più delle idee è così necessario e così sconosciuto nella dottrina platonica"[4]. Secondo Marino Gentile: "Dobbiamo riconoscere che intorno alla dottrina delle idee si hanno nei Dialoghi platonici soltanto degli accenni scarsi e incompiuti, più sotto forma di richiami che di vera e

---

1 - Nato a Chioggia (Venezia) il 22 agosto del 1937, ha conseguito la laurea in filosofia presso l'Università di Padova nel 1959. La sua carriera si è svolta interamente all'interno della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova. Dal primo novembre del 1973 professore ordinario di Storia della filosofia, dal primo novembre del 1993 professore ordinario di Filosofia teoretica; professore emerito dal 9 marzo del 2011; dal luglio del 2011 è socio corrispondente dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Tra le Sue principali pubblicazioni segnalo: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, ed. A. Milani, Padova 1961; *Storicità e originarietà dell'idea platonica*, CEDAM, Padova 1963; *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963; *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, CEDAM, Padova 1967; *Hegel e la metafisica classica*, CEDAM, Padova 1966; *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Scolastica, Padova 1973; *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980; *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990; *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991; *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994; *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997; *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004; *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci Roma 2012; *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yajñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, University Press, Padova 2019.

2 - Aristotele, *Fisica*, I, 1, 184a, pp. 16-23.

3 - F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 9.

4 - *Ibidem*.

propria esposizione"[5]. Se l'idea è ciò che orienta la ricchezza degli itinerari speculativi proposti da Platone, essa non si esaurisce in nessuna definizione particolare e si presenta sempre come il fondamento che trascende, nell'atto di condizionarla, ogni sua espressione.

2. Εἶδος e ἰδέα

Chi per primo si cimentò in uno studio esauriente intorno all'uso delle parole εἶδος e ἰδέα nella letteratura preplatonica fu Taylor. Il filosofo inglese constata che fra tutti i problemi che Platone discute intorno alla dottrina delle idee, uno solo non viene avvertito né ha quindi risposta: che cosa è una idea[6]. Come noto εἶδος e ἰδέα derivano entrambi dalla radice ϝἰδ, così come il latino *video*, per cui il loro originario significato si rivela intimamente connesso all'atto del vedere e potrebbe dunque essere inteso come "ciò che è visibile", "ciò che cade sotto gli occhi". Nel testo *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Chiereghin ripercorre i diversi significati delle due parole nella cultura greca sino ad affermare che essi "significano spesso le proprietà visibili di una cosa in connessione con le caratteristiche interiori, secondo l'uso che abbiamo visto essere antichissimo dei due termini. Altrove tale originario significato si estende a indicare non più soltanto gli aspetti visibili di una cosa, ma anche altre proprietà percepibili da sensi diversi dalla vista"[7].

Secondo il filosofo padovano εἶδος e ἰδέα passano a significare l'unità di un complesso di manifestazioni, usate ad esempio nell'ambito della medicina, per fissare quadri patologici al fine di diagnosticare delle malattie: "L'esigenza di costruire un sapere doveva necessariamente portare alla precisazione di alcune strutture unitarie, le quali, proprio perché ancorate all'osservazione scrupolosa dell'esperienza, sarebbero state così capaci di migliorare l'esattezza della diagnosi e l'efficacia della terapia"[8]. Nella prima filosofia di Platone in effetti troviamo Socrate impegnato a ricercare l'elemento unificante della molteplicità, dalla cui soddisfazione dipendeva tra l'altro la sorte di quel sapere che egli identificava con la virtù.

---

5 - M. Gentile, *La politica di Platone*, CEDAM, Padova 1940, p. 16.

6 - A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford: James Parker and Co. 1911, pp. 178-267. Un dato interessante della sua ricerca, tra l'altro, riguarda il fatto che εἶδος e ἰδέα non sono affatto parole comuni nel vocabolario della prosa attica, cfr. *ibid.*, p. 181. Il testo è disponibile online: https://archive.org/details/cu31924008300612/page/8/mode/2up, (17/10/2022).

7 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, pp. 32-33.

8 - *Ibid.*, p. 36.

Per enucleare l'autentico significato dell'idea platonica, o almeno provarci, è forse opportuno indagare le strutture teoretiche essenziali dell'atteggiamento filosofico del Socrate platonico[9]. Socrate, in polemica con i sofisti, è impegnato nella ricerca di una configurazione stabile, ma non per questo meno problematica, che potrebbe esprimersi nella proposizione: virtù è sapere. Per spiegare con quale tipo di ἐπιστήμη si identifica l'ἀρετή, si rifà spesso al modello delle τέχναι: nel *Gorgia,* ad esempio, dopo aver delineato la distinzione tra un corpo e un'anima, e dunque due ordini di arte[10], mette in luce le note comuni di ogni autentica arte che si incontrano nella tendenza a realizzare il fine ottimo e la massima utilità per gli oggetti che sono di sua competenza: "con lo sguardo fisso alla propria opera non sceglie casualmente ciò che occorre per essa, ma fa in modo che ciò che produce assuma una forma determinata [εἶδος τι]"[11]. Fine quindi di ogni arte è la realizzazione di un εἶδος, "di un ordine e di una determinazione capaci di conferire attualità di qualificazione ad un materiale prima indeterminato, indigente di un principio costitutivo di razionalità"[12]. Ogni arte, che scaturisce da uno stato di mancanza, fonde insieme conoscenza ed azione, e quando raggiunge un bene, in risposta ad un bisogno particolare ad esempio, scopre che anch'esso è parziale e l'uomo si trova allora sempre orientato e sospinto al di là di ciò che egli già è. Nell'*Eutidemo* Socrate chiarisce che, quand'anche molti beni fossero a nostra disposizione, "è necessario che chi vuole essere felice non solo possegga questi beni, ma anche ne sappia far uso"[13]; il retto uso di ogni bene, continua Socrate, dipende da una scienza, che, nel mentre assicura il buon governo di ogni possesso, orienta e sorregge l'azione:

> "L'ἐπιστήμη socratica è "una scienza che ci sarà utile" e tale che "in essa si armonizzano insieme il produrre e il sapersi servire di quanto è stato fatto" ... Socrate ci propone un concetto di scienza nel quale, sul modello delle arti, il produrre e l'agire si mostrano intimamente congiunti al sapere e l'utilità si rivela come il suo più alto attributo"[14].

La scienza ricercata da Socrate tende a sapere proprio quel di più che alle arti sfugge e che vuole il bene totale dell'uomo: "non sa foggiare una scarpa né costruire una casa, ma sa il fine che penetra e ingloba ogni cosa e senza del quale né una

---

9 - Una parte delle riflessioni proposte di seguito, qui opportunamente riformulate ed approfondite, sono presenti in: Martino M.: *Sul «μεταξύ» in Platone. Un itinerario*, Guerini e Associati, Milano 2022.

10 - Platone: *Gorgia*, 464a, 1b-8.

11 - *Ibid.*, 503e, 1-4.

12 - F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 42.

13 - Platone: *Eutidemo*, 280d 4.

14 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 43.

scarpa né una casa né la salute possono essere dette buone e utili"[15]. Ma anche la scienza ricercata da Socrate dovrà realizzare un εἶδος determinato, una forma capace di conferire attualità a ciò che prima, indigente di qualsiasi determinatezza, vagava alle frontiere del non essere e della mera potenzialità. Tuttavia, quando Socrate tenta di determinare da vicino questo sapere, la ricerca fallisce, rimanda sempre alla domanda iniziale e l'indagine si esaurisce nell'esito, che può apparire scettico, di un effettivo e radicale non sapere.

3. Il sapere di non sapere

Il sapere di non sapere è l'esito aporetico cui ha condotto la ricerca intorno alla virtù come scienza. Approfondire forse l'atteggiamento socratico di fronte al sapere può fornire una chiave di lettura proprio per la comprensione della dottrina delle idee. Per venire in chiaro attorno a questo punto, non si deve far altro, secondo Chiereghin, che richiamare quel che accade nell'*Apologia*: Cherefonte, amico di Socrate, quando chiede all'oracolo di Delfo se vi sia alcuno più sapiente di Socrate, non ha una risposta negativa; allora Socrate, per verificare l'affermazione oracolare, si reca presso quanti hanno fama di essere sapienti e per ciascuno scopre che almeno in questo egli poteva ritenersi più sapiente di costoro: mentre essi intorno al fine ultimo dell'agire umano credevano di sapere e non sapevano, egli invece, che non sapeva, neppure credeva di sapere. Il significato dell'oracolo era dunque questo: solo Dio è sapiente e Socrate, ricercando e mostrando a se stesso e agli altri di non sapere, veniva in aiuto a Dio, poiché sapiente non vi era nessuno all'infuori di Lui:

> "La scienza di Socrate ha dunque un valore paradigmatico per tutti gli uomini, in quanto ciascuno può attuarla in se stesso e adempiere così simultaneamente ai due compiti più alti che spettano all'uomo, realizzare integralmente la propria umanità e servire Dio. Il sapere di non sapere di Socrate non è dunque bizzarro possesso di un solo individuo o un'affermazione paradossale fatta per sottrarre alla vista degli interlocutori una reale, nascosta sapienza: esso è piuttosto un ideale consapevole di vita che Socrate propone a chiunque, perché realizzabile da tutti, ancorché attingerlo e realizzarlo nella sua integralità sia impresa difficile più di ogni altra"[16].

Nella sfera della τέχνη l'unico che può convincere un altro di ignoranza è chi ne sa di più, pensare che Socrate nasconda dietro al non sapere una effettiva sapienza, significa ridurre il sapere da lui ricercato a quella sfera del sapere tecnico

15 - *Ibid.*, p. 48.
16 - *Ibid.*, p. 50.

nella quale, come si è visto, esso risulta invece irreperibile[17]. Si pensi alla risposta che Socrate dà a Menone, che l'ha rassomigliato ad una torpedine marina per l'effetto che egli ha di paralizzare le anime facendo crollare ogni tranquilla certezza quotidiana: "E, quanto a me, se la torpedine, essendo essa stessa intorpidita, nello stesso modo fa intorpidire anche gli altri, io le assomiglio; se non è così, non le assomiglio. Infatti, non è che io, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri"[18]. A Critia, il quale crede che Socrate conosca già la soluzione del problema, Socrate risponde: "Ma, Critia, tu ti rivolgi a me come se io dichiarassi di conoscere le cose su cui invece interrogo e come se, volendolo, potessi mostrarmi d'accordo con te su di esse. Non è così, anzi io vado cercando, con la tua collaborazione, la soluzione, perché la ignoro"[19]. Commenta Chiereghin:

> "Socrate interroga su argomenti che egli per primo non conosce, perché mai concederebbe a se stesso di presumere di sapere ciò che non sa: quando, nel corso del dialogo, egli cade nell'aporia, il suo non è un artificio estrinseco per intrappolare l'avversario, ma è reale smarrimento e vertigine a coglierlo di fronte al problema [...] questo è il sapere che Socrate vive concretamente e vuole intimamente vissuto dagli altri: esso è il sapere di un bisogno fondamentale che attinge le radici stesse dell'uomo e, con lui, di ogni essere finito"[20].

Il tema che Socrate riconosce essenziale al filosofare è la posizione del problema della ricerca: in quanto so di non sapere interrogo e posso domandare in quanto ciò in cui verte la domanda non mostra in sé quell'εἶδος, quell'attualità di determinazioni razionali, che pur tuttavia, in quanto è e sussiste, richiede ed esige. Si cela forse proprio in questa "aporia" una traccia per attingere la radice del *sapere di non sapere*: essa – l'aporia – è fonte di meraviglia ed entrambe, l'aporia e la meraviglia, vengono vissute da Socrate come stadi interiori dell'uomo, emergono nella sfera della soggettività ma esprimono la costituzione di quell'ente che noi stessi siamo; la meraviglia scaturisce proprio dalla contraddizione in cui cade il pensiero di fronte all'assenza di intelligibilità manifestata dalla cosa. Si comprende allora come il sapere e il non sapere si compongono in unità: non presenza di un sapere assoluto ma neppure assenza o assoluta ignoranza,

---

17 - È proprio in forza del suo sapiente non sapere che Socrate rivela l'illusorietà di ogni sapere apparente.

18 - Platone: *Menone*, 80c 6d.

19 - Platone: *Carmide*, 165b 5c.

20 - *Ibid.*, p. 52. Il sapere di non sapere si pone anche come superamento preliminare del dogmatismo e dello scetticismo, cfr. *ibid.*, pp. 52-55.

> "Potremmo dire che anche i sapienti, sia dèi che uomini, non sono più amici della sapienza né lo sono quelli tanto ignoranti da essere malvagi, poiché non c'è malvagio o ignorante che ami la sapienza. Restano quelli che hanno in sé il male dell'ignoranza, ma non sono ancora diventati del tutto ignoranti ed incapaci di apprendere, anzi ammettono di non sapere ciò che non conoscono. È per questo che amanti della sapienza, cioè filosofi, sono quelli che non sono ancora né buoni né cattivi"[21].

Il punto in cui sapere e non sapere si compongono armonicamente è forse proprio il domandare, indenne da contraddizione:

> "La mia salvezza sta nel possedere quest'unico straordinario bene; non mi vergogno infatti d'imparare, ma chiedo e interrogo e sono molto grato a chi mi risponde e mai a nessuno ho rifiutato la mia riconoscenza. Né mai ho negato di aver appreso qualcosa vantando come mia scoperta quanto avevo imparato da altri; anzi lodo come sapiente chi mi è stato maestro, mostrano ciò che ho appreso da lui"[22].

Secondo Chiereghin: "L'autentico toglimento della contraddizione si ha quando si mostri l'identità tra la necessità della contraddizione e la sua non assolutezza, tra l'aporeticità del finito e la sua non assolutezza, tra il domandare e l'impossibilità di assolutizzarlo"[23]. Dunque, ogni singola domanda rimane domanda particolare e perciò tale da implicare costantemente un universale, un domandare puro distinto da essa e irriducibile ad essa; il domandare è sempre il domandare di qualcosa, esso non può essere domandare di nulla, ma si determina di volta in volta come domanda particolare intorno a particolari aspetti dell'essere. Questo, secondo noi, è un punto essenziale: il *sapere di non sapere* chiede di porsi con una intrinseca necessità razionale, che non può restare sospesa come asserzione immediata, né può essere sorretta dall'evidenza, né tantomeno può appellarsi alla deduzione (perderebbe la sua originarietà); dunque tale necessità razionale può risultare da quel movimento circolare nel quale ciò che è primo, in virtù di nient'altro che di se stesso, toglie come contraddittoria ogni sua pretesa negazione, e tale circolarità, per quanto ricaviamo dai dialoghi, è proprio la confutazione a garantirla [si pensi al *Teeteto* (155d 2-5) e al *Sofista* (230a 5e 4)]. Ma il compiersi della confutazione, a sua volta, è ὁμολογία, l'accordo degli avversari sulla conclusione dell'argomentazione; solo così il dialogo potrà mostrare di non essere stato guidato da altro che dalla forza del *logos* e della verità. L'omologia segue in realtà ogni passo della confutazione e il consenso finale è la garanzia che la contraddizione è

---

21 - Platone: *Liside*, 218a, 2b.

22 - Platone: *Ippia minore*, 372c 2-4.

23 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 56.

stata tolta; la verità che così si guadagna richiede un consenso totale e una conversione radicale dell'anima: interiore consenso con se stessi prima che con gli altri, accordo con la forza della verità che è alla radice dell'anima e che si dischiude a quanti, socraticamente, se ne prendono[24]. La necessità di non cedere ad "un facile accordo" (*Sofista*, 242c 1-2) è spesso richiamata da Socrate, ad evitare, appunto, un equivoco soggettivistico che può nascere intorno all'assunzione dell'omologia come criterio del vero ogni qual volta viene meno lo slancio problematico che governa la ricerca: "A fondamento della confutazione sta quindi il riconoscimento dell'incontraddittorietà dell'essere, dell'impossibilità che due tesi, tra loro contraddittorie, siano egualmente vere: la verità dell'una e la conseguente falsità dell'altra sono il guadagno finale del processo confutatorio"[25]. Si inserisce qui il ruolo dell'attività intellettuale nell'esercizio dell'arte *diairetica,* capace di essere la forza che volge l'anima "da un giorno tenebroso a un giorno vero", cuore ed inizio, tra l'altro, di quella che sarà la *paideia*[26].

Il sapere di non sapere risulta essere anche e al tempo stesso visione dell'idea: è nella domanda che per la prima volta l'idea si rende visibile, si manifesta come forma unificante e come sapere – domandare è infatti sapere l'assenza di ciò che, appunto perché assente, viene domandato –. Ciò che si sa è quindi il bisogno d'intelligibilità dell'esperienza che viene problematizzata, "la quale appare così come unità domandante proprio in vista e in virtù dell'idea"[27]. Nella domanda viene alla luce l'intima indigenza dell'esperienza ed è possibile attingere all'idea proprio ove domanda ed esperienza si mostrano intimamente compenetrate:

> "ne consegue allora che ogni discorso si faccia intorno all'idea è in realtà discorso sull'esperienza, perché è solo nell'esperienza che si dispiega e si co-

24 - Che la filosofia dovesse realmente prendersi cura dell'anima era chiaro a Socrate: mentre le altre scienze la considerano come se fosse "priva di scienza" e la istruiscono "come se in occhi ciechi ponessero la vista" (Platone, *Repubblica*, VII 518b 8c), il filosofo sa invece che gli uomini, "quando sono interrogati, purché uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa come è" (Platone: *Fedone*, 73a 7-9). Così, mentre le altre scienze non si curano tanto dell'anima, quanto dei contenuti dottrinali delle proprie asserzioni, la filosofia, "che riconduce e reimmerge ogni contenuto dottrinale nell'atto concreto e personale della ricerca, si prende realmente cura dell'anima e sa che l'intelligenza, che è quanto l'uomo ha di più divino, l'anima già la possiede" (F. Chiereghin: *Le strutture teoretiche della storiografia filosofica. Platone, Hegel, Heidegger*, p. 14), solo che non è rivolta dalla parte giusta e non guarda dove dovrebbe. La filosofia è quindi l'arte "di volgere l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero" (Platone: *Repubblica*, VII 521c 5-8). Per un approfondimento sul tema dell'anima in Platone cfr. A. Fermani – M. Migliori: *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, a cura di L. M. Napolitano Valditara, Vita e Pensiero, Trento 2007.

25 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 75.

26 - Non possiamo, per ragioni di spazio, approfondire ulteriormente. Cfr. *ibid.*, pp. 70-89.

27 - *Ibid.*, p. 93.

> glie la presenza operante dell'idea […] dato è solo ciò che si svolge all'interno dell'esperienza, non mai l'idea, la quale, come condizione dell'esperire, si sottrae alle note costitutive dei singoli esperiti. Ogni ricerca è quindi richiesta dell'idea non domanda sull'idea, perché il sorgere del domandare e l'evidenziarsi della costitutiva indigenza dell'esperienza è la funzione che l'idea esplica trascendentalmente nei confronti del conoscere degli enti"[28].

L'essere risposta non significa nemmeno che l'idea è termine conclusivo di un processo, altrimenti sarebbe reperibile solo "alla fine", alla conclusione del processo dell'esperienza e non sussisterebbe nella processualità stessa dell'esperienza: nella risposta rimane l'ancora, mi sembra di poter affermare, dell'immagine sensibile, di un singolo momento dell'esperienza. Così ad esempio Lachete, definendo il coraggio come una certa fermezza dell'anima (*Lachete* 192b 9), ha in mente la propria esperienza particolare di combattente, e con ciò pensa di aver risposto alla domanda socratica circa l'essenza del coraggio; ma l'autentico sapere ha la consapevolezza, in ogni determinazione saputa, del limite ultimo e invalicabile in quanto domanda τί ἐστι, che dissolve il cristallizzarsi dei singoli momenti del divenire e insieme li unifica:

> "Quando il pensiero manifesta questa forza dissolvente e insieme unificante, esso è pervenuto all'esercizio delle sue più alte capacità, all'esercizio del νοῦς: allora tutte le presupposizioni e le ipotesi poste da motivi estranei al sapere cadono in un vortice, il quale, a seconda del diverso disporsi del pensiero, appare ora come una vertiginosa assenza d'intelligibilità, ora come esigenza insopprimibile di un principio trascendente e costitutivo"[29].

La mente va alle statue di Dedalo: non stavano ferme e scappavano via, proprio come fa Socrate che spinge asserzioni particolari a trascendere la loro pretesa fissità, a muoversi e volare via[30]. Non è proprio questo "girare attorno" che ci dice della presenza operante dell'idea? La quale rivela il perenne trascendersi di ogni momento dell'esperienza nel successivo e il riproporsi sempre da capo del problema

> "per l'impossibilità di reperire al livello della διάνοια ciò di cui, nella sua circolarità aporetica, l'esperienza mostra di essere indigente […] Contemplata invece dal νοῦς, e cioè dal punto di vista dell'idea, quella medesima circolarità non è più un circolo vizioso, vanificante la forza del pensiero, ma la sua più au-

---

28 - *Ibid.*, p. 94.

29 - *Ibid.*, p. 97.

30 - Platone: *Menone*, 97d 6-7. Cfr. G. Gattinara: *Le statue di Dedalo. Indagine sulla domanda*, La Città del Sole, Napoli 1995, in particolare, pp. 78-89.

> tentica manifestazione: il cerchio è allora simbolo dell'unità in cui il νοῦς raccoglie i singoli momenti dell'esperienza, unità della loro comune e costitutiva indigenza, un'unità quindi che è esigenza e bisogno insopprimibili dell'Uno"[31].

L'eccezionalità del νοῦς risiede proprio in questa possibilità: nell'atto stesso in cui sembra chiudere l'esperienza in una unità, mostra poi come questa unità non sia altro che apertura radicale verso un principio che la trascende. Il domandare puro, radicato nel sapere di non sapere, si svela come ἀρχή, da cui non si inizia, ma in cui si è da sempre, "un possesso che è consapevolezza della nostra radicale dipendenza da altro, un principio che è testimonianza insopprimibile dell'alterità del Principio a noi stessi"[32]. Analizzando poi il *Menone*, il filosofo padovano non manca di ricordare che se il fondamento originario è il domandare, esso è insieme atto di visione dell'idea, poiché non vi è domanda se non di ciò che, come assente, viene tuttavia esigito come necessario; dunque il ruolo del "ricordare" è il concreto ritorno alla consapevolezza di ciò che è invisibile sulle cose visibili, inesausto attingimento di un domandare puro e di una ricerca integrale.

4. Note

Nell'al di là, tuttavia, anche l'invisibile è stato visto, da qui la possibilità del "ricordare" e del ritorno ad esso; se l'atteggiamento dell'invisibile si configura in maniera radicalmente diversa da quello del visibile, esso ha in entrambi i casi il carattere della "visione", dello ἰδεῖν, anche se il vedere le cose risulta impossibile senza quel vedere originario che è visione dell'idea. Si profila l'affinità tra l'atto del vedere e l'atto del concepire: l'idea è infatti, come luce, la visibilità stessa delle cose, ciò senza di cui le cose rimarrebbero inintelligibili; essa non è una cosa, ma è insieme presente alle cose: non è mai un oggetto separato dall'atto dell'ἰδεῖν, del concepire; in altre parole l'idea è intimamente fusa al concepire ma irriducibile ad esso, perché, come la luce per il vedere, è l'idea "ad attualizzare il conoscere e a generare la domanda, garantendola perennemente proprio per la sua irriducibilità a termine domandato. La presenza dell'idea al concepire è quindi l'irriducibilità del suo valore all'atto del concepire"[33]. Nel *Cratilo*[34] risulta poi evidente come l'idea consente di attingere la totalità concreta del singolo esperito, il quale, nel fluire, opera il tentativo infruttuoso di pareggiarla e l'idea si presenta come modello trascendentale, mai esaurito dai singoli momenti dell'esperienza. La trascen-

31 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 101.

32 - *Ibid.*, p. 107.

33 - *Ibid.*, p. 114.

34 - Cfr. Platone: *Cratilo*, 386d; 439d.

denza dell'idea custodisce proprio il senso della sua irriducibilità ai singoli esperiti, così che la visione dell'idea coincide in atto con la visione del finito e con la consapevolezza (sapere di non sapere) dell'impossibilità di possedere la totalità dell'esperito. Eccoci al punto che preme approfondire: non sarebbe possibile rilevare l'indigenza e l'impossibilità di possedere la totalità dell'esperito se non in base ad alcunché di posseduto pienamente e conclusivamente, ed è proprio questo, forse, *l'idea*, purché non si oblii, come fa giustamente notare Chiereghin, che l'unica forma in cui tale pienezza e totalità sono possedute è nella forma di un domandare radicale e puro. Dunque, l'immanenza dell'idea è proprio ciò che non permette ad un singolo esperito di porsi indipendentemente dall'unità, e nel rapporto fra tutto e parte vengono in luce le sue caratteristiche:

> "per cui la parte si trascende necessariamente nel tutto e il tutto, una volta saputo come tale, diventa un tutto circoscritto e limitato e rinvia perciò ad una totalità ineliminabile, sempre implicata come il residuo inobbiettivabile e condizionante ogni determinatezza: questo interno movimento è l'intima problematicità e indigenza che spinge ogni momento della esperienza a trascendere se stesso nel tutto, in quella che è la totalità del domandare, limite ultimo e invalicabile"[35].

Ogni esperito tende alla propria idea, al tutto irriducibile alle parti e tuttavia essenziale ad esse, si genera così una perenne e vitale tensione all'interno della quale si esprime l'ἀρετή: la virtù di una cosa è il segno della presenza operante dell'idea, "quando un ente tende al proprio fine, il suo essere molteplice si raccoglie in una tensione unitaria, che lo rende ordinato nella connessione armonica di tutte le sue parti"[36]. D'altra parte, si legge nel *Gorgia*: "Seguendo in ciascun ente un ordine a ciascuno particolare, quest'ordine rende ciascun ente buono"[37]; commenta Chiereghin:

> "A ragione è stato detto che la definizione più perfetta dell'idea platonica è "visione dell'areté": è infatti nel rendere visibile l'areté di ogni cosa che viene alla luce la necessità per ogni momento dell'esperienza di trascendersi perennemente; è ancora nella considerazione dell'areté che s'illumina l'aporeticità del finito, che è in atto il proprio trascendimento"[38].

Potremmo provvisoriamente concludere accennando al destino della struttura originaria individuata da Socrate nel "*sapere di non sapere*", usando le sue stesse

---

35 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., pp. 122-123.

36 - *Ibid.*, p. 124.

37 - Platone: *Gorgia*, 506e.

38 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 126.

parole: "Bisogna dire: se Dio lo voglia"[39]. È proprio qui, forse, il destino dell'idea: in essa l'intelletto acquista il potere di sollevarsi dalle cose visibili alle strutture invisibili che sorreggono l'esperienza, le idee appunto, le quali, nella loro irriducibilità al dato rendono visibile l'indigenza e "l'ansia di un fine mai compiutamente posseduto da parte di ciascuno degli enti […]. Nell'idea quindi si rende accessibile quanto del Principio è visibile a noi: la necessità della sua assoluta trascendenza, la sua assoluta sapienza e bontà, termine di ogni nostro desiderio"[40].

Il pregio del lavoro di Chiereghin risiede, tra l'altro, nella possibilità di affrontare il problema del rapporto tra l'uso tradizionale e quello platonico di εἶδος e ἰδέα, aprendo ad una prospettiva teoreticamente significativa e convincente che propizia, forse proprio a partire dal "sapere di non sapere", nuove entusiasmanti avventure del pensiero[41]. In tal modo i due termini – εἶδος e ἰδέα – sono impiegati per indicare non più il rivelarsi visibile delle proprietà sensibili di una cosa, ma piuttosto della struttura intelligibile degli enti, facendo emergere l'unità in cui e per cui si realizza ogni rapporto conoscitivo: nel puro vedere consiste il compito teoreticamente più arduo.

Se prendiamo Platone alla lettera, sono molte le similitudini da lui usate che ci fanno pensare alla possibilità di un contatto diretto con le *Idee* non mediato dal pensiero discorsivo ed è proprio qui che il "vedere" ricorre spesso: nel *Simposio,* allorché si parla del palesarsi dell'Idea di Bellezza, si dice che ciò avviene ἐξαίφνης, e si usano metafore tattili e visive quali vista, fusione, contatto[42]. Nella *Repubblica* il lessico della vista ritorna allorché si dice che l'intelletto è l'occhio dell'anima con cui si vede – ὁρᾶται – la verità[43], e nel *Fedone* scrive di un contatto – ἐφαπτομένη – diretto della ψυχή con l'essere[44]. Tuttavia, penso, sulla scia di Chiereghin, che nel Libro VI della *Repubblica* Platone concentri e riassuma con classica limpidezza le innumerevoli osservazioni sul "vedere" sparse nei dialoghi anteriori. Qui Socrate

---

39 - Platone: *Apologia*, 19a 6.

40 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 128.

41 - È opportuno sottolineare che gli studi su Platone accompagnano con continuità le ricerche del professor Chiereghin e proprio le prospettive delineate in questo testo sono ulteriormente approfondite e sviluppate. Segnalo: F. Chiereghin, Franco: *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in: Verifiche ns. 3-4 (1995), pp. 243-272; Id.: *Le strutture teoretiche della storiografia filosofica. Platone, Hegel, Heidegger*, Id., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova: Il Poligrafo 2004; Id.: *Dì che Platone è nato troppo tardi nella sua patria". L'essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità*, in: L. Illetterati (ed.): *Insegnare Filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino 2007.

42 - Platone: *Simposio*, 210e-212a.

43 - Platone: *Repubblica*, VII 527e.

44 - Platone: *Fedone*, 79d.

introduce il mito solare e da questo parte per spiegare l'eccellenza del "vedere" nei confronti di ogni altra percezione sensibile:

> "E non hai considerato – gli chiesi – quanto più preziosa delle altre l'artefice dei sensi abbia formato la facoltà del vedere e dell'essere veduto?
>
> "Non troppo" – ammise –.
>
> Ma rifletti come segue: c'è forse un altro genere di realtà che serva all'udito e alla voce, rispettivamente per udire e per essere udita, tali che, se dovesse mancare come terzo elemento, l'udito non potrebbe udire e la voce non potrebbe essere udita?
>
> "Non c'è" – disse.
>
> […] Pur essendo presente negli occhi la vista e accingendosi chi la possiede a farne uso e pur essendoci, d'altra parte, i colori negli oggetti, se non si aggiunga un terzo genere di realtà, proprio per sua natura destinato in modo particolare a questo, sai bene che la vista non vedrà nulla e i colori saranno invisibili.
>
> "E che cos'è quest'altra cosa di cui parli?" – chiese –.
>
> È quella – risposi – che tu chiami luce […]. Non una piccola Idea, dunque, il senso del vedere e la possibilità di essere veduto sono stati riuniti da un vincolo di maggior valore degli altri accoppiamenti, se la luce per te non è priva di valore"[45].

La "visione" è il presentarsi di una molteplicità analitica di differenze entro l'unità sintetica della luce, la quale, tuttavia, determina il campo visivo attuale e condiziona la possibilità del suo estendersi:

> "L'esperienza che così ne risulta è intimamente compenetrata di soggettività e oggettività: la forza unificante della luce non è solo atta a compaginare una molteplicità di dati in una unità che è condizione del loro presentarsi, ma imprime allo stesso atto soggettivo del vedere un movimento infinito verso sintesi via via più comprensive proprio perché il campo visivo attuale, in quanto determinato, rimanda a ciò che, determinandolo, è al di là di esso e lo condiziona, fino ad attingere quel limite invalicabile che è la possibilità stessa di ogni determinazione e che null'altro è che la luce stessa nella sua incontaminata purezza"[46].

---

45 - Platone: *Repubblica*, VI 507 c 6-508 a 3.

46 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 134. L'interpretazione di Chiereghin, in riferimento all'*oggettivo* e al *soggettivo,* sembra essere una acquisizione particolarmente importante della cultura greca: "μέλετα τὸ πᾶν" afferma Periandro, prenditi cura del tutto; "γνῶθι σεαυτόν", conosci te stesso, è il motto inciso sul frontone del tempio di Apollo a Delfi. Si potrebbe qualificare come *oggettivo* il primo e *soggettivo* il secondo. Anche se una mentalità corrente li vorrebbe contrapposti, tale contrapposizione è estranea alla cultura greca: in altre parole la conoscenza del proprio "se stesso" risulterà sempre largamente incompleta finché non si estenderà anche alla relazione di appartenenza del "sé" al tutto, all'interno del quale si giocano le sue stesse possibilità di esistenza; altrettanto il "tutto"

La luce rivela di ogni oggetto la sua figura, s'incarna nella sua determinatezza e ne mostra, proprio nel suo essere determinato, il limite che lo rimanda a ciò che esso non è. La funzione unificante e imprescindibile che la *luce* svolge nell'atto del vedere, la svolge, secondo Chiereghin, l'Idea platonica nei confronti dell'atto del conoscere: nel mentre qualifica il singolo esperito con le note che gli sono essenziali, ne evidenzia quello che è il carattere ontologicamente più rilevante, la sua tensione verso un'unità e una totalità mai completamente esaurite:

> "Autentica visione della cosa si ha allora quando la sua visibilità o idea coincidono in atto con il suo essere e con la sua massima concretezza, per cui nella visione dell'universale si sa che la cosa è e sussiste così come è vista. Cogliere l'idea è allora riconoscere il presentarsi in ogni esperienza di un elemento che non è mai riducibile al dato, così come la luce in nessun caso si offre al vedere allo stesso titolo dei dati di cui essa è la visibilità, ma è piuttosto una semplice e pura presenza. Così l'idea è, nella sua irriducibilità al dato e insieme nella sua essenzialità ad esso, il presentarsi della inconclusività empirica di ogni esperito e del suo perenne trascendersi […]. L'idea, colta da Platone come struttura trascendentale ad ogni esperire, come il rivelarsi della perenne tensione di ogni momento dell'esperienza verso un fine mai attualmente posseduto, consuma così il suo destino speculativo nella perenne ostensione dell'impossibilità di non trascendere, della necessità incondizionata di un Principio trascendente e costitutivo"[47].

La verità viene intesa come *eidos*, ciò che è visibile, ed il disvelamento della verità nella forma della "visibilità" segna l'inizio della sua sussunzione da parte del soggetto, cui Platone trasferisce in parte l'iniziativa in quanto *orthotes*, "vedere giusto". Ma è in tale confidenza – nel Principio che ci trascende – che Socrate trova la forza di affermare così frequentemente all'inizio di ogni nuova impresa: "Se il Dio lo vuole – ἐὰν θεὸς θέλη –"?[48]. Non è proprio in questa indicazione che si "intravede" il senso profondo del *sapere di non sapere*?

Letta in questa prospettiva non sorprende allora la lapidaria affermazione: "Il Bene non è essenza, ma qualcosa di molto più elevato dell'essenza – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας –, per dignità e potenza"[49].

---

non sarà autenticamente tale se la sollecitudine che gli è rivolta non coinvolgerà nella medesima cura anche colui che si adopera e indugia attento presso di esso. Cfr. F. Chiereghin, *Alle radici dell'essere*, in *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di Carlo Arata*, Glauco Briganti, Genova 1996, pp. 68-69.

47 - *Ibid.*, pp. 135-137.

48 - Platone: *Alcibiade maggiore* 135d; così come in 127e e 286c; cfr. *Lachete* 201c ed *Apologia* 19a.

49 - Platone: *Repubblica*, 509b. Si pensi, proporzioni fatte, ad Hegel: nella *Scienza della logica*, "l'idea del bene" è posta, insieme con "l'idea del vero", nel momento mediano della terza ed ultima sezione

Le stesse parole che Platone usa per legare l'intelligibile al sensibile lasciano aperta, penso, l'ipotesi: si tratta di manifestazione – παρουσία[50] – o di comunanza – κοινωνία[51] – e di partecipazione – μέθεξις[52] –. Tuttavia, mentre col primo termine, commenta Stefanini, "la netta distinzione dell'intelligibile dal sensibile non dà ragione abbastanza del loro vincolo, con gli altri è accentuata quella penetrazione dei due mondi che compromette la trascendenza delle idee, a cui Platone non può rinunciare"[53].

MARCO MARTINO
Professore stabile straordinario di Filosofia teoretica presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
marco.martino@sophiauniversity.org

dedicata all'idea, la quale si articola nella "vita", "l'idea del conoscere", "l'idea assoluta". L'idea del bene appartiene dunque all'idea del conoscere e costituisce il livello che consente di accedere all'idea assoluta, al "puro concetto che comprende se stesso" (G.W.F. Hegel: *Scienza della logica*, vol. II, A Arturo Moni, rev. C. Cesa, introd. di L. Lugarini; Laterza , Bari 2011, p. 934). Per un approfondimento: F. Menegoni, *L'idea del bene hegeliana*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 201-210. Si tenga presente, tra l'altro, che nel porre il tema fondamentale della *Logica*, Hegel si richiama all'idea platonica, di cui dà una sua interpretazione, che è decisamente tesa a mostrarla come l'universale concreto, al di là di ogni dualismo, e dunque contro le interpretazioni che la considerano come esistente in un altro mondo, fuori dal mondo della realtà. Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, cit., p. 33.

50 - Platone: *Fedone*, 100d; *Eutidemo*, 300a; *Carmide*, 159a, 160d.

51 - Platone: *Fedone*, 100d; *Repubblica*, V, 476a. Vale la pena ricordare quanto scrive Heidegger: "Quando Platone rappresenta l'essere come ἰδέα e come κοινωνία delle idee, Aristotele come ἐνέργεια, Kant come posizione, Hegel come concetto assoluto, Nietzsche come volontà di potenza, ebbene non si tratta di dottrine avanzate a caso, ma di parole dell'essere intese come risposte ad un appello che parla in quell'inviare che nasconde se stesso, che parla nel "si dà l'essere" (M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: 1969, p. 9). Altrove scrive: "Sappiamo che Platone, come in generale i Greci, concepisce il conoscere autentico come un vedere, *theorèin* (composto di *thèa,* "vista", e *onìo* "vedere") e invero, l'autentico conoscere l'ente nel suo essere viene simboleggiato appunto dal vedere sensibile, dal vedere con gli occhi" (Id.: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone,* Adelphi, Milano p. 132.

52 - Platone: *Fedone*, 100d; *Simposio*, 211b; *Repubblica* V, 476d, 478e.

53 - L. Stefanini, *Platone*, CEDAM, Padova 1949, p. 244. Fin dal *Fedone* e dalla *Repubblica*, prosegue l'Autore, "si avverte che la scepsi va oscillando tra le due soluzioni estreme; per una delle quali il reale, dotato di una propria sussistenza, è *copia* dell'idea, mentre per l'altra il reale, tende a risolversi interamente nell'idea, come in ciò che gli conferisce un'esistenza, per quanto precaria e illusoria. Nell'alternativa il filosofo non prende una decisione, perché nell'un caso viene limitato il dominio dell'idea e non si sa da quali lidi venga quest'essere spurio che si modella sull'intelligibile; nell'altro caso riesce difficile salvare dalla contaminazione sensibile quelle idee, che per essere oggetto del puro pensiero, immote ed immutabili, debbono essere anche – come bene interpretò Aristotele – χωρισταί dal sensibile" (*ibidem*).

Il pensare in relazione dei Padri e dei primi Concili

di Giulio Maspero

Early Christian thinkers were prompted to rethink thought by revelation. The Greek metaphysical heritage was marked by an aporia, rooted in the tension between the one and the many, because episteme was recognised as relational while thought could not be so. Both the patristic and conciliar course of the first eight centuries showed how the re-signification of the Logos in a relational key made it possible to rethink thought as relational and overcome this aporia.

Keywords: Trinitarian ontology, Trinitarian anthropology, Relational Epistemology, Councils, Fathers of the Church

1. Introduzione: l'aporia del pensiero

La storia dell'umanità ci insegna che in tempi di cambiamento è sempre saggio tornare alle fonti. Ma questo implica la fatica di ripensare il pensare, perché non si tratta solo di riconsiderare le formule, ma di approfondire nella relazione con l'origine e la radice dell'atto stesso del pensare. I primi cristiani furono chiamati proprio a tale immane compito dalla luce nuova della Rivelazione che aveva illuminato tutto il reale. Il loro approccio è stato essenzialmente relazionale, perché reso possibile dall'incontro con il Verbo di Dio che si è fatto carne. Tale presenza ha permesso loro di assumere, in una *chrêsis* metodologica, quanto di vero, di bello e di buono ci fosse nella tradizione classica nella quale erano inseriti[1].

Tale approccio era coerente con l'operazione stessa della metafisica greca, che aveva riletto i miti per estrarre da essi elementi di verità. Ciò era reso possibile da quell'apertura di fondo del pensiero greco alla possibilità della venuta di un λόγος θείου di cui parla Platone nel *Fedone* quando ritrae Socrate sul punto di innalzare il suo canto più bello, come i cigni, perché insieme con loro è sacro ad Apollo[2]. Qui le possibilità della conoscenza sono distinte nell'opinione, la *doxa*, dove si dipende da un altro, e nella scienza, l'episteme propriamente detta, dove il pensiero riesce a risalire da solo alla causa[3].

Tale netta distinzione tra il giungere da soli al vero o il conoscere mediante una relazione con un altro è ripresa da Aristotele[4]. Con la sua precisione, però, lo Stagirita fa anche detonare quell'aporia che l'apertura (profetica) al λόγος θείου manteneva sotto traccia in Platone. Infatti, Aristotele costruisce la definizione della scienza partendo dall'affermazione che il suo oggetto non può essere diverso da ciò che è, cioè esiste necessariamente e, quindi, è eterno. L'episteme è dunque fondata nella metafisica, perché è eterna, ingenerata e incorruttibile[5]. Eppure nelle *Categoriae* la scienza è contata tra i relativi[6], perché questi sono definiti come quelle realtà identificate da un genitivo o da un *pro*s, cioè dal riferimento a qualcosa di altro[7]. Essa, infatti, è sempre la scienza di qualcosa[8].

