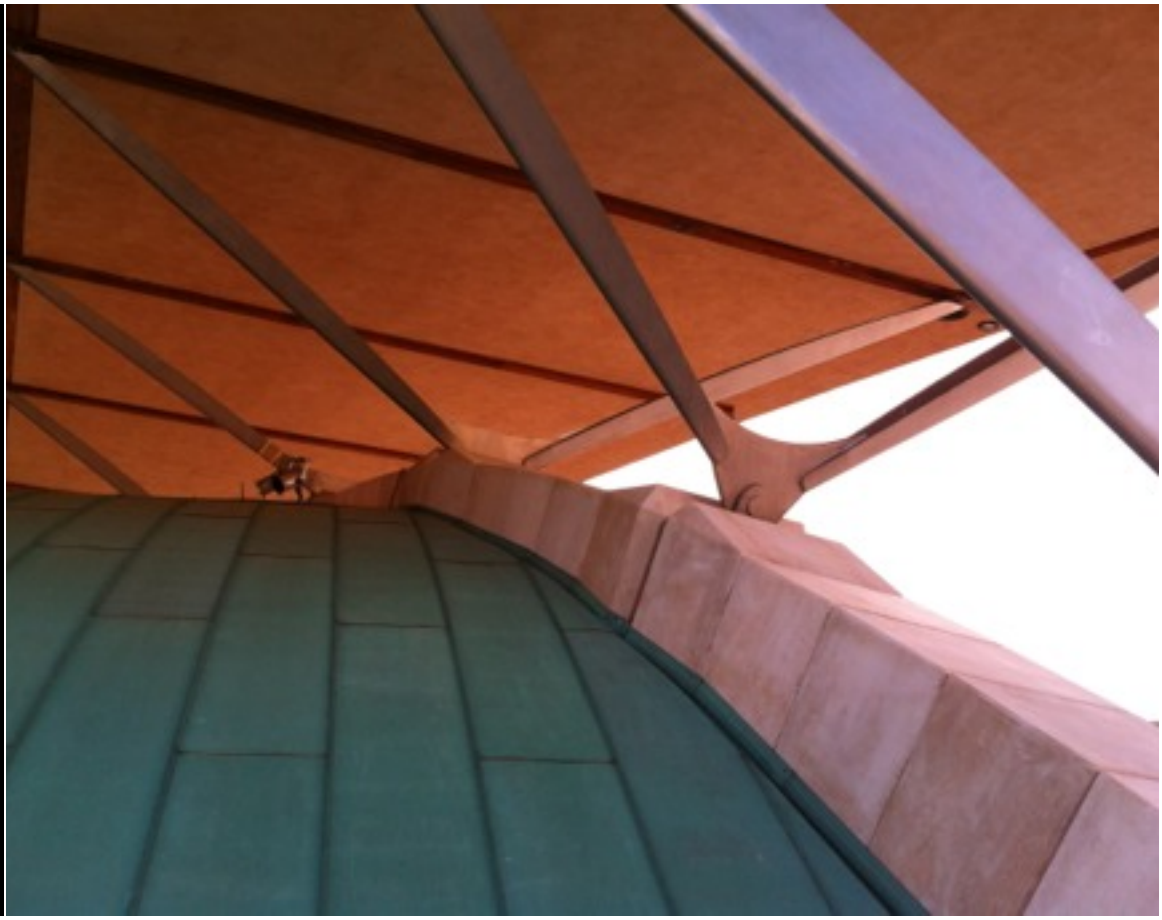
la NOTTOLA di MINERVA

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012



Santuario di San Pio da Pietralcina, San Giovanni Rotondo (FG)
Fotografia: G. Lizzi.

Fede e visioni tra tradizione e contemporaneità

EDITORIALE
Un contributo di riflessione per l'Anno della Fede
Marco Moschini
p. 2

La fede sapiente. Von Balthasar interprete di Solov'ëv
Marco Casucci
p. 3

Il tempo dei mondi interni: Elémire Zolla e le meraviglie dell'infanzia
Lucio Giuliodori
p. 15

Ètienne Gilson e Jacques Maritain alla scuola di Tommaso d'Aquino
Sara Anna Ianniello
p. 23

Comunicazione e questione antropologica nel magistero di Benedetto XVI
Giulio Lizzi
p. 33

Fecisti nos ad Te. Coscienza della creaturalità nel dialogo interiore uomo-anima. Ugo di San Vittore, Chiara d'Assisi, Bonaventura da Bagnoregio
sr. Chiara Alba Mastrorilli
p. 39

La traccia filosofica: testimoniare la verità
Marco Moschini
p. 46

Ontologia e etica in Lévinas: temi e problemi
Furia Valori
p. 53

Karl Jaspers e la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Sant'Anselmo
Pavao Zitko
p. 58

LO SCAFFALE DELLA NOTTOLA
Giuseppe Brienza, "Il magistero di Pio XII e l'ordine sociale", Fede & Cultura, Verona 2012
Giulio Lizzi
p. 67

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

EDITORIALE

Un contributo di riflessione per l'Anno della Fede

MARCO MOSCHINI

È con piacere che presento questo numero de "La Nottola di Minerva". Fedeli al mandato che ci siamo dati, usciamo in questo semestre con una serie di contributi su temi di ricerca originali. I saggi qui presentati offrono una lettura attenta del pensare e della declinazione di questo all'interno della fede e dei quadri teoretici che in particolare sono stati maturati nell'esperienza sofica del cristianesimo e delle riflessioni ad esso vicine o critiche. Infatti il comitato redazionale della Rivista ha ritenuto di dover assolvere da subito allo scopo di recepire lo stimolo a riflettere sul tema della fede e della sua intelligenza in questo anno che ad essa è dedicato. La fede è esperienza sofica ed è esperienza che non può non segnare l'intelligenza. Per questo essa non è mai fideismo, creduloneria, adesione illogica. La fede si articola inevitabilmente come una fede che è sempre pensata. "Fede intelligente" perché fondata non sulla vaghezza ma sul contenuto critico della verità e "intelletto fedele" perché fedele alla verità che lo costituisce e verso cui si orienta. Amore della saggezza, per questo amore di verità. Questo confronto con i temi della intelligenza della fede non possono non svolgersi che all'interno di una contemporaneità ferita ma non insensibile ai temi profondi dello spirito; disattenta, per molti aspetti, alla riflessione sofica ma non per questo meno adatta a ricevere linfa dalla tradizione perché si compia una nuova ri-delineazione intelligente dell'oggi. Credere e capire come due verbi non escludentesi ma includentesi problematicamente all'interno dell'esperienza dell'uomo intelligente.

In questa ottica abbiamo ricevuto contributi che ritengo molto significativi perché attingono significativamente dalla tradizione come dal pensiero contemporaneo per offrire all'oggi materiali di riflessione e di confronto. Per questo dopo aver dettato agli autori il tema ecco che abbiamo deciso di dare al numero presente il titolo Fede e visioni tra tradizione e contemporaneità.

Abbiamo ricevuto come sempre preziosi contributi dai membri del comitato redazionale (Casucci, Lizzi, Moschini, Valori); giacché questa rivista si alimenta di un confronto diretto e diuturno all'interno del nostro nucleo di studio e riflessione che coincide in Università e nel Centro Leone XIII.