---

1 - Cfr. Ch. Gnilka, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020.

2 - Cfr. Platone, *Phaedo*, 85.bc.

3 - Si vedano, anche, *Minus*, 97.c-99.a e *Theaetetus*, 199.d-206.c.

4 - Cfr. Aristotele, *Ethica ad Nicomachum,* 1139b.15-18.

5 - Cfr. *ibidem*, 1139b.22-24.

6 - Cfr. Idem, *Categoriae*, 6b 2-3.

7 - Cfr. *ibidem*, 6a 36-37.

8 - Cfr. *ibidem,* 6b.5.

Il nodo che sta alla radice della tensione insita nel pensiero greco è, allora, la constatazione che la metafisica, in quanto scienza, deve appartenere alle realtà relazionali, mentre il pensiero non può essere relazionale. Infatti, lo Stagirita nel libro *Lambda*, dopo aver definito il Principio Primo, cioè ὁ θεός, come vita che è pensiero di pensiero[9], scrive: «il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero»[10]. In altre parole, l'accidentalità dell'atto epistemico al di fuori di Dio rimane slegata dal suo fondamento metafisico nel pensiero di pensiero che è il principio primo.

Aristotele non riesce ancora a sottrarsi alla critica di Parmenide, che riduceva la dimensione fenomenica al non essere, negando la possibilità stessa del ragionamento, poiché la molteplicità è intrinseca ad esso. La soluzione eidetica platonica riconosce e fonda metafisicamente la molteplicità dell'essere, riferendosi alla molteplicità delle idee e, in ultima analisi, alla diade, se si accetta l'interpretazione nella linea delle dottrine nascoste. Lo Stagirita vuole recuperare la dimensione sensibile, ma la sua concezione epistemica si trova ancora di fronte alla *reductio ad unum* della molteplicità, che si riflette nella questione della relazionalità della scienza.

Il neopitagorismo cercherà di trovare una soluzione a tale aporia, recuperando l'ispirazione e l'eredità platonica, fino a preparare la strada alla sintesi con l'aristotelismo tentata in vari modi nel neoplatonismo. Eudoro, Moderato e Numenio[11] svilupperanno un vero e proprio monismo che sostituirà la diade forma-materia o atto-potenza, con un processo di generazione del molteplice dall'uno. Questo approccio, tuttavia, implicherà una degenerazione ontologica che raggiungerà la sua piena forma nell'emanazionismo plotiniano. Ciò sposterà l'aporia sul piano antropologico, come spiega Riccardo Chiaradonna[12], perché l'anima umana nel mondo appare ontologicamente divisa, in quanto la sua parte superiore sarebbe, secondo Plotino, sempre rivolta all'Intelletto e, quindi, rimarrebbe nel mondo intelligibile, mentre la parte inferiore guarderebbe al corpo materiale[13]. Ciò si tradurrà nel collegamento da parte di Porfirio della correlatività tra la scienza e il suo oggetto alla potenzialità dell'essere conosciuto fondata nell'esistenza di un intelletto universale[14].

In tal modo, l'episteme e il pensiero sembrano portatori di una tensione insanabile che attraversa tutto l'arco metafisico greco, dalla risposta platonica a Parme-

9 - Cfr. Idem, *Metaphysica*, 1072.b.14-30.

10 - *Ibidem* 1021a.31-32.

11 - Cfr. C.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett PC, Indianapolis 2001, pp. 98-110.

12 - Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, p. 104.

13 - Cfr. Plotino, *Enneades,* IV, 8, 8, 2-13.

14 - Cfr. *ibidem*, IV,1,120,33-121,3.

nide ai commentatori neoplatonici delle Categorie aristoteliche. La radice ultima di tutto questo è il rapporto tra l'uno e il molteplice, che la rivelazione cristiana deve necessariamente porre al centro della sua riflessione. Lo sforzo teologico di ripensare il pensiero non può allora essere considerato il "tradimento" di una tradizione scientifica a cui la fede chiederebbe di rinunciare, ma una risposta a un'aporia che la metafisica stessa faticava a superare[15].

2. La soluzione relazionale greca

Tale prospettiva è al centro dell'interesse di Clemente Alessandrino che, nel III secolo, riprende negli *Stromata* II,4 la definizione aristotelica di episteme, per applicarla al pensiero cristiano[16]. La fede, infatti, è proprio pensiero che si dà in relazione, ma ciò è anche il fondamento della possibilità di basarsi su un criterio infallibile perché il *Logos* si identifica con la verità *in sé*[17]. Clemente riprende Aristotele per mostrare come, per quanto la scienza sia dimostrativa, i suoi principi sono indimostrabili, cioè costituiscono una conoscenza previa. Per questo la fede, che è pensiero che muove dalla Rivelazione, può essere episteme[18]. La sua relazionalità è collegata al *Logos* incarnato, principio primo e ultimo dell'universo, oggetto della filosofia greca fin dalle sue origini. Qui l'aporia del pensiero della posizione metafisica viene superata proprio perché il Primo Principio è relazionale, in quanto, pur essendo ancora unico, non è più solo, ma è in sé comunione di Persone. Ciò implicava un'apertura del pensiero ad un "oltre", che rendeva possibile superare l'opposizione tra l'uno e i molti, a partire da una nuova ontologia e, quindi, da una nuova forma del pensare.

La metafisica classica non poteva accogliere tale tensione, che essa riduceva mediante la dialettica, per una duplice ragione: (a) nella concezione pitagorica, platonico-aristotelica e poi stoica, medio- e neoplatonica, l'essere è identificato con l'intellegibile; inoltre (b) il primo principio è considerato finito e connesso necessariamente al mondo attraverso una successione discendente di gradi ontologici. Nemmeno il passaggio al monismo con il neopitagorismo e il neoplatonismo potevano aiutare, perché, spingendo il primo principio oltre l'essere stesso, esasperarono la dimensione dialettica rispetto al mondo. In tale quadro di riferimento l'unica possibilità di essere distinti era l'essere diversi, in quanto il principio di in-

15 - Cfr. M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008.

16 - Cfr. Clemente di Alessandria, *Stromata*, II, 4, 12,1-19,4 (SCh 38, pp. 42-47).

17 - Cfr. *ibidem*, 12,1 (SCh 38, p. 42).

18 - Cfr. *ibidem*, 13,4-14,1 (SCh 38, p. 43).

dividuazione era sempre connesso ad un elemento degenerante rispetto alla purezza ontologica del primo principio.

La difficoltà per quanto riguarda la formulazione della rivelazione cristiana è, dunque, estremamente evidente, per la doppia polarità che richiede (a) di distinguere le tre Persone divine nel seno dell'unica sostanza divina eterna ed infinita, e contemporaneamente (b) di differenziare le due nature del Cristo, mantenendo l'identità personale con la seconda Persona divina. La fenomenale sfida posta al pensiero dell'uomo dai dati scritturistici consisteva, dunque, nell'articolare la differenza tra la creatura e il Creatore insieme alla distinzione tra le tre Persone divine nell'unica sostanza del Creatore stesso.

Ciò fu ottenuto attraverso un percorso di risignificazione teologica dell'ontologia che può essere articolato in tre tappe:

1. La teologia del *Logos* degli apologisti partiva dalla *chrêsis* del *logos* greco, suggerita dal quarto vangelo stesso, per esprimere la distinzione tra la prima Persona e la seconda in termini di pensiero rispetto alla mente pensante. Il limite di tale prima soluzione era il non evidenziare a sufficienza la duplice polarità, poiché il pensiero di Dio appariva essere l'origine del creato, ma rischiava di portare anche il mondo stesso dentro Dio, presentando il *logos* in funzione del creato. Differenza (delle nature) e distinzione (delle Persone) si confondevano ancora[19].
2. Sarà Atanasio a correggere tale impostazione, dopo un primo prezioso tentativo di Origene nel seno della tradizione alessandrina[20], sviluppando la teologia della *physis*, secondo la quale la differenza tra la creazione e il Creatore era espressa in termini di differenza di nature. In tale prospettiva, le tre Persone divine si identificano con l'unica natura eterna ed infinita, separate da un vero e proprio iato ontologico infinito rispetto al mondo finito. Tale operazione richiedeva, però, che il *Logos* fosse sottratto al rischio di rimanere in posizione intermedia tra Dio e il creato, per essere introdotto nell'immanenza dell'unica *physis* del Creatore.
3. Saranno, infine, i Cappadoci che, dopo la *chrêsis* di *logos* e *physis*, introdurranno quella di *schesis* nel conflitto esegetico sul contenuto relazionale dei nomi delle Persone divine[21]. Sia Eusebio di Cesarea sia Ario negavano che il *Logos* potesse appartenere ai relativi e si muovevano in un quadro metafisico dove la

19 - Basti ricordare che per Giustino il Figlio era persona mentre il Padre non lo era proprio perché pienamente Dio e quindi illimitabile, cfr. *Dialogus cum Tryphone* 127.

20 - Cfr. D. Pazzini, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983.

21 - Cfr. Basilio, *Adversus Eunomium* I, 5,67-69 (SCh 299, 176).

schesis stessa era considerata un accidente, anzi aristotelicamente il più piccolo degli accidenti[22]. Basilio e i due Gregori, declinando la distinzione personale in termini proprio di *schesis*, inseriranno quest'ultima nell'immanenza divina. Così, il *Logos* prima e lo *Pneuma* dopo saranno introdotti nel seno della divinità, spazzando via ogni possibile equivoco tra distinzione e differenza. Risultato di tale appassionante percorso teologico sarà la teologia della *schesis*, per la quale il *logos ut ratio* greco sarà affiancato da un nuovo *Logos ut relatio,* conosciuto attraverso la rivelazione cristiana[23].

Ciò ha portato a spostare il *Logos* dalla posizione di intermediario ontologico tra Dio e il mondo, quasi come motore intermedio della costruzione aristotelica o del *Nous* neoplatonico, a una nuova dimensione all'interno dell'immanenza del principio primo. Dio risulta avere così un *di dentro*[24], nel quale la distinzione tra il Padre e il Figlio non potendo essere intesa come distinzione sostanziale, è puramente relazionale. Ma ciò significa che il *Logos* appartiene ai relativi, sconvolgendo la metafisica classica mediante l'introduzione di un nuovo principio di individuazione[25].

La relazionalità, indicata dalla *schesis* e dal *pros ti*, subisce così una radicale reinterpretazione, perché passa dalla dimensione accidentale a quella sostanziale. All'interno di Dio, l'unico Dio perfetto, infinito ed eterno, abita la relazione del Padre e del Figlio, che quindi sarà perfetta, infinita ed eterna, così da rendere reciprocamente "relative" le prime due Persone divine[26].

La relazione stessa si trova ad essere uno degli elementi fondamentali della struttura ontologica del mondo, un vero e proprio co-principio dell'essere insieme alla sostanza. Al di fuori di Dio, essa mantiene la dimensione accidentale individuata da Aristotele, ma allo stesso tempo è solo attraverso di essa che si può leggere la struttura più profonda della realtà[27].

Ciò evidentemente cambia il pensare, perché la causa prima è in sé relazione. Per questo conoscere in relazione non può essere più concepito come negazione dell'episteme. L'atto di risalita di causa in causa non si dà solo attraverso la neces-

---

22 - Cfr. Ario, *Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*, in Atanasio, *De synodis*, 16, 4 (Atanasius Werke, II/7, p. 244,11).

23 - Cfr. G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013 e I. Vigorelli, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021.

24 - Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* III, GNO II, 193, 23-26.

25 - Idem, *Oratio Cathechetica Magna*, 1, 73-77: Srawley, p. 11, 8-12.

26 - Idem, *Contra Eunomium* I, 412, 1-11: GNO I, pp. 146,23-147,3.

27 - Idem, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11: GNO I, 338, 27-30; 339, 3-5.

sità, ma anche nella libertà. Anzi, l'accesso alla Causa prima, cui aspira la metafisica, si può dare solo nella relazione con il Verbo che si è fatto carne.

Il ripensare il pensiero da parte dei Padri della Chiesa può allora essere letto come lo sviluppo di una vera e propria ontologia trinitaria, cioè un ripensamento dell'essere a partire dalla luce offerta dalla rivelazione del nome del Padre, del Figlio e dello Spirito[28]. A questa ontologia trinitaria corrisponde naturalmente un'epistemologia trinitaria. Il punto è che tale risultato, basato sul riconoscimento della dimensione relazionale della causalità, risolve anche le aporie e le tensioni insite nell'episteme greca. Così, l'atto di conoscenza fondato sulla fede non si presenta più come un'alternativa al percorso metafisico greco, quasi come una ricaduta nella mera *doxa*, ma proprio come il compimento dell'aspirazione insita nella stessa episteme greca, già presente nell'apertura platonica al dono di un *logos* divino.

3. La lettura immanente latina

Tale cammino relazionale non è esclusivo del mondo orientale. Agostino converge su di esso, pur muovendosi in un contesto metafisico in parte diverso da quello dei Padri greci. Infatti, la tradizione dei commentatori delle *Categoriae* aristoteliche in Occidente si era conservata soprattutto all'interno della formazione dialettica, quindi in una prospettiva più linguistica[29]. Eppure nel suo pensiero è molto chiaro il ruolo ontologico del *relativum*, che si affianca alla sostanza come principio dell'essere nella teologia dell'immanenza divina. Il velo apofatico è perfettamente conservato anche nel contesto della dottrina gnoseologica dell'illuminazione divina, come dimostra la differenza tra *scientia* e *sapientia*. La prima riguarderebbe ciò che l'uomo può conoscere di Dio con la propria ragione, grazie alle verità impresse nella sua anima, mentre la seconda sarebbe raggiungibile solo grazie al dono della fede, perché riguarda la dimensione propriamente trinitaria del primo principio[30].

Nel *De Trinitate* emerge con chiarezza la questione delle conseguenze conoscitive della relazionalità di Dio, che è «una Trinità di Persone in reciproca relazione in un'unica e uguale essenza»[31]. Infatti, proprio il ruolo della relazione *in divinis* permette di leggere la struttura metafisica dell'essere razionale alla luce di quella

28 - Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?* in «Sophia», 4 (2012), pp. 159-179.

29 - Cfr. G. Maspero, *L'Ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa e Agostino*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (Edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 65-78.

30 - Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XII, 4 e 25.

31 - *Ibidem*, IX, 1,1.

"relazione" tra l'uomo e Dio che risulta dalla creazione a immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,27).

Quest'ultimo aspetto è alla base dell'analogia psicologica, che ha ricevuto critiche anche nel mondo occidentale, per la sua attenzione apparentemente concentrata esclusivamente sul rapporto tra Dio e l'interiorità dell'uomo, a prescindere dalla dimensione sociale di quest'ultimo. La prospettiva proposta suggerisce, però, una visione diversa che può essere considerata la base di una vera e propria gnoseologia relazionale. Agostino, infatti, riconosce l'analogia ai tre diversi livelli ontologici:

1. da un livello sensibile più fenomenologico, costituito dalla triade *memoria - intellectus - voluntas,*
2. risale alla triade *mens - notitia - amor* che caratterizza il livello propriamente spirituale,
3. per giungere infine alla più alta analogia costituita dalla stessa relazione con Dio articolata in *memoria Dei - intelligentia Dei - amor in Deum*, che riguarda propriamente la sfera della contemplazione e del rapporto con la fonte divina, della cui immanenza lo spirito dell'uomo è immagine.

Nella prima triade, Agostino concentra la sua attenzione direttamente sulle facoltà psichiche dell'uomo, mostrando la loro mutua compresenza. Per parlare della Trinità e dell'unità senza introdurre alcuna separazione delle Persone divine, egli fa riferimento alla psicologia dell'uomo così come è conosciuta dalla scienza naturale. Il concetto fondamentale con cui lavora il Vescovo di Ippona è la Vita, che è Dio ma si dà analogicamente nella creatura, e in forma particolarmente perfetta nella creatura razionale, per la creazione a immagine e somiglianza. La vita cosciente è quindi direttamente collegata alla Trinità e alla Vita immanente che la caratterizza: memoria, intelligenza e volontà non sono tre vite o tre sostanze, ma una sola vita e una sola sostanza, perché la loro distinzione è relazionale[32].

Il punto essenziale qui è che nella lettura agostiniana delle facoltà psicologiche dell'uomo ciò che permette di utilizzarle come immagini dell'immanenza di Dio è la loro dimensione relazionale. Ed è proprio per il contenuto relazionale che queste facoltà, appartenenti alla dimensione sensibile, possono essere riconosciute come espressioni di un livello più profondo, che è quello spirituale, costituito da *mens*, *notitia e amor*[33]. Così, nell'interiorità dell'uomo, le operazioni immanenti forniscono un'immagine dell'unità e della distinzione interna delle Persone divine, e del loro reciproco essere l'una nell'altra.

---

32 - Cfr. Agostino, *De Trinitate*, X, 11, 18.

33 - *Ibidem*, IX, 3, 3; 4, 4 e 5, 8.

E questa seconda triade situata a livello spirituale nell'uomo è a sua volta tale perché è l'immagine di una triade superiore, costituita dalla relazione stessa con il Dio trino, che ha creato l'essere umano, nel corpo e nello spirito, a sua immagine e somiglianza. Così, al di sopra di queste analogie, esiste quella della *memoria Dei,* dell'*intelligentia Dei* e dell'*amor Dei*, che è la triade più importante di tutte, in quanto studia l'anima non in relazione a sé stessa, ma nel suo rapporto vitale con Dio, di cui è immagine. La memoria è qui intesa come memoria di Dio, la conoscenza come conoscenza di Dio e l'amore come amore di Dio[34]. Sono atti compiuti dall'anima per grazia e non semplicemente per natura. Infatti, l'immagine di Dio nell'anima acquisisce la sua autentica perfezione proprio grazie all'elevazione.

Ma ciò significa che il pensiero dell'uomo è inseparabile dall'amore e si dà costitutivamente in relazione, per il semplice fatto che il reale è fondato nella relazione con il Dio unitrino che in sé è relazione.

Nell'introdurre queste analogie, Agostino sa bene che sono solo immagini, in quanto la realtà della Trinità rimane sempre al di là di ogni descrizione. Egli cerca semplicemente di rappresentare la Vita con la vita, la vera Vita del Dio uno e trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'essere umano creandolo ed elevandolo. Per questo motivo, il Vescovo di Ippona, nell'ultimo libro del *De Trinitate*, sottolinea con forza le differenze che esistono tra Dio e l'immagine. Ma la conoscenza stessa, e quindi il pensare, sono concepiti in modo essenzialmente relazionale perché tale è l'immanenza di Dio. Qui la tensione greca è radicalmente superata.

4. L'unità del percorso conciliare

Tale pensare relazionale emerge anche dall'unità dei primi concili ecumenici. Ciascuno di essi presenta sé stesso come semplice continuazione di Nicea, pur affrontando discussioni totalmente estranee al dibattito del 325. Quello che può apparire un artificio retorico in realtà si rivela effetto dell'impresa di ripensare il pensiero. Infatti, se non si oppongono i Padri al magistero conciliare, ma si trattano entrambi come protagonisti di un unico percorso relazionale, si può "leggere" una linea di sviluppo che unisce i primi sette concili ecumenici, come espressione sempre più piena dell'articolazione tra distinzione e differenza, che la dottrina trinitaria e cristologica esigeva a partire dalla rivelazione.

La formulazione della distinzione immanente delle tre Persone divine in senso relazionale diventa il fondamento della possibilità di declinare la differenza delle nature del Cristo nell'unità ipostatica, grazie alla quale esse sono una nell'altra,

34 - *Ibidem*, XIV, 12, 15.

senza confondersi, permettendo il passaggio delle proprietà proprie di ciascuna natura all'altra. La realtà della salvezza cristiana si fonda proprio su questo snodo dogmatico che dalla volontà dell'uomo, immanente alla sua natura, permette, in Cristo, di risalire alla partecipazione della natura divina, attraverso le operazioni stesse.

La relazionalità che emerge da tale percorso dottrinale è espressa da una risignificazione della *schesis* in ambito trinitario, che però non può essere estesa al rapporto tra le due nature del Cristo, perché qui per la natura umana la relazione stessa è esterna, e non immanente, alla sostanza. Ciò rivela che la questione in gioco è proprio il passaggio dall'ontologia trinitaria all'antropologia trinitaria[35].

Infatti il lavoro per esprimere l'unione senza confusione e la distinzione senza separazione delle due nature del Cristo evidenzia una dimensione ancora relazionale che, ora, si gioca da dentro Dio a dentro l'uomo[36]. La stessa possibilità di rappresentare il mistero di Cristo e della Trinità nell'icona si fonderebbe su tale dimensione relazionale che il modo dello scambio rende possibile, esprimendo nello stesso tempo la distinzione e la differenza.

Questa ricostruzione è confermata dallo sviluppo della terminologia legata alla *perichoresis*, vera e propria sintesi della profondità ontologico relazionale del percorso qui presentato. Si possono rinvenire tre tappe: la prima situata tra il Concilio di Nicea e il primo di Costantinopoli, la seconda tra i due successivi concili di Costantinopoli e l'ultima subito prima del secondo Concilio di Nicea. È, infatti, estremamente significativo che tale terminologia venga introdotta in ambito cappadoce per esprimere la mutua immanenza delle proprietà naturali del Cristo[37], per poi essere ripresa in tale ambito da Massimo il Confessore ed essere applicata alla divinizzazione dell'uomo[38]. Infine, con il Damasceno, i primi due usi vengono ripresi e il loro fondamento è ricondotto alla *perichoresis* intratrintaria delle Persone divine[39]. L'articolazione della grammatica conciliare è così completa, perché le nuove profondità ontologiche dischiuse dalla rivelazione trinitaria permettono di rileggere nel Cristo il vero destino relazionale dell'uomo. Il Creatore e la creatura possono così essere descritti da un'unica *theoria* senza rischio di confusione alcuna.

---

35 - Cfr. D. O'Byrne, *«For us and for our salvation». The «Christological» councils and Trinitarian anthropology*, Urbaniana University Press, Rome 2018.

36 - Cfr. B. Daley, *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford 2018 e K. Anatolios, *Deification Through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation,* Eerdmans, Grand Rapids 2020.

37 - Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Epistulae theologicae* 101,30,1-31,6 (SCh 208, 48).

38 - Cfr. Massimo il Confessore, *Ad Thalassium* 59, 117-130 (SCh 569, 64).

39 - Cfr. Giovanni Damasceno, *Expositio fidei* 49,21-29 (B. Kotter 1973, pp. 118-119).

Quindi, la nuova comprensione della *schesis* dentro la Trinità si riflette nella compenetrazione delle nature del Cristo da cui discende la possibilità di unione autentica dell'uomo con la Trinità stessa, che la *perichoresis* esprime sia nell'immanenza, sia nell'economia. In tal modo la grammatica teologica dei primi sette concili ecumenici può essere presentata come ontologia trinitaria che fonda un'autentica antropologia trinitaria, nella quale il pensiero è atto eminentemente relazionale tanto per il suo fondamento quanto per il suo oggetto.

5. Conclusione: pensare in Maria

Il percorso conciliare ha al suo centro la *Theotokos*. Proprio in lei, nel suo grembo, si incrociano i diversi assi della *perichoresis*. Quindi proprio in lei, alla luce del suo sì, l'ardita impresa di ripensare il pensiero si rivela in tutta la sua forza e la sua portata. Lei è perfettamente trinitizzata cioè è pura relazione a ciascuna delle Persone divine. Così pensare in lei vuol dire pensare in relazione, pensare un pensiero che è relazione e che per questo, e non per la forza dell'intelletto, attinge il vero. Infatti, se i concetti, quando prendono il posto di Dio nella nostra conoscenza, rischiano di diventare idoli, come dice Gregorio di Nissa[40], il vero teologo, secondo Gregorio di Nazianzo, e il vero pensatore più in generale, sa che non può comprendere tutto, perché il Creatore infinito non può essere contenuto in quanto è limitato, ma l'uomo può seguire le tracce, l'ombra, che il Dio unitrino proietta nel suo agire relazionale per amore delle sue creature[41]. E il Nazianzeno indica tale atto con i verbi *synagein* e *syllegein*, che sono praticamente calchi semantici del *sumballein* di Maria di Lc 2,19.

In lei, infatti, trasfigurata nella pura relazione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, si realizza perfettamente l'aspirazione del pensiero umano, poiché il *Logos* dell'essere stesso e l'origine di tutto in lei si è fatto carne e sangue, rivelando la forza di un'episteme e di un pensiero mariani, cioè autenticamente umani perché trinitari.

GIULIO MASPERO
Professore ordinario di teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce
maspero@pusc.it

40 - Gregorio di Nissa, *De Vita Moysis*, II, 165,4-9.

41 - Gregorio di Nazanzio, *Oratio* 30, 17,9-14: SCh 250, 262.

L'avventura del pensare "eucaristicamente" oggi

di Mauro Mantovani

Within the context of "rethinking thought", the contribution focuses on some of the intellectual "repercussions" that arise from the deepening of the Christian truth of the Eucharistic mystery, a specific element of Revelation that can constitute today, in the challenges opened with the passage from the Middle Ages to Modernity, and beyond, a source of inspiration for a renewed culture.

Keywords: Culture, Eucharist, Philosophy, Theology, Thought

Introduzione

"Cos'è pensare?" e "come ripensare il pensiero?": rispondere è un cantiere aperto. Offro qui un semplice contributo su come – utilizzando le parole di *Veritatis gaudium* – «la contemplazione e […l'] introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore» – in questo caso – del "mistero" eucaristico[1] rappresenti una fonte d'ispirazione per il pensiero e per la vita, e costituisca una chiave ermeneutica per affrontare le odierne sfide culturali. Evidenziando così la portata di *carità intellettuale* della *carità eucaristica*[2].

Se l'approfondimento della verità cristiana, compreso il dato "eucaristico", è "generativo" di cultura, allora la "mistica del noi", la fraternità universale, l'ascolto del grido dei poveri e della terra, l'opzione per gli ultimi, la redenzione sia della singola persona sia delle relazioni sociali, la spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità – tratti che vengono descritti come propri di «una cultura cristianamente ispirata»[3] – trovano "forma" e "contenuto" in ciò che – e lo è proprio l'Eucaristia – "rende presente" l'evento pasquale.

Il legame tra pensiero e Pasqua affonda le radici da quando il Cristianesimo ha via via elaborato i contenuti della Rivelazione nella consapevolezza, tipica dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali, che l'esperienza della "vita in Cristo" all'interno del tessuto ecclesiale permetteva di interiorizzare sempre più l'intelligenza della fede, e di parlare di Dio rispettandone la trascendenza nel suo rivelarsi attraverso il *Logos* "fatto carne". Quest'ingresso in *un pensare attraversante la Pasqua di Gesù* quale luogo d'espressione onto-logica del darsi della Rivelazione in un pensiero trasfigurato dallo/nello Spirito, è quanto auspicato da *Veritatis gaudium* collegando il mistero di Cristo e la presenza e missione – anche di *diakonia* culturale – della Chiesa nella storia. La comunità cristiana è vocata a «praticare una forma di conoscenza e d'interpretazione della realtà, nella luce del "pensiero di Cristo" (cfr *1 Cor* 2,16)»[4].

Si tratta di *cercare Dio* e di *vedere in Lui tutta la realtà*[5]. Il *Manifesto* del *DDOT* e le rispettive *Glosse* propongono in chiave di interdisciplinarità "forte" e di

---

1 - Si parla di «cuore del *kerygma*». Francesco, *Veritatis gaudium*, 8 dicembre 2017, n. 4.

2 - Cfr. anche L. Leuzzi, *Eucaristia e carità intellettuale. Prospettive teologico-pastorali dell'Enciclica* Caritas in veritate, LEV, Città del Vaticano 2009.

3 - Cfr. Francesco, *Veritatis gaudium*, cit., n. 4.

4 - *Ibid.*

5 - Cfr. P. Coda, *Le tappe di un percorso*, in P. Coda, con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto. Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria – 1*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 14-34, qui p. 33.

"sapienzialità"[6] questa dinamica. A proposito della *contemplazione mistica* si riconosce nell'epoca medioevale un reale progresso nella considerazione "a tutto campo" dell'E/essere a partire dall'"evento di Gesù", registrando poi la successiva "radicale *krisis*" operatasi con la modernità[7].

Le geniali sintesi medioevali hanno visto intrecciarsi e fecondarsi la ricerca filosofica di matrice greca, l'esperienza del Vangelo di Gesù nel cammino della Chiesa e l'intelligenza teologica nutrita dai carismi del tempo; la crisi che si è poi progressivamente prodotta nel corso della modernità si è «espressa in forma emblematica e risolutiva nella *separazione lacerante e in definitiva conflittuale* per cui la via della filosofia (ragione e libertà) e quella della teologia (fede e tradizione) si sono via via divaricate fino a contrapporsi irrimediabilmente»[8].

Di fronte a questa situazione che sembra ancora in fase "di stallo", la concentrazione su alcuni elementi "eucaristici" favorisce il far tesoro con fedeltà creativa della tradizione superando contrapposizioni, dualismi e riduzionismi cristallizzatisi nel tempo. Come indica Papa Francesco, integrando «il criterio vivo della Pasqua di Gesù con il movimento dell'analogia, che legge nella realtà, nel creato e nella storia nessi, segni e rimandi teologali»[9], possiamo confrontarci «con ogni istanza umana e [...] cogliere quale luce cristiana illumini le pieghe della realtà e quali energie lo Spirito del Crocifisso Risorto sta suscitando, di volta in volta, qui ed ora»[10].

1. Alcuni "nodi" del nostro patrimonio e della nostra attuale situazione culturale

Sul *rapporto tra fede e ragione* le *Glosse* segnalano la radicalizzazione delle posizioni compiutasi nella modernità e il passaggio dalla distinzione alla separazione e dall'autonomia relativa ad un'autonomia "assoluta": «fede e ragione, inalberate come bandiere in una battaglia a favore della verità, si contrappongono [...] Senza rendersi conto, da entrambe le parti, che così si finisce d'aver a che fare con due astrazioni»[11].

---

6 - Cfr. G. Argiolas (a cura di), *Sulle tracce della Sapienza. Prospettive in dialogo*, Città Nuova, Roma 2021.

7 - Cfr. P. Coda - M.B. Curi, *Glosse in dialogo*, in P. Coda, con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto*, cit., pp. 63-288, qui pp. 145-146.

8 - P. Coda, *Manifesto. Per una ontologia trinitaria*, in P. Coda, con M.B. Curi, M. Donà, G. Maspero, *Manifesto*, cit., pp. 41-56, qui pp. 47-48.

9 - Francesco, *Discorso in occasione del Convegno "La Teologia dopo* Veritatis gaudium *nel contesto del Mediterraneo"*, Napoli, 21 giugno 2019.

10 - *Ibid.*

11 - P. Coda – M.B. Curi, *Glosse in dialogo*, cit., pp. 150-151.

Fides et ratio, riferendosi a Tommaso d'Aquino, riconosce che «la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione»[12]. Coerentemente con ciò, la contrapposizione dei due termini risulta di per sé impropria[13]; eppure la *krísis* ha impattato proprio sul *rapporto tra teologia* e *filosofia* causando la «rottura dell'equilibrio nell'interpretazione della realtà tra la teologia e la filosofia, che ormai si separano progressivamente seguendo due diverse strade […]. Se si cade prigionieri nella rete di questa contrapposizione astratta, si rischia di non uscirne più»[14].

Alla filosofia *Fides et ratio* riconosce la legittima aspirazione ad essere un'impresa che procede «secondo le leggi sue proprie»[15]; l'Aquinate è menzionato circa due "forme complementari di sapienza": «quella *filosofica*, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella *teologica*, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio»[16]. In effetti «la sacra dottrina si serve anche dell'autorità dei filosofi, quando essi riuscirono a conoscere la verità con la ragione naturale»[17].

V. Di Pilato ha rilevato l'*equilibrio* del Dottore Angelico, con il suo "*gratia non tollit naturam, sed perficit [eam]*": «questo ottimismo gnoseologico di Tommaso nei confronti della ragione umana, sebbene ferita dal peccato, fu dettato […] dal "*cardo salutis*"»[18]. Una *visione audace* in piena continuità con la Tradizione ma anche in dialogo rispetto alle nuove sfide poste al pensiero credente dai cambiamenti d'epoca. Per l'Aquinate il *locus* della scienza teologica è il "cuore" del *kerigma*: «l'evento "scandaloso" dell'incarnazione, morte e resurrezione del Cristo. Di conseguenza, la "scandalosa" (per i suoi tempi) pluralità dei *loci theologici* è espressione della forma che ha assunto la Rivelazione: l'incontro in Gesù Cristo tra Dio e l'uomo»[19].

---

12 - Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 43.

13 - P. Coda – M.B. Curi, *Glosse in dialogo*, cit., p. 150, nota 13.

14 - Cfr. *ibid.*, pp. 150-151; cfr. *Fides et ratio*, cit., n. 75.

15 - Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, cit., n. 75.

16 - *Ibid.*, n. 44.

17 - Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 8.

18 - V. Di Pilato, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 83-84.

19 - *Ibid.*, pp. 85-86.

Altro elemento di *krisis* è la separazione *tra essere ed evento*, col graduale allontanamento dall'equilibrio che caratterizza la considerazione di Dio nella Sua essenza come *Ipsum esse per se subsistens* e delle Persone della Trinità come *relationes reales subsistentes*. Una semantizzazione dell'E/essere secondo l'*actus essendi*, con uno sguardo integrale su Dio e sull'intera creazione[20]. Oggi si respira una certa insoddisfazione a riguardo, sia da parte della filosofia continentale contemporanea di matrice heideggeriana, sia da parte della filosofia analitica di matrice fregeana[21]. Eppure c'è già chi ha visto nell'opera dell'Angelico la possibilità di rinvenire una concezione di Dio come "Essere" e come "Evento personale" dotata di «elementi fondamentali […] costitutivi […] in grado di integrare precisamente la nozione di Evento, a ragione invocata nella filosofia contemporanea»[22].

Un ulteriore "nodo" è la *questione metodologica*, come mostra il *De Locis Theologicis* di M. Cano, opera che testimonia il confronto della teologia con il "metodo scientifico" all'inizio dell'epoca moderna: «l'attenzione umanistica si focalizza soprattutto sulle capacità dialettiche di tale *scientia*: "*Utrum haec doctrina sit argumentativa*" che già Tommaso aveva considerato. È su questo passo della *Summa* che Cano fa leva»[23]. Il teologo domenicano è fautore dell'integrazione tra metodo scolastico e metodo positivo: la sua *connessione organica* tra i *loci theologici* è «assolutamente innovativa, frutto dello sforzo di rendere il messaggio di Cristo capace di restare in contatto con il mondo moderno, sebbene questo contatto oscillerà, in tempi e contesti diversi, tra aspri attacchi e partigiane difese»[24], influenzando la produzione seguente. Una «sintesi tra metodo *positivo* […] e quello *speculativo*»[25] che sarà via via sottoposta "a prova", e "senza sconti", giungendo in qualche modo fino a noi.

Un'ulteriore questione aperta è quella relativa al rapporto tra *ontologia e cristologia / teologia trinitaria*. Considerando per esempio vari autori della "seconda Scolastica", si nota che nel pensiero metafisico dei principali maestri domenicani salmantini – tra essi Vitoria, Soto, Cano e Medina – gravita continuamente la considerazione del mistero dell'Incarnazione del Verbo e della Trinità[26]. L'unione ipo-

---

20 - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 415-416.

21 - Cfr. G. Ventimiglia, *Dio non "esiste" ma avviene. Un punto di incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale*, in «Teoria», XXXVII (2017/1), pp. 125-138.

22 - *Ibid.*, p. 128. Cfr. anche le pp. 135-137; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, a. 4, ad2m.

23 - Di Pilato, *Discepoli della via*, cit., p. 91.

24 - *Ibid.*, pp. 103-104.

25 - *Ibid.*, p. 112.

26 - Cfr. S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la "primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Eunsa, Pamplona 2004.

statica viene trattata sulla base delle nozioni di atto d'essere, natura ed essenza. Su questi stessi argomenti erano già intervenuti autorevolmente il Capreolo e il card. Gaetano. Sono interessanti questa confluenza e il reciproco richiamo dell'ontologia e della cristologia, della metafisica e della teologia sistematica, «elemento indispensabile per comprendere la genesi e la portata di molte concezioni che, attraverso Suárez, hanno condizionato il corso posteriore del pensiero occidentale»[27]. La distinzione reale di essenza e atto d'essere non era pertanto aliena dalla riflessione sui misteri centrali della fede cristiana, e non mancava la coscienza dello stretto legame – pur con la chiara presenza di modelli non univoci – tra ontologia, cristologia e teologia trinitaria, sia con semplici "variazioni sul tema" sia con effettive "contaminazioni", specie nel confronto – in fondo ancora aperto – tra tradizione tomista[28] e altre "scuole".

2. Pensare …oggi

Come far dialogare filosofia e teologia in prospettiva transdisciplinare?[29] Con un "sistema aperto" che vada oltre gli effetti provocati la dissociazione tra il teologico e il filosofico che ha reso quasi impossibile il loro reciproco arricchirsi e donarsi.

Già Paolo VI aveva rilevato mancanze "di fraternità" e "di pensiero"[30]; Giovanni Paolo II ha promosso una «visione unitaria e organica dei saperi»[31]. Benedetto XVI ha invitato ad "allargare gli orizzonti della razionalità"; nella *Caritas in veritate* ha stimolato ad «un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*» e allo sviluppo di «una visione metafisica della relazione tra le persone»[32]. La Rivelazione dona al pensiero ispirazione e orientamento sul rapporto tra persona e comunità, compresa quella familiare ed ecclesiale[33]. Papa Francesco ha assunto la

27 - Cfr. *ibid.*, p. 323.

28 - Si veda il *De incarnatione Verbi* di Tommaso d'Aquino, o lo studio sul "*taedium*" di Gesù nell'obbedienza d'amore. Cfr. G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura. Mistica. Teologia*, Città Nuova, Roma 2020, pp. 185-206; E. Pili, *Il* taedium *tra relazione e non senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.

29 - Cfr. P. Coda, *Che cos'è pensare, tra filosofia e teologia?*, in «Sophia» XII (2020/1), pp. 135-141.

30 - Cfr. Paolo VI, *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, n. 66 e n. 85.

31 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, cit., n. 85.

32 - Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 53.

33 - Cfr. *ibid.*, e anche i nn. 54 e 55.

prospettiva dell'"allargare gli orizzonti della carità"[34] e ci offre i criteri della *Veritatis gaudium*[35].

La fede cristiana nel Dio uni-trino consegna un patrimonio che fonda e accompagna il dinamismo profetico della Chiesa e il suo sguardo sulla realtà, per servirla nel suo compiersi[36]. R. Guardini è un pensatore che ha colto molto bene questa attuale responsabilità storica del Cristianesimo, affinché fiorisca ciò che *c'è già sotto le cose*[37], per una rinnovata impostazione culturale aperta al contributo di ciascuno, compresi "i lontani". Un pensiero "ripensato" che sia "ri-conoscente"[38], in modo non solo da non disdegnare di dichiararsi "incompleto", ma da fare della "crescita nell'apertura" la sua "forma più alta". D. Fares ne ha evidenziato i tratti: mentalità dialogica, inclusività, apertura attenta e responsabile all'altro, apertura alle sfide. Non è mai un pensare autoreferenziale e monologante, mira alla totalità del reale ed è "scollocato", lasciandosi interpellare – anche drammaticamente – dall'altro[39]. Un pensiero che si fa carico della "carne" e della vulnerabilità sofferente[40].

Pensare oggi richiede di abitare lo spazio sapienziale del *semper magis* della verità e del senso dell'E/essere, applicando la *formula breve* rosminiana: «vivere e pensare e ogni cosa fare in-Cristo»[41]. Di qui la necessità di «ri-articolare cristologicamente la sintassi tra i luoghi teologici […] e in particolare il rapporto tra rivelazione e storia, tra Chiesa e mondo, secondo la logica del dialogo, del discernimento e dell'incontro»[42]. La formula paolina «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal* 2,20) costituisce «la formula dell'esistenza cristiana fondata nel Battesi-

---

34 - Cfr. L. Leuzzi, *Allargare gli orizzonti della carità. Invito alla lettura dell'Enciclica* Fratelli tutti, Palumbi, Teramo 2021.

35 - Francesco, *Veritatis gaudium*, cit. Il Pontefice ha affermato in seguito che «i criteri del Proemio della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* sono criteri evangelici». Francesco, *Discorso in occasione del Convegno "La Teologia…"*, cit.

36 - P. Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia» I (2008/0), pp. 35-46, qui p. 45.

37 - Cfr. R. Guardini, *Lettere dal Lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2013.

38 - Cfr. K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018.

39 - Cfr. D. Fares, *Note per un pensiero "incompleto"*, in «La Civiltà Cattolica» CLXXII (2022/1), pp. 82-89; Francesco, *Ritorniamo a sognare*, Piemme, Milano 2021, p. 43.

40 - Cfr. B. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

41 - Cfr. il commento di P. Coda, *Prefazione. Sul luogo della teologia*, in Di Pilato, *Discepoli della via*, cit., pp. 7-11, qui p. 9.

42 - *Ibid.*, p. 11.

mo, la formula della resurrezione dentro al tempo, la formula della "novità" cristiana chiamata a trasformare il mondo»[43].

Così il pensiero è condotto alla profondità abissale del mistero eucaristico: «Gesù crocifisso e risorto è colui che – attraversando il frammezzo degli scarti esistenziali – tensionalmente attira a sé ogni cosa nel dinamismo di un amore che ha nell'andamento kenotico la sua cifra paradigmatica»[44]. L'evento pasquale è in effetti il *locus theologicus* per eccellenza: «Cristo, infatti, è morto per tutti […] e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale»[45].

3. Un'epistemologia e un'ontologia… eucaristica?

Quale la rilevanza del dato eucaristico per un rinnovamento del pensiero? *Pensare eucaristicamente* può rappresentare un riferimento prezioso rispetto ai "nodi" fin qui evidenziati?

Va segnalata anzitutto la maturazione, nella mistica della modernità, della «grande intuizione medievale […] della carne di Cristo come accesso decisivo alla divinità del Dio Uno e Trino»[46]: ne emergono così dei tratti decisivi per il pensiero, nel suo sguardo sul conoscere e sull'essere, e per la vita. La Chiesa considera l'Eucaristia come *fons et culmen*[47], espressione massima della natura sacramentale della fede[48].

Abitando, nell'Eucaristia, l'*asse della storia* e l'*asse che conduce dal mondo visibile verso quello invisibile*, la comunità "pensante" sperimenta l'*inserimento vitale nel mistero pasquale di Gesù Cristo morto e risorto*, presente e operante "tra i suoi"; il "*fate questo in memoria di me*" assume così un valore intellettuale: "*pensate questo in memoria di me*". L'ultima cena è l'atto che sintetizza tutta l'esistenza di Gesù nei termini del *dono totale* del suo corpo e del suo sangue, della sua persona, vitalità, energia. Invitando a questa *comunione* Gesù vuole che questa sua scelta – la sua *vision* e *mission* – sia *interiorizzata* da quanti vengono implica-

---

43 - Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006.

44 - A. Bergamo, *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*, Città Nuova, Roma 2021, p. 140. Cfr. anche le pp. 40-44 e 135-140.

45 - Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, n. 22.

46 - P. Coda – M.B. Curi, *Glosse in dialogo*, cit., pp. 176-177.

47 - Cfr. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, n. 10.

48 - Cfr. Francesco, *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 44.

ti nel suo dono, nel suo destino, nel suo sguardo sul reale. "Facendo *memoria*" insieme si beneficia di questo dono e del suo fermento culturale.

Per l'intellettuale cristiano il sacrificio di Cristo sulla croce e la sua attualizzazione sacramentale nell'Eucaristia costituisce un "evento" di salvezza e di sapienza che illumina e fa maturare la teoria e la prassi, non solo dando "forma" alla donazione, all'oblatività e alla reciprocità, ma aprendo alla *nuova creazione*. È ancora Guardini a sottolineare come il senso del sacrificio di Cristo sulla croce e del dono d'amore che Egli fa di sé al Padre e all'intera umanità, riattualizzato nell'Eucaristia, sia una *recreatio*[49]. Ciascuno è un dono "donato a se stesso"[50], e dall'Eucaristia scaturisce la *cultura del dono* ispirata dall'amore.

Non solo la *presenza reale* ma l'intero *stile eucaristico* della vita di Cristo, con il dono totale di sé sulla croce che riassume il significato di tutta la sua esistenza[51], mettono a "dura prova" il pensiero: «mistero grande, mistero di misericordia […], un amore che va fino "all'estremo" (cfr. *Gv* 13,1), un amore che non conosce misura»[52]. *Fides et ratio* coglie bene il *dilemma*: «Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo. […] La ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta, mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca»[53].

Si è "sfidati" dalla *sapientia crucis*, e il rapporto fede-filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto «lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare»[54].

Croce ed Eucaristia aprono alla verità il pensiero, che difficilmente comprenderebbe come la sofferenza e la morte possano esprimere *l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio*[55]. Si tratta dell'«intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana»[56].

---

49 - Cfr. R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pp. 491 e 493-495.

50 - «*Io non sono io per essenza, bensì sono* a me dato». R. Guardini, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 13.

51 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, nn. 5 e 11.

52 - *Ibid.*, n. 11.

53 - *Ibid*, n. 23.

54 - *Ibid*.

55 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, cit., n. 93.

56 - *Ibid*.

L'Eucaristia, nel suo valore sacrificale, nutre il pensiero mostrando la "portata esistenziale e intellettuale" del rivelarsi della gratuità dell'amore, offrendo la "sincronia" con ciò che significa e «svelando la sua misteriosa "contemporaneità"»[57].

Il pensiero sperimenta la profonda verità dell'*oblatività* – in un'alleanza sempre rinnovata, un "patto" d'amore reciproco – che informa il dono di sé "fino all'estremo" e "senza misura", caratterizzante la "logica eucaristica"[58], vera ispirazione di una comunione solidale tra le persone e i popoli. L'attenzione sull'*evento* – speciale, perché a tutti "contemporaneo" – del Calvario (ovvero del Crocifisso-Risorto), consegna così una chiave di lettura che è anche una luce per accogliere il reale in tutte le sue dimensioni. Un "paradigma culturale"[59] per animare una prassi personale e collettiva "ispirata dall'alto", e capace solo così di assicurare un profondo significato al "pagare di persona per…", al perdono come sommo esercizio di libertà, all'esperienza feconda del dolore proprio ed altrui[60].

Conclusione

Nell'elaborazione di una "nuova cultura", il pensare e l'agire "eucaristicamente" stimolano a *farsi carico di tutti*, a vivere l'esistenza come dono e così essere più *prossimi* di ciascuno nel pensare e nell'agire. Il "farsi carne" del Verbo di Dio manifesta al massimo grado la *fraternità umana*.

Pensare "eucaristicamente" è promuovere comunione e coesione, appassionarsi per i "significati umani", prendere a cuore le persone più fragili. Significa *educare* alla donazione gratuita di sé e al sacrificio per amore.

Il "nuovo pensare" coltiverà impregiudizialmente il rapporto tra teologia trinitaria, cristologia, ontologia e antropologia, risemantizzando il "non" nel legame tra essere, non essere, amore e libertà[61] a beneficio della relazione stretta tra pensiero e vita, tra apofatico e catafatico. L'Eucaristia, in cui anche la materia più fragile e quotidiana viene assunta nella redenzione, ne è l'epifania paradigmatica poiché

---

57 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, cit., nn. 12 e 59.

58 - Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 11; Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, cit., n. 13.

59 - Cfr. a proposito G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità» XXIV (2003/1), pp. 1-19.

60 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Salvifici doloris*, 11 febbraio 1984, n. 24.

61 - Pensare "eucaristicamente" permette anche di riconfigurare la relazione tra oggetto, soggetto e luogo, con il passaggio dal non-essere relativo al non-essere relazionale, verso «una *forma nuova*, *non escludente* […], un amore che custodisce ed è attraversato da una dinamica di *perdita di sé e ritrovamento nell'altro e grazie all'altro nel terzo* che è la vita stessa di Dio». S. Mazzer, *"Li amò sino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 874 e 881.

è specifico del Cristianesimo che l'accesso al divino si dia attraverso l'Incarnazione, e tutto il reale è nell'opera del divino.

Leone Magno, col principio secondo cui «ciò che era visibile del nostro Redentore è passato nei sacramenti»[62], fonda pienamente l'indicazione programmatica dell'«assunzione ermeneutica del mistero del cammino di Gesù che lo porta alla croce e alla risurrezione e al dono dello Spirito» fornita da Papa Francesco al pensiero teologico e non solo:

> «Assumere questa logica gesuana e pasquale è indispensabile per comprendere come la realtà storica e creata viene interrogata dalla rivelazione del mistero dell'amore di Dio. Di quel Dio che nella storia di Gesù si manifesta – ogni volta e dentro ogni contraddizione – più grande nell'amore e nella capacità di recuperare il male».[63]

E noi veniamo così coinvolti in questa *divina avventura*.

MAURO MANTOVANI
Professore ordinario di Filosofia teoretica II (Teologia filosofica) presso l'Università Pontificia Salesiana
mantovani@unisal.it

62 - Cfr. Leone Magno, *Sermo* 74 (*De ascens.*, 2).

63 - Francesco, *Discorso in occasione del Convegno "La Teologia…"*, cit.

Il pensiero come forma della *sapientia nulliformis* secondo Bonaventura

di Eduard Prenga

The modalities, which express the meaning of thinking according to Bonaventure are the approach of the thought to the res that has to be considered, it means the mèthodos and the act of thinking as forma nulliformis of the sapientia also nulliformis of the Revelation. How is this reciprocity between thought and wisdom, both nulliformis, articulated by Bonaventure? The following reflection focuses on this question.

Keywords: Form, Representation, Nothingness, Exitus, Correspondence

0. La domanda da porsi

Per una riflessione sistematica, e allo stesso tempo sintetica, che almeno in modo provvisorio possa rendere ragione di ciò che Bonaventura intende con il concetto di *pensiero* e di attività intellettuale del *pensare*, risulta necessario partire da ciò che sembra essere al centro di questa tematica, cioè dalle due modalità d'espressione del pensare. La prima di queste modalità è quella dell'*approccio* del pensiero alla *res* da pensare, quindi il *méthodo*, nel senso letterale del termine, in quanto via (*hodòs*), che porta la *mens* al di là di sé (*metà*) «per ecstaticos excessus sapientiae christianae»[1]. Questa prima modalità è stata già approfondita da Klaus Hemmerle in un saggio, nel quale viene appena toccata anche la seconda modalità, cioè quella del *pensare* come *forma*, aspetto che l'autore, per ragioni anche biografiche, non ha avuto la possibilità di approfondire ulteriormente[2]. Questa seconda modalità consiste nel pensiero considerato come *forma nulliformis* della *sapientia*, altrettanto *nulliformis,* della rivelazione di Dio cristocentricamente trinitario. Queste due modalità mettono in chiaro il fatto che in Bonaventura non si trova una trattazione sistematica circa la *cogitatio* in sé, ma solo della sua *forma* e del suo *essere* forma.

In quale modo, allora, viene articolata da Bonaventura la reciprocità tra pensiero e sapienza, entrambi *nulliformis*? Questo è l'interrogativo a cui in questo scritto cerchiamo di dare una risposta, che si propone di essere un modesto sforzo di continuazione di quanto Hemmerle, già una cinquantina d'anni fa, aveva intuitivamente percepito e iniziato ad approfondire con la sua forza speculativa e argomentativa.

1. La forma della sapienza

Già nella *II Sent.* Bonaventura aveva messo in chiaro che cosa egli intendesse con il concetto di forma, affermando che essa possiede un carattere rappresentativo, in cui il significato della "repraesentatio" è esclusivamente rivelativo. Alla forma, poi, vengono attribuite due dimensioni: una antropologica e una cristologi-

1 - Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (= Itinerarium), Prol., 3.

2 - Cfr. K. Hemmerle, *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, in «Wissenschaft und Weisheit», 37 (1974), pp. 89-97, soprattutto le pp. 92 e 96. L'articolo era apparso nel contesto delle celebrazioni del 700° anno della morte di Bonaventura. L'anno successivo fu pubblicata una lezione che Hemmerle aveva tenuto poco prima a Friburgo in Brisgovia su Bonaventura, edita dalla Herder nel volume con il titolo *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Questo è anche l'anno della sua nomina a vescovo di Aquisgrana.

ca. Quella antropologica le appartiene, in quanto rappresentazione dell'essere umano immagine del Dio trinitario. In questo caso si tratta dell'aspetto naturale della forma, del suo essere "forma naturale". Quella cristologica, invece, riguarda l'essere connaturale del Figlio, la cui "repraesentatio" accade appunto "per formam connaturalem". Essa è unica, perché il Figlio è l'unico ad essere connaturale in modo bidimensionale, in quanto Verbo incarnato, tanto a Dio che all'uomo. Tale forma rappresentativa dell'immagine connaturale, infatti, «non convenit homini, sed soli Filio Dei»[3]. Da questa riflessione bonaventuriana risultano con chiarezza due aspetti. Innanzitutto, il fatto che il concetto di forma possiede una forte connotazione ontologica. Il che viene confermato dal secondo aspetto, cioè che la forma nella sua seconda dimensione è rappresentativa dell'essere connaturale del Figlio e, come tale, essa corrisponde al Figlio nella sua unicità di due nature. Perciò, non solo la forma è intesa ontologicamente, ma anche trinitariamente. Infatti, l'uso dell'espressione "Filius Dei" ha in Bonaventura esclusivamente carattere relazionale, quindi trinitario. In questo senso la forma non può essere altro, se non quella realtà che contiene l'incontenibile e rappresenta l'invisibile e l'inafferrabile: il Dio unitrino. La forma rappresentativa, in altre parole la forma della Rivelazione, è, quindi, il Figlio stesso, l'unico a cui si addice la "pulcritudo sapientiae", posizione, questa, onnipresente nel pensiero di Bonaventura. Il concetto è da lui stesso esplicitato con maggiore chiarezza trattando delle proprietà divine nel *De regno Dei*. In quel contesto, ad un tempo teologico e di annuncio, visto che si tratta di sermoni teologici, Bonaventura afferma: «Al Padre si addice (*appropriatur*) l'altezza della gloria, al Figlio la bellezza della sapienza (*pulcritudo sapientiae*) e allo Spirito Santo la dolcezza della benevolenza»[4].

Il concetto relazionale (in quanto riferito al "Figlio") della "pulcritudo sapientiae" rappresenta, dunque, una continuità sistematica nella riflessione teologica bonaventuriana. La qualifica di relazionale va intesa tanto in riferimento alla Trinità, quanto cristologicamente in riferimento al Figlio nella Rivelazione o, più precisamente, nell'Incarnazione. Infatti, come "pulcritudo sapientiae" egli attrae l'uomo a sé, per il fatto stesso che questa "pulcritudo" altro non è se non la forma connaturale, di cui Bonaventura ha trattato nella *II Sent*. Perciò, nel momento in cui si parla del Figlio come di "forma connaturale" e come di "pulcritudo sapientiae", equivale a trattare del *conoscere* e del *pensare*.

Come ha precisato a suo tempo Marianne Schlosser, la "pulcritudo" che attrae rappresenta per Bonaventura un momento eminentemente cognitivo. Esso, infatti,

3 - *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, Conclusio (Quaracchi II, p. 397).

4 - *De regno Dei*, 13.

è inseparabile dalla "forma" e dalla "conformitas", categorie ugualmente usate da Bonaventura per concettualizzare la conoscenza attraverso l'amore. Spiega infatti Schlosser:

> «La conoscenza non solo prepara l'atto del desiderio e con ciò l'unio amoris, ma essa unisce in certo qual modo già di per sé con l'oggetto. La conoscenza opera il contatto nell'ambito intellettivo. L'oggetto si ha [perché viene dato *ndr*] e il suo "possesso" cambia il conoscente»[5].

Questo è quanto Bonaventura aveva sostenuto anche nella *I Sent.*, quando affermava che «l'amato attrae, non facendo cambiare luogo (*non localiter mutando*), ma conformando a sé, perché l'amante venga trasformato nell'amato e il conoscente conformato al conosciuto»[6]. Il conformato è reso tale in quanto viene assunto nella "forma" attraente della "pulcritudo sapientiae", quindi, nella "forma sapientiae", che è il Figlio nella sua relazione intradivina e intraumana resa possibile dalla sua connaturalità. In questa unione, autentica "unio amoris", accade l'atto cognitivo. Tale "unio amoris", poi, è resa possibile solo dal Figlio in quanto *Lógos* fatto carne (cfr. Gv 1,14). Dunque, è proprio in questa carne che si rende visibile e percepibile la "forma sapientiae", cioè il Figlio come persona trinitaria, dischiudente la Trinità. È sempre nella carne che egli, come sapienza, si fa incontro all'uomo. A questo proposito, proprio nell'ultima opera di Bonaventura, l'*In Hexaëmeron,* troviamo una posizione perfettamente corrispondente a quella esposta nella *I Sent.* L'amore, rivelato e reso accessibile dal e nel Figlio "forma sapientiae", è simultaneamente «la via per la quale la sapienza viene in me e io entro nella sapienza, e la sapienza entra in me in un modo simile all'amore. Infatti, Dio è amore»[7]. Questa reciprocità dell'amore e nell'amore rende indispensabile che, la trattazione del tema del pensare in Bonaventura, prenda le mosse da dove inizia il processo del pensare stesso, vale a dire dalla forma della sapienza che è il Figlio *Lógos* diventato carne. Il significato del "pensare", processo inseparabile dalla conoscenza contemplativa e dalla «mystica sapientia»[8], può essere compreso solo partendo dall'in-

---

5 - M. Schlosser, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, p. 53. Tr. it. è mia. La parte tra parentesi è una traduzione interpretativa, visto che in italiano non è possibile rendere il passivo tedesco del verbo avere. Tale passivo in tedesco attenua il significato possessivo del verbo avere, evidenziando, così, la reciproca appartenenza tra Dio e uomo, mai, però, nel senso che Dio sia posseduto dall'uomo. Infatti, "avere" Dio è possibile soltanto perché è egli stesso a darsi.

6 - *I Sent.*, d. 15, dub. 5 (Quaracchi I, p. 275). Tutte le citazioni da *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* [*I, II, III, IV Sent.*] sono di mia traduzione.

7 - *In Hex.*, II, 2.

8 - *Itinerarium.*, VII, 4.

tima interiorità dell'*agápe* intesa nel senso giovanneo (1Gv 4, 8. 16), cioè dalla reciprocità del darsi trinitario: tra l'*exitus* del Figlio nell'incarnazione e l'*exitus* della *mens* da sé verso la Trinità e – sempre reciprocamente – dalla Trinità verso l'altro. È questa concezione che fa di Bonaventura «un pensatore dell'*exitus* (*ein[en] Denker des Ausgangs*)»[9], come ha genialmente sintetizzato Klaus Hemmerle, il quale, tuttavia, si premura di evidenziare la differenza tra l'impostazione del nostro autore e quella di Tommaso. Inoltre, proprio grazie a questa articolazione del sapere, del conoscere e del pensare, l'esperienza mistica e – nell'Amato – *nulliformis* di Francesco d'Assisi trova in Bonaventura la sua vera e propria intelligenza teologica. Infatti, come testimonia Tommaso da Celano, Francesco

> «formato dalla sapienza che discende da Dio e, irradiato dai fulgori della luce eterna, aveva una comprensione altissima delle Scritture. La sua intelligenza, pura da ogni macchia, penetrava le oscurità dei misteri, e ciò che rimane inaccessibile alla scienza dei maestri era aperta all'affetto dell'amante»[10].

Bonaventura sottolinea continuamente come il punto di partenza del pensare sia sempre l'intimità agapica resa accessibile dal Verbo. Questo fatto rende il pensare, innanzitutto, un processo di "exitus" da questo punto profondo verso l'esterno, verso l'altro, per poi ritornare attraverso la cognizione assolutamente empirica, quindi vitale e intellettuale, alla stessa profondità abissale trinitaria. Ecco perché un tale movimento si rende possibile soltanto attraverso l'"unio amoris" con il Figlio nella sua forma connaturale, unitamente al suo essere forma della sapienza. Solo il Figlio esce dalla profondità (*kólpos*) del Padre ed è l'esposizione (*exegésato*) di questa profondità (cfr. Gv 1,18) davanti e per l'uomo, grazie al suo accadere (*egéneto*) nella carne (cfr. Gv 1,14). Perciò, nel quadro della teologia trinitaria di Bonaventura, cristicamente centrata, per la quale egli prende, *metodologicamente*, come archetipica l'esperienza di Francesco su La Verna, il Figlio è il "liber scriptus intus et foris": «poiché in Cristo l'eterna Sapienza e la sua opera sono compresenti in una persona, egli è chiamato *libro scritto dentro e fuori* (*liber scriptus intus et foris*)»[11].

---

9 - K. Hemmerle, *Bonaventura*, cit., p. 91.

10 - 2Cel., LXVIII, 102 (Fontes Franciscani 689). Cfr. a proposito anche: A. Drago, «Parola di Dio», in *Dizionario francescano di spiritualità*, a cura di E. Caroli, Ed. Messaggero, Padova 1983, pp. 1199-1216, qui soprattutto p. 1204.

11 - *Brevil.*, II, 11. Corsivo nel testo e indica il riferimento a Ez 2,9 e Ap 5,1.

2. Il *Verbum crucifixum et nulliformis*: forma intelligibile del pensare

Il processo cognitivo, secondo Bonaventura, è un co-movimento dal di dentro, dalla profondità, all'*exitus* del Figlio-*Lógos*. Per questo motivo il co-movimento riguardo al Figlio-*Lógos* connota il conoscere come corrispondenza empirica, resa possibile, appunto, dallo scaturire e dal (con)procedere dalla profondità trinitaria. Perciò, la centralità del *Lógos*, ovvero del *Verbum*, è la condizione di possibilità del pensare stesso, come processo intellettivo del conoscere. Quindi, l'intelligibilità del mistero – e si tratta sempre ed esclusivamente del mistero agapico – è resa possibile dall'articolazione e dalla corrispondenza al e nel co-movimento tra *empiría* e pensiero. Tale intelligibilità è intrinsecamente, e per ciò stesso costitutivamente, *Lógos*-centrica. Ora, per capire meglio cosa significhi per Bonaventura questa *Lógos*-centricità è necessario premettere un rapidissimo sguardo alla sua teologia simbolica.

Come i quattro punti cardinali, secondo il nostro autore, sono rappresentati e inclusi nelle quattro estremità della croce, così anche il Verbo, essendo divino e umano, eterno e vivente nel tempo, quindi "connaturale", si rivela nella sua triplicità (*triplex Verbum*) come "Verbo increato", "Verbo inspirato" e "Verbo incarnato", rappresentando così in modo completo la «multiformis sapientia Dei»[12]. Ognuna delle "forme" del Verbo è concepita come relazionalità che rende possibile l'accesso empirico, e insieme cognitivo, alla profondità della vita trinitaria. Innanzitutto, Bonaventura mette in chiaro l'identificazione cristologica del Verbo con la «sapientia scripta […] in Christo Iesu tanquam in libro vitae, in quo *omnes thesauros sapientiae et scientiae* (Col 2,3) recondidit Deus Pater»[13]. Il Verbo è soprattutto, in senso relazionale, "l'Unigenito di Dio". Dio Padre, perciò, non solo "ha nascosto in lui i tesori della sapienza e della scienza", bensì proprio in quanto Figlio e «*Verbum increatum*» egli è «sapientiae liber et lux in mente summi Artificis», cioè nella mente del Padre stesso. Così avviene che «ut *Verbum inspiratum* in intellectibus angelicis et beatis; ut *Verbum incarnatum* in mentibus rationalibus carni unitis»[14]. Ne discende che il Verbo multiforme è esso stesso la forma intelligibile del pensare. Senza questa forma – dirà Bonaventura nell'*In Hexaëmeron* – «intelligentiam habere non potest»[15].

---

12 - *Lignum vitae* [LV], 46 (citazione biblica di Ef 3,10).

13 - *Idem*.

14 - *Idem*. Il corsivo è mio. Vedi anche: *Brevil*., V, 6. Sulle tre forme del Verbo l'eccellente e sempre attuale ricerca di: P. Maranesi, *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, Ed. Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 1996, soprattutto pp. 75ss.

15 - *In Hex.*, III, 2.

Nel suo essere multiforme appare l'universalità del Verbo, come realtà universalmente inclusiva. Infatti, allo stesso modo in cui le quattro estremità della croce e i quattro punti cardinali, così anche il Verbo ha una quarta forma, attraverso la quale soltanto, secondo il *Doctor seraphicus*, ha potuto scendere ed essere trasmessa all'uomo la grazia della conoscenza e, di conseguenza, quella dell'accesso alla profondità della vita trinitaria. Questa quarta forma è il "Verbum crucifixum":

> «[…] la grazia scende in noi per il Verbo crocifisso (*per Verbum crucifixum*). Non solo eravamo inidonei a ricevere la grazia per l'ignoranza dei divini precetti, ma ancor più per la nostra infermità […]. Per sanare le nostre infermità [il Signore stesso] discese in noi (*descendit in nos*) tramite il Verbo crocifisso (*per Verbum crucifixum*) […]: quindi, la grazia è immessa in noi per il Verbo incarnato e per il Verbo crocifisso (*per Verbum incarnatum et per Verbum crucifixum*)»[16].

Nella teologia bonaventuriana il concetto di "Verbum crucifixum" ha un particolare significato. Infatti, esso è concepito non come una semplice sintesi della Rivelazione e dell'immagine di Dio da essa trasmessa, ma come forma inclusiva e corrispondente delle alterità (divina/umana, eterna/temporale, ecc.). Il "Verbum crucifixum", per la sua discesa nella profondità della terra, paradossalmente rappresenta nell'intimo della creazione la corrispondenza della profondità della vita trinitaria. In questo modo, come il Figlio "Verbum increatum" esce (*exitus*) dalla profondità della mente del Padre (*summi Artificis*), comunicandosi come "Verbum inspiratum" ai beati, per poi *uscire* verso il ed *entrare* nel totalmente altro della carne (*carni unitis*) in quanto "Verbum incarnatum", così lo stesso Figlio deve entrare nelle profondità della terra in quanto "Verbum crucifixum" per compiere da lì – con il *novum* della crocifissione/resurrezione – l'*exitus* anche dalle profondità della terra. In questo senso il *kólpos* (nel doppio significato classico di *profondità* e di *seno*) del Padre trova – paradossalmente – il suo corrispondente nel *kólpos* della terra, dopo essere passato, però, attraverso un altro *kólpos*, quello della Vergine, la quale «suscepit istud Verbum [incarnatum et crucifixum] plenum gratia»[17].

Il significato del "Verbum crucifixum" emerge più chiaramente dal seguente passo della *I Sent.*:

> «La profondità dell'eterna emanazione è la sublimità dell'essere divino […]. La profondità della creazione è la nullità (*vanitas*) dell'essere creato. Più la creatura si dissolve (*evanescit*), più essa tende verso il profondo; o si dissolve a causa della colpa, o della condanna. Proprio questo viene detto dal profeta nel Salmo

16 - *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [De don. Sp. S.], I, 6. Sul rapporto tra questo tema bonaventuriano e l'impressione delle stimmate a Francesco d'Assisi cfr. N. Muscat, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the "Verbum Crucifixum"*, Ed. Tau, Valletta 1989.

17 - *De don. Sp. S.*, I, 6.

> sulla persona umana che si dissolve a causa della colpa: *affondo nel fango e non ho sostegno* (69, 3) […]. La profondità dell'incarnazione è merito di Cristo, che fu così grande, da poter veramente essere chiamata profondità, quasi senza fine e senza fondo. Di qui si può capire Giona: *mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare e le correnti mi hanno circondato* (2, 4). Questo può essere detto di Cristo, il quale fu tanto umiliato da essere chiamato scartato e respinto (*proiectus et abiectus*) […]. Il soavissimo cuore di Gesù Cristo batté per noi in tanta tenerezza d'amore (*teneritudine amoris*), che non gli parse pesante di sopportare per noi (*pro nobis*) l'estremo e durissimo genere di morte»[18].

La centralità della forma del "Verbum crucifixum" rispetto alle altre tre forme è dovuta sia al contesto storico in cui l'Ordine dei Frati Minori si trova, sia al *méthodos* scelto da Bonaventura per la sua teologia, tutto incentrato su Francesco, soprattutto sul Francesco de La Verna. Nella forma del "Verbum crucifixum" convergono, infatti, diversi elementi teologici ed esistenziali. Innanzitutto, come già abbiamo visto, e il passo dalla *I Sent.* ne è un'ulteriore conferma, essa è la forma in cui corrispondono le due "profondità": quella trinitaria e quella della terra e, di conseguenza, gli *exitus* del Figlio. La forma del "Verbum crucifixum", inoltre, risulta essere la *forma del pensare* e teologico e trinitario di Bonaventura, dal momento che essa è la *forma del pensare francescano*. Grazie a Francesco, che trova la sua intelligenza teologica per la prima volta in Bonaventura, tale forma del pensare deve essere definita non solo *trinitariamente cristocentrica*, ma, e soprattutto, *trinitariamente staurocentrica*. Solo in questa prospettiva, infatti, è possibile cogliere in tutta la sua serietà il «sint minores et subditi omnibus»[19] della fraternità evangelica di Francesco d'Assisi. Dunque, l'accadere dell'altro e definitivo *exitus* del "Verbum crucifixum" è comprensibile unicamente a partire dal *kólpos* della "nullità" dell'*Agápe* nella sua paradossale, e paradossalmente oppositiva, corrispondenza al *kólpos* della "nullità" della terra. In altre parole: il *pensare* consiste nel processo cognitivo staurocentrico *della* Trinità *dalla* Trinità. Il «lógos […] toû stauroû» (*1Cor 1,18*) costituisce l'inabitazione del pensare e ne è la sua stessa forma. Perciò Bonaventura, e con lui tutta la ricca tradizione teologica francescana, si distingue nell'ambito storico-teologico del suo tempo principalmente a motivo del *méthodos* assunto e che, in sostanza, è "l'itinerario" di Francesco. Il fatto appare subito di enorme portata, se si considera la vastità della produzione teologica del *Doctor seraphicus*. Il *méthodos* definisce anche il contenuto, perché diventa chiave ermeneutica del dato della Rivelazione stessa. Ecco perché destituiti di senso i tentativi d'incasellamento che si sforzano di circoscrivere la teologia francescana all'inter-

18 - *I Sent., Prooem.* (Quaracchi I, 3-4).

19 - Francesco d'Assisi, *Regula non bullata* [RegNB], VII, 2.

no di definizioni e attributi poggianti su vari "pro" e "contra" di memoria platonico-agostiniana, aristotelica, ecc. Bonaventura sta al di là di tutte queste definizioni. Per esempio la filosofia, che egli riconosce come autonoma dalla teologia, non viene da lui considerata né in rapporto ancillare con quest'ultima, né esclusivamente ancorata tra Platone e Aristotele, rilievi, questi, già evidenziati dal Mauro[20]. Anche riguardo al carattere "apofatico" dell'esposizione bonaventuriana, se da un lato non possiamo ignorare il riferimento a Dionigi, dall'altro, se consideriamo il contenuto e la sua impostazione teologica, da solo esso non è affatto sufficiente a renderne ragione. Infatti, diversamente da quella di Dionigi, l'apofaticità nella riflessione di Bonaventura è, contemporaneamente e inseparabilmente, *teleologica* e *archetipica*. Nel VII Capitolo dell'*Itinerarium* la "mens" giunge a riposare nel silenzio e nella pace del *kólpos* trinitario, ma – e qui definitivamente lontano da concezioni apofatiche – soltanto per poi ripartire da lì, da quella profondità, dando forma verbale al vissuto. Ecco perché, ci permettiamo di ripeterlo, la formulazione di Hemmerle, "pensatore dell'*exitus"* (*Denker des Ausgangs*)", esprime con sbalorditiva precisione il nucleo originale della teologia di Bonaventura e con lui di tutta la tradizione teologica francescana.

Quanto detto ci aiuta a far luce anche su uno dei pochi passaggi, nei quali Bonaventura si sofferma a riflettere esplicitamente sulla *cogitatio,* ponendo attenzione sull'articolazione tra parlare/parola, pensiero/forma e interiorità. Si tratta della *II Sent*. in cui asserisce:

> «È da notare che 'parlare' si dice in due modi: il primo modo 'parlare' dice l'atto in sé ovvero intrinseco; l'altro modo dice l'atto verso un altro, ovvero un atto in qualche modo estrinseco. Nel primo modo il parlare è il formare o il generare la parola (*verbum formare sive gignere*); nel secondo modo il parlare è il trarre fuori ovvero l'esprimere la parola formata. Nel primo modo il parlare sia in Dio, sia nell'uomo, sia nell'angelo non è altro che il pensiero. Nel secondo modo c'è qualcosa di più che il pensiero, ma in maniera differente nei diversi [soggetti]»[21].

Quindi l'intrinsecità (la profondità) è il luogo in cui accade la forma del pensiero per mezzo della parola. Di conseguenza la sua espressione, cioè la forma espressiva della parola, rappresenta due modi d'azione. Il primo consiste nel suo essere espressivo, quindi rivelativo, mentre il secondo consiste, come abbiamo già visto sopra, nel condurre per attrazione ed eccesso alla tras-formazione. Il momento archetipico consiste evidentemente nella "nulliformità" della simultaneità (coeterni-

20 - Cfr.: L. Mauro, «Philosophia», in *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 603-606, qui p. 604.

21 - *II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1, Conclusio (Quaracchi I, p. 482).

tà in Dio) tra pensiero e parola. Ne sarà sua massima espressione nella Rivelazione il "Verbum crucifixum", che, come tale, è il vero "liber sapientiae". Il "Verbum crucifixum", cioè la sapienza, che, in quanto sapienza della croce, è kenoticamente "nulliformis". In questa "nulliformità" della croce, però, consiste la sua propria pienezza, che a sua volta, come dice Paolo, non può "essere svuotata" (*mè kenothê ho stauròs toû Christoû* [1Cor 1,17]). È quanto Bonaventura vede realizzato in Francesco, autentica testimonianza visibile della forma invisibile della *cogitatio*. Così scrive: «Cristo Gesù crocifisso dimorava stabilmente nell'intimo del suo [di Francesco, *ndr*] spirito [...]; in Lui bramava trasformarsi totalmente, per eccesso ed incendio d'amore (*per excessivi amoris incendium totaliter transformari*)»[22].

Il punto di partenza rimane sempre lo stesso: la liquefazione "nulliformis", espressa da Bonaventura a volte attraverso l'immagine del fuoco, a volte del fango che se da un lato indica l'intimità dell'agape trinitaria, contemporaneamente dall'altro segna con esattezza il punto più distante dell'agape, cioè il "Verbum crucifixum", il quale comprende anche l'intimità della terra. Questa "distanza" esprime per Bonaventura la vera *forma d'essere* medio di Cristo e la chiama «medium distantiae»[23], aggiungendo che

> «il Figlio di Dio infimo, povero, semplice, assumendo il nostro fango e fatto di fango (*de humo factus*), non solo venne sulla superfice della terra, ma giunse nella profondità del suo centro, cioè ha operato la salvezza nel centro della terra, poiché dopo la crocifissione la sua anima discese nell'inferno (*in infernum descendit*) e restaurò le sedi celesti»[24].

Nella "nulliformità" della sapienza accade la coincidenza tra il punto di partenza e la meta del pensare, della "mens", perché «ista forma sapientiae [...] apparet nulliformis in suspendiis divinorum excessuum»[25].

3. Tre spunti per continuare

1. La liquefazione. Una delle espressioni simboliche più importanti di Bonaventura per esprimere la "nulliformitas" è quella della *liquefatio*. In primo luogo in essa egli vede rappresentata la fiamma ardente (*cfr. Es 3,2*) e informe della vita trinitaria, la quale ardendo tras-forma. In secondo luogo in essa vede il liquefarsi e tras-formarsi del "Verbum crucifixum" nell'"homo nulliformis" in mezzo alla terra, anzi nell'inferno (*in infernum descendit*). Infine, in essa, egli vede la liquefazione di

22 - *Leg. Mai.*, IX, 2.
23 - *In Hex.*, I, 21.
24 - *Ibidem*, I, 22.
25 - *Ibidem*, II, 8.

Francesco al modo della "ceralacca" per l'impressione della forma del Crocifisso, «in virtù di una forza deiforme ed infuocante (*deiformi et ignea*)»[26], così da essere tras-formato in "nulliformis". Si tratta di quella forza liquefatrice, che

> «all'amico di Cristo [...] interiormente gli infiammò l'anima di ardore serafico, ed esteriormente segnò (*insignivit*) la sua carne con l'immagine con-forme al Crocifisso (*Crucifixo conformi*), come se alla potenza di liquefare del fuoco (*ad ignis liquefactivam virtutem*) si facesse seguire l'impressione del sigillo (*sigillativa impressio*)»[27].

Quello che Bonaventura sottolinea con forza è la liquefazione, cioè la "nulliformitas" come il profondo abisso della reciprocità sia nella Trinità, che nella Rivelazione. L'*im*-pressione nella carne di Francesco dei segni del Crocifisso è innanzitutto la corrispondenza dell'*es*-pressione della "forma ignea" di quest'ultimo. Nella e dalla "forma ignea", che corrisponde di per sé all'essere "nulliformis" del fuoco, avviene la "transformatio": «per incendium mentis totum in Christi Iesu crucifixi exspressam similitudinem transformandum»[28]. Il punto di partenza è sempre la reciprocità, ovvero – detto con Hemmerle – è «l'*exitus* di Dio»[29].

2. L'ontologia personale, quindi trinitaria, del pensare. Tenendo presente quanto si è andato analizzando sopra, si deve dire che la "nulliformitas" del pensare trova la sua massima espressione personale-ontologica nella reciprocità, contenuta e dimostrata nel concetto/nella realtà della "forma connaturalis" del *Lógos*, in cui "personale" va inteso come aggettivo di "persona". Questa reciprocità tra il divino e la carne, a cui Dio si unisce (*carni unitis*), non solo è realizzata nel *Lógos* dallo Spirito Santo, ma, ugualmente è il suo stesso Spirito a realizzarla "in mezzo" al mondo. Infatti, secondo Bonaventura, la profondità dell'essere "connaturalis" del Cristo-*Lógos* consiste nel suo essere "medium distantiae". Proprio in "mezzo" alle estremità di distanza tra il divino e il mondano, tra l'unitrino e l'umano, tra l'abisso dell'*Agápe* e l'abisso dell'inferno accade il suo *lasciarsi essere* connaturale. In questo modo «Christus tenens medium in omnibus»[30]. D'altra parte questa *krísis* dell'"in mezzo" rivela che il suo non è solo un *lasciarsi*, ma anche un "totaliter datur", cioè un venir talmente e totalmente dato, al punto da essere "gettato nel fango e fatto fango". È un *ab*bandonarsi al "medio terrae", perché tutta la Creazione in lui nasca a vita nuova nello Spirito per il Padre.

---

26 - *Legenda minor* [Leg. Min.], VI, Lectio [Lect.] 2

27 - *Idem.*

28 - *Idem.*

29 - K. Hemmerle, *Bonaventura,* cit., p. 93.

30 - *In Hex.*, I, 10.

3. L'attualità di Bonaventura ancora da scoprire e valorizzare. La proposta teologica di Bonaventura manifesta un'unità di tre elementi: serrata argomentazione, coraggio speculativo e incidenza esistenziale. Nella proposta teologica di Bonaventura – a meno che non si voglia continuare a rimanere incagliati nella noiosa questione testuale, rinunciando a tuffarsi nelle profondità del significato del testo stesso – nulla si riduce a sola idea e nulla si serra nel carcere dell'attivismo. Per il *Doctor Seraphicus* tutto avviene in totale *contemporaneità di corrispondenza* tra fede e pensare, tra contemplazione e vita. Questa *contemporaneità di corrispondenza* costituisce, in effetti, il centro della sua riflessione teologica. Come ha ben messo in evidenza Hemmerle, per Bonaventura «il lasciarsi di Dio non avviene in altro modo se non nel fatto che [anche] l'uomo si lascia a lui»[31], dove il "lasciarsi" ha il significato di "abbandonarsi" grazie a una fede che solo ama. All'«*exitus* di Dio verso di noi» deve corrispondere «l'andar via (*Weggang*) dell'uomo da sé»[32]. È proprio questa caratteristica di contemporaneità e simultaneità a rendere la teologia bonaventuriana sempre attuale. La sua "sapientia nulliformis" è un urgente appello anche per l'umanità di oggi nella sua drammatica necessità di avere «la "mente" di Cristo (*noûn Christoû*)» (*1Cor 2,16*). L'appello teo-logico di Bonaventura è sempre espressione di transtemporalità, perché egli, diversamente dalle aspettative a lui contemporanee, con la sua visione teologica era già in grado di oltrepassare gli orizzonti del suo secolo. Quell'appello, formulato in espressioni teologiche particolarmente coraggiose, invitava, allora come oggi, a «credere Deum primum, Deum trinum et unum […] – Deum carni unitum, Deum crucifixum»[33].

EDUARD PRENGA
Privatdozent e docente incaricato (Facoltà Teologica dell'Università di Graz) e PostDoc *Research Fellow* presso il centro di ricerca *Religion and Transformation in Contemporary Society* (Facoltà Teologica dell'Università di Vienna)
eduard.prenga@gmx.at

31 - K. Hemmerle, *Bonaventura*, cit., p. 93.
32 - *Idem*.
33 - *In Hex.*, X, 3.

Il pensare "in" Cristo Gesù

di Alessandro Clemenzia

This article intends to explore the theological significance of that intelligere *that springs from individual and communitarian participation to the mystery of the incarnate Word; the paschal event of Christ is capable of offering a particular and ever new rhythm of thinking.*

Keywords: Wisdom - Knowledge - Incarnation - Cross - Participation

1. Questioni metodologiche

Per entrare nelle argomentazioni teologiche è necessaria una premessa di ordine metodologico su cui fondare ed esprimere la vera novità del pensare alla luce dell'evento-Cristo. Il titolo del presente contributo coglie il rapporto tra il dinamismo dell'*intelligere* (per questa ragione si trova il verbo "pensare" e non il sostantivo "pensiero") e Cristo attraverso la preposizione semplice "in". Quest'ultima indica certamente lo *stato in luogo*, che – in lingua latina – regge uno dei casi più complessi, quale l'ablativo[1], ma «esprime innanzitutto la relazione di due oggetti di cui uno sia contenuto nell'altro»[2]. In questo senso essa allude a una particolare dinamicità tra diversi elementi che entrano in una determinata forma di relazione reciproca e asimmetrica tra loro: l'uno è nell'altro; o meglio, l'uno trova nel suo altro quello spazio all'interno del quale abitare e diventare sempre più se stesso.