Ma in questo numero abbiamo accolto ancora articoli di amici e studiosi che ancora una volta onorano questa rivista e che ringrazio. In particolare troverete un articolo di suor Chiara Alba Mastrorilli del Monastero di S. Chiara in Lovere, lettrice acuta, attenta e appassionata di Bonaventura e del pensiero francescano e due studiosi come Sara Anna Ianniello della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e Lucio Giuliodori della Università di Mosca; a questi nomi si aggiunge anche quello di un giovane studioso croato promettente: Pavao Zitko.

E così al tema hanno contribuito Marco Casucci con un articolo sul concetto di fede sapiente che egli svolge nel confronto tra von Balthasar e Solov'ëv. Nomi giganteschi del pensiero: l'uno della teologia cattolica e l'altro del grande pensiero cristiano russo. Una pista molto interessante riproposta da Casucci utile - a mio vedere - per riconoscere seme di unità nel tema accomunante della sapienzialità della fede. La logica del confronto continua con l'articolo di Sara Anna Ianniello che ha sottolineato il contributo attuale del tomismo di J. Maritain e E. Gilson il che manifesta la freschezza di dialogo e di ripensamento offerta dai grandi nomi della tradizione metafisica. Tradizione metafisica che viene ri-attinta per l'oggi anche nell'articolo di Chiara Alba Mastrorilli che dal tomismo ci sposta decisamente sul segmento della riflessione sofica, altamente teoretica, sull'esperienza creaturale nella opera di Ugo di san Vittore, Bonaventura e degli scritti di Chiara di Assisi. Ma i confronti non sono finiti: infatti Pavao Zitko ci propone una originale lettura della cosiddetta "prova ontologica" nell'opera di Karl Jaspers. Da queste pagine poi continua l'analisi di Lucio Giuliodori su un pensatore del sacro non ascrivibile certo al pensiero cristiano ma di sicuro utile a leggere la traccia del religioso nella contemporaneità come Elémire Zolla. Giuliodori si sofferma in particolare sul mondo delle visioni e delle immagini dell'infanzia nel pensiero di Zolla. Decisamente spostata su una lettura critica del pensiero ontologico di Levinas è Furia Valori. Anch'essa continua da queste pagine la sua riflessione sul pensiero levinassiano con un contributo di estrema originalità; avanzando una serie di sottolineature inaspettate sul pensiero di Levinas. Il sottoscritto ha voluto poi offrire un articolo che vuole rendere una testimonianza intorno a ciò che appare l'inevitabile del filosofare. Non posso poi non concludere presentando il saggio di Giulio Lizzi che ci consente di fare attenzione su un aspetto molto poco trattato del pensiero di Benedetto XVI, cioè sul contributo magisteriale del pontefice sul tema comunicazione e visione antropologica. Non estraneo il tema al nostro Lizzi che appunto della riflessione sulla comunicazione ci rende sempre elementi significativi di riflessione. A Giulio poi va il ringraziamento speciale per la cura della edizione grafica che si avvale anche non solo della sua perizia ma anche del suo speciale gusto che impreziosisce l'edizione con sue fotografie originali. In questo caso uno scorcio architettonico del Santuario di San Giovanni Rotondo progettato da Renzo Piano.

Con questo numero Giulio Lizzi dà avvio anche allo scaffale della Rivista. Un pagina che è aperta adesso alle nostre letture ma anche a quelle che vorrete sottoporci per essere recensite.

Voglio quindi ricordare che la Rivista è aperta al contributo di tutti. Per sottoporre un lavoro all'attenzione del comitato redazionale, basta inviarlo a Marco Moschini (marcmosc@unipg.it) e a Giulio Lizzi (giuliolizzi@gmail.com). Gli articoli saranno sottoposti a revisione anonima e pubblicati solo salvo giudizio positivo dei revisori. Per le recensioni è opportuno inviare il testo da recensire a: Marco Moschini, Dipartimento di Scienze Umane e della Formazione, Sezione di Filosofia e Politica, Università di Perugia, Piazza Ermini 1, 06123 Perugia.

La fede sapiente. Von Balthasar interprete di Solov'ëv

MARCO CASUCCI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

Tra i più grandi pensatori dell'Ottocento Russo spicca senza dubbio il nome di Vladimir Solov'ëv. Amico intimo di Dostoevskij, nonostante una certa differenza di età, è fuori di dubbio che i due ebbero una reciproca influenza intellettuale ispirandosi reciprocamente fin nelle profondità della loro produzione letteraria e filosofica. Sotto questo punto di vista Solov'ëv può essere ritenuto come l'erede dello spirito russo con uno sguardo tuttavia rivolto al futuro verso orizzonti sempre più ampi ed universali. In lui infatti si saldano le radici più profonde della spiritualità ortodossa con l'universalismo di più ampia portata di ispirazione cattolica e moderna in senso lato.

Di ciò ebbe senza dubbio sentore la finezza teologica e speculativa di un Von Balthasar nel momento in cui lo propose all'attenzione del pensiero cattolico, dedicandogli un capitolo nel terzo volume della sua opera maggiore: Gloria dedicato espressamente ai cosiddetti Stili laicali1. Si tratta qui di analizzare quelle modalità delle esperienza di fede che si sono radicate in personaggi non immediatamente legati alla chiesa e che pure in essa hanno saputo dare un contributo di carattere teologico di grande importanza. Accanto al nome di Solov'ev infatti troviamo quello di Dante, S. Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Hopkins e Peguy. Tutti pensatori legati da una profonda radicalità del pensare cristiano, nonché portatori di uno spirito di innovazione e di rinnovamento del cristianesimo e dell'istituzione ecclesiastica. Voci laiche di esperienze di fede tuttavia profonde e a volte abissali che spesso rappresentano voci fuori dal coro rispetto alla dottrina ecclesiastica dominante fatta di riedizioni ammodernate del tomismo che troppo spesso affonda in formule statiche che non sono in grado di rendere la forza vitale della fede cristiana nella sua dinamica speculativa e di pensiero (non dimentichiamo che l'opera di Von Balthasar fu pubblicata nel 1962, in anni in cui la dottrina tomistica era ancora molto forte, anzi era a tutti gli effetti "il" pensiero cattolico per eccellenza).