"Pensare in Cristo" dice chiaramente che il Verbo incarnato è colui all'interno del quale il dinamismo dell'*intelligere* umano può innestarsi, trovando così in esso la sua piena realizzazione, in quanto in-formato dal "luogo" in cui vive: Cristo Gesù. Egli, in questo senso, non funge da oggetto materiale del pensare (come complemento oggetto), ma da oggetto formale, inverando così un movimento antropologico capace di sintonizzarsi con la realtà in cui va a inserirsi, assumendone anche un suo peculiare "ritmo".

La preposizione semplice "in", dunque, va a formare un dinamismo interno al pensare, capace di esprimere il luogo cristologico di origine. Non solo: l'essere "in" Cristo significa, contemporaneamente, essere nel Padre e nello Spirito; si tratta, dunque, di un vivere sempre in "altro". In riferimento al nostro percorso, si può asserire che un *intelligere*, originato in Cristo, è capace di conservare la sua peculiarità nel momento in cui scaturisce da sé una tensione inter- e trans-relazionale; si ha a che fare, infatti, con un pensiero abitante un luogo (oggettuale) ontologicamente ed estaticamente proiettato verso l'altro-da-sé.

---

1 - Per un approfondimento sulla valenza del caso *ablativo* per la riflessione teologica e, in modo particolare, trinitaria: cfr. il mio: *Dal "Noi" trinitario al "noi" ecclesiale. In dialogo con il progetto teologico di Heribert Mühlen*, Tesi PUL, Roma 2011, pp. 242-245; E. Salmann, «La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo», in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, pp. 306-323; G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Tesi PUG, Roma 2005, pp. 458-462.

2 - "In", in *Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, II, a cura di A. Duro, Roma 1987, 797-798, p. 797.

2. Un *intelligere* sapienziale

Nel mondo greco antico il sapiente era colui che possedeva un'ottima abilità in una particolare arte: la *sophia* si acquisiva attraverso un arduo apprendimento, un esercizio costante di un ufficio[3]. Con il tempo «il sapiente non è in quanto tale esperto delle faccende pratiche o che hanno a che fare con l'utile»[4], e soprattutto con Aristotele[5] la sapienza è sempre più legata alla conoscenza del vero essere.

Nel mondo ebraico la vera sapienza, *hokmah* (radice *hkm*), è qualcosa che sfugge alla portata dell'uomo, in quanto può trovarsi unicamente in Dio[6], non ne esiste un'altra di diversa natura: «Non c'è sapienza, non c'è prudenza, non c'è consiglio di fronte al Signore» (*Pr* 21,30); essa viene da Dio ed è offerta all'uomo come dono[7]. Nella Scrittura la Sophia conosce anche una sua personificazione: è stata creata da Dio προτέρα πάντων e ha contribuito all'opera creatrice; essa, da un lato, pur condividendo la συνουσία divina, non si identifica con Dio stesso, dall'altro, è creata prima di ogni creatura, anche se quest'ultima «gode la beatitudine della συνουσία con lei»[8].

Queste caratteristiche portano ad assumere come propria la domanda di Giobbe: «Da dove viene la sapienza?» (*Gb* 28,12.20). Quest'ultima è qualcosa di divino, non raggiungibile attraverso i propri sforzi morali o spirituali, che Dio può donare a coloro che desiderano ottenerla senza possederla, ma lasciandosi vivere da essa, e dunque «a quelli che la amano» (*Sir* 1,10). «Ecco, il timore del Signore, questo è sapienza» (*Gb* 28,28): un atteggiamento che richiede una certa passività operativa

---

3 - «La parola σοφός, in Omero, non ha ancora un significato teoretico, e viene usata tanto per l'aedo, a cui le muse partecipano un poco del loro divino sapere, quanto per il carpentiere che "conosce" il suo mestiere» (M. Pholenz, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 700).

4 - R. Fanciullacci, «Sapienza», in *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, Bompiani, Milano 2006, pp. 10066-10071, qui p. 10069.

5 - Cfr. Etica Nicomachea VI, 7, 1141 b 3 ss.

6 - Scrive Giancarlo Corvino a tale proposito: «Nella Scrittura, la letteratura sapienziale di Israele è molto diffusa; essa, nei suoi contenuti, riflette generalmente la concezione sapienziale diffusa nel Medio Oriente extrabiblico, in particolare in Mesopotamia ed Egitto. Il primo fine della sapienza è quello di sapere, di comprendere, di conoscere il mondo e l'uomo. L'obiettivo di tale conoscenza era principalmente connesso al "saper fare" e al "saper vivere" […]. Tuttavia il sapiente ebreo sa che non vi è alcuna sapienza se non in Dio» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, p. 10).

7 - «All'inizio si è presupposto implicitamente che la hkmh avesse la sua origine in Dio e fosse una sua proprietà, dato che la si definisce un dono da lui concesso all'uomo» (U. Wilckens, «σοφία», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, Paideia, Brescia 1979, coll. 695-856, qui col. 757).

8 - *Ibid.*, col. 780.

del credente, ma che in realtà è la più totalizzante esperienza di fede; la *sophia* previene anche coloro che la cercano, rendendoli capaci, a loro volta, di comunicarla agli altri sempre come dono ricevuto[9].

Nella Scrittura, inoltre, la sapienza ha comunque anche a che fare con la "conoscenza" umana. Mentre nel pensiero greco si arriva a conoscere attraverso l'esercizio della mente[10], del *nous*, nell'Antico Testamento la conoscenza non è legata a un particolare organo, ma «indica genericamente *la conoscenza che sorge da un rapporto concreto, dall'esperienza*»[11]: essa è dono di Dio, colui che rende sapiente un popolo empio[12].

Nel Nuovo Testamento c'è qualcosa di nuovo: con la rivelazione del Padre nel suo Verbo incarnato, tutta la realtà diviene luogo della manifestazione di Dio, tanto che Paolo può affermare:

> «Poiché ciò che è conoscibile di Dio è manifestato ad essi: Dio infatti lo ha loro manifestato. In effetti, gli aspetti invisibili di lui vengono osservati col pensiero (*nooumena*) a partire dalla creazione del mondo in base alle cose fatte, cioè la sua eterna potenza e divinità, così che essi non hanno scusa» (*Rm* 1, 19-20)[13].

Attraverso la creazione, dunque, si può accedere alla conoscenza di Dio, proprio in quanto in essa Egli si è manifestato. Ciò significa che Egli è accessibile alla conoscenza umana unicamente nella misura in cui è Egli stesso a compiere il gesto di manifestarsi, facendosi "via" esperienziale per essere raggiunto. In questo modo Dio si rende accessibile alla sua creatura attraverso il non-Dio: la creazione[14].

---

9 - Il Nuovo Testamento contiene circa 51 ricorrenze del temine *sophia*, e di queste, 19 sono presenti nell'epistolario paolino (di cui 16 nella Prima Lettera ai Corinzi).

10 - In quanto il conoscere «indica la percezione intellettuale di un oggetto o di un rapporto obiettivo, sia che esso entri per la prima volta o rientri nella coscienza del soggetto […], sia che esso sia già in essa presente (riconoscere)» (R. Bultmann, «γινώσκω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, coll. 461-542, qui col. 461-462).

11 - *Ibid.*, col. 481.

12 - «Nella liturgia la comunità giudaica ringrazia Dio di averle donato la 'conoscenza', e lo stesso farà poi la comunità cristiana» (*ibid.*, coll. 493-494).

13 - Per questa ragione, scrive Corvino: «Paolo […] non ha alcuna difficoltà ad affermare che l'uomo ha la possibilità di conoscere Dio» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 21).

14 - Cfr. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005[6], pp. 286-295.

Se, da una parte, Dio si manifesta e rende così possibile la conoscenza di Sé all'uomo, dall'altra, l'uomo viene reso capace, attraverso il *nous*, di passare dall'effimero alla verità, percorrendo liberamente la via aperta da Dio stesso[15]; unicamente attraverso l'iniziativa divina, l'intelligenza umana è in grado di arrivare alla conoscenza di Dio[16] (cioè che ha Dio per oggetto), attraversando quello iato che si è venuto a creare tra l'eterna e inafferrabile sapienza divina e la creaturale e caduca sapienza umana[17].

Nonostante Dio si esprima nella creazione e continui a rivelarsi nella storia, la creatura rimane sempre libera di accogliere questo estrinsecarsi di Dio oppure di chiudersi, rimanendo in balia dei propri pregiudizi[18]. L'intelligenza umana, resa capace di raggiungere la sapienza di Dio, è quella che nasce dalla fede nel Cristo vivente, sempre contemporaneo alla sua creatura. È da tale *experientia fidei* che scaturisce un'*intelligentia fidei*, capace di accogliere l'irraggiungibile[19].

---

15 - Scrive ancora Corvino: «Inoltre, anche la struttura ontologica dell'uomo non può essere di impedimento alla percezione umana degli attributi invisibili di Dio, perché nell'uomo vi è il *nous* che, attraverso la contemplazione della creazione, gli dà la possibilità di andare oltre la dimensione materiale e di percepire la realtà di Dio» (*ibid.*, p. 23).

16 - «La "conoscenza" di Dio, oggettivamente possibile, esige però che verso di lui si abbia un atteggiamento conseguente di totale dedizione e, soprattutto, che in nessuna maniera egli venga ridotto a nostra immagine e somiglianza» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, in «Rivista Biblica» XXXVI (3/1988), pp. 343-361, qui p. 349).

17 - Scrive Corvino: «Per l'Apostolo, l'uomo, pur essendo dotato di una propria intelligenza, con tutta la sua sapienza, non può conoscere il Dio di Gesù Cristo. E non perché si riscontra un'abissale e incolmabile distanza tra la limitatezza e finitudine della creatura e la infinita trascendenza divina, ma perché Dio decide di manifestarsi all'uomo scegliendo una sua specifica "autorivelazione", che sconvolge il normale modo umano di ragionare e di valutare» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 29).

18 - Paolo, nella Lettera ai Corinzi, si scaglia contro la precomprensione di ebrei e greci che li ha resi incapaci di arrivare alla *sapientia crucis*.

19 - Basti pensare, per esempio, a ciò che avvenne a Paolo sulla via di Damasco, dove ha fatto esperienza che il "Dio con noi" (*Is* 7,14) era diventato il "Dio per noi". Così spiega Corvino: «L'uso della preposizione "per" suggerisce soprattutto un importante cambio di prospettiva nell'impegno di Dio verso la sua creatura. Egli non è solo colui che si fa prossimo all'uomo, camminandogli accanto e sostenendolo nelle diverse situazioni in cui storicamente si trova a vivere. Dio va oltre questo stare al fianco dell'uomo e rivela un suo decisivo orientamento intenzionale, mostrando una sua totale dedizione "per" l'uomo» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 41). L'incontro sulla via di Damasco ha avuto delle implicazioni così profonde nella vita di Paolo, che la sua identità è stata ontologicamente segnata da quell'incontro: «Per me infatti vivere è Cristo» (*Fil* 1, 21).

3. L'evento della croce e l'intelligenza della fede

Paolo, identificando Cristo con la sapienza divina[20], trova nell'evento della croce il luogo privilegiato della rivelazione di Dio, dove Egli ha reso insensata la sapienza di questo mondo e ha manifestato, nella sua sapienza, una logica radicalmente "altra" rispetto a quella umana[21]. Ed è proprio nell'esperienza di questa insensatezza che alla creatura viene donata la fede, unica via di accesso alla sapienza di Dio: si tratta del passaggio da un *intelligere* che cerca di giungere da solo alla sapienza di Dio a una forma del pensare capace di sintonizzarsi armonicamente con la realtà incontrata, da cui scaturisce una dinamica esistenziale radicalmente diversa[22]. In questo orizzonte di comprensione Paolo può affermare: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente, perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio» (*1Cor* 3, 18-19a). Tale rovesciamento esistenziale, perché non diventi qualcosa di astratto, scaturisce dall'assunzione di una forma che, unica, rende capace il credente di accogliere la portata dell'evento-Cristo: è la cristificazione dell'*intelligere*, dove ciò che è debole diviene lo spazio all'interno del quale la potenza di Dio può affermarsi[23].

Eppure è sempre per grazia che il cristiano può acquisire la portata teologica e soteriologica della croce di Cristo[24], e viene reso capace di risemantizzare la porta-

---

20 - Come, nel Libro dei Proverbi, la sapienza è descritta come la "primogenita" nella creazione, come colei che fu creata «prima di ogni cosa» (*Sir* 1,4), Paolo mostra la preesistenza di Cristo (cfr. *Col* 1,15-20), la sua funzione mediatrice (*1Cor* 8,6) nella creazione.

21 - Questo spiega il motivo per cui Paolo parla di Cristo "crocefisso" usando il perfetto e non l'aoristo; spiega Corvino: «La crocifissione non rappresenta un evento avvenuto nel passato, ma ha in sé un valore costante nel tempo, che estende la sua influenza anche sul presente» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 66).

22 - Scrive Zanghì a tale proposito: «Direi allora che pensare è, radicati nell'*accogliersi* da Dio, *accogliere* le realtà, il mondo, facendo dell'atto del pensare la casa del mondo, quel grembo in cui le realtà raggiungono il loro destino» (G.M. Zanghì, *Che cos'è pensare?*, in «Sophia» 1 [2018-0], pp. 24-34, qui p. 32).

23 - Per questo Paolo può arrivare ad affermare: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (*2Cor* 12, 9b). L'*astheneia* umana è il luogo in cui si manifesta pienamente la *dynamis* divina.

24 - Sin dalle origini, la comunità cristiana desiderava in qualche modo arrivare alla sapienza di Dio. Di fronte a ciò, nella Prima Lettera ai Corinzi, Paolo mostra come tale sapienza sia di per sé irraggiungibile, anche se essa si è rivelata nella croce di Cristo. Il contesto all'interno del quale egli scrive è una comunità che lo accusava di non avere un eloquio "sapiente", vale a dire una parola retorica efficace. In questo orizzonte Paolo introduce un discorso sulla sapienza, per ricentrare la comunità sull'essenziale. L'attenzione rivolta alla croce fa riferimento all'importanza della storia quale luogo attraverso cui accedere alla conoscenza di Cristo, soprattutto in risposta a coloro che, in un'ottica gnostica, ritenevano che possedere la sapienza divina coincidesse con l'avere una conoscenza astratta di Cristo. «Ora, da tutto il contesto della Lettera ai Corinzi risulta che Paolo ha di mira certi cristiani di quella comunità i quali, infatuati pro-

ta ontologica di tutta la realtà[25]. Questa nuova identità del credente[26] avviene "nello" Spirito Santo, colui che – conoscendo le profondità di Dio e legandoci alla morte di Cristo[27] – innesta l'*intelligere* umano in quello di Cristo[28], tanto che Paolo arriva ad affermare: «Ora, noi abbiamo la mente di Cristo» (1Cor 2,16).

Cosa si intende con questo "di Cristo"? Secondo Corvino ci sono almeno quattro significati:

> «Il primo significato è quello *oggettivo*: la mente del credente ha in Cristo il suo unico riferimento […]. La maggior parte degli studiosi propende per il secondo significato, quello *soggettivo*: in questa accezione, la mente viene a corrispondere alle aspettative di Cristo; cioè essa è aperta alla rivelazione di Cristo-Spirito, che vuole far conoscere al credente il contenuto della sapienza di Dio. […] Un terzo valore consiste nel genitivo *epesegetico*, in quanto la mente del credente viene a identificarsi con la mente di Cristo. Tuttavia, è possibile

---

babilmente da certe manifestazioni carismatico-pneumatiche, teorizzavano una loro "conoscenza" più profonda di Cristo, che prescindeva dalla sua esperienza storica e specialmente dalla sua morte, quasi segno di debolezza, esaltando una forma di contatto "diretto" con lui, ormai "pneumatizzato", che privilegiava la conoscenza astratta, sul tipo della filosofia greca, senza incidenza concreta nella vita e nella storia» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, cit., p. 346).

25 - Scrive Cipriani, a tale proposito, di questa nuova vita che scaturisce dalla fede: «è come un criterio "epistemologico" nuovo, che acquista il credente per valutare ogni cosa "in Cristo": tutto ormai per lui acquista un significato in proporzione della sua inseribilità nel "disegno" salvifico di Dio che passa per la croce» (*Ibid.*, p. 358).

26 - «La fede stessa diventa essa pure una "sapienza", anzi la forma più alta di sapienza, poiché, oltre che afferrare la dimensione umana delle cose e dei problemi, ne intravede dimensioni più profonde. C'è all'interno della fede una "razionalità", non inferiore a quella puramente filosofica» (*Ibid.*, p. 357).

27 - «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, è nella sua morte che siamo stati battezzati» (*Rm* 6,3). Scrive Barbaglio: «La morte di Cristo dunque non è quella di un individuo a sé stante, ma del capostipite di una nuova umanità; per questo comporta la morte dell'umanità adamitica […]. Paolo può concludere "dunque tutti sono morti" solo se in qualche modo "tutti" è compreso in "uno". […] Il "tutti sono morti" (universalismo assoluto) non indica certo l'esperienza soggettiva degli uomini, ma la fine di una storia dominata dal peccato e dalla morte eterna. Il pensiero paolino è storico-salvifico: si è chiusa l'epoca dell'umanità adamitica e tutti gli uomini vivono in una nuova fase, quella escatologica introdotta da Cristo morto e risorto» (G. Barbaglio, *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in *La creazione oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Ed. Messaggero, Padova 1993, pp. 187-238, qui pp. 203-204).

28 - L'azione dello Spirito non solo ha effetti sulla conoscenza della realtà divina, ma la sua azione determina un profondo mutamento su chi ne è oggetto, fino a definire anche l'esistenza di un uomo spirituale» (A. Miranda, *L'uomo spirituale (pneumatikos anthropos) nella Prima ai Corinzi*, in «Rivista Biblica» XLIII (1995), pp. 485-519, qui p. 489. Scrive Paolo: «Coloro che vivono secondo la carne pensano alle cose della carne, mentre quelli che vivono secondo lo Spirito pensano alle cose dello Spirito» (Rm 8, 5). Interessanti, a tale proposito, le parole di Cipriani: «Il mistero non umilia la ragione, le permette solo di superarsi, cioè di diventare più se stessa!» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, cit., p. 360).

> attribuire al genitivo un quarto significato, quello *qualificativo*: in questo caso, l'Apostolo intenderebbe precisare, in contrapposizione al tipo *psychikos*, una qualifica acquisita dalla mente del credente da lui definito *pneumatikos* e *teleios*. Il genitivo "di Cristo" vuole chiarire che il *pneumatikos* ha ora una mente "cristica" o "cristologicamente qualificata"»[29].

Si tratta, così, di una vera e propria partecipazione umana all'esistenza di Cristo, e ciò avviene in virtù del dirsi stesso di Dio nel suo Verbo fatto carne: è questo evento a rendere capace la creatura di penetrare nella profondità di Dio; scrive Piero Coda: «Ciò che rende possibile, anzi attuale, l'accesso alle profondità del mistero di Dio, non con arrogante e vana avidità gnostica, ma nell'accoglienza fiduciosa e coraggiosa del dono della Sapienza e del discernimento, è la partecipazione gratuita al *noûs* di Cristo, per mezzo dello Spirito»[30].

L'incontro con il Risorto trans-forma anche l'*intelligere* umano, e quest'ultimo può vivere tale novità nell'aderire costantemente ad essa: «Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2). L'incontro con Cristo, dunque, non garantisce all'uomo di non ricadere nel peccato; l'esortazione a rinnovare il modo di pensare esprime una dinamicità relazionale e non un evento unico e irripetibile. Scrive ancora Coda a tale proposito:

> «L'intelligenza in cui le profondità del Mistero non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di uno scambio sempre nuovo e sempre diverso»[31].

Un nuovo *intelligere*, tuttavia, che non può essere relegato a un'esperienza individualistica del singolo *io*, ma lo apre a un *noi*, chiamando così in causa l'intera comunità; tanto che lo stesso Paolo afferma: «E il Dio della perseveranza e della consolazione vi conceda di avere fra voi lo stesso modo di pensare come Cristo Gesù» (*Rm* 15,5). Questo "tra voi" allarga l'orizzonte dall'*io* del credente al *noi* ecclesiale.

---

29 - G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., pp. 191-192.

30 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 519.

31 - *Ibid.*, p. 585.

4. L'accordo tra Cristo e il credente

Come leggere teologicamente la cristificazione dell'*intelligere* umano? È evidente che si ha a che fare con una dinamica molto più profonda rispetto a una mera interazione tra realtà ontologicamente distinte o a una trasformazione magica di ciascuna nell'altra. Hans Urs von Balthasar offre un suo prezioso contributo in tal senso, attraverso il lemma "accordo":

> «La contemplazione costante di tutto il Cristo trasforma il contemplante tutto, ad opera dello Spirito Santo, nell'immagine di Cristo (2Cor 3,18). Questo movimento totalitario che supera e radica ogni singolo atto di donazione della fede, della speranza e della carità, in una totalità del soggetto e dell'oggetto, permette ed esige che si parli della accordatura cristiana»[32].

In questa dinamica relazionale (contemplazione), la realtà contemplata rende possibile al contemplante di "accordarsi"; l'"accordo" (*Stimmung*) può essere inteso «come concordanza con il ritmo di Dio stesso, e quindi adesione non solo al suo essere, ma anche alla sua volontà libera che ci interpella sempre nuovamente»[33]. Si tratta, dunque, di un'intima relazione dove all'uno è concesso di penetrare nell'altro rimanendo sempre se stesso; e chi invera questa dinamica è lo Spirito Santo, il quale fa sì che il credente si lasci «completamente guidare dal suo impulso»[34].

L'accordo, tuttavia, non riguarda unicamente l'*io* Cristo e l'*io* del singolo credente, ma ha delle implicazioni ontologiche su tutta la creazione proprio in virtù dell'incarnazione: il farsi carne del Verbo divino, infatti, ha ormai transustanziato, dal di dentro e dal di sotto, tutta la realtà; continua Balthasar: «Il mondo è simile a una grande orchestra che sta accordando i suoi strumenti […]. Ad un certo punto però il pianoforte suona un *la*, perché tutt'intorno si stabilisca una certa uniformità di suono: si accorda su qualcosa di comune»[35]. L'evento-Cristo ha questa forza ricapitolativa: fa sì che "improvvisamente"[36] tutto l'esistente suoni «non all'unisono, ma

---

32 - H.U. von Balthasar, *La percezione della forma. Gloria: una estetica teologica*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2005, pp. 224-225.

33 - *Ibid.*, p. 232.

34 - *Ibid.*, p. 231. Così egli spiega questo dinamismo pneumatologico: «I doni sono in noi *ab inspiratione divina*, sono un *istinctus divinus* e al tempo stesso un *istinctus interior* che fa sì che noi ci lasciamo guidare da un principio più alto della nostra ragione. Questo principio più alto non è tuttavia estrinseco, in quanto spirando esso risveglia il nostro stesso amore più profondo all'amore assoluto che ci si fa incontro dalle profondità dell'essere interpellandoci personalmente; e ci inclina verso questo amore» (*ibid.*).

35 - H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991[3], p. 7. -

36 - Cfr. M. Martino, *D'Improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020.

– cosa molto più bella – in una sinfonia»[37]. Tale accordo tra Cristo e il credente, tra la realtà contemplata e il contemplante, così come la sinfonia che in Cristo si viene a generare nella pluralità della creazione, hanno la propria condizione di possibilità nel fatto che «anche la verità eterna è sinfonica»[38], cioè accordo "perfetto" di Padre e Figlio e Spirito Santo, e la perfezione è data da quella dinamica ontologica tensionale di ogni Persona divina, all'insegna del donarsi reciproco. Così Klaus Hemmerle descrive questa dinamica:

> «Entrambi si donano l'uno all'altro e in questo modo avviene l'*accordo perfetto* nella dimensione di presenzialità: lo Spirito. Il Padre è nel Figlio, il Figlio è nel Padre, lo Spirito è la reciproca presenzialità di Padre e Figlio, garantisce la reciprocità dell'essere rivolti l'uno verso l'altro nel loro sussistere l'uno a partire dall'altro»[39].

L'accordo divino è il fondamento ontologico di ogni distinzione, molteplice, tanto da inverare anche un accordo tra la perfezione di Dio e la miseria umana[40].

Quando, in un dialogo tra più voci, esse arrivano a toccarsi, formano un accordo dinamico[41], come spiega bene, nel linguaggio musicale, il contrappunto (*contra* e *punctus*, *punctus contra punctum*): un accordo dinamico in quanto i singoli elementi che lo compongono non si fermano staticamente su un solo punto di contatto, ma proseguono nel tempo, senza adombrarsi tra loro: essi sono necessari l'uno all'altro, per l'altro e per sé, ciascuno rimanendo se stesso[42].

La cristificazione dell'*intelligere*, dunque, è partecipazione totale (toticipazione) per grazia a Cristo: è l'affermazione transustanziata di un *io* ormai reso criticamente capace di rivolgersi al Padre come a un *tu*, venendo in tal modo costantemente generato "figlio"; questa generazione avviene nel continuo e sempre nuovo stupo-

---

37 - H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, cit., p. 9.

38 - *Ibid.*, p. 10.

39 - K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, p. 144. Il corsivo è nostro.

40 - Balthasar arriva ad affermare: «Dio come 'baratro' […] dell'Amore assoluto contiene, in anticipo ed eternamente, tutte le modalità d'amore, di compassione, perfino di 'separazione' motivata dall'amore e fondata sulla distinzione infinita delle ipostasi; modalità che potranno manifestarsi nel corso di una storia di salvezza con l'umanità peccatrice» (H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2004[4], p. 22.

41 - Cfr. A. Cervelli, *Bach ieri, Bach oggi. Un musicista barocco luterano nell'odierna liturgia cattolica?*, Ed. StrettLib, Milano 2015, pp. 85-88.

42 - Recuperando le parole di Emile M. Cioran, «la meditazione musicale dovrebbe essere il prototipo del pensiero in genere. […] Mentre ascoltate Bach, vedete germinare Dio. […] L'organo trasmette il brivido interiore di Dio. Unendoci alle sue vibrazioni […] ci dissolviamo *in* Lui» (E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, in *Arte* 55, p. 64).

re, del Padre nel desiderare che l'altro sia, e della creatura nel desiderare che tutto ciò accada ogni giorno[43]. E lo stupore che fa scaturire il desiderio è lo Spirito Santo. Questo innestarsi di Cristo nel credente ha una risonanza orizzontale: è il *noi* ecclesiale, dove l'esperienza ontologica dell'*intuarsi* e dell'*inmiarsi*[44] dell'*io* e di Cristo genera un movimento interiore di accordo reciproco con altri *io*, ormai riconosciuti come *tu*.

L'accordo, dunque, è una *consonanza*, non una coincidenza.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore stabile straordinario di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e professore invitato presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
alessandro.clemenzia@gmail.com

43 - Cfr. A. Clemenzia, *Abyssus abyssum invocat*, in A. Clemenzia – M. Martino, *Sul principio e la libertà*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 67-180, soprattutto pp. 167-174; P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., pp. 579-583.

44 - Questi due lemmi sono due neologismi danteschi usati nel canto IX (v. 81) del Paradiso, ed esprimono quella dinamica di mutua penetrazione intersoggettiva che in teologia, e in particolar modo in riferimento alle due nature di Cristo e alle tre persone divine, è denominata pericoresi.

Kenosi trinitaria e limiti della fenomenologia*

di Emmanuel Falque

The Trinitarian theology remains most often within the Circular Latin scheme (the Holy Spirit as the love of the Father and the Son) or within the Linear Greek scheme (the Holy Spirit as the love of the Father through the Son). Moreover, this theological limitation is also found in phenomenology: the forgetfulness of the "force" as such. From the triple excess the phenomenology – the primacy of weakness over force, the hypertrophy of the flesh over the body, and the apriori of the sense upon the chaos – a new "Trinitarian" ontology could arise. Based on the work of Klaus Hemmerle (Theses for a Trinitarian Theology), but following our own way, we will try to distinguish the three persons of the Trinity in a new manner: a "God of the force" in the person of the Holy Spirit, a "God of the body" in the person of the Son, and a "God of the chaos or the descent into the abyss" in the person of the Father. Like the conatus of Spinoza, God makes, to a certain extent, an "effort with us" (Em-manuel) in order to remain, perhaps to increase, within our being. Far from the war (polemos) or sin (fall), the perichoresis teaches us how we may support one another in order to exist.

Keywords: Body, Chaos, Hemmerle, Fight, Force, Kenosis, Limits, Perichoresis, Phenomenology, Sin, Trinity

Una lunga traversata della fenomenologia ci obbliga a riconoscerlo: è a causa dei suoi scogli che può nascere un rinnovamento del pensiero, non attraverso l'uscita o la negazione dell'approccio fenomenologico, ma attraverso la sua possibile mutazione o trasformazione a causa della propria insufficienza. Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze o Michel Foucault l'avevano già avvertito a loro tempo: non si può dire né dedurre tutto dalla fenomenologia. Ciò che da un lato è il suo punto di forza (il descrittivo), è, dall'altro, la sua debolezza (la sistematica). Qui non si tratta di giocare o rigiocare il dibattito tra fenomenologia e metafisica. Questione probabilmente passata o superata ormai, e gli attacchi dell'una contro l'altra in realtà paralizzano entrambe. I litigi eristici hanno poco significato, tanto che si accontentano di opporre i protagonisti senza entrare veramente in una *disputatio* o in una "lotta amorosa" a parità di condizioni. Rimane allora un'altra via, una terza via, che non si richiama né alla fenomenologia né alla metafisica, ma alla filosofia in quanto tale, e che consiste nel mettere in discussione i concetti nella loro articolazione in modo da coprire uno spettro di pensiero sufficientemente ampio, affinché nulla sia dimenticato. Le lacune della fenomenologia rivelano in effetti questo fatto strano, cioè che nelle sue mancanze si manifesta proprio ciò che oggi dobbiamo cercare, non tanto per combatterla quanto per orientarla in un altro modo[1].

Da parte nostra, con il supporto delle nostre numerose opere, abbiamo individuato tre scogli della fenomenologia, affiancati da altri due che restano ancora oggi da interpellare: il *primato della debolezza sulla forza*; l'*ipertrofia della carne sul corpo*; l'apriori *del senso sul caos*; a cui aggiungeremo il *presupposto dell'alterità sulla solitudine* e la *presunta evidenza dell'evento sul fatto nudo e crudo dell'esistenza*. Indipendentemente da questi scogli, che dunque possiamo oggi contare in numero di cinque, l'ipotesi stessa di una riflessione sull'ontologia trinitaria richiede di porsi la domanda: "qual è, o quale potrebbe essere, la struttura stessa dell'essere della Trinità in rapporto a tali lacune della stessa fenomenologia?"[2].

La domanda può certamente sorprendere per lo meno da tre punti di vista. Ci si chiederà infatti, e giustamente: (a) se la collisione, o addirittura la collusione, tra filosofia e teologia non sia qui sopravvalutata e arbitraria; (b) se si possa davvero chiedere a un dogma di riempire le lacune della fenomenologia; (c) e se il «contrac-

---

* Conferenza tenuta al colloquio internazionale "New Trinitarian Ontologies" a Cambridge, 13-15 settembre 2019. Traduzione di Noemi Sanches e Tommaso Bertolasi.

1 - Un primo tentativo, ma troppo reattivo a nostro avviso (opponendo i campi), si trova in E. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Parigi 1995. Questo lavoro riecheggia, e in un certo senso completa, il movimento di D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, Paris 1991.

2 - Per questa triplice mancanza, si veda in modo particolare il nostro *Les noces de l'agneau*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 39-71; cfr. Id., *Triduum philosophique*, Éditions du Cerf, Paris 2015, pp. 393-419.

colpo» della teologia sulla filosofia non abbia un prezzo troppo alto, così da spettare a Dio, nella sua natura, di risolvere i problemi insolubili per l'uomo.

Lo abbiamo detto già da molto tempo, o meglio il racconto evangelico ci obbliga anche ad ammetterlo: «ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto» (Lc 6,44). Ciò vale per il testo del Nuovo Testamento e anche per questo sorprendente confronto tra filosofia e teologia. Ciò che conta, e che dobbiamo dimostrare qui, non è che il *proposito* sia possibile – abbiamo già da tempo «attraversato il Rubicone» mantenendo le frontiere – ma piuttosto che sia reale, anzi necessario. Reale e necessario, cioè fecondo, capace di produrre pensiero e capace di illuminarci sul senso e la struttura del divino – secondo un discorso, qui filosofico e trinitario «richiesto dai nostri tempi»[3].

L'impresa è tanto più giustificata in quanto un pioniere – nella persona di Klaus Hemmerle – ci invita a prendere la strada e a riorientarci. L'"ontologia trinitaria" non è solo un sintagma, essa possiede anche il suo autore. E anche se l'espressione non appartiene al teologo di Friburgo, è direttamente legata a lui e alle sue *Tesi di ontologia trinitaria* (un manifesto redatto nel 1975 in occasione del 70° compleanno di Hans Urs von Balthasar)[4]. Ciò che è giusto e che colpisce nel tentativo di Hemmerle è proprio questo doppio tentativo di tessere un legame tra filosofia e teologia a partire dall'ontologia. «*Abbiamo bisogno di un'ontologia per la teologia*», per non limitare quest'ultima a una semplice storia delle religioni o delle idee, per non ridurla a un'antropologia che negherebbe ciò che è di e in Dio, e per non confondere la testimonianza della fede (*fides qua*) con il contenuto della fede (*fides quae*). «*Ma abbiamo bisogno dell'ontologia anche per la filosofia*» per non perdere il filosofico nell'ontico, per non ignorare il legame profondo che unisce filosofia e teologia attraverso la questione dell'essere e per lasciare apparire il ruolo propriamente fenomenologico o "mostrativo" della filosofia che, su questo punto, manifesta secondo un altro linguaggio (il dono, per esempio), ciò che la teologia stessa dispiega sotto un'altra figura (lo Spirito Santo). Da qui la giusta conclusione di colui che sarebbe diventato vescovo di Aquisgrana: questa «ontologia […] deve essere

---

3 - Come ha affermato Papa Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II l'11 ottobre 1962 (cfr. *Enchiridion Vaticanum. 1 Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, EDB, Bologna 2002[18], 55*, p. 45: «è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che *risponda alle esigenze del nostro tempo*» (corsivo nostro). Per quanto riguarda il metodo qui evocato, rinviamo al nostro *Dio, la carne, l'altro: da Ireneo a Duns Scoto*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 22-25: "L'albero e i suoi frutti". E naturalmente: Id, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 165-184.

4 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996.

compresa nella teologia, così da restare teologia, e manifestata nella filosofia, così da restare filosofia»[5].

In breve – e lo si sarà capito – Hemmerle avrebbe già «attraversato il Rubicone», ma in un altro modo, in senso contrario. Infatti, da teologo parte dalla riva della teologia per mostrare il carattere fenomenologico della filosofia per la teologia, senza però annetterlo. Quindi, da filosofi lasciamo la riva della filosofia solo per tornarci meglio, pensando questa volta che Dio, almeno nel suo concetto, trasforma l'uomo e i suoi propri pensieri, ben oltre le attestazioni confessionali che potrebbero emergere qui o là. Lo scopo di una "nuova ontologia trinitaria" invocata fortemente da Hemmerle non regge soltanto, secondo noi, nel suo "apriori dall'alto" del divino verso l'umano e dell'umano verso il divino (un doppio apriori "dall'alto" secondo la quinta tesi), ma anche in un necessario apriori "dal basso" dell'umano verso il divino, non necessariamente in quanto l'uomo vuole raggiungerlo, ma in quanto lo trova anche nella sua pura e semplice umanità[6]. Balthasar e Karl Rahner possono e devono oggi essere uniti piuttosto che opposti: *l'uomo all'ascolto del Verbo* primariamente in un approccio euristico (Rahner) e *la figura oggettiva della rivelazione* nella sua esposizione didattica (Balthasar). Tale è, una volta tanto, il possibile superamento di una querelle che, a forza di ripetersi, potrebbe sterilizzare il pensiero per una lunga eternità.

Di qui la domanda che ci interessa ora. Se esiste un triplice scoglio della fenomenologia (il *primato della debolezza sulla forza*; l'*ipertrofia della carne sul corpo*; l'*apriori del senso sul caos*), in che modo la suddetta "ontologia trinitaria", sviluppata questa volta sulla base e sull'interrogazione della filosofia, può far emergere la figura di un Dio capace di rinnovare sia la filosofia da un lato (in una concettualità che si estrae dagli apriori di una filosofia della rivelazione [il proprio corpo, il volto, l'eccesso]), sia la teologia, dall'altro (secondo una concezione trinitaria che dà diritto a una figura di Dio il cui spessore dell'incarnato, il potere di salvarci e la discesa nelle profondità dei nostri abissi, lo caratterizzano a pieno titolo)? C'è una

---

5 - *Ibid.*, pp. 26-28.

6 - «Anche quest'ultimo apriori è tuttavia di tipo divino, è un apriori "dall'alto"» (*Ibid.,* p. 34). Questo è certamente comprensibile se partiamo dal principio della kenosi trinitaria, come suggerisce l'autore. Resta il fatto che ciò, almeno per il filosofo, non può essere un punto di partenza ma solo un punto di arrivo. Da ciò deriva, da parte nostra, la rivendicazione qui di un apriori "dal basso". Si veda su questo punto il commento, con cui siamo d'accordo, di Jérôme de Gramont, il quale interpreta anche Hemmerle: «È così che la filosofia prima [...] ci pone all'incrocio del nome più comune: l'ente, e del nome proprio per eccellenza: Dio (Trinità) [...]. Da una filosofia veramente prima, noi avremmo il diritto di aspettarci che essa si apra con il nome più alto, il più splendente, il più glorioso (Dio) [...]. (Ma) gli inizi non sono che dei cominciamenti. Abbiamo il diritto di vedere in questa tautologia la povertà di una prima parola che dovrà essere dimenticata quando la seguiranno dei discorsi più seri» (J. de Gramont, *Le nom le plus commun et le nom propre par excellence*, «Transversalités», 1, n° 148 (Janvier-Mars 2019), pp. 12-14.

specie di "irenismo" o una forma di beata consolazione della descrittività nella fenomenologia francese che si riflette oggi sulla teologia, allontanandola particolarmente dal "confronto con il carattere naturale della morte" (Rahner) o della "drammatica divina" (Balthasar), così come i teologi, di contro, non hanno mancato di sviluppare tali concetti. La porosità della fenomenologia e della teologia è tale che molto spesso sono le decisioni della fenomenologia che si impongono alla teologia, senza preoccuparsi tuttavia del "contraccolpo" che la teologia può produrre sulla filosofia stessa.

Si aprono quindi due vie d'uscita: o partire direttamente dalla teologia per poi modificare o interpellare la filosofia, che sarebbe il possibile approccio di un teologo come Hemmerle per esempio; oppure rimanere filosofo e prendere come punto di partenza una fenomenologia rinnovata dai suoi limiti e dai suoi scogli e appoggiarsi ad essi per dispiegare la figura di un Dio capace di salvarci o almeno di venirci a cercare là dove non l'avremmo immaginato: «Una fenomenologia i cui dadi non sarebbero truccati, non farebbe forse più attenzione all'atroce, alla disperazione, all'inqualificabile, o anche solo all'indecidibile, dove si trama anche la nostra umana condizione?», chiede Janicaud nel suo *Le tournant théologique de la phenomenologie française* con una formula, o una domanda, che è altrettanto importante, se non di più, di tutte le domande di frontiera: «E Cioran non si rivela forse un fenomenologo come i nostri autori, in molte delle sue descrizioni intransigenti della nostra condizione umana?»[7] .

Attraversare le mancanze della fenomenologia e la kenosi della Trinità è dispiegare una vera e nuova "ontologia trinitaria". Un "Dio della forza" nella persona dello Spirito Santo contro il costante ricorso e ritorno alla debolezza, persino all'impotenza, compresa quella di Dio. Un "Dio del corpo" nella persona del Figlio contro la quasi gnosi, fenomenologica e teologica, del vissuto della carne e dell'oblio dell'organico. Un "Dio del caos o della discesa nell'abisso" nella persona del Padre contro l'apriori del sensibile che fa aspettare troppo alla salvezza per farci uscire dalle nostre oscurità, senza vedere né accontentarsi, di un "essere-con" (*Immanu-El*) che già da ora ci trascina verso l'alto o che almeno non ci lascia più soli[8].

7 - D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, cit., p. 54.

8 - Tratti che si ritrovano nelle rispettive tappe del nostro *Triduum philosophique*, di cui proponiamo qui una sorta di rilettura trinitaria: la "forza nella vita" o la persona dello Spirito (*Métamorphose de la finitude*); la "vita nel corpo" o la persona del Figlio (*Le passeur de Gethsémani*); "discesa nell'abisso o la persona del Padre" (*Les noces de l'agneau*).

1. La forza nella vita (forza / debolezza)

Puntare sulla forza per quella che è la virtù non dell'uomo, in primo luogo, ma soprattutto di Dio (lo Spirito Santo), è allora ritornare all'ipotesi della morte di Dio e alla critica di Nietzsche di una modificazione e trasformazione radicale della forza in debolezza, propria del cristianesimo. C'è stata sicuramente una grande speculazione sull'ipotesi della morte di Dio alla fine del secolo scorso, vedendo in essa sia la possibilità di un Dio che, precisamente, "può morire" (teologie della morte di Dio [Vahanian]), sia l'uccisione dell'idolo di Dio per rivelare la sua icona (J.-L. Marion sulla scorta di Nietzsche e Heidegger). Tuttavia, la difficoltà, come ha ben mostrato Alain Badiou nel suo *Ontologia transitoria*, è che «Un Dio che può morire non è e non può essere il Dio concettuale [...]. Deve essere il Dio di Isacco, di Abramo e di Giacobbe, o quel Cristo che parla direttamente a Pascal nel suo orto degli Ulivi interiore. Il Dio vivente è sempre il Dio *di qualcuno* [...]. Che Dio sia morto vuol dire: *non è più quel vivente* che si può incontrare quando l'esistenza si immerge nella propria trasparenza»[9].