Von Balthasar vede propriamente nella filosofia soloviana un tentativo di maturazione di tutti quei rivolgimenti che hanno attraversato il XIX secolo, segnandolo come un'epoca di trasformazioni tumultuose come esito della modernità. Non è un caso che il teologo svizzero le elenchi proprio all'inizio del capitolo: rivoluzione francese, idealismo tedesco, sinistra hegeliana (Feuerbach e Marx), positivismo, evoluzionismo, superomismo nietzscheano, pessimismo schopenhaueriano e hartmanniano. Insomma, un bel po' di carne al fuoco! Ciò che rende estremamente interessante la prospettiva soloviana è il fatto che essa si costituisce su di un punto di osservazione privilegiato rispetto a questi esiti estremi della modernità occidentale con tutte le sue esagerazioni. In quanto russo, come il suo amico e contemporaneo Dostoevskij, Solov'ëv avverte l'impatto frontale che si sta verificando tra gli esiti più estremi del mondo dell'Europa occidentale e quello più arcaico, ancora fondamentalmente medievale, della Russia. Solov'ëv, così come Dostoevskij ed altri suoi contemporanei, accoglie la prospettiva occidentale senza essersi fatto intossicare da essa attraverso il corso dei secoli. Il mondo russo non è abituato alla modernità, la riceve piuttosto come un dono pericoloso, già compiuta e sull'orlo del tracollo, in un orizzonte culturale e filosofico in cui tra l'altro l'aristotelismo ha avuto poco successo e ancora è viva la fiamma del platonismo: quel platonismo essenziale, quel platonismo oltre Platone, che è la sapienza sempre viva dei Padri greci di cui Von Balthasar non manca di rimarcare l'ascendente su Solov'ëv (in partico-

lare nella figura di Massimo il Confessore2).
Questo non vuol dire tuttavia che in questo fronteggiarsi tra modernità e tradizione il russo Solov'ëv sia ripiegato su posizioni difensive, tutt'altro. In lui è possibile scorgere una sintesi affatto nuova tra la necessità di criticare la modernità occidentale alla luce di una sapienza più antica, senza tuttavia rinnegare alcuni potenti strumenti dialettici e speculativi che la modernità stessa, nelle forme dell'idealismo, aveva già messo a disposizione. Da questo punto di vista, quindi, Von Balthasar giustamente sottolinea come il pensiero di Solov'ëv si sia fatto erede di quella spinta universalistica tesa a varcare il confini del nazionalismo slavofilo russo in direzione di una cattolicità della fede e del pensare in questo senso erede delle spinte più tipiche della cultura europea di cui egli stesso si faceva tanto critico. Dice significativamente a tale proposito Von Balthasar: "A un'altezza mai più raggiunta dopo Hegel e con forza penetrante si torna ancora una volta a pensare in modo universale, 'cattolico', in una chiaroveggenza spirituale quasi allucinante che come in un paesaggio spazzato dallo scirocco avvicina percettibilmente tutte le cose nitidamente delineandole e le coordina a vicenda in rapporti scalari" (H III, 262).
Questo passo mette ben in risalto la potenza visionaria del pensiero soloviano, potenza che si installa nella prospettiva universalistica propria dell'occidente tanto ecclesiale, in quanto laicale. Von Balthasar sottolinea a tale proposito il nome fondamentale di Hegel, il fondatore della dialettica speculativa e dell'universalità dell'idea. Non si può certo dire a tale proposito che un pensatore come Solov'ëv sia rimasto immune dal fascino promanato dall'idealismo e più in particolare dalla dialettica speculativa di marca hegeliana a voler rimarcare con ciò l'esigenza di un universalismo che non è meramente formale, quanto piuttosto ricerca di una concretezza unitotale, per riprendere una tipica espressione del pensatore russo.
Questa prospettiva universalistica, fondata sull'arduo concetto dell' "unitotalità" che riassume in sé la potenza speculativa della grande tradizione dialettica e platonica, pur avvicinando notevolmente il pensiero soloviano all'idealismo tedesco, tuttavia non lo rende facilmente assimilabile ad esso. Nella sua Critica della filosofia occidentale testo dell'esordio filosofico del pensatore russo, infatti, il pensatore russo non manca di sottolineare le criticità inscritte in questa vetta del pensiero occidentale. In particolare viene sottolineata ancora l'astrattezza dei principi speculativi che animano la dialettica speculativa, ancora incentrata massicciamente sul soggetto nonostante l'esigenza hegeliana di fondare una dialettica "oggettiva". Il limite che ancora inficia la dialettica hegeliana è infatti il suo carattere estremamente razionalistico che finisce per trasformare questa potentissima dimensione del pensare in un circolo chiuso e autoreferenziale a partire da cui i momenti propriamente non-filosofici, in quanto dotati di un minor grado di razionalità, come quello estetico e religioso, sono degradati ad "ancillae philosophiae" ovvero a meri prodromi preparatori dell'unico e autentico pensiero dell'universale. Sotto questo punto di vista Solov'ëv ribalta la prospettiva idealistica in un senso del tutto differente dalla riduzione materialistico-storicistica, esigendo dal pensare una presa di posizione fondamentalmente estetico-escatologica come compimento concretizzante delle sue attese più intime e profonde. Per Solov'ëv si dà autentico pensare solo nella prospettiva di una "resurrezione estetica del pensare"3. La bellezza in questo senso non è più "momento" di realizzazione dell'assoluto quanto piuttosto sua autentica presentazione, parousia, in un senso eminentemente escatologico in grado di reintegrare il finito non come semplice figura dell'universale, quanto piuttosto come sua incarnazione e quindi nella dimensione piena della resurrezione dei corpi: mistero dei misteri che segna lo scarto tra l'universalismo ellenico e quello cristiano.
Di questo Von Balthasar è stato senza dubbio interprete più che accorto, sottolineando proprio questo carattere "estetico" del pensare soloviano come precorritore della sua Ästhetische Vernunft. Per Von Balthasar, infatti, il sistema di Solov'ëv "mira a compiersi e a culminarsi in una universale estetica teologica del Dio che diviene mondo, una estetica mediante cui Solov'ëv dice la sua ultima parola contro il formalismo kantiano-hegeliano" (H III, 263). In questo senso l'estetica viene ad essere il superamento dell'astrattezza proprio del pensiero occidentale che aveva puntato esclusivamente su di una ragione astratta e astraente, anche quando essa cercava la concretezza dell'idea mediante una dialettica oggettiva di tipo hegeliano.
Nella sua interpretazione Von Balthasar non manca di evidenziare questa esigenza soloviana di una trasformazione della dialettica in un senso di concretezza decisamente "cattolico", quando, riferendosi all'esigenze più profonde dell'estetica elaborata dal pensatore russo, ne sottolinea il carattere di "incorporazione progressivo-escatologica dell'idea divina nella realtà mondana" ovvero l'aspetto di "espressione concreta dell'infinita pienezza e determinazione di Dio nell'abisso della potenzialità del mondo" (H III, 265). Per Von Balthasar si palesa in Solov'ëv "lo stesso universale movimento di pensiero, dunque, come in Hegel; ma al posto della 'dialettica' protestante, la quale trascendendo senza sosta ogni forma finita approda allo spirito assoluto, c'è in Solov'ëv come fondamentale figura del pensiero la integrazione cattolica di ogni parziale posizione e forma di attuazione in una totalità organica che "solleva" (aufhebt) in modo molto più