Dio non muore solo per il fatto che l'uomo ne sentenzia la morte o ne salva la vita se l'uomo restando zito non ne invera l'idea. Tale lotta continua in realtà a far esistere quello che si vuole annientare. Al contrario, si muore quanto più si è dimenticati, cancellati dalla memoria e, quindi, non si parla nemmeno più. In questo senso, la questione della morte di Dio non è più quella della *morte del Figlio*, lasciando ancora vivo, in qualche modo, il Padre, e ancor più lo Spirito Santo. Se oggi il Dio dei cristiani muore o potrebbe ancora morire, anche nella cultura, questo omicidio divino designerebbe non solo la morte del Figlio, ma *la morte del Padre stesso* o peggio ancora la *morte dello Spirito Santo*, cioè della "forza risuscitante" del Figlio per mezzo della quale egli è innalzato per donarsi: «Dio è morto, Dio *resta* morto» proclama il pazzo di Nietzsche nel famoso paragrafo 125 de *La gaia scienza*, dicendo e proclamando con questo che non basta che il «Dio muoia», ma che «dimori nella morte», come cancellato e dimenticato dalla nostra memoria[10].

La "potenza di Dio" è dunque in gioco nella possibilità o addirittura nella volontà di annientarla. La questione della salvezza sarà qui considerata non tanto nella minaccia *ad extra* di un mondo in cui il nichilismo sarebbe solo da deplorare, quanto nella rinuncia *ad intra* del cristianesimo nel dispiegare ciò che esso stesso contiene in materia di "credibilità" e di "forza" capace di essere esercitata: «Riceverete la *forza* (δύναμιν) dallo *Spirito Santo* (τοῦ ἁγίου πνεύματος) che scenderà su

9 - A. Badiou, *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano 2007, pp. 11.

10 - F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977, Libro III, § 125.

di voi, e di me sarete testimoni» proclama il Cristo nel giorno della sua Ascensione, annunciando la Pentecoste (Atti 1,8); e «con lui siete anche risorti – continua San Paolo ai Colossesi – mediante la fede nella *potenza di Dio* (ἐνεργείας τοῦ θεοῦ), che lo ha risuscitato dai morti» (Col 2,12).

L'*omissione* di un vero pensiero della "forza" (ἐνέργεια, δύναμις) nella teologia contemporanea – di cui probabilmente troviamo qualche eccezione nei teologi russi Bulgakov, Berdiaev, o anche Florenskij – poggia in realtà le sue radici nella fenomenologia: non che la teologia consulti necessariamente la fenomenologia, tutt'altro, ma in quanto l'una e l'altra partecipano allo stesso movimento di una cultura così radicata (e forse proprio per questo) nella "fragilità" da dimenticare anche lo "slancio vitale" dispensato (in Bergson, per esempio). Il volto (Lévinas), il dono (Marion), l'auto-affezione (Henry), la fallibilità (Ricoeur), la parola (Chrétien), la liturgia (Lacoste) ecc., restano certamente dei sintagmi e delle esperienze da lodare. Rimane il fatto che l'accoglienza dell'altro, la figura dell'ascolto benevolo, l'attesa e la saggia pazienza di un altro tempo per risvegliarci, non possono sopprimere la "potenza di questo Dio" che, nella forza dello Spirito Santo, viene a "metamorfosarci" e a risuscitarci. Il ritrarsi, lo *tzimtsum*, l'impotenza di Dio così come la sua sofferenza sono diventati oggi, nella teologia questa volta, idiomi comunemente condivisi, compreso a volte persino nell'ebraismo (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*). Ciò è dimenticare quanto vi è di "lotta" *nella* vita e ciò che fa viventi, anche Dio stesso. Troppo spesso confondiamo la "lotta *per* la vita" (*struggle for life*) con la "lotta *nella* vita" (legge del vivente). «Al modo in cui gli alberi in un bosco – osserva giustamente Immanuel Kant nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) – crescono *forti* e *diritti* proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono *deformi*, *obliqui* e *ritorti*»[11].

In questo senso, gli alberi più belli sono sempre quelli che hanno "lottato" meglio. Si fa quindi una distinzione tra "lotta" (*agôn*) e "guerra" (*polemos*). Ci sono buone lotte o buoni combattimenti – non quelli che schiacciano o si rassegnano (guerra o viltà, anche il peccato), ma quelli che si impegnano nella tensione di una forza contro una forza che rende possibile l'esistenza (lotta, equilibrio, l'essere messi alla prova da parte di altri). «Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto», ingiunge Giacobbe nella sua lotta con l'angelo (Gen 32,27). È come se l'atto atletico del superamento di se stessi, persino del confronto con se stessi, così ben raffigu-

11 - I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2011[9], p. 35.

rato da Eugène Delacroix nella *Lotta con l'Angelo* nella Cappella dei Santi Angeli nella Chiesa di Saint-Sulpice a Parigi (1861), dovesse insegnarci ancora oggi precisamente cos'è la "*forza* di un Salvatore" capace di abitarci così come di metamorfosarci.

L'accusa nietzschiana del paralogismo della forza nel cristianesimo, cioè la separazione della forza da ciò che può fare, attende quindi ancora oggi di essere pienamente discussa. Non che vi sia un'assurdità nel pensare alla possibilità di una "forza nella debolezza", come giustamente riconosce San Paolo rivolgendosi ai Corinzi («Quando sono debole, è allora che sono forte» [2 Cor 12,10]), ma nel fatto che la rinuncia alla "forza dell'uomo" può e deve essere accompagnata solo dalla confessione e attestazione della "forza di Dio". Il frammento postumo di Nietzsche secondo il quale «dovete imparare a stare in piedi *per conto vostro*, altrimenti cadrete», annunciando così esplicitamente l'idea di una «sovra-resurrezione» e di una «auto-trasformazione», è resa possibile non solo dalla rinuncia alla forza da parte dell'uomo, ma dall'usurpazione della forza da parte di Dio. Che l'uomo non sia un superuomo non sconfessa la possibilità che il Dio dei cristiani sia e rimanga in qualche modo un "super-Dio" o un Dio della forza e dello Spirito Santo, che in nulla separa l'effetto dalla sua causa come potrebbe fare l'uomo o il discepolo per permettere a Dio di agire proprio in lui. C'è e dev'esserci del *dionisiaco* anche nel cristianesimo, a rischio di confondere l'attributo dell'uomo (la rinuncia alla forza) con quello di Dio (l'esercizio della forza dello Spirito Santo), per il quale ci è certamente dato di agire, ma anche di pensare, di sentire e di amare: «sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in *abbondanza*» (Gv 10,10), confida il Cristo alla Samaritana (sic). «Il Vangelo di Giovanni è nato dall'atmosfera greca, dal terreno del dionisiaco – indica con molta precisione Nietzsche in un frammento postumo del 1870 (7/80)[12] – come un frutto di quel medesimo spirito onde erano nati i misteri»[13].

In questo senso, non ci sarà cristologia nel cristianesimo e nemmeno un trattato sulla creazione basato sulla figura fattuale del Padre senza una *pneumatolo-*

---

12 - L'autore sta citando, in realtà, due frammenti postumi: la prima citazione corrisponde al frammento 7/13 del 1870; la seconda citazione corrisponde invece al citato frammento 7/80 del 1870. Per la traduzione in italiano dei frammenti si veda: F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo III, parte I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1989, p. 142; p. 159 [NdT].

13 - Per questo intero passaggio, si veda E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 235-242 (§13 *Vers une métamorphose*: "Le débat avec Nietzsche"); così come *ibid.*, 659-663 (§35 di *Les noces de l'agneau*: "L'ivresse des noces"): con le necessarie restrizioni circa le derive di una completa identificazione del dionisismo col cristianesimo.

gia che, se non la precede, almeno la fonda interamente. Si crede spesso, e a torto, che il corpo produca forza, in un'oggettivazione degli esseri che esisterebbero indipendentemente dal potere che insieme devono esercitare – e come se, teologicamente parlando, il Padre e il Figlio precedessero lo Spirito Santo come figure fatte poi per amarsi. Eppure la Genesi fin dal suo esordio e nella sua rilettura neotestamentaria, non potrebbe essere più chiara: «In principio [...] *il soffio di Dio* (*pneuma*) aleggiava sulla superficie delle acque» (Gen 1,1. 2b). Seguendo il *conatus* di Spinoza, così come l'*atto d'essere* in Tommaso d'Aquino – che in questo senso non ha nessuna somiglianza con l'*atto puro* di Aristotele – il "soffio", l'"atto", o la "forza" danno corpo, e non – secondo una comprensione comunemente accettata – il "corpo" produce l'atto, il soffio o la forza. Lo stesso vale per la consacrazione eucaristica come per l'amore umano, come abbiamo mostrato altrove (*Noces de l'agneau*), dove l'amore fa il corpo piuttosto che il corpo fa l'amore. Proprio come l'uomo e la donna tendono l'uno verso l'altra nella loro differenza, l'amore o la "forza dello Spirito" *cerca un corpo* nell'epiclesi – in cui le specie eucaristiche ricevono la "forza dello Spirito Santo" per trasformare il "pane" in "corpo" e il "vino" in "sangue": «Santifica queste offerte ed effondi su di esse il *tuo Spirito* [forza]; perché possano *diventare per noi* [metamorfosi] il corpo e il sangue di Gesù, il Cristo, nostro Signore».

2. La vita nel corpo (corpo/carne)

Se "la forza dona il corpo" e non soltanto "il corpo produce la forza", è ancora necessario indicare di quale corporeità si tratta qui, questa volta in particolare nella figura del Figlio che si è incarnato. Nello stesso modo in cui, come abbiamo detto, *un primato della debolezza sulla forza* (o della passività sull'attività) attraversa la fenomenologia e probabilmente anche la teologia, una sorta di *ipertrofia della carne sul corpo* è anche in gioco in entrambe, così che l'incarnato emerge più dall'esperienza della corporeità che dalla sua vera organicità.

La distinzione classica di "carne" e "corpo" in fenomenologia tende a privilegiare il "modo d'essere vissuto" del corpo (*Leib*) rispetto alla sua organicità o anche alla sua materialità (*Körper*). La cura comunemente prestata al paziente oggi terrà certamente conto pienamente di questa dimensione dell'affettività del paziente, delle sue sensazioni nel suo dolore o della sua corporeità, ma al punto di dimenticare a volte ciò che è proprio della sua "lotta *nella* vita", cioè la sua organicità in cui si svolge una lotta che non basta accogliere per abitarla altrimenti. Si vorrà sempre propugnare una "accoglienza della sofferenza", ma forse questo è a volte un modo per mancare la sua rivolta, la "lotta" che essa racchiude nel suo

attaccamento alla vita e anche l'esposizione all'altro e al mondo davanti ai quali non può indietreggiare[14].

Certamente qualche volta la sofferenza può purificare, secondo un modello greco di catarsi condiviso da molti santi. Resta il fatto che la sofferenza fisica, almeno quando si esprime nella sua radicalità, non parla, ma urla; parla della repulsione del corpo piuttosto che tradurre l'accoglienza dello spirito: «il contenuto della sofferenza si identifica con l'impossibilità di distaccarsi dalla sofferenza», sottolinea Emmanuel Lévinas ne *Il tempo e l'Altro*[15]. Piuttosto che privilegiare sempre la sofferenza morale su quella fisica, in quanto sarebbe proprio dell'uomo orientarla diversamente (Lavelle), si riconoscerà, al contrario, che la sofferenza incarnata è "esposizione all'essere", "impossibilità di ritirarsi", e ciò mediante cui viene a me ciò che non è mio: "La sofferenza è nell'uomo l'impronta di un *altro da sé*", come sottolinea Maurice Blondel in *L'azione*, in cui essa si manifesta precisamente come una "spada rivelatrice"[16]. Se c'è una "fisica del corpo" rispetto al corpo di Cristo e all'Eucaristia, per dirla con Paul Claudel, non è in essa che il Verbo fatto carne soffre o ha sofferto più di altri condannati o che da essa sia stato maggiormente purificato, ma solo in quanto *nell'altro della propria sofferenza* egli accoglie *l'altro del Padre suo*, e in questo modo apre la breccia del suo corpo attraverso cui la Trinità viene a manifestarsi: «Gesù, dando un *forte grido*, spirò […] Il *velo del tempio* si squarciò in due», si legge nel racconto di Marco (Mc 15, 37-38) – «via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne», commenta l'epistola agli Ebrei (Eb 10,20)[17].

Dispiegare oggi una "ontologia trinitaria" capace di dire il tutto del divino, così come della corporeità, comporterà in questo senso il non rifuggire la corporeità, cioè non solo dall'"esperienza della carne" (*Leib*) alla quale non cessiamo di riferirci, ma anche dalla "materialità del corpo" (*Körper*) che non dobbiamo dimenticare. L'ipertrofia contemporanea della carne sul corpo proviene in realtà dal contraccolpo del "corpo vissuto" (Husserl) sul "corpo esteso" (Cartesio), per cui oggi insistiamo di più sul "sentire della carne" (Husserl), mentre un tempo dispiegavamo la "geometrizzazione del corpo" (Cartesio). Ma tra il "corpo esteso" (Cartesio) e il "corpo vissuto" (Husserl) sta, secondo noi, il "corpo espanso": un terzo tipo di cor-

14 - Su questo punto rinviamo al nostro *Éthique du corps épandu*, Éditions du Cerf, Paris 2018, pp. 55-65, "L'hyper-matérialité du corps".

15 - E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 2001, p. 41.

16 - «Possiamo ben accettare e prevedere le fatiche e i fastidi del lavoro, i rovesci della fortuna, i tradimenti della vita. Sempre ne restiamo sorpresi e oppressi, perché colpiscono non dove avevamo temuto, e in modo diverso da come ci aspettavamo» (M. Blondel, *L'azione*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 431).

17 - Cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 111-160 (3ª parte di *Le passeur de Gethsémani* "Le corps à corps de la souffrance et de la mort").

po, una specie di corpo intermedio o zona di frontiera che arriva fino al "silenzio degli organi" nell'uomo (Leriche [definizione della salute]), ma a cui egli tende anche come essere capace di costituirlo e che non può non abitare: «Posto che nient'altro sia "dato" come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni»[18], dobbiamo riconoscere con Nietzsche facendo nostra l'ipotesi che il Salvatore stesso non sarà assente da tale mondo, come una sorta di vita istintiva in cui tutte le funzioni organiche di autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, scambi sono ancora sinteticamente legate come una protoforma di vita.

Tutto il paradosso di un pensiero dell'incarnazione è lì e forse tocchiamo qui il fondo del "contraccolpo" della teologia sulla filosofia (*Passare il Rubicone*). Cristo non si è infatti incarnato in un corpo angelico che gli fu dato solo per apparire, si deve dire con Tertulliano contro gli gnostici – in particolare Valentino –, ma in un corpo "per nascere" (*ut nasci*) e "per morire" (*ut mori*). Egli non solo "portò la croce" (*crucem gestare*), ma anche "portò la carne" (*carnem gestare*). La tesi del *Christos angelos* degli gnostici potrebbe ben essere considerata come la versione teologica della carne fenomenologica, cioè l'ipertrofia dell'esperienza del corpo sulla sua organicità. Ora, il significato del "Verbo fatto carne" non è inizialmente quello di un'esperienza del corpo o di un'intima autoaffezione di sé e per sé nel Figlio, fosse pur anche per il Padre (M. Henry), ma di una vera assunzione e trasformazione di tutta la nostra umanità, compresa la sua materialità e la sua organicità: «il Figlio non aveva altra ragione d'essere preso solo per un uomo se non per *mostrare la realtà umana del corpo*» indica ancora con ragione il Cartaginese nel suo *De carne Christi* «i *muscoli* come delle zolle, le *ossa* come dei sassi; anche attorno ai *capezzoli* si trovano delle pietruzze; osserva il tenace abbraccio *dei nervi*, che sono come i tralci delle radici, e l'opposto *ramificarsi delle vene*, che è come la tortuosità dei ruscelli, e le *lanuggini*, che sono come il muschio, e le *chiome*, che sono come le zolle di erba, e gli stessi tesori delle *midolla*, nel profondo, che sono come le vene di metallo della carne»[19]. Il "corpo espanso" di Cristo né solamente esteso (meccanico) né solamente vissuto (psichico) è qui in modo pieno. Al pari di una "carne espansa" su un letto nel sonno o nell'anestesia o espansa sulla croce nell'ora del Golgota, è la *totalità* della nostra stessa corporeità che il Salvatore viene anche oggi per noi ad abitare e ad assumere, se non per trasformarla, almeno per dimorarvi.

---

18 - F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984[7], §36, p. 43. L'ipotesi del "corpo espanso" è attualmente molto sviluppata, il suo atto di nascita si trova nel §1 de *Les noces de l'agneau*: "Le résidu du corps" (cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 395-398).

19 - Tertulliano, *La carne di Cristo*, in (a cura di) C. Micaeli, C. Moreschini, C. Tommasi Moreschini, *Opere dottrinali*, vol. 3/2.a, Città Nuova, Roma 2010, IX.3, p. 373.

3. Discesa nell'abisso (non–senso/senso)

Resta allora la questione del senso o piuttosto del non senso e del ruolo del Padre che è venuto ad abitarlo, se non per dargli un senso, almeno per non lasciarci soli. Dopo l'esempio del *primato della debolezza sulla forza* (o della passività sull'attività) a cui ha risposto la "forza dello Spirito" e dell'*ipertrofia della carne sul corpo* a cui reagisce l'essere "incarnato del Figlio", viene ora l'*apriori del senso sul caos* al quale corrisponde la "volontà di salvezza del Padre", che guida ogni soteriologia capace di realizzarsi veramente. L'ontologia trinitaria prende forma per giungere al suo compimento ed è cercandoci nel profondo delle nostre oscurità che il Padre viene anche a rivelarsi[20].

C'è animalità nell'uomo, certamente, e questo l'abbiamo già sottolineato. L'oblio dell'animalità in teologia ancora più probabilmente che in filosofia (e in particolare nella fenomenologia contemporanea che vi ha dedicato grandi sviluppi), significa che l'incarnato non viene o non viene più a raggiungere tutta la nostra umanità. Tuttavia, basta riferirsi alla visione del mondo francescana o alla sua versione precedente e anticipatrice enunciata da Giovanni Scoto Eriugena (o anche da Ireneo), per essere persuasi che l'esclusione dell'animale dal campo della salvezza non può essere un obiettivo unanimemente condiviso, se «il Verbo di Dio, assumendo la condizione umana […] assunse l'intera creazione», sottolinea il Carolingio nel suo *Periphyseon*, allora «salvò *tutta la creazione* e la salverà in eterno»[21]. Tuttavia, facciamo attenzione. La questione nel nostro discorso, e secondo la nostra prospettiva, è naturalmente non tanto quella dell'*animale*, quanto dell'*animalità* in noi, cioè di quella parte di passioni e pulsioni, dell'infra-linguaggio che forse non sarà mai pronunciato, e che il Padre nella sua volontà di salvezza non può non raggiungere per abitarlo: «il punto di partenza è l'esperienza pura (e, per così dire, muta) il cui senso autentico deve essere portato all'espressione proprio dalla descrizione», indica Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane* (§ 16).

Questa parte di animalità in noi, anche se è intessuta di caos, di abisso, di non senso o di vuoto (*béance*), designerà così in primo luogo ciò che il Padre viene a cercare in noi e che suo Figlio è venuto ad assumere nel suo corpo: l'eucaristia avendo anche come vocazione, come abbiamo mostrato (*Noces de l'agneau*), non solo di convertire la nostra umanità in divinità, ma anche di trasformare la nostra animalità in umanità, questa volta nella filiazione. La pala d'altare dell'*Agnello*

---

20 - Vedere la seconda parte di *Métamorphose de la finitude*: "Vers une métamorphose" (cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 227-285). E la prima parte di *Les noces de l'agneau*: "Descente dans l'abîme" (cfr. *Ibid.*, pp. 381-449).

21 - G. Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013, libro V, 913 B-D, p. 1491.

Mistico dei fratelli Eyck a Gand (1432) è sufficiente a dimostrarlo. Si tratta certamente di un agnello immolato, ma anche e soprattutto di un "animale" che prende posto sull'altare ed è capace di fissarci. Cristo, naturalmente, non è mai diventato un animale, come il Concilio in Trullo (622) ha chiaramente mostrato e denunciato. Ma non potrebbe abitare la nostra umanità senza assumere anche la nostra animalità nella misura in cui anche questa è debitamente condivisa.

In questo senso, non dobbiamo confondere l'*animalità* come parte dell'uomo fatta di passioni e di pulsioni che anche Cristo nel suo corpo viene ad assumere, con la *bestialità* che segna a pieno titolo la nostra parte di peccato o la nostra capacità di deviare dal rango per cui siamo stati creati. Sebbene Dio sia venuto "per noi uomini" (salvezza per solidarietà), egli è venuto anche e prima di tutto "per la nostra salvezza" (salvezza per redenzione) e negare ciò sarebbe non vedere affatto il significato del fatto che "solo Dio può ancora salvarci". Solo l'uomo possiede, infatti e paradossalmente, questa dimensione unica di perfettibilità che fa sì che ciò per cui egli si eleva sia anche ciò per cui può cadere: «l'uomo non è né angelo né bestia – ricorda Pascal –, e disgrazia vuole che chi vuole fare l'angelo faccia la bestia» (*Pensieri*, L 678/ B 358/ S 329). La «bestia in agguato; verso di te è il suo istinto», per citare l'episodio di Caino e Abele (Gn 4,7), o la bestia con «sette teste e dieci corna» che appare alla fine della Bibbia nell'Apocalisse (Ap 17,3), non designa l'animale ma, al contrario, la possibilità per l'uomo e per l'uomo solo, di cadere al di sotto della sua animalità nella bestialità, accusando e rifiutando in sé quella parte di passioni e pulsioni che Dio viene ad abitare e che egli rifiuta di offrirgli, o almeno di presentargli. Non è l'*animale* ad essere peccaminoso in sé (caos di passioni e pulsioni), in conformità a una volontà di salvezza che oserà dire e prendere in considerazione tutto l'uomo così come è pensato oggi (Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Foucault, ecc.); ma piuttosto il *bestiale*, cioè precisamente il rifiuto dell'animale, ovvero l'atto per cui una parte di me sfuggirebbe alla salvezza per il solo fatto di volerla sempre conservare, e non accettare che il Padre, nella sua volontà di salvarci, cerchi di raggiungerla per convertirla, o addirittura metamorfosarla[22].

Si distinguerà così nella "discesa nell'Abisso" che il Padre compie con il Figlio sotto la potenza dello Spirito, l'*angoscia della finitezza* che appartiene alla nostra comune umanità (l'orizzonte della morte) e l'*angoscia del peccato* che proviene dalla nostra volontà di rifiutare i nostri "limiti" così come la nostra "umanità *tout court*". La tentazione di peccare proviene paradossalmente non tanto dall'aggrapparsi ai nostri limiti, ma dalla volontà di superarli, non dal rispettare il nostro stato

22 - Cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 476-485 (§ 13 de *Les noces de l'agneau*: "L'envers de l'ange").

di esseri creati, ma dalla nostra falsa identificazione con Colui che è l'increato: «non potendo quindi essere infinito il lume di gloria ricevuto in qualsiasi intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente (*non possit esse infinitum*)», indica notevolmente la questione 12 della *Summa teologica* di Tommaso d'Aquino [I q. 12, a. 7, r.], come a voler significare che il "fenomeno limitato" (Tommaso, Bonaventura, noi stessi) indica un'altra via, non contraria, ma complementare a quella del "fenomeno saturo" (Dionigi, Marion)[23].

In tal modo, *davanti a Dio* e passando *attraverso l'altro*, si profila ora l'orizzonte del peccato e non più unicamente della finitezza, nella possibilità stessa di slegare ciò che il Padre ha legato a sé dalla creazione nella sua origine e che si ritrova necessariamente in ogni esperienza di conversione. È solo nel "legame" che si esprime la possibilità dello "s-legarsi" ed è nell'alleanza che si legge la possibilità della sua rottura. Cosicché, in modo notevole, Pascal nel suo memoriale del 1654 ipotizza la possibile rottura dell'alleanza appena conclusa, anziché il ritorno a un passato già scomparso: «Gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia. / Me ne sono separato. / *Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ*. Dio mio, mi abbandonerai? / Che io non ne sia separato eternamente»[24]. Mio Dio «*mi lascerai?*». La parola è al tempo futuro, non al passato come Cristo sul Golgota («Mio Dio, mio Dio, perché *mi hai* abbandonato?» [Mc 15, 34]). Può essere che nel momento dell'unione si giochi anche, allo stesso tempo, la possibilità della separazione? Non c'è qui per il credente propriamente parlando un'"inquietudine *nella* fede" capace di prevalere sull'"inquietudine *della* fede", cioè una possibile rottura di ciò che un sacramento (ordinazione o matrimonio) era venuto invece a compiere e che non è mai abbastanza per garantirlo, se non la sua scelta ogni giorno?

La posta in gioco della salvezza qui si raddoppia credendo piuttosto che non credendo, non in quanto è più facile credere, ma al contrario, è più difficile non dovendo mai, da un lato, abbandonare la nostra *comune umanità* (salvezza per solidarietà) e, dall'altro, ricevere ogni giorno questa *salvezza* per la quale ci siamo deliberatamente legati (salvezza per redenzione). Il Padre non ci preserva dai nostri peccati né ci impedisce di cadere in essi, ma ci insegna a guardarli. Non per rimanerci dentro, ma almeno per raggiungere con lui, e in noi stessi, la convinzione che possiamo liberarcene solo a costo di una "discesa nel nostro abisso" sufficiente-

---

23 - Cfr. il nostro *Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 92, n° 3 (Juillet- Septembre 2008), pp. 527-556.

24 - B. Pascal, *Opere Complete*, trad. it. e cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, p. 2745. Rinviamo anche al nostro *Pascal et l'inquiétude de la foi*, in *Jean Greisch. Les trois âges de la raison. Métaphysique, phénoménologie, herméneutique*, a cura di S. Bancalari, J. de Gramont et J. Leclercq, Hermann, Paris 2016, pp. 255-279.

mente audace: «chiedere la grazia di conoscere i peccati e di scacciarli»[25], indica Ignazio di Loyola come programma della prima settimana degli *Esercizi Spirituali*. Questo non significa chiudersi in se stessi, ma piuttosto vedere la nostra comune umanità abitata e guardata dalla divinità e dal Padre che è venuto a consolarci.

* * *

Rivendicare una "ontologia trinitaria" e confrontarla con i limiti della fenomenologia significa rinnovare sia la filosofia che la teologia. La filosofia o meglio la fenomenologia, prima di tutto, in quanto il *primato della debolezza sulla forza*, l'*ipertrofia della carne sul corpo* e l'*apriori del senso sul caos* finiscono per dispiegare una fenomenalità di cui solo il soggetto sarebbe la misura. Potrebbe essere che oggi, come contraccolpo agli autori che ci hanno preceduto, la rivendicazione della passività o della vulnerabilità dimentichi ciò che è la necessaria lotta per la sopravvivenza, soprattutto nella malattia; che l'esperienza incessantemente implorata della carne trascuri l'organicità, persino l'animalità, di cui anche noi siamo costituiti; che la costante ricerca di senso, soprattutto nell'intenzionalità, non lasci più spazio a un caos che rimanga sempre lì, come "fuori dal senso" o "fuori dal fenomeno", piuttosto che nel "contro-senso". Ma l'ontologia trinitaria vivificherà a sua volta la teologia e persino il dogma trinitario: nella figura o persona dello Spirito Santo che almeno nel cristianesimo fa sì che tutto inizi con la nuova creazione e quindi la *forza dello Spirito* di cui si serve il Padre e che riceve il Figlio; nella persona del Figlio che ha assunto tutto, *compreso il corpo materiale* di cui siamo fatti, anche se ciò significa trasformarlo senza mai dimenticarlo; nella persona del Padre, infine, che *ci inabita fino alle profondità dei nostri abissi*, secondo una finitezza certamente metamorfosata (salvezza per solidarietà), ma anche un'alleanza o un legame rinnovato (salvezza per redenzione).

Come il *conatus* di Spinoza, Dio si sforza in qualche modo "con noi" (*Immanu-El*) per perseverare o meglio per accrescere il nostro proprio essere, insegnandoci e ispirandoci ad «amarci gli uni gli altri» secondo la parte fissata per ciascuno di noi: nel soffio del suo Spirito nel quale si esprime come "forza" ("vi manderò una forza") attraverso la consistenza del suo Figlio in cui si dona come "corpo" ("questo è il mio corpo") e nella volontà di salvezza del Padre nella quale si unisce a noi nel nostro "vuoto" (*béance*) ("In principio, la terra era deserta e vuota"). Certamente, ciò che può sembrare una triade (Forza, Corpo, Vuoto [*Béance*]), non farà una Trinità. Ma la "buona battaglia" (*agon*), non la guerra (*polemos*), è anche costitutiva di Dio stesso. Paradossalmente, e forse questo è il proprio del Dio dei cristiani, c'è

25 - Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di A. Covi, Il Messaggero, Padova 1987, §43,3 "Prima settimana", Modo di fare l'esame generale; punto 2, p. 56.

"lotta in Dio", come la lotta con l'angelo che è la copia piuttosto che il modello. Nella pericoresi il Padre si appoggia al Figlio e allo Spirito, il Figlio si sostiene sullo Spirito e sul Padre e lo Spirito trova nel Padre e nel Figlio ciò per cui resistere e quindi esistere. Una "danza" o una "coreografia" viene in qualche modo avviata, il che significa che in Dio come nell'uomo "esistere" non è semplicemente esserci per se stessi, ma trovare il proprio appoggio nell'altro grazie al quale non cadere. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo esistono non della gioia di essere se stessi anche se si tratta di abitare il Caos (Padre), di assumere il Corpo (Figlio) o di esprimere la Forza (Spirito Santo). Essi "ex-sistono" appoggiandosi gli uni sugli altri e in questa estasi trinitaria si esprime l'essenza di un'ontologia che non è solo enticità (*étantité*), ma anche "atto di esistere" (Tommaso d'Aquino). La circumin*c*essione dovrebbe essere scritta con una "c" anziché con una "s" (circumin*s*essione), perché è l'atto di "cadere" o di appoggiarsi gli uni sugli altri (*cedere*), piuttosto che semplicemente "sedersi" gli uni accanto agli altri (*sedere*)[26].

La filosofia e la teologia sono qui legate alla *spiritualità*. Perché non si parla della Trinità e ancor meno dell'ontologia trinitaria senza dimorare in essa o lasciarsi abitare da essa. La pericoresi trinitaria non è senza l'uomo ed è nell'essere incorporati in essa come figli nel Figlio che siamo divinizzati. Ed è, probabilmente, perché abbiamo dimenticato ciò che siamo diventati egocentrici, senza vedere che Dio aveva assunto tutto per trasformarlo. Tale è il richiamo, al di là dell'ontologia, di ciò che si deve chiamare una mistica – e che K. Hemmerle ha il merito di assumere, indipendentemente dalle false ripartizioni, per troppo tempo imposte, delle discipline ed esercizi: «La teoria di un'ontologia trinitaria ha come condizione e conseguenza *una spiritualità ad essa coerente*. Ma non è soltanto il singolo a esserne improntato e chiamato in causa: il singolo è subito sollecitato a trascendere se stesso in un nuovo rapporto con il Tu, con il Noi, con la società e tutti i suoi singoli ambiti […]. Caposaldo della *spiritualità*, "formula breve" della fede, nella quale si coglie tutta la pienezza di ciò a cui bisogna credere è: "Noi abbiamo […] creduto all'amore" (1Gv 4,16)»[27].

EMMANUEL FALQUE
Professore ordinario presso la Facoltà di Filosofia dell'Institut catholique de Paris.
efalque@orange.fr

26 - Cfr. E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, Paris 2000, pp. 115-130. «Prima del Concilio di Firenze (1439), basandosi su un certo tomismo di regola piuttosto che sugli scritti di Tommaso stesso, si è definito in maniera definitiva l'ortografia di circumin*c*essione (*circumin**c**essio*) come circumin*s*essione (*circumin**s**essio*), – segnando così risolutamente il primato dell'insediamento divino (*in-sedere*) sul movimento della compenetrazione delle persone (*in-cedere*)» (*Ibid*, p. 125).

27 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 89-90, tesi 33.

Katoikizein: appunti per una cosmesi dell'abisso

di Alberto Guido Giovanni Zali

In conclusion to the IX book of the Republic, Socrates invites men of good will to realize a complete identity of theory and practice, inhabiting the intelligible world which they first measured with their gaze. The last two centuries, however, have sanctioned the failure of the Platonic project: the "real world" has finally turned out to be a fairy tale. An infinite ocean has taken its place, as a conflictual hermeneutic space and a perturbing sentinel that accompanies each of our dwellings. This contribution establishes a comparison with Heidegger's work, reinterpreted as a constant attempt to "make a home" in the abysmal enigma that we have become to ourselves. Then, it tries to show an internal aporia to the German philosopher's speech, except to articulate some consideration on the theological antinomy that stands out against the world-abyss. Ultimately cosmology passes into cosmopolitics. Still, the above-mentioned identity is broken: now it is the practice that casts shadows in the pre-cosmic regions of one's constitutive ignorance. Its attempt to give a face to the unknown is thus constantly exposed to the risk of denial.

Keywords: Cosmology, Theology, Cosmopolitics, Nietzsche, Heidegger

«Intorno all'eroe tutto diventa tragedia,
intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco;
e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? mondo, forse?»[1].

Introduzione

In conclusione al libro IX della Repubblica Socrate rivolge un singolare invito a Glaucone, il quale in fondo non crede che la καλλίπολις progettata dall'amico e maestro possa mai trovare realizzazione sulla terra. Il testo greco ne lascia in ambiguità il senso: «forse è posta in cielo come modello per chi intende guardarlo e guardando ἑαυτὸν κατοικίζειν»[2]. I traduttori hanno per lo più seguito la proposta di Adam, che piega il discorso in senso morale e rende «found a city in himself»[3]. È merito di Vegetti aver mostrato attraverso un'ampia documentazione come il passo abbia da essere inteso altrimenti, significando piuttosto «insediare, trasferire, fare abitare qualcuno o qualcosa in qualche luogo»[4]. Glaucone è così chiamato a un duplice compito: dapprima occorre veda il paradigma posto in cielo, nella sfera ideale di ciò che propriamente si lascia vedere; quindi deve sottrarsi dalle panie della città terrena e storica, trovando in esso dimora. In questo modo la dimensione politica non viene appiattita su quella etica, facendosi anzi per la prima volta *cosmo*politica. Se il con-abitare appropriato o κάλος è possibile solo in riferimento ad un mondo intelligibile, allora gli uomini di buona volontà faranno comunità intorno a quel centro che è mondo vero o verità del mondo. Il modello platonico si espone nondimeno ad una critica forte, giacché è certo lecito mettere in questione lo statuto di una bontà e una verità che si pretendono assolute e il modello proposto nella sua adeguatezza al canone normativo. Il presente dialogo tenta attraverso iperboli argomentative una risposta compiuta a tali problemi e tuttavia non riesce ad essere conclusivo. Ne sancisce icasticamente il fallimento il celebre capitolo de *Il crepuscolo degli idoli*, a Platone ironicamente intitolato:

> «Come il "mondo vero" finì per diventare favola. Storia di un errore. […] Il "mondo vero" – un'idea che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

---

1 - F.W. Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, in ID., *Opere*, VI, 2, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 79.

2 - Platone, *Repubblica* IX 592 b1ss.

3 - J. Adam, *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1907, p. 369.

4 - M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci Editore, Roma 2018, p. 185.

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi)»[5].

Cosa ci resta d'abitare quando il mondo vero diventa favola? Col mondo vero è tolto anche quello apparente. Solo rimane il mezzogiorno, iletica superficie e momento dell'ombra più corta. Tolto il mondo, tutto si fa Dio. Simile conseguenza non è però forse necessaria e comunque va conquistata. In pieno spirito nietzschiano scegliamo di mettere tra parentesi la risalita nell'eidetico nella sua pretesa epistemica. Ecco che il prigioniero, che a fatica si libera dai vincoli della δόξα, si porta sulla soglia della caverna e intravede nell'oltrepassante solo l'oscuro, che lo restituisce in una rinnovata consapevolezza a sé stesso. L'uomo dovrà allora apparire come enigma inesorabile, tale per cui «il puro *che è* si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti»[6]. Questo è però il *Gesichtspunkt* da cui muove l'ermeneutica heideggeriana dell'esistenza, le cui ricerche sul significato di mondo possiamo qui riprendere con profitto. Un primo momento del presente contributo intende così mettere a fuoco il legame tra abitare e mondo nel "primo" Heidegger (I). Ciò dovrebbe consentire un più consapevole accesso ad alcune conferenze degli anni '50, che ripensano a modi positivi di abitare il mondo fattosi enigma sotto il segno di pensiero, poesia e sacrificio (II). Infine proveremo a mostrare un'aporia interna al discorso heideggeriano, che da una parte ci riporta in prospettiva alle tesi di Nietzsche e dall'altra ci consente di problematizzare finanche quest'ultime e articolare alcune considerazioni in proprio per una cosmesi dell'abisso in chiave cosmopolitica (III).

I. Dell'abitare: Esserci e mondo nel primo Heidegger

Una delle più brillanti tematizzazioni dello stretto nesso che tiene insieme "mondo" ed "abitare" è stata forse fornita nello scorso secolo da Heidegger, che nel suo capolavoro del '27 nota il carattere derivativo dell'accezione di mondo come natura o totalità formale delle cose semplicemente-presenti[7]. Dopo una prima ostensione dell'esistenza come essere dell'Esserci che è sempre mio, posto che questa è in primo luogo un avere-da-essere secondo possibilità che di volta in volta le competono, l'analitica esistenziale si approfondisce in un'interpretazione

5 - F.W. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere*, VI, 3, trad. it. di F. Masini e R. Calasso, Adelphi, Milano 1970, pp. 75-6.

6 - M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2020, pp. 167-8. D'ora in poi SZ.

7 - *Ibid.*, pp. 85ss.; 243ss. Sul significato del κατοικίζειν ci rifacciamo alle importanti annotazioni di M. Vegetti, *Il potere della verità*, cit., pp. 183-6.

dell'essere-nel-mondo. Subito occorre una precisazione: che rapporto esprime il "nel" o l'in-essere? Si tratta di una qualche forma di inerenza, al modo in cui diciamo che un corpo si trova nella stanza o l'acqua nel bicchiere? Invero, se l'essere-nel-mondo ha da essere compreso come determinazione dell'esistenza e cioè in chiave esistenziale, esso dovrà lasciarsi indicare il proprio senso dall'Esserci e non già dagli enti da esso differenti[8]. Si tratta di uno snodo importante, che può apparire ingiustificato e di cui pochi commentatori hanno riconosciuto il fondamento argomentativo[9]. Ad ogni modo non conviene in questa sede tentare questioni ermeneutiche spinose, ché il presente non vuole essere lavoro filologico e l'opera heideggeriana è solo uno spunto per articolare alcune considerazioni teoretiche in proprio. Come intendere allora l'in-essere nel suo senso esistenziale?

> «*In* deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito…; esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l'ente che io sempre sono. L'espressione *bin*, sono, è connessa a *bei*, presso. Io sono significa di nuovo: abito, soggiorno presso… il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»[10].

Essere-nel-mondo vuol dire quindi "fare casa", preoccuparsi di cose che di volta in volta ci coinvolgono, secondo possibilità articolate in un orizzonte di senso. Così le cose non mi vengono mai incontro in forma neutra, strutturandosi piuttosto in una trama di rapporti e significati orientati in vista dell'Esserci che li comprende. Il termine comprendere (*Verstehen*) viene utilizzato in senso ampio, come «essere in grado di fare qualcosa, esserne all'altezza, saper fare, potere»[11]. Si tratta cioè di un sapere pratico-orientativo, congiunto a quel movimento attualizzante che si è visto essere cifra dell'esistenza umana. Dal momento poi che il suddetto sistema

---

8 - SZ, pp. 74ss.

9 - Così scrive D. Venturelli, *Sul carattere rivelativo della situazione emotiva*, in F. Camera, E. Simonotti, E. Colagrossi (a cura di), *Emozioni, affetti, sentimenti: tra natura e libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 152: «solo mediante l'angoscia comprendo in che cosa consiste propriamente il moto della deiezione». Ma occorre forse generalizzare e dire – solo tenendomi risoluto nel nulla del mondo dischiusomi nell'angoscia, comprendo autenticamente mondo ed Esserci nella sua libertà finita. L'inizio esistentivo di *Essere e Tempo* è la sua fine.

10 - SZ, pp. 74-5.

11 - *Ibid.*, p. 177. Ma cfr. anche M. Heidegger, *Seminari*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi 1992, pp. 99-100: «*Verständnis*, comprendere, va inteso […] nel senso originario di Vorstehen, presiedere a qualcosa: soffermarsi davanti, […] essere forti abbastanza per sostenerlo». H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 663-667, nota invece una certa affinità tra sapere pratico e comprendere ermeneutico, consistendo entrambi in un «intendersi» (τῷ αὐτῷ εἰδέναι).

di relazioni costituisce «la mondità del mondo»[12], la comprensione sarà in primo luogo comprensione di un mondo. Passaggio questo che offre il destro di recuperare alcune importanti indicazioni contenute nel saggio del '28 *Sull'essenza del fondamento*, dove il plesso comprensione-mondo viene approfondito in ordine al problema del fondamento e della libertà.