autentico che in Hegel, e che colloca alla partenza l'incarnazione di Dio quale vero centro organizzativo del mondo e del suo rapporto a Dio" (H III, 265).
Per il Cardinale svizzero, quindi, ci troviamo di fronte ad una dialettica "cattolica" più autentica di quella universalizzante di stampo protestante. Con questo ovviamente non si vuole certo fare una gara di autenticità tra le prospettive confessionali del cristianesimo e tanto più sarebbe fuori luogo praticare una simile comparazione sulle spalle di un pensatore come Solov'ëv che ha posto al centro del suo pensiero il dialogo ecumenico. Piuttosto, si tratta di mettere in evidenza come l'esigenza di un recupero estetico del pensare che ricondurre a particolarismi e a idiotismi estetizzanti sia in grado di aprire ad una "cattolicità" (scil.:universalità) più aperta e concreta in grado di rispondere alle più profonde esigenze dell'uomo, della persona, non solo in quanto soggetto universale del conoscere, ma anche del volere e del sentire. In questa prospettiva di un recupero estetico radicale infatti "resta garantito l'eterno nucleo ideale di ogni persona in quanto viene integrato nella totalità del cosmico Corpo di Dio, e resta garantita in tal modo la sua reale figura corporea: alla fine non si ha l'assorbimento di ogni cosa in un assoluto soggetto spirituale, ma la risurrezione dei morti" (H III, 265).
Il centro speculativo e teoretico di questa universalizzazione che si pone come ulteriore superamento e inveramento del percorso dialettico di ispirazione hegeliana è proprio il concetto di unitotalità ed il suo annesso: la Sophia. "Un simile pensiero – riprendendo a tale proposito le parole di Von Balthasar – viene reso possibile primariamente grazie ad un concetto di Dio che sta al di là del personalismo (Dio come libero hén) e del panteismo volgare (Dio come pan). Se i Greci accentuavano il pan e gli ebrei lo hén, il Dio del cristianesimo è, nel vero senso, hén kai pan" (H III, 266). L'uno-tutto viene quindi ad essere il massimo della libera singolarità in connessione con l'universale necessità del tutto, perno speculativo del mondo e delle relazioni che all'interno di esso si instaurano, non per passare secondo la legge apparentemente inconfutabile di un tempo evanescente, quanto piuttosto per eternarsi nell'unitotalità integrale. Affinché si dia autentica universalità è necessario che universale e particolare si compenetrino un una unione armonica ed autentica. È necessario cioè che "cielo" e "terra" smettano di concepirsi come astratti opposti per coniugarsi nell'unitotalità sofianica, il cui esito sarà dato dalla piena realizzazione dell'individuo "teandrico".
La divinoumanità è infatti il terzo elemento che insieme alla Sophia e all'unitotalità costituisce il nucleo veritativo del pensiero di Solov'ëv. Il pensatore russo pone al centro della sua prospettiva speculativa l'incarnazione del verbo in Cristo, e con esso egli sottolinea l'attualità della presenza come "dato" a partire da cui la natura tutta e l'uomo è richiamato a mettersi in cammino verso la propria theosis: "La perfetta incarnazione del senso divino in Cristo libera il principio umano per una nuova attività. Se l'umanità antica solo cercava Dio e perciò non poteva vivere secondo Dio, allora per la nuova umanità, per la quale il vero Dio è rivelato in Cristo, diventa obbligata a vivere secondo Dio, cioè ad assimilare attivamente e a far crescere i semi della vita divina rivelati in lei. Non deve più cercare la verità, perché la verità è data: essa deve essere realizzata nella realtà: e poiché questa verità data è assoluta, infinita, essa dev'essere realizzata in tutta la realtà, in tutta la pienezza dell'essere umano e naturale che non deve costituire nessun limite per tale verità, affinché Dio sia tutto in tutti"4.
Il cristianesimo, l'incarnazione e la venuta del figlio di Dio non sono più semplicemente "figure" dell'universale concreto, quanto piuttosto autentico snodo ontologico dell'essere cosmico-storico. L'incarnazione del verbo viene ad essere il principio riunificante per eccellenza, il donarsi della possibilità della riconciliazione tra Dio e mondo, tra Dio e umanità. La verità, come dice Solov'ëv, non dev'essere più ricercata, è data: bisogna solo attivarla, renderla efficace come via di ricongiunzione col Principio unitotale dell'essere. D'altronde, non è forse nei vangeli che il Cristo si dice essere "via, verità e vita"? Dio si è incarnato in Cristo per richiamare liberamente l'uomo alla sua divinizzazione. Ma questo richiamo non avrebbe senso se in qualche modo il cosmo e l'umanità non fossero già sempre ricettivi nei confronti della plasmatrice parola divina. Ed è qui propriamente che il sofianesimo soloviano trova il suo punto saliente dal punto di vista teosofico. L'incarnazione unitotalizzante è possibile solo nella misura in cui il mondo è già da sempre preformato ad accoglierla come sua primizia.
L'accostamento della Sophia all'eterno femminino mariano, sottolineato da Von Balthasar5, mette ben in evidenza le reali intenzioni del sofianesimo soloviano e il carattere radicalmente ontologico da attribuire alla femminilità nel suo sistema speculativo. L'elemento femminile della Sophia infatti è un principio di alterità in Dio che permette l'incarnazione e la risalita dell'essere al suo stadio edenico di concretezza originaria in seno all'unitotalità divina. È quel lato femminile dell'essere che solo può rispondere alla chiamata dello Sposo ed essere fecondato efficacemente da esso per generare l'originaria ed autentica teandria. Inutile sottolineare a tale proposito la centralità dell'elemento erotico come vettore dell'ascesi verso il principio. Perché è proprio l'eros platonico a costituire per Solov'ëv il vettore dell'ascesi estetica della coscienza, quel "Pontifex" che infine deve ricongiungere

cielo e terra in una nuova unità "syzygica" che contempli in sé l'unità a totalità dell'essere e del suo principio il giorno della apokalypsis finale e definitiva.
L'amore divinoumano attraverso la mediazione del Cristo diviene quindi in Solov'ev il vettore di un con-crescere del reale in un modo ancor più radicale della concretezza dialettica hegeliana, soprattutto perché viene reintegrato l'elemento cardine del "sentire", tanto estetico che religioso, come accesso alla dimensione del desiderio che sempre precede e accompagna ogni spinta di razionalizzazione sistematica. Come ben sottolinea Von Balthasar a tale proposito il metodo prevalente nella teosofia soloviana è quello dell'"integrazione" e non quello dell'esclusione, per cui ogni manifestazione della verità e del divino nel lungo percorso storico compiuto dalla sapienza viene reintegrato come parte di un ampio processo di elevazione dell'umano al divino che trova il suo perno centrale nella venuta del Cristo, vera e propria plenitudo temporum, pléroma, in cui la maturazione della temporalità raggiunge il suo vertice per concentrarsi e raccogliersi in un attimo che non potrà più essere ignorato dalla storia. Ed è propriamente la venuta del Cristo e il suo riconoscimento a costituire il discrimine essenziale del senso della storia.
Sotto questo punto di vista Von Balthasar coglie nel rapporto problematico, nella "tensione", che si dà in Solov'ëv tra "progresso" e "apocalittica" uno degli snodi più caratteristici del suo pensiero. La tendenza sistematica che il processo di integrazione viene ad assumere nel pensatore russo viene infatti ad essere compensato e messo in discussione dall'aspetto estetico-apocalittico delle ultime opere, in cui la lotta tra bene e male non si risolve nello sviluppo dialettico delle determinazioni quanto piuttosto nella rivelazione finale di una senso che giace oltre il processo di razionalizzazione, sebbene non si tratti affatto di un qualcosa di assolutamente irrazionale. Si tratta piuttosto di essere pronti, aperti e risoluti nel compiere una scelta fondamentale che si determina solo mediante il riconoscimento dell'autentica rivelazione del trascendente come principio di donazione originario da cui ogni senso trae il suo principio. Ciò che è chiamato in gioco in questa scelta, lo si vedrà, è l'uomo integrale concretamente fatto di senso, intelletto e volontà e non il sapere astraente proprio del razionalismo occidentale. Come sottolinea a tale proposito Von Balthasar: "Il grande contrasto fra la dialettica dell'assoluto sapere di Hegel, che come la civetta di Minerva riesce a sollevarsi in volo anche nel crepuscolo finale della storia, e la integrazione cristiana di Solov'ëv qui esplode: là il male può essere ancora un semplice socratico non sapere, qui esso è un chiaro consapevole no contro l'amore. E questa contraddizione fa saltare ogni sistematica controllabilità del "processo" e la trasforma in una battaglia finale in crescendo, che per la coscienza escatologica di Solov'ëv dovrebbe essere imminente. In questo fuoco sbocca tutto il suo sistema" (H III, 276).
L'esito escatologico del percorso soloviano lo garantisce da ogni tentativo di assimilazione sistematica immanentistica. Si può dire sulla traccia dell'interpretazione di Von Balthasar che la trascendenza è garantita in un rapporto amorevole a partire da cui l'unitotalità non si determina mai come semplice prodotto del sistema ma come fondamento del desiderio erotico che accompagna la relazione tra divino e umano nella ricerca della perfetta integrazione divinoumana. Questo processo che ha nella dimensione estetica ed erotica il suo compimento escatologico, ma che comunque non può non passare per la mediazione teoretica ed etico-morale, è pertanto sempre aperto ed esposto al mistero che l'amore è in se stesso. Questo, tuttavia, non determina una illeggibilità di fondo della verità e dei principi e dei progetti divini sull'uomo. Non c'è né afasia divina né misologia umana che possano interrompere la relazione di intelligibilità che si instaura all'interno del processo onniunitario. Si tratta piuttosto di un crescendo di tensioni in cui il conflitto non si placa, appiattendo il tutto in una uniformità astratta, ma di un climax escatologico in cui il desiderio di unitotalità e le tensioni che lo compongono attendono sempre come suo coronamento il dono di senso proveniente dal riconoscimento di un principio che l'uomo non potrà mai essere.
Ecco perché Solov'ëv rappresenta per Von Balthasar uno degli anticipatori della Ästetische Vernunft da lui proposta come vettore di un pensiero teologico criteriato nella venuta della bellezza come più fragile e preziosa rivelazione del divino. Le parole di Principe Myskin risuonano qui in maniera indelebile: "mir spasët krasotà", la bellezza salverà il mondo, essa sarà l'Armagheddon dove si consumerà la battaglia finale tra le forze del bene e quelle del male. La potenza simbolica di questa espressione racchiude in sé il senso dell'apocalittica soloviana e della ragione estetica balthasariana. A partire da questa consapevolezza profonda del carattere estetico-apocalittico del percorso soloviano, Von Balthasar articola la sua analisi in tre momenti: prendendo spunto dalla logica e dalla metafisica, attraverso il momento etico, per poi giungere a quello propriamente estetico come coronamento dell'itinerario.

1. Nella sezione dedicata all'analisi del punto di partenza logico-metafisico Von Balthasar analizza i fondamenti ontologici del sistema di Solov'ëv. Il tema preponderante è quello del fondamento e della relazione col molteplice: croce e delizia di tutta la metafisica occidentale. Non è un caso che la riflessione soloviana si avvii proprio con la sua

tesi di dottorato dedicata ad una analisi spietata della "crisi della filosofia occidentale". In questo testo con cui il pensatore russo avvia il suo percorso filosofico egli accusa l'intero svolgimento della filosofia occidentale di astrattezza. Astrattezza che è generata da un errato collocarsi della coscienza sul piano di scissioni inconciliabili in cui la preponderanza del soggettivismo moderno gioca un ruolo essenziale. L'eccessiva predominanza del razionalismo soggettivistico ha portato al potenziamento del dominio umano sull'ente, ma ha minato alla base la possibilità di risolvere in maniera seria la questione che già a Platone risultò essere cruciale del rapporto tra unità e molteplicità. Questo trionfo del soggetto nella filosofia si caratterizza come una astrattezza che perde di vista la realtà nel suo significato concreto: "Al culmine dell'evoluzione della filosofia moderna ci imbattiamo in una vittoria della ragione sull'essere esterno e immediato che, dal punto di vista teorico, è altrettanto piena e che lo sottomette non solo alla ragione, come succede in Cartesio, ma arriva addirittura a negarlo esplicitamente e a considerarlo privo di senso, come succede in Fichte e in Hegel. È questa l'analogia che accomuna la scolastica e la filosofia moderna (fino a Hegel compreso). L'essenza comune a entrambe è la lotta della ragione indipendente, dell'io pensante contro i principi che gli sono esterni: cioè nella scolastica contro l'autorità esterna della Chiesa, contro l'esteriorità storica, nella filosofia moderna contro l'essere esterno della natura"6.

Questa lotta contro l'esteriorità ha caratterizzato il pensiero occidentale fino a determinarlo fondamentalmente come un movimento di assimilazione di tutto l'esteriore nell'interiorità del soggetto: non c'è tradizione che non debba e non possa essere sottoposta al vaglio critico del soggetto, non c'è natura che non debba e non possa essere governata e soggiogata dalla medesima soggettività. È questa fondamentalmente la causa dell'impoverimento e inaridimento metafisico dell'occidente che in questo processo di soggettivizzazione del pensare ha risucchiato anche il mondo e Dio come criteri eterogenei da sottoporre a critica7.

Dalla crisi di questo formalismo della filosofia occidentale, che porta sempre a pensare il rapporto uno-molteplice in forme astratte piuttosto che nel loro darsi concreto, Von Balthasar nota in Solov'ëv il nascere di una esigenza "realistica", che nulla ha che vedere col realismo bruto della "cosa", della res. Si tratta piuttosto di un realismo fondamentale, integrale, in cui venga restituito senso alle due dimensioni metafisiche essenziali del "mondo" e di "Dio" come realtà non più astratte rispetto all'Io che le pensa, quanto piuttosto interconnesse tra loro in un principio che è in se stesso Uno e in relazione ad Altro. È il Dio trinitario di cui Solov'ëv fa la sua riscoperta non solo come elemento di disputa teologica quanto piuttosto come principio veritativo del reale nel suo complicato rapporto di unità e molteplicità. Solo un Dio unitrino può infatti essere fondamento concreto e non astratto di un essere che è da sempre uno e in relazione. Essere in cui il soggetto, heideggerianamente parlando, è già da sempre immesso come un "ci", in una localizzazione relazionale interconnessa con l'ordine cosmico che lo circonda e con il Principio che la in-forma di sé8.