> «Il mondo, in quanto è di volta in volta la totalità concreta di ciò in-vista-di cui un Esserci esiste, è portato innanzi-a-sé da questo Esserci stesso. Questo portare innanzi a sé, questo produrre il mondo, è il progetto originario delle possibilità dell'Esserci, il quale, nel mezzo dell'ente, deve potersi rapportare all'ente stesso. Ma il progetto di un mondo […] è anche sempre un sovraprogetto del mondo progettato sull'ente»[13].

Pro-gettando, l'Essere fa mondo: scandisce l'orizzonte di senso che già sempre sopravviene all'accadere di ogni ente. Poiché il mondo è però un esistenziale, più corretto sarebbe affermare che l'Esserci si fa (mondo) e progetta sé medesimo. Ciò che, progettando, propone e contrappone a sé stessa un in-vista-di è però libertà, la quale solo «può far sì che per l'Esserci un mondo sussista e si faccia mondo»[14]. Il mondo viene a dipendere dalla libertà e si mostra così in qualche misura infondato, essendo invece la libertà «la sorgente del fondamento in generale»[15] e «libertà per il fondamento». Che il fondamento scaturisca dalla libertà deve fare problema, giacché muovendosi questa entro uno spettro di possibilità finite importerà una negatività e un ἄλογον originario. In quanto fondamento del fondamento, essa si mostra ad un tempo come assenza di fondamento e abisso dell'Esserci (*Abgrund des Daseins*). La comprensione è così nella sua radice opaca, ciò che giustifica da un lato il suo essere coinvolta in un gioco di enti di cui non dispone mai totalmente; dall'altro il suo non possedere mai pienamente sé stessa, sì che l'Esserci non può scegliere di scegliere di scegliere o di non scegliere ed è piuttosto obbligato a insistere nella scelta tra scelta e non scelta.

Se a questo punto è concessa una calata nell'ontico, è possibile osservare la dinamica ora descritta nel quotidiano commercio con gli enti. Ciascuno di noi è capace di ritrovare un certo utensile in un ambiente familiare, farne uso, quindi dedicarsi ad altro senza con ciò riflettere su quanto avvenuto e sulle sue motiva-

---

12 - SZ, p. 114.

13 - M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p. 661.

14 - *Ibid.*, p. 666.

15 - *Ibid.*, p. 667. Su libertà e fondamento cfr. M. Casucci, *L'essenza della libertà*, Rocco Carabba, Lanciano 2007, pp. 83-100; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, in part. pp. 70-78.

zioni. Anche qualora l'utensile si riveli difettoso, dopo un primo momento di fastidio, subito viene in mente di recarsi nel negozio vicino e acquistarne uno nuovo. Il problema è presto tolto. Questa seconda eventualità è tuttavia interessante per almeno due motivi. In primo luogo il mondo si svela come condiviso, sulla scorta di una apertura strutturale e costitutiva del singolo all'altro uomo (nell'esempio: il gestore del negozio)[16]. In secondo e più importante luogo quella sensazione di fastidio provata al fallimento del proprio progetto dice di un'opacità che silenziosa insidia il rapporto di familiarità intrattenuto col mondo. Quando qualcosa non va come dovrebbe, sia pure per un breve lasso di tempo, non ci sentiamo a nostro agio: qualcosa non è in nostro potere, e questo potenzialmente ci logora come un tafano. Ma per fortuna i negozi tengono aperti a lungo e così siamo liberi di porre rimedio e ritornare alle solite occupazioni. Fatto sta che il negativo filtra ovunque, e l'immane potenza del già-stato grava su ogni infinitamente più piccolo non-ancora. Lo mostra benissimo il §30 di *Essere e Tempo*, dedicato alla paura come modo della situazione emotiva. Rivelando il minaccioso nella sua prossimità, questa apre infatti l'Esserci «al rischio, al suo esser-abbandonato a sé stesso»[17]. Essa mostra cioè l'eventualità che il progettare contingente naufraghi in un qualche ostacolo, interrompendo quel processo di cosmesi che dipinge cari simboli sull'abisso. Lì il mondo rischia di rivelarsi prigione asfittica in cui è triste abitare: nella paura si presenta lo s-fondamento del senso. È però nell'angoscia che il mondo si manifesta nella sua totale insignificanza. Mentre ad incutere timore è un qualche ente intramondano, «il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale»[18]. Che esso non sia niente di ontico dice in negativo che la totalità degli utilizzabili e delle semplici presenze perde ogni importanza, mostrandosi come insignificante. La rete di rimandi non è interrotta, ma il suo senso è tenuto in sospensione. L'angoscia porta con sé un certo senso di spaesatezza, intonata da una generale condizione di *Unheimlickheit*[19]. L'in-essere è nondimeno stato determinato come essere familiare con, abitare presso, fare casa. Nell'angoscia «la familiarità quotidiana si dissolve»[20] e «l'in-essere assume il modo essenziale del non-sentirsi-a-casa-propria», che

---

16 - Sull'intersoggettività in Heidegger cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del* Mitsein *nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova 1999; F. Camera, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, Il nuovo Melangolo, Genova 2011, pp. 93-115.

17 - SZ, p. 175.

18 - *Ibid.*, p. 227.

19 - Il perturbante, dall'ormai canonica traduzione italiana del saggio di Freud del 1919; ma letterale: il non-sentirsi-a-casa-propria. Cfr. C. Resta, *Ospitare l'estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in AA.VV., *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 135-154.

20 - SZ, p. 230.

dal punto di vista ontologico-esistenziale deve essere concepito come il fenomeno più originario. Se le cose stanno così, il quotidiano fare-casa è cosmesi nel senso contemporaneo del termine: tentativo di abbellire un sistema entropico come *divertissement* pascaliano, gioco di forme a rendere familiare il mostro in una tragedia senza eroi, che ha del grottesco. Costretto a scegliere, l'uomo sceglie di non sceglier(si): ovverosia, paradossalmente, sceglie di scegliere tra una pluralità immensa di discorsi che, melodia monotòna, hanno l'unico scopo di far tacere il nulla nel rumore più crasso. Per contro, cosa avverrebbe qualora l'Esserci sostasse nella nullità del proprio sé stesso, libero per la propria libertà-gettata? Egli non si trarrebbe fuori dal mondo, essendo questo di lui costitutivo. Il mondo piuttosto gli verrebbe restituito sotto una nuova luce, come enigma insondabile nell'oscurità della sua provenienza e della sua destinazione. Un mondo trasfigurato, dunque, per un uomo fattosi «luogotenente del nulla»[21], abitante di uno spazio-tempo kenotico in cui gli enti accadono (apparentemente) senza perché. Che tipo di abitante è un uomo di tal fatta?

II. Abitante del mondo: il poeta, il pensatore e il sacerdote

2.1. In un bel passo di *Essere e Tempo* l'uomo che si porta nello spazio perturbante del sé stesso accade in una «libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di sé stessa e piena di angoscia»[22]. Una risolutezza di tal fatta scaturisce dalla comprensione delle possibilità fondamentali che effettivamente convengono ad un Esserci, alla cui «sobria angoscia» si accompagna una «gioia agguerrita»[23]. Prima di tentare una ricognizione delle figure che una vita così divenuta può assumere, occorre tuttavia portare l'attenzione sullo slittamento semantico subito dal termine "mondo". Si è visto come nell'opera del '27 esso designi la totalità di rimandi orientata in vista dell'Esserci, che la comprende e progetta. In questo contesto può essere utile ricorrere al vocabolo greco "κόσμος", il cui significato proprio è quello di ordine secondo la misura, la convenienza e la proporzione[24]. In una breve cronistoria del concetto di mondo, Heidegger nota come già la filosofia antica pensasse nel cosmo «il come dell'ente nella sua totalità»[25] e non già una regione delimitata dell'ente. Esso esprime cioè il senso dell'essere dell'en-

21 - Così M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 60. D'ora in poi WM.

22 - SZ, p. 318.

23 - *Ibid.*, p. 369 (trad. modificata).

24 - Triade che in Platone, *Gorgia* 508a1ss., dice i caratteri propri del bello.

25 - M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 644.

te, che però è progettato in una comprensione dall'Esserci umano. Importante è qui il riferimento ad Eraclito, DK 22B89: «Per i desti unico e comune il mondo, mentre ogni dormiente si volge a un mondo proprio». L'interpretazione del filosofo tedesco è qui tendenziosa, dacché il mondo unico e comune viene assimilato al mondo pubblico e deiettivo della δόξα e non già alla sua verità demistificante. Influisce forse la comprensione cristiana di mondo, poco dopo richiamata, per cui κόσμος vuol dire «la forma fondamentale dell'Esserci umano lontano da Dio, il carattere puro e semplice dell'essere dell'uomo»[26]. Per l'oscuro di Efeso mondo non è tuttavia stigmate dell'inautentico, bensì Λόγος abissale e pre-cedente ogni interpretazione che gli inesperti ne forniscono. Costoro considerano infatti la parte separata dal concreto – si astraggono in visioni unilaterali ed arbitrarie del tutto, «distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è»[27]. Così la voragine in cui già sempre soggiorniamo, se mai filtrasse nei sogni dei dormienti a precipitare nell'insignificanza i loro λόγοι, si mostrerebbe come ἄλογον lacerante. Parimenti, l'essere heideggeriano non si lascia ridurre all'essere di volta in volta compreso, ché la comprensione è anzi per lo più incomprensione falsificante e occultante. Come emerge nel saggio del '43 *Sull'essenza della verità*, la velatezza dell'ente in totalità che accade con lo svelamento del singolo ente «è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente» e «dello stesso lasciar-essere, che, mentre svela, tiene già velato e in rapporto al velamento si comporta»[28]. Il velato è però il mistero, che domina e pervade ogni rapporto dell'uomo all'ente come provenienza abissale del dono, libertà originaria preordinata a quella dell'Esserci[29]. L'uomo che si ri-tiene in angoscia e gioia nella piega del proprio sé stesso si ritrova così chiamato a custodire il mistero che lo abita, dominandolo e lasciandolo essere ad un tempo. In tanto che si appropria di sé medesimo, l'Esserci si espropria al proprio fondo abissale

---

26 - *Ibid.*, p. 646.

27 - DK 22B1. Ma M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 19-37 riconosce ad Eraclito la dignità di pensatore iniziale e interpreta in questo senso.

28 - M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 149. Si tratta del noto passo in cui Heidegger individua la svolta (*die Kehre*), la quale trapassa il *pensiero* dell'Essere nel pensiero *dell'Essere*. Non occorre esasperare la discontinuità rispetto a *Essere e Tempo*, in cui comunque il progetto dell'Esserci, in quanto gettato, risulta già inscritto nel getto dell'Essere (secondo la felice espressione di cui M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»,* trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 51).

29 - Ciò che delinea una dinamica aletheiologica che M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 106, descrive nei termini di un «dare che dà solo il suo dono, ma che, in questo darsi, si cela e si sottrae». Su libertà dell'Esserci e dell'essere, cfr. almeno C. Esposito, *Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant,* in «Heidegger Studies», 20 (2004), pp. 121-25; L. Pareyson, *Heidegger: la libertà e il nulla*, La Buona Stampa, Ercolano 1990, pp. 38-51.

e si es-pone ad un'alterità incommensurabile, perché essa stessa misura. Così facendo, ne fa memoria e la custodisce. L'accadere del mistero viene negli scritti successivi agli anni '30 nominato anche come accadere di un mondo, farsi mondo (*es weltet*). Queste indicazioni ci consentono forse di riprendere con più consapevolezza due conferenze del '51, in cui Heidegger ripensa in forma essoterica la figura del luogo-tenente del nulla come abitante del mondo.

2.2. La prima di queste conferenze mette a tema il rapporto tra costruire, abitare e pensare. Se l'opinione corrente pensa l'abitare come il fine del costruire, è solo perché manca di quel pensiero essenziale alla luce del quale «il costruire è già in sé stesso un abitare»[30]. Che l'abitare non sia riducibile all'usufrutto di abitazioni si lascia mostrare con alcuni semplici esempi: un camionista è a casa propria sull'autostrada, l'operaia nella filanda, l'ingegnere nell'industria idroelettrica per cui lavora etc. Essere a casa si dice cioè in molti modi. Come intendere allora il costruire?

> «L'antica parola altotedesca per *bauen* [costruire], è *buan*, e significa abitare. Che vuol dire: rimanere, trattenersi. […] *Bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* nelle sue forme […]. Che cosa significa allora: *ich bin*? L'antica parola *bauen*, a cui si ricollega il *bin*, risponde: *ich bin, du bist* vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»[31].

Il collegamento qui tentato non ci è nuovo, che anzi ripropone in variazione il passo pocanzi riportato di *Essere e Tempo*. Anche in questo caso l'essere dell'uomo è segnato da una costitutiva "abitatività": essere-nel-mondo è ora essere sulla terra come mortale. Esistenziale, questo, che si dispiega dipoi secondo modalità differenti, a seconda delle quali può voler dire custodia e coltivazione di ciò che cresce (*d.h. den Acker bauer*) o produzione ed erezione di costruzioni (*d.h. einen Tempel bauer*). Il tratto fondamentale dell'abitare consiste ad ogni modo in un avere cura, come il gotico *wunian* da cui *wohnen* sembra suggerire. È forse d'uopo precisare che simili considerazioni linguistiche muovono da una comprensione previa e svolgono pertanto una funzione euristica. La cura dice in questo senso la to-

---

30 - M. Heidegger, *Costruire abitare pensare,* in Id., *Saggi e Discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 97.

31 - *Ibid.* Una rilettura della conferenza viene offerta dal lavoro monografico di V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008; più sinteticamente A. Osti, *"Abitare e Costruire. Per Una Lettura Dell'Accadere Come Evento-Appropriazione Della Quadratura",* in AA.VV., *Abitare. Terre Identità Relazioni. Atti del X Convegno Interdisciplinare dei dottorandi e dei dottori di ricerca (Roma, 13-14-15 giugno 2018)*, Roma, Universitalia 2020, pp. 19-41.

talità formale dell'essere umano[32], che è un soggiornare dei mortali sulla terra. Anche in questo punto l'impianto di fondo dell'opera del '27 risulta confermato.

> «Ma sulla terra significa già sotto il cielo. Entrambi significano insieme rimanere davanti ai divini e implicano appartenenza alla comunità degli uomini. C'è una unità originaria entro la quale i Quattro: terra e cielo, i divini e i mortali, sono una cosa sola. [...] I mortali abitano nel modo dell'aver cura della Quadratura nella sua essenza. L'abitante aver cura è quindi quadruplice»[33].

Le categorie di cui abbiamo finora fatto uso sembrano ora non tenere più. Che cos'è la Quadratura perché i mortali possano in essa abitare? E come si esplica tale abitare "quadruplice"? Giova tentare una breve incursione in una conferenza di poco precedente in cui libero gioco mediante il quale i quattro poli della quadratura si rinviano nel reciproco differenziarsi viene chiamato "mondo"[34]. Il gioco di specchi che coinvolge i quattro significandoli non è ancora venuto in chiaro. Tuttavia esso è in un singolare rapporto di identità con quel mondo che abbiamo determinato prima come fuga e cosmesi dell'abisso, quindi come mistero che lascia essere gli enti in tanto che si trattiene. La quadratura ha qualcosa a che fare con il lasciar-essere gli enti, dacché il farsi-mondo che le è proprio accade solo al farsi-cosa della cosa: «la cosa coseggia e riunisce il mondo»[35]. Il mondo accade di volta in volta nella cosa, al modo in cui il velato accade nell'apertura di questo o di quell'ente. La presente analogia si mantiene ancora in una certa problematicità, posta in rilievo dal fatto che Heidegger poco dopo si chiede quando le cose vengano in quanto cose. Cosa sia la cosa e soprattutto quando la cosa sia cosa non è affatto ovvio. Il quando indica una limitazione, circa la quale veniamo subito avvertiti: «esse non vengono in forza di operazioni dell'uomo, ma neppure senza la vigilanza dei mortali»[36]. La vigilanza dei mortali richiede a sua volta «il passo indietro dal pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante al pensiero rammemorante». Il mondo accade propriamente all'accadere della cosa, vigilata nel pensiero rammemorante dai mortali nel passo indietro. Il pensatore appare qui in una relazione privilegiata col mondo, sì che questo si destina in quanto tale all'uomo solo per il suo fare memoria, il quale custodisce la cosità nella cosa. Che cos'è il mondo perché il fare memoria del pensatore sia da esso abbisognato e cosa il

---

32 - SZ, pp. 233ss.

33 - M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 100.

34 - M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 119: «Il facente-avvenire-trasproprianteg gioco degli specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto si fa mondo».

35 - *Ibid.*, p. 120.

36 - *Ibid.*, p. 121.

pensiero rammemorante? La seconda conferenza di cui abbiamo fatto menzione ad inizio paragrafo ci consente di riprendere il problema in prospettiva, dicendo prima qualcosa del poetare. Scrive Heidegger: «è il poetare che, in primissimo luogo, rende l'abitare un abitare»[37]. L'essenza del poetare richiede di essere pensata come «un far abitare, come un costruire, e forse anzi come il costruire per eccellenza». Il poetare non è così un modo tra gli altri dell'abitare, e sospende invece il coltivare-costruire con cui l'uomo si rende nel quotidiano pieno di merito. A partire da questa sfera all'uomo è concesso guardare in alto verso i celesti o i divini, guardare che misura il frammezzo tra il cielo e la terra, cui rimane legato.

> «L'uomo, in quanto uomo, si è già sempre misurato rispetto a qualcosa di celeste e con qualcosa di celeste. […] l'uomo si misura con la divinità. Essa è la misura con cui l'uomo fissa le misure del suo abitare del suo soggiorno sulla terra sotto il cielo. […] L'abitare dell'uomo sta in questo misurare-disporre la dimensione guardando verso l'alto; nella dimensione il cielo e la terra hanno parimenti il loro posto»[38].

Questo passo è interessante per tre motivi. In primo luogo il gioco di specchi dei Quattro viene descritto sotto la specie dell'uomo, in una prospettiva ermeneutica vicina a quella del "primo" Heidegger. L'uomo misura sé medesimo e il proprio soggiorno sulla terra nell'oltrepassamento, guardando verso l'alto. Nei termini di cui *Essere e Tempo*: «il progetto primario della comprensione dell'essere dà il senso»[39], ovvero imprime una direzione al nostro abitare. La misura al misurare è fornita nel cielo dalla divinità, «nel modo in cui il Dio che rimane nascosto proprio come tale è manifesto mediante il cielo»[40]. Il cielo è l'umbratile attraverso il quale filtra la luce: inoltrepassabile sfondo *quoad nos*, che custodisce il nascosto nel suo nascondersi come il *peut-être* del senso. Lo sguardo *a parte hominis*, che poi è metodologicamente primo, ci consente dunque di articolare un secondo ordine di considerazioni. Il mondo come insieme dei Quattro vede l'abitare come momento costitutivo. Il che significa che al suo accadere co-accade il disporsi dei mortali in-vista-del divino, per come esso filtra nel celeste. Questo disporsi intona e dispone a sua volta la terra su cui l'uomo poeticamente soggiorna. Come avviene questo soggiorno? Costruendo. Il senso del costruire è dato dal prendere misura. La prima conferenza sembra soffrire pertanto di un'insufficiente posizione interpretativa, in tanto che comprende l'abitare sotto la specie del costruire inteso ora come coltiva-

---

37 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, in Id., *Saggi e Discorsi*, cit., p. 126.

38 - *Ibid.*, p. 131.

39 - SZ, p. 385. Posto che la comprensione è sempre contro-getto, che corrisponde autenticamente o inautenticamente al getto dell'essere (si veda M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 73).

40 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, cit., p. 132.

zione di campi, ora come erezione di edifici. Il poeta è però capace di poetare «sempre soltanto nella misura in cui la sua essenza è trasproprіata a ciò che da parte sua ama e rende possibile l'uomo»[41]. Ciò che ama l'uomo è l'essere (*Seyn*) che, ritraendosi nello spazio sacro del suo mistero dove solo possono essere i divini e Dio, lascia essere l'uomo in quanto mortale[42]. Il poeta è cioè colui che si tiene in intimità col mistero, che dà voce al silenzio. Purtroppo i poeti dicono molte bugie, secondo il detto prima platonico e poi aristotelico. Bisognerà quindi guardarsi dal loro dire, ché i più potrebbero sovrapporre in cacofonia la propria voce alla silenziosa voce del nulla, desiderosi di fama o di oblio. Per questo al poeta conviene s'accosti il pensatore. Il pensare è essenziale all'abitare, così come lo è il costruire. È quando l'uomo *riflette* sulla propria sradicatezza che questa cessa di essere miseria e si fa appello a erigere luoghi capaci di apportare la Quadratura nelle cose. Che la cosa sia cosa fino in fondo, sì da consentire il con-venire del mondo in essa, dipende cioè da una riflessione capace di sottrarci ad una condizione per cui, già sempre costruendo, non siamo mai propriamente a casa. Il pensiero rammemora: «in ogni ripensare e in ogni rammemorare deve certo esserci un pensiero che pensi in modo essenziale la verità dell'essere»[43]. Il dispiegarsi compiuto della Quadratura nei luoghi del nostro abitare riposa dunque nella parola poetica che prende a misura i cenni del divino nel cielo, nel dire di un pensiero che si sottrae all'oblio del velato e fa memoria del mistero. Poetare e pensare vengono quindi ad incontrarsi nel medesimo, il quale «è la reciproca appartenenza del differente a partire dalla riunione operata dalla differenza»[44]. Dove localizzare il medesimo?

2.3. Una risposta soddisfacente all'interrogativo che precede richiederebbe quantomeno che si prendessero in analisi saggi e conferenze confluite nel volume *In cammino verso il Linguaggio*, ciò che qui non è possibile fare[45]. Ci limitiamo pertanto ad alcune annotazioni che introducono ad una terza figura, quella del sacerdote. A offrirci il filo conduttore sarà il fenomeno del mondo. Introdotto dapprima come orizzonte di senso dell'ente in totalità progettato e compreso, il mondo si è rivelato abisso e mistero al quale siamo sempre in subordine. La comprensione è

---

41 - *Ibid.*, p. 131.

42 - La progressione mistero-sacro-divini-Dio, che giustifica lo slittamento semantico dell'idea di mondo che si è provato a riprodurre, è esposta in M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 85-6.

43 - WM, pp. 82-3.

44 - M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo*, p. 129. Vedi anche WM, p. 85: «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro. […] non sappiamo niente sul dialogo tra il poeta e il pensatore, che abitano vicini su monti lontanissimi».

45 - Imprescindibile la bella introduzione di Caracciolo a M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio,* trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 2019, pp. 8-20.

così il contro-getto nel cui tramite il mortale decide se appropriarsi espropriandosi al proprio enigma o espropriarsi appropriandosi degli enti. Pensatori e poeti esistono autenticamente o appropriatamente insistendo nel contraccolpo che rovescia il piano ontico e lo mostra bucato. I πράγματα rinviano ad un'alterità differente come al proprio significante ultimo, alterità che pensatori e poeti guardano in una distale vicinanza. In quest'alterità si cela il nascosto, che è misura per l'abitare e financo per il costruire. Il mondo dice allora il gioco di specchi che tiene i mortali al cielo, come al luogo del divino che vivifica la terra. Perché mondo sia in senso pieno, l'abitare umano deve rendersi trasparente ad esso. Trasparenza ad un'opacità, alle tinte cerulee del crepuscolo che manifestano la finitudine del nostro sguardo. Pensatori e poeti hanno in comune questo riportarsi nel silenzio, in un percepire raccolto che già nel saggio del 1943 è chiamato «il ritegno del lasciar essere»[46]. Risoluti nell'ascolto, essi abdicano ad ogni ulteriore appropriazione e si lasciano espropriare dalla non proprietà del proprio. Il ritegno risponde al richiamo dell'essere, unica necessità «che obbliga non costringendo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio»[47]. Per esso l'umanità si prodiga nella salvaguardia della verità dell'essere, che diventa misura contro ogni umanismo del *solus homo mensura*.

> «Nel sacrificio avviene quella segreta gratitudine che, unica, consente di apprezzare la gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso all'essenza dell'uomo, affinché questi, nel riferimento all'essere, assuma la guardia dell'essere. […] Se non ci fosse un ringraziare nascosto nel fondamento essenziale dell'uomo storico, allora questi non sarebbe mai in grado di pensare»[48].

Parafrasando Nietzsche: a colui che guarda a fondo nell'abisso, il religioso guarda dentro. Il pensatore e il poeta si riscoprono modi di un'unica figura, quella del sacerdote o del pastore che salvaguardia e rende grazie nel *sacrum facere*. E l'intrinseca religiosità dell'esistenza è forse vero *leitmotiv* nella pluridecennale produzione dello Heidegger, che già nel WS 1919-20 esortava a «fare tutto con la religione e non in base alla religione», di modo che essa accompagni «ogni fare

---

46 - M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, cit., p. 146. Id., *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1998, pp. 9-10, definisce il ritegno «lo stato d'animo fondamentale della filosofia, ossia della filosofia a-venire». Sul ritegno A. Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 237ss.

47 - WM, p. 81.

48 - *Ibid.*, p. 82. Accolgo le note alla 4a edizione del '43 che invertono come nel testo riportato l'originale «se non ci fosse un pensare nascosto […], non sarebbe mai in grado di ringraziare». Oltre Heidegger si potrebbe forse reiterare questa inversione al passo che segue: «il ~~ringraziare~~ pensare e il poetare scaturiscono in modo diverso dal ~~pensare~~ ringraziare iniziale, di cui essi fruiscono».

della vita come una musica sacra»[49]. Il sacerdote di un Dio ignoto – ecco il modo in cui l'uomo è chiamato ad abitare un mondo. La progressione sopra presentata rivela tuttavia una stonatura che la inficia nel risultato e ci spinge a pensare oltre. Non è infatti detto che l'indisponibile mistero dell'essere sia spazio dell'ultimo Dio, diaframma che consente l'accadere delle cose in libertà. L'azzurro del cielo parla della nostra condizione crepuscolare, ché noi invero non sappiamo se esso preluda alla notte oppure al giorno. *Dämmerung*: il massimamente ambiguo, sospeso nell'oscillazione più antica tra alba e tramonto, tramonto e alba. È ben possibile che pensatori e poeti prestino ascolto propriamente al niente materico, e che il loro gioco di risposta sia in realtà evento ermeneutico mediante il quale il mondo si pensa e inganna. Una simile eventualità ci costringe a pensare ancora una volta i rapporti tra mondo e abitare, sotto l'ipoteca dell'antinomia.

III. Insediarsi nell'antinomia: sospensione e posizione di un mondo

Due operazioni non sono lecite all'uomo, cui provenienza e destinazione restano ignote. Da una parte non gli è dato proiettare nell'abisso le proprie troppo umane aspirazioni di senso; d'altra parte non può limitarsi a custodire il mistero senza che la custodia trapassi in attesa e l'attesa in assenso alla possibilità del senso. Costretto a fare casa sul baratro, ché esso è anzi località originaria, l'uomo scopre sé stesso lacerato in antinomia. Sul piano teorico ed entro i limiti della ragione filosofica, egli dovrebbe fare a rigore esercizio di epochè. Sul piano pratico non può mai sottrarsi alla scelta e alla proiezione di senso, che è (sovra)posizione di un mondo. Novello Cristoforo Colombo, egli non può per sua natura non arrischiare il mare. Forse può decidere la rotta, facendo del proprio viaggio casa.

> «Nell'orizzonte infinito. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come sete e oro e trasognamento di bontà. Ma verranno momenti in cui saprei che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito»[50].

---

49 - M. Heidegger, *Fondamenti della mistica medievale*, in: Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 404. Sulla religiosità dell'esperienza cfr. almeno G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973; U. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, Morcelliana 1974; F. Camera, *Sotto il segno di Hermes*, cit., pp. 200-216.

50 - F.W. Nietzsche, *Gaia Scienza*, in Id., *Opere*, V, 2, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 129.

Abitare è quindi navigare. Navigare è posizione o costruzione di un mondo nell'indisponibile. Il *non lecitur* pocanzi rilevato si lascia forse sciogliere se la posizione di un mondo fa memoria del limite e si comprende come navigazione in mare aperto, tentativo di dare un volto e un significato (fosse anche l'assenza di significato!) all'ignoto. La sospensione teorica di un mondo filtra così nella posizione pratica di questo, sì che il momento riflessivo-ermeneutico che ne consegue deve tenere conto di tale condizione di deficienza. Sembra così riproporsi la situazione eraclitea: noi naviganti in un eterno conflitto delle interpretazioni, intenti ad abitare in proprio un logo che è comune. Il ξυνόν o κοινόν è però per Eraclito intelligibile, sì che i desti hanno modo di (re)insediarsi in esso e realizzare una compiuta identità di teoria e prassi. Nel crepuscolo il pensiero realizza la propria debolezza: esso è sì il diafano, esperienza fattasi trasparente. A trasparire è tuttavia un'opacità di fondo, la necessità di un salto. Disponiamo noi di rotte ad indicarci la meta? Alla necessità del viaggio si aggiunge la necessità dell'assenso o del dissenso, in una qualche specificazione modale. Superata l'eventualità di un'esistenza inautentica che insiste tra le preoccupazioni quotidiane e non si pone il problema del senso, occorre domandare il senso della domanda di senso. Questo può forse fornirci una traccia che non lasci il mondo in balia di arbitrari giochi interpretativi. Al passo nietzschiano sopra riportato fa immediatamente seguito il celebre aforisma dell'uomo folle. Alla chiara luce del mattino, egli grida incessantemente al mercato – Cerco Dio! Lanterna alla mano: deve avere cercato tutta la notte.

> «Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? […] Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?»[51].

L'orizzonte pocanzi prospettato è presto bevuto fino all'ultima goccia. Il mondo trova in Dio il proprio centro di polarizzazione. Tolto il Dio come l'atteso dall'attesa, alita sull'uomo lo spazio vuoto e la notte sembra inghiottire il mattino nella fredda inanità del non-senso. Ma ecco che la domanda risuona con insistenza accresciuta – come abitare un mondo senza Dio? Forse divenendo ciò che si è: Dio senza mondo. Così continua l'aforisma: «non è troppo grande per noi la grandezza di quest'azione? non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?»[52]. Se il mondo è poi con-mondo, gli uomini così divenuti saranno insieme come comu-

51 - *Ibidem.*

52 - *Ibid.*, p. 130.

nità di divini a gioire della propria ultra-potenza. La cosmesi sarà allora gioco estatico di forme, pura esposizione che ripete il medesimo nella differenza: gloria di un energico "sì" alla vita[53]. In questo senso il riconoscimento della propria deità è ultima Thule del nichilismo passivo. «Il lamento immortale di essere condannato, per sovrabbondanza di luce e presenza, per la propria natura solare, a non amare»[54] deve trapassare in riso dionisiaco, spazio anarchico di condivisione e φιλία.

Non è però tutto, poiché l'abisso non deve e non può essere tolto. Il riso dionisiaco non si libera dell'angoscia se non trova modo di sbarazzarsi dell'attesa di senso all'uomo costitutiva, magari nella follia che degrada l'uomo a pianta[55]. Se questa strada non è percorsa tutta, rimane fino all'ultimo il sentore della disdetta: e se quel Dio che abbiamo ucciso fosse davvero il nascosto che nel suo nascondimento lascia essere l'uomo in libertà? L'opzione religiosa, tale per cui il mondo è voluto da Dio, rimane percorribile e l'uomo può ben decidere di raccogliersi in comunità nel sacrificio. Allora fare mondo è dis-fare mondo, verticalizzandolo verso la provenienza e la destinazione che lo tengono in tensione[56]. In ogni caso importa notare come qui sia in gioco il come e il senso d'attuazione dell'abitare, non già un qualche costruire ontico e particolare. Ciò che cambia è la disposizione o *Gesinnung*, e gli effetti pragmatici seguono soltanto secondo diversi livelli di mediazione. Un primo livello ha però già iniziato a mostrarcisi, e potremmo bene chiamarlo *cosmo*politico. Il modo in cui il mondo viene concepito, o se vogliamo la visione del mondo, importa il conferimento di certa o cert'altra direzione al nostro vivere insieme. Riconoscendo in altro il degno di essere vissuto, è possibile che i giochi di potere mondani vengano relativizzati come cose di poco conto o quotidiane dosi di oblio; oppure essi possono essere campo di prova per la forza di un dio fatto di pura terra; e ancora mero dato di fatto, necessità della vita con cui fare i conti e

---

53 - In direzione di un simile abitare cfr. ad esempio E. Buriano, F. Vitali Rosati, *Tautologia del vivente. Lineamenti per una metafisica neoplatonica dell'organismo*, in «Noema», 12 (2021), pp. 45-57.

54 - F.W. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 105-6. È il *Canto della Notte*, cui fa seguito come suo oltrepassamento *Gloria e Eternità* che chiude l'ultima delle opere edite da Nietzsche alle pp. 138-41.

55 - Così la suggestiva interpretazione offerta da Calasso in appendice all'edizione adelphiana di *Ecce Homo* (*Ibid.*, pp. 153-98).

56 - Ciò anche nel caso in cui "mondo" comprenda il divino, così come in Heidegger, posto che il divino o i celesti sono la manifestazione cifrata del Dio e che questo è destinato a rimanere in sé stesso l'estraneo (M. Heidegger *Costruire abitare pensare*, cit., p. 99; Id., *La cosa*, cit., p. 118; Id., *Poeticamente abita l'uomo*, pp. 134-5). Per un approfondimento cfr. L.R. Oñate, *Dio e la questione dell'essere in Heidegger*, in «ACTA PHILOSOPHICA», 3 (1994), pp. 287-313; in part. 308ss. Sulla quadratura cfr. invece A. Ardovino, *Praeludia Quaternitatis. Appunti sull'archeologia del* Geviert *nei "trattati inediti" (1936-1942)*, in Id. e V. Cesarone, *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 219-251.

niente più. Insomma, possibilità e vie si moltiplicano e si diramano ad indefinito. Le dipana però un filo rosso: l'abitatività che noi stessi siamo e il compito che essa ci impone, qualunque che sia il suo ignoto statuto effettivo e l'interpretazione che in risolutezza scegliamo di darne. Che l'uomo si faccia (ed eventualmente si finga!) sacerdote o divinità, resta il giogo impostogli dalla sua condizione epistemica, che lo rende in primo luogo viaggiatore sospeso tra amore estetico e religioso. L'etica è solo un fragile ponte: la casa che abitiamo, ma la casa è viaggio in cui osare tutto. Eppure l'estetico non è affatto caduta. Il religioso non è devozione.

ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI
Dottore in Filosofia presso l'Università di Pisa
alberto.zali@libero.it

FORUM

Il pensare che scaturisce dalla mistica dell'unità: Pasquale Foresi, Klaus Hemmerle e Giuseppe M. Zanghì.

In this issue's "Forum" the authors porpose some reflections on the novum *that Chiara Lubich's mystic of unity offers as an inheritance to thinking starting from the three "classics" of this journey of thought: Pasquale Foresi, Klaus Hemmerle and Giuseppe Maria Zanghì. All of them, with their own peculiarities, converge in entering and inhabiting the "place" of the experience of being/thinking into which the Christ introduces: the being that is love, Trinity.*

Keywords: Hemmerle, Foresi, Zanghì, Claritas,Thinking, Being, Love, Trinity

Nell'orizzonte di un nuovo pensare. Pasquale Foresi e l'"umanarsi" speculativo di un carisma

*di Anna Pelli**

> *La ragione (che è la caratteristica dell'uomo) si dona alla Sapienza eterna, cioè s'annienta in essa e la Sapienza la sposa. […] Ora sulla ragione umana è innestato il Verbo ed i frutti dell'uomo così divinizzato sono Parole di Vita eterna: Sapienza, Spirito Santo.*
>
> *Chiara Lubich*

Queste parole, tratte da uno scritto inedito di Chiara Lubich che risale al periodo spiritualmente e dottrinalmente più intenso della sua lunga esistenza, sono poste ad esergo del presente studio in quanto ci sembrano racchiudere il percorso intellettuale di quella straordinaria figura che fu Pasquale Foresi, tanto da condurci a intuirne il fulcro originante, a tratteggiarne la forma, a pregustarne l'approdo finale.

Il periodo vissuto da Chiara Lubich, cui facciamo riferimento, è quello databile agli anni 1949-1950; periodo durante il quale – come lei stessa racconta – "una luce sfolgorante ci ha abbagliato"[1]: luce che da subito è apparsa scaturire dal cuore dell'Essere, e dunque così assoluta da condurre la mente a penetrare, in qualche modo, l'Increato, così intensa da farsi fonte di verità su tutte le cose.

E' l'irrompere di una "luce *originaria*", direbbe Heidegger[2], che si profila come condizione stessa del conoscere, come oggetto formale della conoscenza, come orizzonte di senso del sapere. Quando infatti la luce che si offre in dono è la luce stessa dell'Uomo-Dio, del *Logos* fatto carne, allora, nel manifestarsi si fa – come

* Membro del Centro interdisciplinare di studio "Scuola Abbà".
anna.pelli@focolare.org

1 - C. Lubich, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2009², p. 432.

2 - Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997, p. 66.

acutamente affermava Étienne Gilson – "generatrice di ragione"[3], ridà al pensare una vitalità non episodica ma essenziale mediante la sollecitazione ad un dialogo inesauribile fra il *logos* dell'uomo declinatosi storicamente e il *Logos* di verità, dialogo in cui risiede la possibilità di apertura su orizzonti insperati di verità.

E' con questa "luce *originaria*" che Pasquale Foresi si incontra in un momento cruciale della sua esistenza, quando, sebbene giovanissimo – era il 31 dicembre 1949 – aveva già perlustrato, con rara capacità penetrativa, mossa e sorretta da una inesausta ricerca della verità, l'universo filosofico[4], arrestandosi, non senza sofferenza, su quei nodi teoretici che la millenaria storia del pensiero continuava a tramandare nella loro irresolutezza.

In quella indimenticabile sera di fine anno, ascoltando Chiara Lubich, che, attorniata dal piccolo gruppo delle prime e dei primi suoi seguaci, trasmetteva loro brani dell'esperienza mistica da lei vissuta nell'estate di quello stesso anno, ne intuisce la portata dottrinale "profonda", "nuova", "solida", espressa in forma di "visioni intellettuali", che trova il suo fulcro nella realtà di Dio, l'Uni-Trino, e da lì si dispiega fino a raggiungere le questioni più ardite del pensiero umano.

Ne è così interiormente afferrato da affermare, a distanza di anni: "Rimasi esterrefatto, perché le sue non erano solo idee che tirava fuori dalla sua mente, ma erano idee-vita divina che penetravano nell'anima e davano profondità e calore, una luminosità di idee che saziava"[5].

---

3 - Cfr. É. Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 31 (1931), p. 39. Dal canto suo, *Fides et ratio* al n.15 afferma che la verità donataci dalla Rivelazione "produce pensiero".

4 - Sintomatico, al riguardo, quanto si ricava dalla Presentazione apposta dallo stesso Foresi alla sua opera, *Appunti di filosofia. Sulla conoscibilità di Dio*, pubblicata presso l'editrice Città Nuova nel 1967 e rieditata, presso la stessa editrice, nel 2004, all'interno del volume *Note di filosofia*. E' attingendo a questa più recente pubblicazione che riportiamo il seguente brano, da cui emergono tratti di una biografia intellettuale dall'impianto storico-teoretico ampio: "Le impressioni che ho ricevuto nelle letture fatte in passato e recentemente non mi si possono più cancellare dall'anima. La *Metafisica* di Aristotele o il *Fedone* di Platone li porterò sempre con me per tutta la vita, come pure *Le Confessioni* di Agostino e il *De ente ed essentia* di Tommaso d'Aquino o il *Primo principio* di Duns Scoto. (…) Ma anche tanti filosofi moderni e contemporanei mi dicevano qualcosa e mi avvicinavano a Dio. Per questo mi sento di casa anche con loro, li ho presenti nella mia stanza, tanto mi hanno fatto capire di Cristo e di Dio, forse con poche parole, forse con ansie inespresse ma profondamente sentite che mi hanno comunicato o proposto" (pp. 9-10).

5 - Il brano è tratto da M. Zanzucchi, *In fuga per la verità. Pasquale Foresi – La biografia. Prima parte (1929-1954)*, Città Nuova, Roma 2020, che dedica le pp. 255-260 al racconto dettagliato e documentato dell'episodio. Il brano citato si trova a p. 257.

Pensiamo di non essere lontani dal vero se ravvisiamo in questa testimonianza vivida l'avvenuto incontro con la Sapienza che, dilatando la razionalità umana, a tutto dà chiarità e sapore.

Assume un rilievo particolare il fatto che quanto la Lubich andava comunicando accende, nella mente di Foresi, una intuizione a suo dire risolutiva riguardo alla questione filosofica forse più audace, affrontando la quale la ragione dell'uomo sembra affacciarsi sulle ultime profondità metafisiche. Si tratta della questione concernente il rapporto fra l'Uno e i molti e, conseguentemente, tra l'Infinito e il finito, tra l'universale e il particolare[6].

La lunga storia del pensiero occidentale potrebbe essere riletta come lo sforzo incessante di coniugare la difficile reciprocità di questi due termini: unità e molteplicità, che talvolta sono stati concepiti come divaricanti fra loro, e quindi inconciliabili, e talaltra come prevaricanti l'uno sull'altro, per una eccessiva valorizzazione dell'uno rispetto all'altro, con evidenti ripercussioni sul piano esistenziale, storico-politico, culturale.

Questo percorso, che si snoda sul nesso Uno-molti, costituisce dunque qualcosa di decisivo per l'anima dell'Occidente, tanto da far dire a Hegel che "tutta quanta la filosofia non è altro che lo studio delle determinazioni dell'unità", o, per meglio dire, non è altro che "il determinarsi via via differente del rapporto tra l'unità (intesa come Principio) e la molteplicità"[7].