La trinitarietà del fondamento è nell'interpretazione balthasariana di Solov'ëv ciò che permette di oltrepassare in un colpo solo ogni superflua e teologicamente/filosoficamente dannosa disputa tra sostanzialismo e soggettivismo, tra idealismo e realismo, tra razionalismo e empirismo. La garanzia della concretezza del pensare è data dalla tri-unitarietà del fondamento. In questo senso quindi il dogma della trinità divina diviene presupposto e criterio di lettura della concretezza del reale: "In Solov'ëv la questione non aveva bisogno di essere risolta perché in lui l'opposizione reale-ideale non ha più l'estrema importanza che ha nel sistema idealistico del Dio che diviene: in Dio l'idea è già da sempre la sua propria realtà, ed è questa realtà che assume in sé la creatura per-sé esistente ancora incompleta" (H III, 285). Per Von Balthasar, quindi, è la dimensione integrativa della verità che in Solov'ëv ha la meglio sulla disputa infruttuosa tra realismo e idealismo: l'idea è la realtà nel suo grado di massima perfezione in Dio, non è un che di meramente concepito al fine di ordinare un molteplice eterogeneo e frammentario aprioristicamente privo di senso. Se così fosse si darebbe sempre un antagonismo tra idea e realtà, tra dover essere e essere – lotte di cui la filosofia occidentale da sempre ha dato prova.

Il problema è che in questo caso si commisura tanto l'ideale che il reale dal punto di vista finito del soggetto che si illude di essere l'unico centro critico della totalità dell'essere, errore in cui ancora oggi incorrono le svariate filosofie "del limite" fenomenologiche ed ermeneutiche. Ma la vera e propria questione non pertiene la modalità trascendentale mediante cui il soggetto si relaziona all'ideale (l'unità) o al reale (il molteplice-frammento), quanto piuttosto al livello o status in cui e a partire da cui questo rapporto si dà. È questo il punto che alla gran parte del trascendentalismo filosofico è sempre sfuggito e che si è solo parzialmente riaffacciato sulla scena con la determinazione heideggeriana della "differenza ontologica" e, più di recente con la dottrina dei "livelli di coscienza" proposta dal T. Moretti-Costanzi. La questione di fondo è che "si dà" "innanzitutto e per lo più" un livello di generale decadimento in cui il soggetto finito è l'unico criterio di discernimento secondo una ragione astratta e vuota a cui l'ideale e il reale appaiono come alternative

inconciliabili o al limite esauribili l'una nell'altra, a seconda che si porti avanti una posizione idealistica o materialistico-positivistica. Ma rispetto a questo status di coscienza lapsa c'è la possibilità di sperimentare un altro livello, in cui essere e dover essere non sono più termini inconciliabili, ma in cui il dover essere dell'idea è, in Dio, la suprema realtà già compiuta in una temporalità originaria che sa di eternità, "prima" che il tempo-chronos disperdente si presenti a disintegrare l'unitotalità originaria.

È in questo impianto teoretico di fondo che si giustifica quindi la presenza della Sophia, che non è tanto una "quarta persona" della trinità divina, ma ciò che è richiesto affinché la concretezza del Dio trinitario si manifesti e sia in grado di fecondare la creatura non come una alterità astratta, ma in quanto l'altro-da-Sé. In questa prospettiva dice Von Balthasar citando Solov'ev: "Sophia è, in tal modo sostanza divina in quanto 'tutto nell'unità', in quanto 'pienezza o assoluta totalità dell'essere' [...] Essa può essere descritta (in senso traslato) come 'il corpo del divino, la materialità compenetrata del principio divino dell'unità'" (H III, 286).

Qui si comprende come l'astratta separazione tra mondo ideale dell'unità e mondo materiale-reale della molteplicità sia superata nel riconoscimento di una "materialità" divina e spirituale. È questo il motivo per cui si può parlare in termini metafisici autentici dell'incarnazione senza relegarla ad un semplice mistero di fede. Dio si è in-carnato nella misura in cui la carne è già da sempre sofianicamente il luogo in cui Dio si coglie come nell'altro da sé9. Ecco anche spiegato il valore profondamente metafisico che Solov'ëv riconosceva al dogma dell'immacolata concezione proclamato da Pio IX: il mondo è già da sempre preformato all'accoglimento della verità divina, l'essere è già da sempre predisposto a diventare ciò che deve, la sua idea non è qualcosa di separato ma di concretamente correlato. In questo senso la Sophia è la condizione di attesa spirituale in cui il mondo si apre al Principio: è la sapienza mariana del "fiat mihi secundum verbum tuum".

È da questa concreta polarità che si genera la possibilità della teandria, della divinoumanità come vertice della speculazione soloviana. Solo nella misura in cui l'incarnazione è resa metafisicamente possibile all'interno del sistema unitotale e integrale dell'essere la natura e l'uomo "in" e "al di là di" essa possono intraprendere quel processo di divinizzazione e di liberazione della propria essenza verso quel "già da sempre" di cui i logoi spermatikoi (le idee platoniche) sono perenne garanzia. Nella lettura balthasariana di questa complessa connessione triunitaria di mondo, uomo e Dio "il mondo diventa allora il 'Dio in divenire' di fronte al Dio che esiste in atto da sempre, diventa, come Solov'ev spesso ripete, un'immagine specchiante rovesciata della realtà di Dio, che costruisce un'altra volta se stesso fuori di se stesso a partire dalla pura potenza di essere. Perché lo fa? Per eseguire l'ultima prova del suo divino essere: la prova che egli è precisamente hén kai pan, formato e limitato da nessun 'altro' nel suo essere totale, al prova che egli è tutto in se stesso e fuori di se stesso" (H III, 294).

Su questo diventare "sé come un altro" si fonda l'intero processo cosmogonico del Divino nella mediazione integrale della Sophia, sapienza dell'attesa che libera la creatura da ogni astrattezza, riconducendo l'uomo come centro, sesto giorno della creazione, alla sua relazionalità costitutiva col Principio oltre ogni rischio di astrattezza e di peccato. La correlatività di uomo, Dio e mondo è infatti fondata sul libero amore di Dio che non condiziona se non attraverso il gesto di umiliazione nell'incarnazione in cui si manifesta massimamente la Gloria di Dio stesso di cui Cristo è il centro onto-antropo-logico e spirituale: "La cristologia di Solov'ëv culmina nel fatto che la realizzazione dell'Uomo-Dio Cristo viene fondata in una reciproca azione sacrificale, sia di Dio verso l'uomo, sia dell'uomo verso Dio, azione in cui sta il perfetto amore e perciò la perfetta libertà dell'uomo" (H III, 298). Si tratta di quella libera autoabnegazione in virtù di cui il divino e l'umano si compenetrano compiendo appunto un atto di kenosi reciproca: inchinandosi l'uno alla maestà e dignità dell'altro uomo e Dio si incontrano nel deserto e nell'orto di Getsemani a suggellare nel corpo di Cristo il patto eterno della libera unitotalità: "Nella kenosi di Dio (che compie il processo della creazione interiormente sopraelevandola) viene offerto spazio in Dio alla kenosi umana per l'assoluta autoconsegna della coscienza umana al divino. Per mezzo di questo atto l'uomo diviene libero di ogni colpevole singolarità e aperto verso l'Onni-uno: questo non abita in lui più come pura e astratta forma di pensiero (a cui era rimasto fisso il razionalismo occidentale da Cartesio fino ad Hegel), ma come pienezza reale, ciò che è possibile soltanto nella consegna di sé come risposta di amore all'eterno Padre e non mediante una prometeica volontà di capire dello 'spirito assoluto'" (H III, 299).

Col cristianesimo, dunque con la venuta del Dio-uomo, si impone la verità come un fatto incontrovertibile, essa per solov'ev non è più sottoponibile a qualsivoglia tentativo di skepsis: la verità da sempre cercata è data affinché possa essere vissuta in pienezza, eticamente ed esteticamente compiuta.

2. "L'idea fondamentale di Solov'ev è quella della realizzazione: come farsi reale dell'ideale, come discesa del cielo sulla terra, come liberazione dell'uomo in ordine a Dio

e a se stesso mediante il processo dell'incarnazione di Dio" (H III, 300). Con queste parole, significativamente, Von Balthasar apre la sezione dedicata alla discussione dell'etica e dell'ecclesiologia soloviana. Il tema centrale come già si accennava in precedenza è quella dell'incarnazione come piena realizzazione dell'ideale: con Cristo l'ideale ricercato è dato, è divenuto un fatto, l'Uno è entrato a vivificare la carne e l'ha fecondata del suo spirito; da questo momento in poi non è più necessario cercare, non c'è più spazio per la scepsi perché il molteplice è stato abitato dall'uno e non è più sottoposto ad un divenire senza senso. La filosofia teoretica si apre e cede il passo all'etica e alla dottrina ecclesiologica intesa come discorso intorno alla chiesa come istituzione più autentica dell'eticità in camino dell'uomo volta a contribuire alla realizzazione del regno di Dio.

Se infatti con la giustificazione teoretica e ontologica dell'incarnazione come donazione del principio nel molteplice finito10 si giunge alla coniugazione radicale di idealismo e realismo, da questo punto in poi la relazione deve spostarsi sulla dimensione etica come luogo privilegiato del farsi storico del bene verso la sua unità più propria. In particolare Von Balthasar prende in considerazione la Giustificazione del Bene opera di contenuto etico che appartiene alla tarda maturità del pensiero soloviano. Qui il pensatore russo sottolinea come l'uomo non possa fare a meno di presupporre un principio buono dell'azione al fine di realizzare azioni che siano dotate di un senso: "Giacché – sottolinea a tale proposito Von Balthasar – per esistere l'uomo deve agire, per agire deve presupporre il senso dell'esistenza, questo presupposto implica l'esistenza di un datore di senso" (H III, 301). Il pensiero etico di Solov'ëv si basa in fondo sul presupposto fondamentale che ciò che di buono viene dalle azioni dell'uomo non deriva mai del tutto esclusivamente da lui, e che quindi le cosiddette etiche formalistiche dell'autonomia, del dovere, sono fallaci nella misura in cui misconoscono il fatto che il "principio" in base a cui si agisce bene è il Bene medesimo. Solo aprendosi e relazionandosi autenticamente ad esso l'uomo può gire sensatamente andando oltre se stesso, e non rimanendo chiuso nel ristretto cerchio del suo I011.

C'è quindi una relazionalità etica fondamentale in virtù di cui il bene può essere fatto solo nella misura in cui esso è donato e ricevuto in dono: l'uomo è buono solo nella misura in cui è testimone del bene, di un bene che si realizza nella storia mediante la provvidenza divina. Ed è proprio in questo senso che l'etica si salda nell'interpretazione balthasariana all'ecclesiologia: in un'etica non formale che si fonda sul principio della realizzazione e presentificazione del bene si richiede l'incarnazione del Bene in una istituzione universale e storicamente reale che sia in grado di integrare in maniera sempre più efficace l'umanità molteplice e dispersa nell'unità del regno di Dio: "Questo processo dell'integrazione dell'umanità nel regno di Dio – dice a tale proposito Von Balthasar – è da Cristo in poi necessariamente legato alla realtà chiesa. La chiesa è da una parte l'Uomo-Dio che realmente continua a vivere nella comunione di amore sia etica che sacramentale; ma essa è d'altra parte necessariamente anche la ideale forma universale prefigurata de regno di Dio. È ideale in quanto non è ancora realmente integrata e realizzata dal processo della storia; ma realmente realizzata già in Cristo e incoativamente realizzata nella chiesa e nell'umanità" (H III, 303).

Riprendendo qui l'idea hegeliana di fondo di un'istituzione universale di mediazione la chiesa si pone come "spirito oggettivo", spirito in divenire, unità del bene nella sua presenza storica incarnata che trae il suo fondamento dall'incarnazione medesima di Dio in Cristo. La differenza fondamentale con Hegel sta tutta nel fatto che, se nel filosofo di Stoccarda l'incarnazione del Cristo è una "figura" della dialettica, e quindi una modalità ancora rappresentativa della mediazione logica pura, al contrario per Solov'ëv essa è la realizzazione dell'idea di dialettica, è la mediazione reale. Proprio per questo è la chiesa e non lo stato la mediazione autentica tra universale e particolare, l'universale storico per eccellenza che ha il compito di condurre l'umanità verso la propria theosis che si compirà solo mediante la venuta finale della rivelazione divina il giorno dell'apokalypsis. Come fa giustamente notare a tale proposito Von Balthasar: "Solov'ëv dà forte rilievo la carattere di 'mezzo' della forma ecclesiale: non dobbiamo 'scambiare l'alveo con il fiume'; la chiesa non è il regno compiuto, ma solo il regno in divenire" (H III, 307). Proprio per questo "la chiesa è per così dire il processo embrionale, il regno compiuto è la nascita" (H III, 307).

A partire da questo prospettiva Solov'ëv non manca di criticare le chiese protagoniste de grande scisma: Bisanzio-Mosca e Roma, le quali hanno male interpretato il loro compito storico spesso deviando dal progetto universalistico e cattolico dell'ekklesia nel suo progetto originario. Von Balthasar segue a tale proposito con attenzione la critica ecclesiologica soloviana che prima di tutto è rivolta al tradizionalismo e al particolarismo della chiesa d'oriente nella sue pulsioni intimamente slavofile che ha condotto ad una progressiva perdita di sovranità e di libertà, sottomettendosi al potere degli imperatori prima e poi degli zar diventando così una "chiesa del passato"12. D'altro canto, tuttavia, anche la chiesa di Roma nel suo intento di pervenire all'universale cattolicità della sua missione non ha mancato di deviare dal suo intento originario: "La tentazione cui la Roma cristiana ripetutamente soggiacque in quanto erede dei cesari pagani fu

l'applicazione della forza a scopo spirituale" (H III, 310). È la parabola del "Grande inquisitore" magistralmente narrata da Dostoevskij ne I Fratelli Karamazov in cui si critica aspramente il potere temporale della chiesa romana come pervertimento del messaggio di originaria libertà della fede dato da Cristo stesso nel deserto e sulla croce13.

In ogni caso, come sottolinea Von Balthasar, "il grande insegnamento che scaturisce dal duplice scisma è che la forma romana rimane vitalmente necessaria, ma che la chiesa non può essere riunificata con la forza, allo stesso modo che non può con la forza dominare sul mondo e che l'uomo non può essere con la forza salvato" (H III, 310). Si tratta quindi di realizzare quella che Solov'ëv chiamava ossimoricamente "libera teocrazia" in cui tradizione, presenza spirituale e libertà profetica si saldino di nuovo in unità dopo la dispersione storica a cui sono state sottoposte14. In questo contesto ovviamente si colloca la stessa conversione alla confessione cattolica-ortodossa da parte di Solov'ëv come segno dell'esigenza di riunificazione della chiese la quale però è destinata a compiersi non tanto in virtù di un processo storico immanente, ma solo in una direzione estetico-apocalittica fondamentale.