Sull'abisso dell'Uno si sono protesi infatti, con lo stupore dei mistici e con il vigore dei dialettici, filosofi come Plotino e, dopo di lui, Meister Eckhart e Jakob Böhme, Niccolò Cusano e Leibniz, Schelling ed Hegel, intravedendo, ciascuno a suo modo, che l'unità è, nella sua essenza, intreccio mirabile di relazioni ed è dunque, per così dire, inabitata dalla molteplicità.

Sulle tracce di questo millenario percorso, che ci conducono a scorgere l'approssimarsi al nucleo fondamentale e fondativo del costituirsi dell'uno in molteplice e del molteplice in uno, si innesta il pensiero di Chiara Lubich, la quale interpreta la questione dell'Uno e dei molti rinvenendone il punto focale in quel "principio

---

6 - Foresi la enuncia come il "problema degli universali", cioè del valore dell'idea universale nei riguardi della realtà particolare, e quindi del "rapporto che intercorre fra me, uomo particolare, e l'uomo", problema che si declina poi concretamente nella domanda del rapporto fra individuo e società (in *Ibid.*, pp. 256-258).

7 - Cit. in W. Beierwaltes, *Unità e identità come cammino del pensiero*, in AA.VV., *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 31-32.

unificante e quindi attivo" che è "l'amore"[8]. Amore che, riverberandosi dall'intimo stesso del Dio uni-trino, non supera cancellandola la dualità Uno-molti, ma piuttosto la interiorizza includendola in sé e in tal modo si qualifica come la cifra metafisica capace di rendere ragione dell'originarsi e del costituirsi del molteplice.

Tutto ciò consente di scoprire nella realtà originata dal Principio-Amore, cioè da quell'Uno che si schiude intrinsecamente in un plurale trinitario, quella stessa dinamica che lo connota nella sua essenza e che la Lubich definisce con l'efficace espressione di "trinitizzarsi", significando con ciò non un moltiplicarsi di individualità, ma un distinguersi personale in cui ciascuno, dandosi tutto nell'Uno, è tutt'intero quest'Uno e quindi espressione dell'Uno.

Dunque il "trinitizzarsi" come un reciproco inabitare dei soggetti, al modo della Trinità, in un continuo reciproco darsi l'uno all'altro, perdersi l'uno nell'altro, per ritrovarsi, nella presenza speculare dell'alterità, in una ulteriorità che non semplicemente li supera ma che, mentre li contiene, è, al tempo stesso, da essi contenuta[9].

E' in questo dinamico, vitale trinitizzarsi dell'Amore, come quell'essere uno che si rifrange, distintamente e peculiarmente, in ciascuno dei molti, nell'insieme dei quali torna poi a raccogliersi ed esprimersi l'unità, che Foresi intuisce essere racchiusa l'esperienza originaria e fondativa di una nuova concezione ontologica, e conseguente visione antropologica, destinata ad allargarsi ulteriormente quale paradigma di tutto il reale.

E' l'intuizione ispiratrice, e al contempo l'alveo fecondo, da cui inizia a prendere forma il suo pensare: l'"umanarsi" in forma speculativa dell'evento illuminativo che lo ha raggiunto.

La verità come disvelatezza

Troviamo trascritta, in maniera filosoficamente articolata, l'esperienza intellettuale ed esistenziale accadutagli la sera del 31 dicembre 1949 in alcune delle sue *Conversazioni* filosofiche[10], che lasciano chiaramente intendere come il "cercatore di verità" è ormai divenuto "capace di verità".

---

8 - C. Lubich, *Gesù in mezzo a noi. Rendere visibile la presenza del Risorto nella Chiesa*, in «Nuova Umanità», 2005/3-4, p. 414.

9 - Rimando, per una illustrazione più circostanziata della questione dell'Uno e dei molti, al mio saggio, *Dal Patto, l'Anima. Sulle tracce di un percorso metafisico*, in «Nuova Umanità», 2012/6, pp. 698-715.

10 - La seconda opera di Foresi a carattere filosofico porta proprio il titolo *Conversazioni di filosofia*, Città Nuova, Roma 2001. Successivamente è stata anch'essa raccolta nel citato volume, *Note di filosofia*.

In questa sorta di trascrizione è ravvisabile un processo di sviluppo che disegna un impianto teoretico al cuore del quale rimane, inequivocabile, un evento: il percepire, in modo per così dire tangibile, lo schiudersi, nella sua intima essenza, della verità.

La grande lezione dei greci, ripresa poi da Heidegger in una penetrante analisi[11], aveva già posto in evidenza che la verità non è semplicemente una proprietà dell'enunciato, un carattere che appartiene al giudizio, ma è piuttosto un evento, è l'accadere dell'essere stesso che, nello schiudersi, nell'apparire si mostra per ciò che realmente è, per cui in questo movimento rivelativo di sé è il vero che si manifesta.

Facendo sua questa comprensione della verità come disvelatezza, Foresi non esita ad affermare che ciò consente di coglierla nella sua radice più profonda, cioè come "*qualcosa* che è verità, e che è scoperta della luce, che è l'essere che diventa luminoso"[12], e che, perché tale, si dà a conoscere, si fa visibile e quindi esprimibile: è – direbbe Klaus Hemmerle – l'esserci di una luce "in cui accade ogni nostro vedere e dire"[13].

E' allora – prosegue Foresi – che "l'acquisizione della verità si identifica con il mio tendere alla luce, quale esigenza esistenziale del mio stesso essere al vero che, ipso facto, lo coglie, lo recepisce in profondità e, per una sorta di connaturalità che vi ritrova, lo fa sé"[14].

La percezione esistenziale della verità

Vi è, secondo Foresi, una specifica modalità attraverso cui la verità, dandosi, si fa, in certo modo, visibile: è la percezione esistenziale della verità.

E' convinzione di Foresi che è tale percezione a condurci, in maniera privilegiata, alla scoperta di quel momento originario in cui il pensiero filosofico nasce, quando cioè esso tocca, per così dire, le radici, le sorgenti stesse dell'essere, grazie, appunto, ad una percezione non priva di stupore e che ha il sapore di un "risveglio", la percezione cioè della propria esistenza, del fatto di essere, di esistere. E' questa scoperta, questo "accorgersi intenso dell'esistere", che mi veicola, a sua volta, una percezione profonda del reale, facendosi così via all'attingimento della verità. "La verità del filosofo – afferma infatti Foresi – è la percezione che egli ha

11 - Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit.

12 - P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., p. 123.

13 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996^2, p. 28.

14 - P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., pp. 123-124.

dell'essere che si esprime e che va progressivamente cogliendo. E questa è la verità fondamentale che sostiene tutte le altre verità (…) In realtà, questa verità è in sé oscura, non fatta di parole né di concetti. Essendo però percezione dell'essere, è vera, profonda, di valore superiore a qualsiasi altra conoscenza di verità appresa sui libri: è *vita della verità* conosciuta sul piano dello spirito, che riesce, appunto, a percepire l'essere al di là dell'utilizzo delle facoltà sensibili"[15].

A partire da qui inizia per il pensiero un cammino che è, insieme, esistenziale e intellettuale, personale e di comunione: comunione con gli altri esseri umani, ma anche con tutte le cose, dal momento che la relazione con l'essere, così come è costitutiva di me, lo è pure di tutto l'esistente, "inabitato" com'è anch'esso dallo stesso essere. Per cui, se la percezione mi apre prima di tutto alla relazione con l'essere, mi fa poi anche cogliere me stesso in relazione con gli altri, con i quali sperimento di essere in "gioiosa compagnia".

In quest'ottica, fare filosofia è allora non una sterile astrazione, ma piuttosto esperienza dell'essere; non un pensare in solitudine, ma piuttosto un camminare insieme agli altri verso la verità sempre più compiuta.

Fare filosofia significa riguadagnare in tutta la sua pienezza l'armonia di pensiero e vita.

Dunque: percezione dell'esistenza; percezione dell'essere. E' su queste coordinate che Foresi intesse il suo discorrere filosofico, riproponendo in maniera originale il messaggio speculativo che Maritain ha cercato di trasmettere in tutta la sua opera e che può essere individuato nella dottrina dell'*intuizione intellettuale dell'essere*.

E' noto che tale intuizione consiste nel percepire esistenzialmente e intellettualmente – "in un momento di emozione decisiva simile a fuoco spirituale"[16] – l'atto di esistere di ogni cosa come un dispiegarsi dell'essere che tutto sottende e che rende possibile lo stesso esistere.

"Si tratta di una visione semplicissima, al di sopra di ogni discorso e di ogni dimostrazione", grazie alla quale "l'anima entra in un contatto vivo, trafiggente, illuminante, con una realtà che essa afferra e da cui viene afferrata"[17].

Accade cioè che, trovandosi davanti alle cose già da prima conosciute mediante una conoscenza sensibile o scientifica, a un dato momento si riceve come la "rivelazione" di un mistero intelligibile nascosto in esse, una sorta di intuizione

15 - *Ibid.*, pp. 91-92.

16 - J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Massimo, Milano 1985[2], pp. 73-74.

17 - *Ibid.*, pp. 74-75.

improvvisa della loro esistenza o dell'essere nascosto in tutte le cose, anche nelle più umili, che le sottrae, le pone fuori dal nulla, rendendole consistenti e determinate.

Ammettendo la possibilità di tale intuizione si viene a sostenere che l'intelletto è una facoltà percettiva o di "visione", cioè che concependo vede e vedendo concepisce.

Maritain parla, al riguardo, di "visualizzazione eidetica" o ideativa, ossia di un "vedere" intellettuale tramite l'idea, in cui intelligenza e reale si congiungono. "Quest'*incontro* – egli scrive – (…) fa sorgere dalle cose, in un verbo mentale, un'altra vita, un contenuto vivo che è un mondo di presenza trans-oggettiva e di intelligibilità; ed eccolo in noi che ci sta di fronte, che è oggetto di conoscenza, vivente della vita immateriale, della trasparenza fiammea dell'intellettualità in atto". Siamo così ricondotti "alla radice prima di tutta la vita intellettuale, finalmente scoperta in se stessa"[18].

Ma ecco come Foresi illustra questa intuizione intellettuale dell'essere:

"Entrato nell'universo della conoscenza filosofica, (…) uno dei primi dati che mi viene offerto a livello di percezione e di conoscenza è il mondo fuori di me: un mondo fatto di piante, di prati, di fiori, di opere d'arte…, che io da sempre ho visto, che da sempre mi ha parlato, ma come dall'esterno, senza che io lo cogliessi, in certo modo, nel suo intimo esistere.

Ad un certo punto mi accorgo che nelle cose, al di là di come mi appaiono, vi è qualcosa di profondo, di essenziale, che mi colpisce e mi attrae.

Avviene in me come una sorta di risveglio: con la coscienza della mia esistenza acquisto la coscienza dell'esistere delle cose come di qualcosa che va al di là del loro stesso presentarsi al mio sguardo, e perfino alla mia ragione, alla mia mente". Scopro cioè che "sotto di loro non c'è il niente". C'è "l'essere in quanto ragione dell'esistenza di tutti gli esseri": un essere, quindi, che, essendo pure la ragione del mio esistere, è "al tempo stesso dentro di me e fuori di me", "che è più grande di me – e sono quindi io per lui e non lui per me, ma, perché io sono per lui, lui è per me"[19].

Possiamo perciò dire che l'intuizione intellettuale dell'essere nasce da un momento esperienziale che resta fondamentale e che, in virtù dell'intelletto, si traduce poi in idea, la quale coglie ed esprime l'essere come la forma interiore, l'essenza, l'intima realtà delle cose, fermo restando che il contenuto di tale intuizione non è mai completamente catturabile nel discorso filosofico, cui rimane sempre, in una certa misura, trascendente, quale suo principio inesauribile.

---

18 - *Ibid.*, pp. 73,77,81.

19 - P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., pp. 42-46.

Si comprende allora perché la percezione di una realtà così "straordinaria" e "inimmaginabile" può presentarsi in alcuni "sotto le apparenze di una grazia mistica"[20], cui non è estranea – come ritiene Maritain – "la fortuna o il dono, o forse la docilità alla luce"[21]. Per prodursi tale intuizione ha infatti bisogno di ascolto, di estrema "purificazione intellettuale". E' infatti così che si può "*intendere*" – sono ancora parole del filosofo francese – "ciò che tutte le cose mormorano" e "*ascoltare*, invece di fabbricare risposte"[22].

La dimensione relazionale del conoscere

Ma torniamo a quell'idea centrale in cui consiste il "fare filosofia" di Pasquale Foresi: tendere costantemente all'armonia fra il pensiero e la vita, tra il mio pensare e il pensare dell'altro, fino a fare della filosofia un "pensare esistente"[23], un pensare in comunione.

A partire da quest'intento primario, Foresi ci dischiude quel legame di continuità, quell'interiorità profonda che unisce, attraversando i secoli, tutti coloro che si sono fatti cercatori della verità.

Quando si intraprende la ricerca filosofica – egli dice –, sorge la necessità di rivolgersi a tutti quei pensatori che, come me, si sono interrogati sull'essere, sull'esistenza, in modo che, entrando in dialogo con loro, si possa continuare il cammino di ricerca insieme.

Accade allora che si sviluppa con ciascuno di loro un rapporto così intenso e personale che sembra annullare ogni distanza di spazio e di tempo, perché ciò che in realtà avviene in me non è tanto una crescita nella conoscenza delle soluzioni da loro proposte alle varie questioni filosofiche, quanto piuttosto un incontro profondo dell'anima con quella intuizione del vero che ciascuno di loro ha avuto e che l'anima scopre essere già qualcosa di sé, dunque che le appartiene.

Ne discende che "lo studio del pensiero filosofico si rivela come lo strumento attraverso il quale acquista evidenza in me ciò che io penso, ciò che io sono.

Questo, infatti, mi veicolano gli scritti dei filosofi: quell'anima della verità che è già profondamente mia. Studiare diventa allora sinonimo di entrare in questo rapporto che si instaura fra loro, che mi porgono una data verità, e me, che già tale verità possiedo.

---

20 - Cfr. J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, cit., pp. 75-76.

21 - J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 21-23.

22 - J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, cit., p. 77.

23 - P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., p. 46.

E' così che, entrando in relazione con loro, li ritrovo, a un tempo, fuori di me e dentro di me.

In realtà, se fossero solo fuori di me, non mi parlerebbero, mentre invece, essendo dentro di me, mi dicono qualcosa, anzi, sono a me necessari proprio per far sì che la verità, che già possiedo, si innalzi in me ad un livello cosciente. Se, infatti, ciò può avvenire grazie alla mia personale capacità di riflessione, è anche vero che, nella storia del pensiero, trovo, come dicevo, consonanze straordinarie, che altro non sono se non il convergere in me di acquisizioni filosofiche altrui che io porto ad espressione in me stesso.

Ho dunque bisogno di conoscere gli altri per conoscere me"[24].

E' così che viene alla luce la coincidenza della verità che abita in me con quel tanto di verità che vive in ciascun filosofo; verità che, proprio grazie a questo incontro, raggiunge in me una più matura consapevolezza; verità che, a sua volta, mi domanda di essere donata attraverso l'intera mia esistenza, così come è stato dei filosofi del passato che, nel consegnare all'umanità i frutti della loro ricerca, hanno di fatto donato se stessi: hanno donato "quel tanto di esistente-pensante o di esistenza pensata o di pensiero esistente, che era l'adesione loro al vero, all'essere, al reale". Allora, da loro dovrò soprattutto imparare la conformità del pensare al vivere. Imparare cioè "che il mio pensare ha valore tanto in quanto io sono, tanto in quanto la mia domanda è me e la mia risposta è me.

Questo è ciò che io donerò all'umanità, così come lo hanno donato i filosofi che mi hanno preceduto.

E sarà solo quel poco o molto di verità che riuscirò ad esprimere della mia esistenza, pur tra tante parole inutili e caduche, che rimarrà; e rimarrà anche se, per assurdo – dal momento che vivo comunque sempre in comunione –, non lo donerò a nessuno.

L'autentico filosofare si manifesta, dunque, percorso da una profonda eticità, nel senso che implica la coerenza tra il pensare e l'essere, la continua adesione vitale a ciò che si è. (…)

Cercare il vero significa, allora, cercarlo per me e cercarlo per gli altri, per tutti quelli che con me cercano l'essere. E lo cerco donandolo.

Cercare è, dunque, una continua proiezione di sé, un continuo donarsi, perché implicito all'essere stesso è il dare.

Da qui, un impellente richiamo ad essere, e non tanto ad apparire. Ed essere – ripeto – significa donarmi esistenzialmente all'essere, ricercandolo e donandolo poi agli altri. (…)

---

24 - Cfr. *Ibid.*, pp. 111-120. Il brano qui citato si trova a p. 115.

Dunque, è la continua proiezione di me verso la verità che io cerco che mi fa essere, che mi fa esistere, che mi fa donare in esistenza agli altri ciò che ho scoperto. E in ciò – conclude Foresi – è la condizione del progredire filosofico dell'intera umanità"[25].

L'aprirsi di un ulteriore spazio di verità

In questo realizzarsi della conoscenza nella misura in cui si dona, si manifesta ad essa imprescindibile la dimensione intersoggettiva e comunionale, ove gioca un ruolo essenziale il rapporto con l'altro, che rende appunto possibile l'attuarsi del dono. Anzi, ad uno sguardo attento, questa presenza dell'altro si rivela come "qualcosa di *intrinseco all'atto stesso del conoscere*", tanto da poter affermare che l'essenza della conoscenza, proprio in quanto conoscenza razionale, "*implica di natura sua l'altro*". Lo implica primariamente perché il nostro conoscere non può non corrispondere al nostro stesso essere, che è in esistenza con gli altri ad un livello prioritario, anteriore alla stessa consapevolezza e conoscenza che ne abbiamo.

"Se il mio conoscere – spiega Foresi – è intrinsecamente legato all'esistenza altrui, è perché noi, prima ancora di conoscerci e di costruire coscientemente una conoscenza intersoggettiva, *siamo* conoscenza intersoggettiva, siamo un'esistenza intersoggettiva nell'essere stesso nostro".

Nasce da qui il motivo profondo per cui io devo donare all'altro la verità che ho scoperto, porgergliela come si offre "una fiammella che porta un po' di luce nel mistero", in modo tale che anche l'altro possa entrarvi e contribuire così, con la sua esistenza, con la sua presenza, a far sì che la verità raggiunta sia aperta ad un orizzonte sempre più vasto, sia scrutata ad un livello sempre più profondo[26].

Il pensare si manifesta allora nella sua vera realtà che è, a un tempo, tutta personale e tutta intersoggettiva. E' capacità di concedere spazio totale all'altro, uno spazio di novità che permette l'accadere di un "qualcosa" in cui il mio pensiero mi è restituito inverato da quello dell'altro e soprattutto dall'evento che è successo tra noi: realtà che invera il mio pensare come il pensare dell'altro e che è vera trascendenza rispetto a ciò che precedeva.

Possiamo allora davvero dire che "conosco di più quanto più la mia esistenza è esistenza-con-gli-altri, dono-agli-altri". Conosco di più quanto più sono in rapporto d'amore con gli altri, unito agli altri. "Conosco di più quanto più *sono umanità*"[27]. Il fare filosofia diventa allora pensare insieme agli altri, sentirsi in comunione con

25 - *Ibid.*, pp. 118-120.
26 - *Ibid.*, pp. 72-74.
27 - *Ibid.*, p. 75.

tutti gli esseri dell'universo. Come afferma ancora Foresi: "Mi ritrovo immediatamente in una famiglia dove tutti hanno da dare qualcosa; essi sono una parola, e anch'io sono una parola: *una parola esistente, sostanziale*. (…) Il mio modo di pensare diventa, quindi, pensare 'con': *il dialogo diventa il mio modo di pensare*. Dialogo che significa il darsi del pensiero dell'altro a me, di me all'altro, nella reciprocità, e in questo mutuo scambio ci muoviamo in una verità sempre più piena, più compiuta. E' nel dialogo la ricchezza del mio pensare"[28].

Prende così forma una conoscenza che potremmo definire, con le parole di Foresi, una "socialità conoscitiva"[29], nel senso che nasce dal mio trasferirmi nell'altro e dal trasferirsi dell'altro in me, tanto da poter dire che conosciamo non più solo intellettivamente, ma attraverso un tale reciproco atto d'amore.

"L'amore è unitivo – afferma –, e per questo è fondamentale per la conoscenza. Un gruppo dove ci sia un vero rapporto di amore, di unità, riesce più facilmente a trasfondere reciprocamente fra i membri i diversi modi di vedere le cose. Ognuno, così, è capace di vedere dal proprio punto di vista, ma anche con l'occhio dell'altro"[30].

E' quindi questa conoscenza intersoggettiva, ove è agevole ravvisare la dinamica unitrinitaria dell'Amore, a costituire un di più di conoscenza, a dischiudere un ulteriore spazio in cui la verità si svela.

Il pensare, sbocciando in amore, attinge la verità nell'Amore.

E' l'esito che la ricerca intellettuale di Pasquale Foresi ci offre quale testimonianza alta che ogni grande filosofia non può non essere "attraversata da un'aspirazione mistica, da un'aspirazione verso la contemplazione, sia pure da lontano e in modo aurorale, (…) dell'eterno Essere. Metafisica non è religione; filosofia non è rivelazione; ma senza quella contemplante dialettica ascensiva la filosofia ne esce impoverita"[31].

28 - *Ibid.*, p. 19.

29 - *Ibid.*, p. 84.

30 - *Ibid.*, p. 87.

31 - V. Possenti, *Approssimazioni all'essere*, il Poligrafo, Padova 1995, p. 13.

Klaus Hemmerle e il pensare della/nella Claritas

*di Raul Buffo**

1. Introduzione

L'intera vicenda speculativa ed esistenziale di Klaus Hemmerle si può riassumere intorno alla *quaestio* del pensare, nel suo stagliarsi di fronte all'E/essere. La domanda *che cos'è pensare?*, già posta da Heidegger[1], è la domanda che guida da cima a fondo la sua riflessione, con una specificità: nel aprirsi all'essere, il pensiero si apre contemporaneamente all'esperienza religiosa in generale e alla Rivelazione cristiana in particolare. Lo attesta il titolo della sua opera più celebre, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*[2], dove l'aggettivo "trinitaria" intende esprimere che la *luce* che illumina tanto pensare come l'essere della realtà che si dà al pensiero scaturisce dal Dio che si rivela ed è riconosciuto nella fede ecclesiale come Trinità, cioè come *Agápe*.

In effetti, la domanda heideggeriana *che cos'è pensare?* è ripresa in modo radicale da Hemmerle nell'ottica di una fenomenologia come quella di Bernhard Welte[3], aperta all'orizzonte del Sacro e al fenomeno della sua Rivelazione, in e da cui soltanto, a suo avviso, può sorgere un autentico e radicale pensiero dell'essere, un *nuovo pensiero*. Ne consegue che in Hemmerle la domanda sul pensare è la do-

* Professore incaricato di "Lineamenti di ontologia trinitaria" e di "Il principio trinitario: teologia e antropologia" presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI).
raulfbuffo@gmail.com

1 - Cfr. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, tr. it. *Che significa pensare?*, a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Carnago (Varese) 1996.

2 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, tr. it. *Tesi per una ontologia trinitaria*, originale tedesco a fronte, a cura di M.B. Curi ed E. Prenga, con saggi di P. Coda, C. Meazza e M. Donà, Città Nuova, Roma 2021 (Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria – 2).

3 - Su ciò, si veda la conferenza di K. Hemmerle in onore di B. Welte del 1993 intitolata *Weite des Denkens im Glauben – Weiten des Glaubens im Denken*: tr. it. *Ampiezza del pensare nel credere – Ampiezza del credere nel pensare*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia. Testo tedesco a fronte*, traduzione ed edizione critica a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, pp. 450-481.

manda sulla *luce* che illumina, costituisce e determina contemporaneamente e congiuntamente pensiero ed essere, soggetto e oggetto, idea e realtà. Si tratta, pertanto, di un interrogativo non tanto in riferimento alla luce *in quanto tale* o in sé, bensì *in quanto* essa soltanto si dà, ed è perciò necessariamente colta, *in relazione al pensiero e alla realtà*.

Ecco, dunque, il nostro compito: scavare in Hemmerle il significato, i tratti fondamentali e le implicazioni di un pensare alla luce dell'evento del darsi della Rivelazione come Trinità.

2. Una questione epistemologica decisiva

Anzitutto occorre chiedersi: quando si parla di un pensare formalmente e materialmente determinato dalla luce della Rivelazione cristiana e, in conseguenza, di ontologia trinitaria, si parla di filosofia o di teologia?

La questione è di vitale importanza per un corretto sviluppo epistemologico e, quindi, metodologico dell'argomento che qui si tratta. Perché filosofia e teologia sono due forme diverse di esercizio (metodologia) e di rapporto con la verità (epistemologia) da parte del pensiero, nel suo essere indivisibilmente uno rispetto al soggetto che lo esercita.

Per quanto riguarda la filosofia, ciò è evidente: la sua essenza consiste nel domandare e domandarsi criticamente circa il senso dell'essere di tutto ciò che è. Per quanto riguarda invece la teologia, ciò si desume dal fatto che essa è appunto teologia, nel senso che tanto il *Logos* che Dio dice all'uomo come il *logos* che l'uomo dice a/su Dio presuppone e rimanda a un esercizio del pensiero – insieme passivo e attivo – nei confronti della Rivelazione accolta nell'esperienza viva della fede[4]. O, per dirlo nella più ampia prospettiva del Sacro: «il sacro è 'qualcosa' che solo al pensiero può darsi, per quanto non si tratti di un suo semplice *objectum*»[5].

Ebbene, la filosofia, nel suo indagare la totalità dell'orizzonte dell'essere dell'esistente (il *Sein des Daseins*) e il suo senso, non può e non deve escludere aprioristicamente il dato della fede in quanto *darsi* – sul piano storico dell'esistenza, quindi come evento – del fenomeno della Rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret. Al contrario, il pensiero filosofico può e deve accoglierlo e indagarlo in quanto *dato* che si offre fenomenologicamente. Certamente, secondo l'approccio che gli è proprio e a partire dal suo darsi alla coscienza credente, cioè mettendo tra parentesi

4 - Cfr. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004[2].

5 - M. Donà, *Il Sacro e la Catastrofe del Pensiero. Annotazioni su "Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro" di Klaus Hemmerle*, in «Sophia» XI (2020/1), pp. 112–126, qui p. 112.

ogni convinzione personale e ogni precomprensione confessionale, per prendere in considerazione la sua essenza, la sua portata speculativa e le sue implicazioni.

Dunque, se per la teologia e la coscienza credente questo evento-fenomeno è l'auto-comunicarsi di Dio Trinità all'uomo – il che è costitutivo e decidente per l'esistenza personale e comunitaria del singolo –, per la filosofia, invece, ciò può essere formalmente assunto come l'ipotesi di una nuova e originale forma d'illuminazione del pensiero nella comprensione dell'essere di sé e dell'A/altro da sé, cioè dell'intera realtà degli essenti e del *das Heilige* (nel doppio senso di Sacro e di Santo). È vero, si tratta di una possibilità tra le altre[6], ma che come tale va teoreticamente indagata, criticata e verificata a partire dal suo *darsi* nell'esperienza e nella coscienza del credente. Ovvero, va indagata non dal pensiero che pretende dedurla da sé e dalle proprie incrollabili certezze ma, fenomenologicamente, dal Sacro stesso[7]. Perciò, per Hemmerle, la domanda fondamentale di una fenomenologia filosofica che si affaccia al *das Heilige* è: «come va pensato il Sacro così che sia Sacro al pensare?»[8].

Ora, il terreno fondamentale per l'esercizio del pensiero *tout court*, filosofico e teologico, è evidentemente quello del senso dell'essere, cioè dell'ontologia. Così, nella prima delle sue *Tesi* Hemmerle afferma:

> *noi abbiamo bisogno di un'ontologia. Questo postulato è da intendere teologicamente e filosoficamente. Noi abbiamo bisogno di un'ontologia a motivo della teologia*. […] Teologicamente è dunque proprio l'ontologia – quale visibilità ed esprimibilità del senso dell'essere – il presupposto perché possa dischiudersi ciò che Dio a partire da Se Stesso, a partire dalla sua propria originarietà, vuol dire, dare ed essere. *Ma noi abbiamo bisogno dell'ontologia anche a motivo della filosofia*. Se la filosofia crede di doversi limitare a dottrina scientifica, a logica o ad abbozzo pragmatico per il comportamento personale e sociale, allo-

---

6 - A proposito dell'istituzione e dell'effettiva praticabilità di un'ontologia trinitaria *formalmente filosofica*, rammentando la tesi di Antonio Rosmini, Piero Coda si chiede: «Che cosa vieta che la ragione filosofica faccia uso di un dato o, meglio, di una chiave di lettura dell'essere, come quella trinitaria, che gli è offerta da un'altra fonte ed è istruita da un'altra disciplina? L'essenziale è che questa chiave sia utilizzata in modo non rigido e deduttivistico, ma secondo il registro epistemico proprio della filosofia (e cioè – come precisa Heidegger – *fenomenologicamente*, e non a priori) e offra, nel caso, dei risultati apprezzabili. Risultati che, a loro volta, potranno essere utili e stimolanti per la teologia stessa, e cioè per l'interpretazione della Trinità in sé, a partire dalla rivelazione accolta nell'esperienza di fede» P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» IV (2012/2), pp. 159-179, qui p. 166..

7 - Cfr. E. Prenga, *Il darsi trinitario. Ontologia e fenomenologia trinitaria*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay, *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 31-49, in particolare p. 37.

8 - K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, tr. it. *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in Id., *Un pensare ri-conoscente*, cit., pp. 62-177, qui p. 65.

> ra essa ha perciò stesso l'obbligo di rendere palesi le ragioni di questo suo limitarsi. […] Quell'ontologia che dev'essere compresa nella teologia affinché quest'ultima rimanga teologia, e che dev'essere resa palese nella filosofia, affinché pure essa rimanga filosofia, è certamente più di un trattato filosofico. Essa ricerca piuttosto il senso dell'essere, quella decisione fondamentale che non solo è l'uomo a prendere, ma che è presa nel fatto che esiste qualcosa piuttosto che nulla: ancora, ricerca quella luce in cui tutto il nostro vedere e il nostro dire accade. L'ontologia, che oggi si rende necessaria, è un'ontologia radicale, un'ontologia fondamentale[9].

3. Pensiero, *das Heilige*, E/essere

Il problema del rapporto tra filosofia e teologia, e più precisamente tra il pensiero e *das Heilige* (Sacro/Santo) nell'orizzonte dell'essere attraversa l'intero cammino teor-etico di Hemmerle. Si tratta, così ci sembra, di un particolare rapporto a tre poli – il pensiero[10], l'E/essere e il Sacro/Santo – costituito da un originario intreccio di reciprocità, dove ciascuno di essi, nell'apertura intenzionale, donativa e accogliente al/dell'altro, si determina precisamente a partire da e in questa co-relazione agli altri due.

Ebbene, è il modo di articolarsi di questo intreccio a contrassegnare l'evolversi delle tre tappe del percorso vitale e speculativo di Hemmerle, come mostra Piero Coda in un recente saggio[11].

La prima trova espressione nel saggio *Das Heilige und das Denken* del 1966, dove «lo scavo a proposito del significato e della vocazione del pensare è condotto intorno all'evento dell'affacciarsi interpellante, sulla soglia che ne istituisce ed esprime l'identità, di Ciò/di Chi oscilla – nella manifestazione di Sé al *Denken* – tra la percezione/determinazione dell'"Esso" o dell'"Egli". Ecco il *Das Heilige*»[12].

Contrariamente a Heidegger, Hemmerle non espunge a priori dall'orizzonte del pensare l'avvento del Sacro/Santo, proprio perché solo così il pensiero può rispondere alla sua vocazione di apertura originaria e universale al darsi del senso dell'E/essere. E non è tutto: in questo incontro con l'avvento del *das Heilige*, il pensiero scopre d'essere esso stesso costituito dalla e nella relazione con Esso/Egli. Da que-

---

9 - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, cit., pp. 55-59.

10 - Pensiero qui va inteso non in senso razionalistico né idealistico, ma come pensiero "incarnato", abitato dall'essente che lo esercita. Per cui questa triplice relazione può essere anche detta tra E/essere, essente e Santo/Sacro.

11 - P. Coda, *Denken wie geht das? Hemmerle e le tre mosse di accesso all'ontologia trinitaria*, in K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, cit., pp. 147–171.

12 - *Ibid.*, pp. 150–151.

sta relazione, da questo «sporgersi (e sorgere) [del pensiero] sulla, o meglio, *dalla* soglia cui s'affaccia l'Altro per sé *ab-solutus*»[13], si dischiude al pensiero un nuovo orizzonte in cui articolare il senso dell'E/essere dell'esistente che lo abita. Per Hemmerle – scrive ancora Coda –

> una volta che *das Heilige* è riconosciuto nella sua radicale alterità, e nei diritti che gli sono propri e come tali gli vanno riconosciuti entro lo spazio del suo farsi presente al pensare accolto nel suo significato istitutivo grazie a una rigorosa fenomenologia filosoficamente istruita, da sé propizia la distinzione e insieme l'articolazione di due differenze intrinseche alla costituzione performante del pensare: la differenza dell'E/essere dall'ente e la differenza del Santo da entrambi. E questo significa, secondo Hemmerle […] che l'E/essere in cui il pensiero dischiude e articola il senso dell'essente, è precisamente quello che nell'avvento del Santo al pensare gratuitamente si offre. Restando così il Santo senz'altro al-di-là dell'illuminazione dell'E/essere dell'essente: ma non – direbbe Luigi Pareyson – secondo la logica (!) apofatica dell'ineffabile, bensì secondo quella dossologica dell'incommensurabile e dell'inesauribile.[14]

La seconda tappa si profila con la pubblicazione delle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976), dove Hemmerle «intende programmaticamente disegnare, su base fenomenologica, il luogo d'incontro tra il pensare filosofico e il pensare teologico in quell'ontologia che è espressione consapevole e critica del senso dell'E/essere che si produce nell'interpretazione del pensiero che lo indaga *iuxta propria principia* […] nella costitutiva accoglienza della luce in cui esso si dà, al-di-là o meglio al principio del suo stesso darsi»[15]. Qui il *das Heilige* della fenomenologia della religione viene visto sotto la specifica luce della Rivelazione cristiana riletta in chiave cristologica e trinitaria e riproposta in chiave esistenziale attraverso una fenomenologia dell'amore-*agápe*[16]. L'ontologia propiziata dall'incontro tra filosofia e teologia investe non solo l'oggetto ma insieme e indisgiungibilmente il soggetto del pensare, non solo il contenuto ma insieme la forma del pensare: «Ecco il passaggio al limite compiuto da Hemmerle in questa seconda mossa: l'invito al pensiero – *in primis* a quello di tradizione cristiana (ma in definitiva a ogni autentico pensare) – non solo a tener conto dell'evento per cui la luce dell'E/essere

13 - *Ibid.*, p. 153.

14 - *Ibid.*, pp. 154-155.

15 - *Ibid.*, p. 157.

16 - Cfr. K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, cit., p. 95 (Tesi 19: "Fenomenologia dell'amore come fenomenologia dell'essere").

dell'essente piove dall'epifania del *das Heilige*, ma a pensare a partire dal fatto che *das Heilige*, essendo *über uns*, è ormai *unter uns*»[17].

Così, questa relazione tra il pensare e il Sacro/Santo viene tematizzata nelle *Thesen* a partire dal richiamo al bisogno di una nuova ontologia a motivo della teologia e della filosofia. L'affermazione insieme filosofica e teologica intorno a cui gira la terza tesi, e cioè che «se Dio si rivela all'uomo, se Dio dice a lui una Parola divina, allora ciò accade nella parola umana»[18], comporta, da una parte, la reciproca determinazione tra pensiero filosofico e pensiero teologico (ovvero pensiero dell'esperienza dell'incontro con il *das Heilige*), dall'altra, l'esigenza di un orizzonte comune in cui entrambi possano dispiegarsi: un'ontologia.

Infatti, se per un verso il pensiero umano enuncia filosoficamente le condizioni trascendentali per le quali è possibile articolare l'ipotesi di un Dio che si rivela, per un altro il pensiero, nella fede – e qui abbiamo a che fare con una comprensione performativa del dogma dell'Incarnazione –, riconosce teologicamente che Dio, pur essendo *primo*, consegna ciò che gli è proprio, la sua Parola, a un orizzonte di comprensione predeterminato dal proprio di un altro, cioè *va* – kenoticamente – *dietro* l'uomo, lo *asseconda*. E l'ontologia è, appunto, il luogo in cui questa reciproca determinazione accade, un orizzonte che si dispiega a partire da questo incontro in cui il pensiero si apre all'accadimento gratuito del darsi/donarsi inesauribile del *das Heilige*, più precisamente del *Deus Trinitas*. Se Egli si auto-comunica per quello che è, Trinità-Amore, allora il pensiero – perché Egli rimanga "sacro" al pensiero – può solo accoglierlo così come Egli-è/si dà, cioè trinitariamente: ecco il *logos* dell'essere del nuovo pensare.

Infine, l'ultima tappa comprende i testi degli anni '90 ed è rappresentata dall'opera postuma *Leben aus der Einheit* (1995)[19]. Qui Hemmerle si propone di «dischiudere il significato e il ritmo trinitario di quella fenomenologia del Santo che la Rivelazione cristologica propizia ed esige per mostrarsi come tale performante il pensare»[20].

---

17 - P. Coda, *Hemmerle e le tre mosse*, cit., p. 159. Dietro questa riflessione hemmerliana c'è la dottrina niceno-costantinopolitana dell'*homooúsios tô Patrí* del Figlio, l'insegnamento calcedoniano delle due nature di Cristo, *vero* Dio e *vero* uomo, quindi il dogma dell'Incarnazione e la parola evangelica di *Mt* 18,20 ("Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro"), grazie alla cui portata insieme rivelativa, mistagogica e speculativa si può far valere – anche filosoficamente – la duplice differenza dell'E/essere dall'ente e del Sacro/Santo dall'E/essere e dall'ente.

18 - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, cit., p. 61.

19 - K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, tr. it. *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e pensiero*, a cura di P. Blättler, Città Nuova, Roma 1998.

20 - P. Coda, *Hemmerle e le tre mosse di accesso*, cit., p. 160.

In altre parole, si tratta di un approfondimento dell'intuizione fondante le *Thesen* – sviluppate in modo predominante attraverso un approccio teoretico-speculativo o dall'alto – sul piano fenomenologico-esistenziale dell'esperienza della coscienza in cui si dischiude l'evento del *das Heilige* come accadimento trinitario, cioè come amore. Il che significa che il luogo di accesso a una tale esperienza è quello della reciprocità delle coscienze intenzionate all'accoglimento responsabile e rispondente dell'appello del Tu del Santo che si fa presente sul piano dell'esistenza, dischiudendo così al pensiero il senso nuovo e ultimo dell'essere come comunione dell'Io e del Tu nel Noi, o meglio, nel tra-Noi della comunione.

4. Il pensare come "stile"

Il passaggio dalla seconda alla terza tappa dell'itinerario speculativo e vitale di Hemmerle è segnato, nella ricostruzione offerta da Coda, da una peculiare esperienza di pensiero comunitario praticato come evento di reciprocità donativa e performativa delle coscienze intenzionate dalla/alla Rivelazione del *das Heilige*. Mi riferisco all'esperienza della "Scuola Abbà": gruppo di studiosi che s'inoltra nella conoscenza diretta e nello studio degli appunti dell'esperienza mistica di Chiara Lubich – alla cui spiritualità Hemmerle aveva aderito da giovane[21] – che ha preso il nome di "Paradiso '49"[22].

Questi studiosi – racconta Coda –, «sotto la regia della sapiente sollecitazione di Chiara Lubich, avevano formulato la risoluzione […] d'aprirsi ciascuno e insieme ad accogliere in forma del tutto aperta e sgombra d'ogni pre-giudizio anche sul livello del pensiero, attraverso un dialogo tra loro il più possibile intenso e trasparente, il significato del dono di luce, da Dio, loro comunicato»[23].

Quindi, in termini formali, questa esperienza segna per Hemmerle l'ingresso e la frequentazione del *locus* ontologico-trinitario della fraterna e mutua *dilectio* di agostiniana memoria[24], in cui soltanto può accadere *unter uns*, rendendosi sempre nuovo e attuale, l'evento – storicamente accaduto una volta per sempre (*ephapax*)

---

21 - Si veda: K. Hemmerle, *Unser Lebensraum – der Dreifaltige Gott. Die Gotteserfharung von Chiara Lubich*, tr. it. *La nostra dimora: il Dio trinitario. L'esperienza di Dio di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» 97 (1995/1), pp. 11-20.

22 - Cfr. V. Araujo et al. (edd.), *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich – Percorsi interdisciplinari*, Studi della Scuola Abbà, 1, Città Nuova, Roma 2012.

23 - P. Coda, *Hemmerle e le tre mosse*, cit., p. 163.

24 - Mi riferisco al "luogo in cui cercare" di cui Agostino parla a conclusione del Libro VIII del *De Trinitate*. Al riguardo, cfr. P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; Id., *«Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est». L'ontologia trinitaria nel libro VIII del "De Trinitate" di Agostino*, in: *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della*

in Cristo – del darsi al pensiero della Rivelazione trinitaria in quanto oggettivamente rilevante per l'interpretazione del senso dell'E/essere.

Il soggetto della nuova ontologia è, quindi, quello trinitariamente costituito nel luogo della reciprocità delle coscienze in-Cristo. La frequentazione di questo luogo diventa, per Hemmerle, insieme condizione di possibilità e conseguenza performativa di un nuovo *Denkstil*, un nuovo stile di pensiero che rompe con il quadro della vecchia ontologia.