3. Il "sogno" che ha animato il sistema soloviano sin dalla sua nascita fino agli scritti della maturità è stato secondo Von Balthasar quello di "aprire la sfera delle realizzazioni mondane, quello dello stato e quelle della cultura, all'influsso della chiesa unita e perciò pienamente consapevole della sua missione, in una libera forma di reciprocità" (H III, 312). Questo sogno di un processo di libera associazione degli stati sovrani in una libera unione cattolica dei popoli era stato per Solov'ëv una delle mete cui far tendere sostanzialmente il processo storico di in-formazione teandrica dell'umanità: "Come Dante Solov'ëv sogna l'unificazione del mondo, ma non in una monarchia totalitaria, ma in una totalitaria libera teocrazia in cui ogni elemento mondano e spirituale dovrebbe essere integrato" (H III, 313). È senza dubbio possibile scorgere in queste parole di Von Balthasar un valore critico nei confronti del forse troppo facile entusiasmo che segna l'opera soloviana in direzione di una libertà in grado di penetrare e di portare a realizzazione la verità universale del cristianesimo come incarnazione piena della libertà medesima. Il Cardinale svizzero sottolinea a tale proposito una certa inversione di tendenza nelle ultime opere di Solov'ëv rispetto all'ottimismo ecumenico che fino a quel momento aveva animato le sue opere e anche la sua azione ecclesiastico-politica. A tale proposito Von Balthasar parla di una "stana luce ambigua" (H III, 313) che caratterizzerebbe l'ultima produzione soloviana: "L'attività immediata ecclesiastico-politica del tempo ecumenico retrocede a favore della sua propria teoria personale la quale [...] intende inalveare la filosofia universale in un decorso che procede dall'etica verso la teoretica e l'estetica" (H III, 313). Il senso finale di questa progressione di senso esteticamente indirizzata è infatti quella di una rivelazione finale come venuta del regno, come manifestazione della pienezza del senso nella bellezza in cui si concretizzano la tensione verso il bene e verso la verità. La rivelazione della bellezza divina in una dimensione estetico-apocalittica è il regno della presentazione della verità e del bene assoluti in cui il senso, la sensibilità (luogo di accoglienza sofianica per eccellenza) è trasvalutato nella sua piena effettuazione. Tuttavia, fa notare Von Balthasar, questa estetica della rivelazione finale porta con sé un elemento apocalittico che non è solo compimento della rivelazione del principio unitotale, ma anche ultima grande lotta finale in cui la libertà gioca un ruolo di discrimine tra l'accettazione o la negazione della rivelazione del Cristo e della risurrezione dei morti. La fede nella risurrezione a partire dall'incarnazione in Cristo del Dio-uomo è il discrimine fondamentale su cui si basa la possibilità di una apokalypsis finale: "l'ultima istanza sia per la storia che per il singolo, rimane la legge di morte e risurrezione" (H III, 314).

Da questo punto di vista Von Balthasar procede ad affrontare gli ultimi scritti estetici di Solov'ev secondo una duplice direttrice: una dettata dalla dimensione dell'unità divinoumana che si manifesta nell'elemento estetico come sua parousia finale a cui corrispondono gli scritti sull'eros e sull'amore sessuale15; un'altra, su cui converge l'ultimo degli scritti soloviani16, in cui l'apocalittica emerge con maggiore forza da un punto di vista storico, segnando il limite di ogni conciliazione finale che non sia passata per la prova suprema della venuta dell'Anticristo.

In questa duplice direttrice sta la connessione di estetica e apocalittica che Von Balthasar rintraccia nella sua interpretazione. Per il teologo svizzero infatti la dimensione erotica ascendente e discendente, propria dell'eros divinoumano e sofianico, sta in relazione alla prova della "fine della storia" rivelata nella venuta finale dell'Anticristo pietra di paragone e di scandalo per ogni processualità che tenda ad immanentizzare i principi fondamentali della rivelazione. Quella dell'anticristo è l'ultima prova a cui Solov'ëv rimette e sottomette tutto il suo pensiero filosofico.

La prospettiva estetico-erotica, cui compete il compito della conciliazione e dell'incontro tra Dio e uomo in una rivelazione in cui il senso è esaltato come momento di concreta comunione col divino, viene messa alla prova finale della fede nella risurrezione, la sola in grado di garantire all'estetica il suo autentico compimento che non sia un semplice processo intramondano. Solov'ëv insiste

in maniera molto forte sull'esigenza di rivalutare la dimensione dell'eros platonico come vettore della syzygia divinoumana in cui Dio si manifesta non più come una totalità logico-ontologica, quanto piuttosto come una unitotalità spirituale di amore incarnato in cui i termini della relazione non scompaiono l'uno nell'altro ma sono anzi esaltati nella loro incontrovertibile singolarità personale. È questo il senso erotico ed estetico della rivelazione in cui i singoli non scompaiono ma sono integrati nella loro realtà attraverso la mediazione del Cristo morto e risorto. In questo senso la fede nella risurrezione diviene un punto fondamentale per la sensificazione estetica del finito. Come sottolinea a tale proposito Von Balthasar: "Solov'ev colloca espressamente l'eros androgino sotto il doppio modello archetipo del rapporto di Dio verso il mondo (come divina sophia) e di Cristo verso la chiesa (come sophia incarnata) il che significa che il rapporto syzygico individuale deve, conforme ai modelli, aprirsi ad un rapporto di eros verso il mondo che lo circonda: insieme a Cristo e a Dio l'uomo che crede e che ama deve includere nel suo amore tutta la sua umanità e tutto il cosmo, essi sono non per nulla la sophia, l'amata di Dio stesso, in divenire" (H III, 322).

È questa effettivamente la dimensione unitotale verso cui, come si è già avuto modo di vedere, si apre il discorso erotico soloviano in una dimensione di redenzione del finito in grado di elevare nell'amore la singola unità, nella totalità universale. Ma il punto di discrimine fondamentale di questa posizione estetico-erotica fondamentale con cui la speculazione soloviana raggiunge il suo vertice sta propriamente nel fatto che il singolo non entra nell'universale come sua figura transeunte. La legge a cui ci si sottopone nell'accorgimento di una dialettica di tipo hegeliano è quella secondo cui si entra nell'universale solo mediante l'Aufhebung del finito, che è sostanzialmente la morte del finito per cui "il giorno della sua nascita è anche il giorno della sua morte". Morendo, il finito figurale entra nell'universale, come sua rappresentazione determinata "tollerata"17 nel sistema dell'assoluto: da qui la giustificazione della guerra e della violenza come momenti di totalizzazione dialettica rispetto a cui l'amore è solo un'illusione momentanea. Piuttosto per Solov'ev la concretezza dell'amore come relazione sessuale nella distinzione singolarizzante dei sessi è la via che conduce ad un altro genere di dialettica che vede non tanto nella morte, quanto nella resurrezione del finito il suo momento di mediazione totalizzante: a differenza della "tolleranza" propria della Aufhebung hegeliana, abbiamo qui la "