Vediamo dunque la questione decisiva di questo *Denkstil* – che è insieme un *Lebenstil* –, delineata in *Leben aus der Einheit*, ma già presente in un testo inedito del 1990 oggi pubblicato con il titolo di *L'ontologia del "Paradiso '49"*. Si tratta della questione del soggetto della nuova ontologia – vale a dire, della *forma* ovvero della *condizione di possibilità* per l'esercizio del pensiero nell'orizzonte dell'E/essere dischiuso dalla luce della Rivelazione trinitaria.

5. Dall'"Io penso" al Noi della *Claritas*

Chi è l'ente che si pone il problema del senso dell'essere dell'esistente in questa ontologia? Chi è il soggetto del nuovo pensiero e come si costituisce?

Alla base di questa domanda c'è la questione della comprensione dell'"unità" dell'essere. Nella breve storia dell'essere che Hemmerle propone in *Leben aus der Einheit*[25], egli delinea un percorso che parte dall'unità originaria dell'essere nell'epoca classica, passa, in epoca medievale, per il recupero di questa concezione classica tramite la *traditio* e per il suo smarrimento con il problema della disputa degli universali e del nominalismo, e si conclude con il tentativo moderno cartesiano di un ritorno alla *traditio*, ma partendo questa volta dall'*ego cogito*. L'io diventa così il fondamento e il garante dell'unità dell'essere e, con ciò, sorge la rappresentazione idealistica di poter pensare e produrre tutto a partire da zero, cioè a partire da sé.

Con la filosofia critica di Kant, questo modo moderno di comprendere l'"unità" acquista un'ulteriore forma: quella dell'«appercezione trascendentale», di quell'«io penso» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»[26]. In questo senso, scrive Hemmerle, «ciò che mi accade può penetrare in me, può determinare conseguenze in me, può divenire forma e pensiero, può diventare conoscenza solo

Chiesa all'Idealismo tedesco, ed. C. Moreschini, Edizioni Feeria/ Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti (Firenze) 2015, pp. 105-141.

25 - Cfr. K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., pp. 25-27.

26 - I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B131-132, tr. it. *Critica della ragion pura*, testo tedesco a fronte, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2019, p. 241.

se lo posso accompagnare con la rappresentazione "io penso"»[27]. Il che significa che questa «percezione della percezione» altro non è che il presupposto formale dell'unità della coscienza nella molteplicità delle proprie rappresentazioni.

Tuttavia, per Hemmerle, questo «io penso» puramente formale non può ancora essere il soggetto della nuova ontologia, del pensiero dell'unità: «Ma l'"io penso" – si chiede – è tutto? Davvero è soltanto l'"io penso" che deve poter accompagnare tutto? Quell'"io penso" che viene presupposto formalmente e con cui diviene possibile la conoscenza non include materialmente qualcosa di più, qualcosa di diverso?»[28].

La domanda presuppone, in primo luogo, l'esperienza di ciò che Lévinas chiama la «rovina della rappresentazione»[29], di un *cogito* fragile e spezzato, ferito nel suo narcisistico desiderio di onnipotenza, di tutto poter da sé pensare e rappresentarsi. Come afferma Coda, «la ferita non è solo quella che – dall'esterno – piaga l'"io penso" a fronte delle sconfitte in cui si è imbattuto nella modernità lungo il suo cammino, ma anche quella che – dall'interno – nella dopo-modernità lo spossessa della sua assolutezza e centralità e lo apre all'altro»[30].

Ma, in secondo luogo, presuppone anche che, in e grazie a questa ferita – che da un lato lo spezza dall'esterno come totalità, e dall'altro, lo apre interiormente e intenzionalmente all'A/altro, – l'"io penso" è «d'*emblée*, è introdotto nello spazio e nel tempo di quel pensare e vivere trinitario […] che lo raggiunge e lo trasforma gratuitamente, a partire dall'evento di Gesù Cristo. Si tratta di pensare (e di vivere) l'"io penso" nella fedeltà fenomenologica al suo stesso darsi e prodursi a partire dalla ferita che lo incide»[31].

Così s'esprime nel saggio *L'ontologia del "Paradiso '49"*: «Nella nuova ontologia tale appercezione [trascendentale] viene amplificata e approfondita: l'"io penso", l'"io sono" stesso devono essere accompagnati da Dio, dal tu, dal noi – ma così è presente nel pensare veramente l'essere come tale»[32]. Si tratta, in altre parole, del pensiero *della* "*Claritas*" (*doxa*), della reciproca glorificazione tra Padre e

---

27 - K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 27.

28 - *Ibidem*.

29 - Cfr. E. Lévinas, "La ruine de la représentation", tr. it. "La rovina della rappresentazione", in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998.

30 - P. Coda, *"Partire dall'unità": impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo "stile di pensiero"*, in «Sophia» VII (2015/1), pp. 135-142, qui p. 138.

31 - *Ibidem*.

32 - K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso '49"*, in «Sophia», VI (2014/2), pp. 127-137, qui p. 136.

Figlio (*Gv* 17,1.4-5) che il Figlio comunica a noi (*Gv* 17,22-24)[33], da cui scaturisce la *luce* in cui ogni vedere diventa possibile, *in primis* il vedere il proprio vedere:

> La novità dell'ontologia del '49 – scrive ancora Hemmerle – è appunto che essa è un'ontologia della "*Claritas*" (genitivo soggettivo) e cioè un'ontologia dell'Anima[34] (genitivo soggettivo). […] Per poter comprendere tale visione dell'essere bisogna essere. La strada che conduce all'ontologia nuova è una strada dell'essere, cioè del vivere. Vede solo chi vive.[35]

Al riguardo, Coda afferma che

> se la situazione d'essere provocata nella grazia dall'incontro delle libertà in Cristo – che si dispiegano nell'unità così distinguendosi l'una dall'altra, trinitariamente – è un evento, e come tale è percepita (in grazia di quelli che la tradizione cristiana chiama i "sensi spirituali"), allora diventa possibile – perché donata e dunque reale – un'"appercezione" di quest'evento in quanto in esso nell'io e insieme all'io, pericoreticamente, sono presenti: Dio, il tu, il noi, il mondo.[36]

Ora, secondo Hemmerle, quando divento consapevole del mio "io penso" a partire da questa ferita che mi apre all'A/altro – che è richiesta di una nuova unità non più a partire dall'io –, il pensiero diventa *An-denken*, *Ge-denken*, *Zu-denken*, *Mit-denken*.

In primo luogo, diventa "pensiero memore" (*An-denken*), che riconosce che «io non sono un io qualsiasi che proviene da un punto zero, ma sono donato a me stesso, sono destinato a me stesso e sono chiamato»[37], ovvero che – cristianamente – io sono amato da Dio: ciò significa che il pensiero, prima di essere declinato al nominativo come "io", si declina al dativo e all'accusativo, è cioè un "me".

---

33 - «Tale "*Claritas*" (*doxa*, gloria) – commenta Hemmerle – non potrebbe essere se Dio fosse solamente Uno e non l'Unità dei Tre. E tale "Claritas" non può manifestarsi come tale, non può creare una nuova visione dell'essere e del vedere dove fosse solo un unico e non due o più uniti, fusi in Uno nel fuoco della Trinità» (*Ibid.*, p. 129).

34 - Con l'espressione «Anima» – che Hemmerle riprende dal testo del "Paradiso '49" – Chiara Lubich intende definire la realtà ecclesiale di coloro che, uniti nella fede e nell'amore, partecipano comunitariamente in Gesù Eucarestia all'esperienza del '49. L'"io penso" dell'Anima è dunque l'appercezione trascendentale della nuova ontologia.

35 - K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso '49"*, cit., p. 129. A proposito della *Claritas* nella Lubich, si veda: J. Morán, *Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica*, in «Sophia» XII (2020/2), pp. 185-202.

36 - P. Coda, *Hemmerle e le tre mosse*, cit., p. 169.

37 - K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 28.

In secondo luogo, il pensare accade come "pensiero che ricorda" (*Ge-denken*) sé e la propria responsabilità davanti a colui che lo ha chiamato a essere se stesso, cioè nei confronti di Dio e della sua volontà.

In terzo luogo, «se sono pensato come destinato a me, allora il mio "io penso" è un pensare rivolto all'altro (*Zu-denken*)»[38]: riconoscendo l'altro come altro e non come posto da sé, l'"io penso" lo raggiunge come un "tu", come un "io penso" *come* me, anch'egli chiamato e voluto da colui che ha chiamato me: il che mi rende responsabile anche nei suoi confronti, in quanto mio prossimo. Ciò significa che «posso concepire il mio pensiero solo in maniera tale che esso sia anche una parola per te»[39], e viceversa.

Ne consegue, infine, l'aprirsi del pensiero in un pensare-insieme (*Mit-denken*), in una sorta di comprensione comunitaria (*Einverständnis*), per cui «all'interno del mio "io penso" è essenziale pensare simultaneamente il "noi"»[40]. O, come Hemmerle spiegava qualche anno prima: «Nel rapporto indissolubile fra "io" e "tu" si manifesta un'altra dimensione co-originale dell'essere: il "noi". Tu ed io siamo amati con l'unico immenso Amore di Dio. In Lui *siamo* già, come amati, prima di essere, e quindi siamo già *uno* prima di essere distinti»[41].

Questa comprensione comunitaria, questa appercezione trascendentale – e insieme esistenziale – altro non è che la *Claritas*: il *Mit-denken* hemmerliano, il pensare-insieme è riconoscere che «c'è veramente la stessa luce in te e in me»[42], quell'unica Parola-*Lógos* che così può realmente vivere in mezzo a noi in modo da essere una sola cosa in essa. Ecco l'unità del pensare nella nuova ontologia dischiusa dalla luce (*Claritas*) trinitaria, in cui l'"io penso" non è mai isolato, e neppure si costituisce "da solo" di fronte al *das Heilige*, ma *è* sempre originariamente in relazione al "Tu" del Dio personale-trinitario e, quindi, al "tu" del prossimo nell'unico "N/noi" dell'*agápe*: vero luogo formale ed esistenziale di esercizio del nuovo pensiero.

---

38 - *Ibidem*.

39 - *Ibid.*, pp. 28-29.

40 - *Ibid.*, p. 29.

41 - K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso '49"*, cit., p. 135.

42 - K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 29.

Il pensare in Giuseppe Maria Zanghì. Una lettura fenomenologica

*di Tommaso Bertolasi**

1. Introduzione

Pensare il pensare è per Giuseppe Maria Zanghì, lo è sempre stato, un'esigenza esistenziale prima che un compito dell'intellettuale. Da giovane filosofo e poi da teologo si è interrogato sulla pensabilità dell'Assoluto o, sarebbe più opportuno dire *nell'*Assoluto. Le sue frequentazioni gnostiche e greche, quelle della grande tradizione dell'Oriente, lo hanno condotto da giovane studente sulle strade del Nulla, del Mistero, della Luce accecante e inaccessibile che gli mostrava la filosofia apofatica di matrice plotiniana e, parimenti, la via del silenzio percorsa da religioni e sapienze orientali. L'incontro con il carisma dell'unità di Chiara Lubich gli ha dischiuso – per dirla con Bernhard Welte – la "luce del nulla", la luminosità del "negativo" che gli si presentava nell'ascolto del grido del Crocifisso. Gesù Abbandonato, come ha chiamato Lubich il Cristo che all'ora nona grida l'abbandono, è presto diventato per Zanghì la luce nella quale e dalla quale leggere il reale: Dio trinità d'Amore, l'uomo, il mondo. È questa la chiave ermeneutica della sua riflessione sul pensare. Vi è però un motivo decisivo e impellente che spinge Zanghì sugli impervi sentieri della gnoseologia. Si tratta della situazione culturale dell'Occidente letta come notte della cultura della *Abendland*, la terra del tramonto da cui riecheggia il grido della morte di Dio preannunciata da Nietzsche.

Con rapidi colpi di sonda, lo spazio a nostra disposizione non permette di più, partiremo proprio da qui per delineare alcuni tratti che a nostro avviso sono peculiari nella riflessione sul pensare messa a punto da Zanghì. A partire da quella che egli legge come crisi della cultura cristiana si dipana l'urgenza di ri-pensare il/nel *novum* della Rivelazione di Dio, squadernato dall'evento di Gesù di Nazareth, atte-

* Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
tommaso.bertolasi@gmail.com

stato dal Nuovo Testamento ed espresso culturalmente dai primi concili e cioè che Dio è trinità di Persone. E ciò non può non interpellare il pensare. Anzi, di più, ne svela non solo la grammatica, ma anche la teor-etica. Ma, come accennato, il *maestro* di pensiero, per Zanghì, rimane Gesù che sulla cattedra della croce grida il suo *perché?* al Padre mentre dona riversandola sull'umanità la sua vita che è Spirito Santo.

Mi pare – e cercherò di mostrarlo – che vi sia la possibilità di interpretare almeno in parte il pensare in Zanghì a partire da alcuni concetti chiave della prospettiva fenomenologica inaugurata da Edmund Husserl. Se, come credo, la fenomenologia può essere una porta d'accesso al nostro tema, è bene tener presente che essa non lo esaurisce né deve costringerlo nelle proprie categorie. L'asistematicità della produzione zanghiana, con il costante eccedere i limiti della filosofia, per percorrere i territori della teologia, della letteratura e della mistica collocano il nostro Autore nel solco di una riflessione sapienziale foriera di piste di ricerca non percorse e, forse proprio per questo, promettenti per chi si voglia in esse addentrare.

2. Il travaglio di un'epoca e l'annuncio di un nuovo paradigma di pensiero

Il Novecento europeo appare come l'avverarsi della profezia preconizzata da Nietzsche: «Dio è morto». La manifestazione del tramonto degli idoli è palesata in una crisi di senso che attraversa tutta la cultura occidentale e investe decisamente anche il pensiero. La durezza della sentenza nietzschiana impone però una presa in carico del destino culturale d'Europa.

Interpellato da quest'urgenza Zanghì sviluppa a più riprese un'originale teologia della storia nella quale delinea la genesi della crisi nella quale versa il pensiero, quello filosofico in particolare ma non solo, nato in Grecia dal θαυμάζειν[1]. La traiettoria è presto detta: si tratta del passaggio dall'Assoluto come Uno, alla promessa dell'Assoluto come triunità mai del tutto compreso dal pensiero occidentale. Se l'uomo antico, quello mitico e il filosofo poi, concepiscono l'Assoluto come Uno, con l'evento Cristo accade l'inedito, l'Assoluto «si rivela Trinità di Soggetti in un Soggetto Unico, in cui i Tre sono Uno per l'Essere dell'Uno nell'Altro. Un Assoluto, un Uno, che in un suo modo misterioso è "molteplice". Questa rivelazione ha "devastato" il pensiero greco: il pensiero moderno e postmoderno ne sono la

1 - Per una disamina più ampia della teologia della storia in Zanghì mi permetto di rinviare al mio *Alle radici della cultura dell'unità. Sguardi sul pensiero di Giuseppe Maria Zanghì*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 240-256.

conseguenza»[2]. Il fatto è che per Zanghì l'incontro tra la Rivelazione di Dio in Cristo e il λόγος di cui è portatore il genio greco, pur con notevoli eccezioni, è sempre stato pensato piuttosto come Unità che come Trinità. Il pensiero sull'essere dell'Essere si è progressivamente distanziato dal pensiero sull'essere dell'esistente – il riverbero heideggeriano è notevole – perché l'Essere non è stato pensato abbastanza in termini di ἀγάπη. L'esito di tutto ciò è che: «la rivelazione di Dio in Cristo: Dio è Amore, rivelazione nella quale ci viene detto appunto che cosa è l'Essere, rimane quasi inoperante nella speculazione»[3]. L'esito di ciò è da una parte il distacco della filosofia dalla teologia, d'altra parte è la nascita della scienza moderna:

> L'Occidente ha, così, elaborato una "metafisica" come scienza autonoma dell'essere in quanto essere, affermata in sé ma senza un *intrinseco* rapporto di essa con quell'aldilà della scienza che per tradizione possiamo chiamare sapienza […]. In questo travaglio, l'intellettuale si è smarrito. Al suo posto, il "tecnico" del pensiero, o lo scienziato, o il moralista […], o il politico come ideologo. Sempre, dei "tecnici" della cultura, dei "produttori" di cultura: il consumismo si afferma anche nel mondo del pensiero![4]

Eppure l'esito a cui giunge l'Occidente è la possibilità di interpretare con responsabilità e decisione etica e teoretica il suo *kairos* non come momento di avvizzimento, ma di travaglio. La crisi può essere generativa e foriera di un pensiero relazionale imperniato sull'amore annunciato nell'evento pasquale: «[Cristo Gesù] ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita» (*2Tm* 1,10). Per cui, questa è la convinzione di Zanghì, la cultura che può nascere dal travaglio dell'Europa è cultura della Risurrezione.

2. Il ritmo trinitario del pensare

In Zanghì, a mio avviso, vi sono tre direttrici epistemologiche separabili per astrazione, inscindibili nella fatticità dell'esistenza e offerte sempre insieme nella speculazione dall'autore. Esse sono la dimensione filosofica, quella teologica e quella sapienziale sia del pensare che dell'esistenza. L'intreccio di questi tre fili, che qui cerco di osservare singolarmente almeno per quanto concerne la filosofia e la teologia, restituisce la trama del pensare il pensare in Zanghì. Cerco di delineare in breve alcuni tratti salienti di ognuna di dette direttrici.

---

2 - G.M. Zanghì, *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2), p. 257.

3 - Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), p. 629.

4 - Id., *L'intellettuale, chi è?*, in «Nuova Umanità», II (1980/ marzo-aprile) 8, pp. 16-17.

2.1 Motivi filosofici in chiave fenomenologica

È presente in Zanghì una dimensione del pensare che designerei come "ospitale", si tratta cioè dell'accogliere da parte del soggetto che pensa l'oggetto che gli si è donato. Non è un concepire, un afferrare la realtà, quanto un riceverla così come si dà. Ciò implica, pertanto, che lo spazio d'accoglienza non sia ricolmo dell'arredamento metafisico che offre una scaffalatura euristica in cui collocare ogni concepito. Infatti, afferma: «l'esistente come tale, non come pensato, sovrabbonda il discorso razionale, sfugge al sistema»[5], pertanto il pensare proprio di una cattiva metafisica che tutto ingloba in una architettura sistematica onnicomprendente, finisce per cadere nella solitudine dell'individuo pensante in cui non è più possibile non solo un confronto con un sistema altro, ma nemmeno con il reale in quanto tale. Ecco dunque l'esigenza di superare lo schematismo per andare, per dirla con Husserl, "alle cose stesse".

Zanghì coglie la necessità di inoltrarsi nella scaturigine del pensare stesso e cioè a quelli che egli stesso chiama «*vissuti luminosi*»[6], quelli che i fenomenologi designano con il termine *Erlebnisse*, i "vissuti" o le "esperienze vissute", appunto. Ma per far questo devo entrare in contatto con le cose nel loro darsi a me oltre i limiti della mediazione concettuale, comunque eventualmente sempre seconda rispetto all'affezione che ricevo dal reale che mi si dona. Perciò: «devo supporre, se voglio uscire dalla contraddizione, un *Pensiero Reale, Assoluto*, trascendente i termini mediati, e nel quale *originariamente* è posta la relazione fra soggetto pensante e oggetto»[7].

Il tratto del tra soggetto-oggetto diviene quindi la questione da analizzare. L'intenzionalità, ovvero la relazione soggetto *e* oggetto è letta da Zanghì, che non usa questo termine per esprimerla, non solo nella direzione del soggetto verso l'oggetto e nemmeno soltanto, al contrario, come "contro-intenzionale" dell'oggetto che sorprende il soggetto dandosi prima della sua decisione di captarlo. Zanghì interpreta la relazione in modo trinitario e cioè come comunione e mutua inabitazione di soggetto e oggetto. L'intenzionalità, però, insegna la fenomenologia, è intenzionalità di coscienza (*Bewusstsein*) foss'anche nella sua curvatura contro-intenzionale: sono sempre io nella mia coscienza colui che incontra l'oggetto nel suo contenuto noematico.

Zanghì si rende conto che vi è un'aporia incombente, poiché la *reductio* di uno dei termini all'altro comporterebbe un'inevitabile contraddizione. L'aporia concer-

5 - *Ibid.*, p. 9.
6 - *Ibid.*
7 - *Ibid.*, p. 10.

ne il fondamento del pensare e il suo luogo sorgivo, il tratto del rapporto soggetto-oggetto. Egli intraprende il cammino della teologia come via risolutiva, trascende pertanto i limiti della filosofia e lo fa parlando del *luogo* dove si dà la comunione tra soggetto e oggetto in termini di alterità personale. Per Zanghì, infatti, affinché l'inabitazione di soggetto e oggetto sia possibile è necessario che la copula che unisce senza confondere sia lo Spirito che è Amore: «è nello Spirito il *luogo* in cui soggetto e oggetto si comunicano la diversità nell'unità»[8].

Tralasciando per ora una serie di questioni che almeno filosoficamente rimangono irrisolte, ne proporrò una più avanti, è legittimo chiedersi che cosa accade nell'evento dell'incontro comunionale tra il pensante e il pensato.

> Allora, direi che pensare è, radicati nell'*accogliersi* da Dio, *accogliere* le realtà, il mondo, facendo dell'atto del pensare la «casa» del mondo. In maniera così intima che nell'atto conoscitivo noi diventiamo le realtà che stiamo pensando: noi siamo le realtà che stiamo pensando.
>
> Nello stesso momento, però, il pensiero, nel suo darsi alle cose all'interno del suo darsi a Dio, non può non comunicare a queste realtà che accoglie in sé fino a farsi esse stesse, la sua propria realtà. Accettandosi come dono donato e accettando in questo il dono della realtà, il dono che è la realtà, il pensare comunica sé in dono alla realtà. Immerse, bagnate in questo puro donarsi, che è la dimensione «spirituale» dell'uomo, le cose stesse raggiungono la pienezza della loro realtà. Non la pienezza d'essere, che ricevono da Dio in se stesse, ma la pienezza di senso. E se il senso è nel dirsi, e il dirsi è donarsi, raggiungono quella pienezza d'amore in cui ineffabilmente si dicono nel pensare dell'uomo[9].

Nella mutua inabitazione di soggetto e oggetto nella Soggettività dello Spirito accade che il soggetto "si fa" la cosa pensata stessa e, al tempo stesso, comunicandola nell'atto ri-flessivo le dona il senso che essa stessa già possiede "è", ma restituendoglielo esplicitato nel dire quella cosa. Accade dunque ciò che Husserl chiama *costituzione* cioè la donazione del senso alla cosa a partire dalla cosa stessa datasi anticipatamente all'atto cogitativo alla coscienza cogitante. Ma ciò che Zanghì descrive è ben al di là di quanto la fenomenologia in quanto filosofia vuol pensare. Per Zanghì la costituzione dell'oggetto, infatti, accade nella soggettività di Dio alla quale il soggetto pensante si è dato, in risposta al darsi primigenio di Dio a lui, e da cui si è ricevuto. Solo in questa Soggettività il pensante può farsi il pensato senza annichilimento.

---

8 - Id., *Che cos'è pensare? Una riflessione nella luce del Cristo crocifisso*, in «Nuova Umanità» VI (1984/maggio-giugno) 33, p. 13.

9 - *Ibid.*, pp. 13-14.

Zanghì chiarisce che ciò che di me e della cosa sono dati l'uno all'altra è l'*idea*. Essa contiene altresì in sé le idee di tutti gli io o, se la cosa pensata è – mettiamo – una rosa, contiene in sé tutte le rose. Il reciproco darsi viene configurato come «*un evento spirituale*» perché «entra nella dimensione dell'Uno che è quella dello Spirito»[10]. L'uso del termine classico *idea*, e l'esplicitazione del fatto che l'*eidos* della rosa rinvii a tutte le rose, è in consonanza con l'eidetica fenomenologica husserliana per la quale, dentro certi vincoli, possiamo parlare di rose, sedie e tavoli. Pertanto, la rosa particolare colta nel suo *eidos* rimanderà all'*eidos* espresso nell'infinita varietà di rose concrete, che rimangono tali finché non eccedono nel loro variare quello stesso *eidos*. Va sottolineato una volta ancora che per Zanghì il darsi delle essenze o delle idee accade nello Spirito, mentre il luogo della gnoseologia fenomenologica è la coscienza.

Vi è un ultimo aspetto del movimento del pensare, così come Zanghì ce lo restituisce, che costituisce un elemento di (una qualche) continuità con la fenomenologia trascendentale. Si tratta della *riduzione,* cioè di quell'operazione gnoseologica per la quale viene posto tra parentesi, sospeso, tutto ciò che si sa sulla realtà affinché la coscienza possa penetrare nell'essenza della cosa, affinché il pensiero sia ricondotto nel darsi della cosa al dire la cosa svelandone cioè costitutivamente il senso. Ora, per Zanghì tale operazione non ha solo il senso di un'ascesi filosofica, né tanto meno è esercizio esclusivo della coscienza conoscente. È la soggettività nella sua totalità a essere coinvolta in tale esercizio che non è solamente operazione soggettiva attiva, ma intersoggettiva attiva-passiva al tempo stesso, poiché coinvolge la Soggettività che è Dio. Per Zanghì non si tratta affatto di un'operazione solamente di coscienza, sospensiva, di messa tra parentesi, per accedere senza pregiudizi all'*eidos* della cosa. È piuttosto un atto esistenziale, nella sua intensificazione spirituale e mistica. È Dio infatti che di concerto con la soggettività pensante compie un'operazione di vero e proprio spossessamento, per cui: «io vengo strappato a me stesso per essere fatto altro, in una sorta di smarrimento nel quale, in comunione con la rosa, attingo però una consapevolezza di me, una autocoscienza nella quale in tanto sono più-io in quanto non-sono-stato io»[11].

Come prima provvisoria conclusione mi pare di poter affermare che Zanghì innervi la sua riflessione sul pensare di motivi consonanti con quelli cari alla tradizione fenomenologica, benché sempre li ecceda trasferendoli su un piano teologico. In tal senso, la sua riflessione può, se non inscriversi, almeno configurarsi come foriera di spunti per quella tradizione di studi ormai ben consolidata e molto attuale di fenomenologia e teologia.

---

10 - Id., *Parole theofore*, in «Nuova Umanità» XIX (1997/2) 110, p. 191.

11 - *Ibid*.

Restano sul tappeto comunque molte questioni non risolte. Tra le varie che potrebbero essere scorte ne vorrei sottolinearne una soltanto che ha però, a mio avviso, diverse ripercussioni. Non già per denunciarne i limiti, bensì per indicare possibili piste di ricerca, feconde per il pensare filosofico.

Si tratta della mancata presa in carico della corporeità. Non che Zanghì non ne colga l'importanza[12], ma non affronta mai in modo rilevante la questione del corpo in rapporto al pensare; eppure è proprio attraverso i sensi che ricevo la realtà che mi si dà e alla quale io, in qualche modo, do senso. Non solo, il corpo sta al cuore del dispositivo empatico che permette la relazione intersoggettiva. Il rischio in cui potrebbe scivolare un pensiero (filosoficamente) "disincarnato" è quello di non dare sufficientemente conto dei limiti della realtà, dello spazio, del tempo e della materia. Quando Zanghì dice che "sono la rosa" a che "io" si riferisce? E in che senso "io" divento l'oggetto? Non è proprio il corpo, della rosa e mio, a segnare un'irriducibile differenza che proprio differendo ci permette di entrare in relazione essendo l'uno con l'altro? Inoltre, che cosa ho in me della rosa nel momento in cui la colgo? Non certo l'oggetto che sta davanti a me nella sua materialità. Si dirà che ho in me (dove? nel cervello, nell'anima, nella ragione, nella coscienza?) l'idea della rosa, ma questo *eidos* che colgo è una mera immagine della cosa reale? Infine, come si spiega la distinzione tra soggetto e oggetto quando si dice "sono la rosa", se non a partire dalla corporeità? Non vi è il rischio, a livello filosofico, dello svanire della coscienza nel suo oggetto?

La via indicata da Zanghì per la risoluzione di questi problemi, riconducibili all'enorme questione filosofica dell'uno e dei molti, è quello di un'ermeneutica ontologica dell'unità e della distinzione imperniata sul Mistero d'Amore trinitario di Dio squadernato da Gesù nel grido d'abbandono.

2.2. Grammatica trinitaria e grido d'abbandono

La via del pensiero percorsa da Zanghì, come si è potuto intuire da quanto detto finora, è una presa in carico dell'urgenza di pensare l'incarnazione del *Logos* Eterno di Dio Padre in Gesù di Nazaret. Evento attestato dal Nuovo Testamento e, secondo l'intuizione mistica di Chiara Lubich, completamente dispiegato nel grido di derelizione del Crocifisso che, mentre grida l'abbandono dal Padre, a Lui si abbandona effondendo lo Spirito. *Ex parte hominis* «grido di sofferenza, ma sempre amorosa pur nella sua crudezza, del Logos incarnato, che nel tempo, chiudendo in

12 - Nel libro intervista a Marco Martino, alla domanda sul valore della corporeità la risposta è stata: «Assoluto». Cfr. M. Martino, *Intervista a Giuseppe Maria Zanghì. La sfida culturale del carisma dell'unità*, Città Nuova, Roma 2015, p. 29.

sé tutto il male del mondo, si pone nella piaga aperta nel nostro rapporto con Dio»; *ex parte Dei* «grido di gioia del Logos eterno che da sempre generato da sempre torna al Padre nel respiro della Vita trinitaria»[13].

Gesù Abbandonato rivela con intensità l'amore trinitario che Dio stesso è. Detto sinteticamente, per Zanghì è questa la grammatica del pensare il pensare ed è proprio nell'evento pasquale e nel culmine del grido che va trovato, come lui stesso ha espressamente dichiarato, «l'*oggetto formale* della conoscenza: non ciò che essa conosce, ma la luce nella quale avviene la conoscenza»[14].

Quando Zanghì s'addentra nella logica trinitaria e prova a spiegarne il movimento, lo fa a partire dal "non" dell'amore, secondo l'insegnamento paolino della lettera ai Filippesi (*Fil* 2,7), dalla *chenosi* d'amore che Dio stesso è: «*Dio chenosi d'amore*», così titola il paragrafo centrale del suo *Gesù abbandonato maestro di pensiero*[15]. Ed è proprio Gesù abbandonato che ci rivela *chi* è Dio. In poche intense righe Zanghì afferma, a proposito della Trinità letta a partire dalla croce, che:

> La vita di Dio […] è chenosi assoluta, e per questo è Amore assoluto. È, perché non-è. Non-è, perché È. L'Amore. La *pericoresi* in atto. In questo mistero occorre entrare, in un pensare che sia seguito di un vivere, per comprendere il Dio che l'Abbandonato ci rivela[16].

Per Zanghì, nello "svuotamento" chenotico Dio rivela un Nulla-che-è perché Amore, cioè «l'Essere al di là dell'Essere»[17], ma anche l'Essere dell'Essere come Amore che si manifesta nel dono di sé di uno all'altro nel Terzo nella Trinità, per cui «ciascuno dei Tre *non-è* gli altri Due, ma *è*: l'unico Dio che, nella reciprocità dei Tre, è Amore»[18].

La conseguenza è che la cultura che nasce dall'incarnazione-morte-risurrezione di Gesù «*è la cultura dello Spirito*, in cui il Logos compiutamente è se stesso come Amore»[19]. E nell'evento pasquale Gesù, il Verbo incarnato di Dio, risorgendo nello Spirito, ha introdotto l'umanità nel seno del Padre. E proprio lo Spirito che è «l'unità-distinzione di Padre e Logos nella Trinità»[20] ci unisce a Dio, ma ci unisce anche tra noi in Dio in un'unità distinguente.

---

13 - G. M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 44-45.

14 - *Ibid.*, p. 18.

15 - *Ibid.*, p. 42.

16 - *Ibid.*, p. 49.

17 - *Ibid.*

18 - *Ibid.*

19 - Id., *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità» XXV (2003/1) 145, p. 12.

20 - *Ibid.*, p. 14.

2.3 Teor-etica del "castello esteriore"

Se il grido introduce nella logica trinitaria, allora un pensare autenticamente cristiano deve essere un pensare filosoficamente intersoggettivo e, teologicamente, ecclesiale. Il pensare, nella luce della gloria del Risorto, è un pensare nello/dallo Spirito che coinvolge la relazione con le cose, con gli altri, con Dio, con se stessi.

Ciò comporta delle conseguenze per il soggetto del pensare, che rimane sempre la singola persona, con tutto il suo bagaglio di vita e di conoscenza, ma in quanto in relazione, nello Spirito, con le altre. Sarà allora un pensare delle membra del corpo di Cristo, perché ciascuno inserito in Lui dalla forza dello Spirito nella reciprocità dell'amore. *Il nuovo soggetto del pensare è il Risorto che nel suo Spirito vive nella Chiesa suo corpo mistico*.

Affinché ciò accada è necessario che i soggetti interpretino vivendola, la logica dell'amore trinitario, spiegata da Gesù Abbandonato. Ciò vuol dire offrire all'altro in dono il proprio pensiero e con esso se stessi. Si tratta però anche di accogliere l'altro in sé, in uno spazio d'ospitalità che non ne costringe il pensiero in categorie precostituite, ma con impegno sempre da rinnovare, non solo lo sta a sentire ma, più profondamente, lo ascolta. Ora, questa dinamica non è solo antropologica e intersoggettiva, ma teologica e comunionale: infatti accade nello Spirito. Questo implica che il dono di sé all'altro è prima di tutto una consegna affidante e fiduciosa di sé a Dio, perché Lui in noi si faccia dono attraverso di noi, con noi, in noi all'altro. E viceversa. Perché l'amore, affinché sia tale, dev'essere reciproco. Questa via spirituale e di pensiero a un tempo è chiamata da Chiara Lubich, in riferimento all'itinerario spirituale di Teresa d'Avila, "castello esteriore".

Eppure, secondo Zanghì, questo sforzo relazionale e reciproco, che ha luogo nella soggettività intersoggettiva del Cristo presente nello Spirito tra di noi che ci doniamo l'un l'altro nella reciprocità dell'amore, è faccenda più pensata che reale. E proprio in questa tensione sta la crisi dell'Occidente. Un travaglio verso un pensare che sia anche e prima di tutto una prassi di vita.

> La notte della cultura contemporanea è questo difficile ma inevitabile passaggio dall'Uno pensato all'Uno reale, alla Trinità. Ci domanda una cultura "trinitaria", nella quale dall'intimo delle individualità donate emerga la Gloria della Persona. È la sfida e l'attesa dell'oggi[21].

21 - Id., *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, Città Nuova, Roma 2013, p. 143.

INDICI SOPHIA 2022

INDICE GENERALE

EDITORIALE

CODA P.	"Terzo" eventuale e nuova episteme	pp.	11-15
CODA P.	Sul "luogo" del pensare	»	265-272

SAGGI

BERGAMO A.	Sergej Bulgakov: lo spazio fertile dell'intersoggettività	»	43-54
BERTOLASI T.	La comunità come "terzo". Un contributo a partire dalla fenomenologia di E. Husserl	»	83-93
BUFFO R.	Intersoggettività, reciprocità e terzo nel riconoscimento a partire da Ricoeur	»	111-122
CLEMENZIA A.	Sul luogo del "tra". Il contributo di Georg Simmel	»	55-67
CLEMENZIA A.	Il pensare "in" Cristo Gesù	»	337-347
DONA' M.	Pensiero e essere. Ritornando a Parmenide	»	273-283
DONATI P.	Il Terzo (incluso) visto dalla sociologia relazionale	»	17-29
FALQUE E.	Kenosi trinitaria e limiti della fenomenologia	»	349-364
FRANCO R.	El amor y su contrario	»	69-81

GALBERSANINI C.	L'incontro tra Costituzione e realtà sociale: quando il diritto diventa vivente e generativo	pp.	123-131
IDE P.	L'ontologie trinitaire des couleurs. Une relecture de la loi de complémentarité chromatique	»	143-161
MANTOVANI M.	L'avventura del pensare "eucaristicamente" oggi	»	313-323
MARTINO M.	L'idea platonica. Rileggendo «Storicità e originarietà nell'idea platonica» di Franco Chiereghin	»	285-299
MASPERO G.	Il pensare in relazione dei Padri e dei primi Concili	»	301-311
MEDINA LABAYRU C.	Aspettative di sviluppo dell'estetica teologica. Orizzonti reali e immaginari	»	183-196
PAGLIONE L.	Le relazioni sociali *tra* dono e analisi di rete	»	31-41
PELLICO V.	Natura e identità diacronica delle persone: la posizione animalista	»	163-182
PRENGA E.	Il pensiero come forma della *sapientia nulliformis* secondo Buonaventura	»	325-336
ROVEA F.	La scuola nel mezzo: l'istituzione scolastica come luogo "terzo". Note di filosofia dell'educazione	»	133-141
SANCHES N.	«Lien de poésie et d'amour entre des âmes humaines et l'univers»: la città come μεταξύ nel pensiero di Simone Weil	»	95-109
ZALI A.G.G.	Katoikizein: appunti per una cosmesi dell'abisso	»	365-381

LABORATORIO

BORGHESI A.	Il μεταξύ nel Politico di Platone	»	93-108

RICERCHE

SOCIAS VISCONTI G.	El camino místico en Juan de la Cruz: del conocimiento racional al conocimiento "cara a cara"	pp.	213-227
FORUM	Rosmini, Fichte e il «non dell'amore». Un dialogo a partire da «Se l'uno è l'altro» di E. Pili	»	229-239
CARDENAS M.	La differenza italiana e l'aporetica del "non"	»	230-234
PILI E.	L'ultimo Fichte e il nulla d'amore	»	235-239
FORUM	Il pensare che scaturisce dalla mistica dell'unità: Pasquale Foresi, Klaus Hemmerle e Giuseppe M. Zanghì	»	383-414
BERTOLASI T.	Il pensare in Giuseppe Maria Zanghì. Una lettura fenomenologica	»	406-414
BUFFO R.	Klaus Hemmerle e il pensare della/nella Claritas	»	395-405
PELLI A.	Nell'orizzonte di un nuovo pensare. Pasquale Foresi e l'"umanarsi" speculativo di un carisma	»	384-394

RECENSIONI

	"Sul principio e la libertà" di Alessandro Clemenzia, Marco Martino (Città Nuova, Roma 2020)	»	241-254
MAZZER S.	*L'indisponibile*	»	242-248
PILI E.	Già e non ancora	»	249-254

INDICE DEGLI AUTORI

B

BERGAMO A.	Sergej Bulgakov: lo spazio fertile dell'intersoggettività	pp.	43-54
BERTOLASI T.	La comunità come "terzo". Un contributo a partire dalla fenomenologia di E. Husserl	»	83-93
BERTOLASI T.	Il pensare in Giuseppe Maria Zanghì. Una lettura fenomenologica	»	406-414
BORGHESI A.	Il μεταξύ nel Politico di Platone	»	93-108
BUFFO R.	Intersoggettività, reciprocità e terzo nel riconoscimento a partire da Ricoeur	»	111-122
BUFFO R.	Klaus Hemmerle e il pensare della/nella Claritas	»	395-405

C

CARDENAS M.	La differenza italiana e l'aporetica del "non"	»	230-234
CLEMENZIA A.	Sul luogo del "tra". Il contributo di Georg Simmel	»	55-67
CLEMENZIA A.	Il pensare "in" Cristo Gesù	»	337-347
CODA P.	"Terzo" eventuale e nuova episteme	»	11-15
CODA P.	Sul "luogo" del pensare	»	265-272

D

DONA' M.	Pensiero e essere. Ritornando a Parmenide	»	273-283
DONATI P.	Il Terzo (incluso) visto dalla sociologia relazionale	»	17-29

F

FALQUE E. Kenosi trinitaria e limiti della fenomenologia pp. 349-364

FRANCO R. El amor y su contrario » 69-81

G

GALBERSANINI C. L'incontro tra Costituzione e realtà sociale: quando il diritto diventa vivente e generativo » 123-131

I

IDE P. L'ontologie trinitaire des couleurs. Une relecture de la loi de complémentarité chromatique » 143-161

M

MANTOVANI M. L'avventura del pensare "eucaristicamente" oggi » 313-323

MARTINO M. L'idea platonica. Rileggendo «Storicità e originarietà nell'idea platonica» di Franco Chiereghin » 285-299

MASPERO G. Il pensare in relazione dei Padri e dei primi Concili » 301-311

MAZZER S. *L'indisponibile* » 242-248

MEDINA LABAYRU C. Aspettative di sviluppo dell'estetica teologica. Orizzonti reali e immaginari » 183-196

P

PAGLIONE L. Le relazioni sociali *tra* dono e analisi di rete » 31-41

PELLI A. Nell'orizzonte di un nuovo pensare. Pasquale Foresi e l'"umanarsi" speculativo di un carisma » 384-394

PELLICO V.	Natura e identità diacronica delle persone: la posizione animalista	pp.	163-182
PILI E.	L'ultimo Fichte e il nulla d'amore	»	235-239
PILI E.	Già e non ancora	»	249-254
PRENGA E.	Il pensiero come forma della *sapientia nulliformis* secondo Buonaventura	»	325-336

R

ROVEA F.	La scuola nel mezzo: l'istituzione scolastica come luogo "terzo". Note di filosofia dell'educazione	»	133-141

S

SANCHES N.	«Lien de poésie et d'amour entre des âmes humaines et l'univers»: la città come μεταξύ nel pensiero di Simone Weil	»	95-109
SOCIAS VISCONTI G.	El camino místico en Juan de la Cruz: del conocimiento racional al conocimiento "cara a cara"	»	213-227

Z

ZALI A.G.G.	Katoikizein: appunti per una cosmesi dell'abisso	»	365-381



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo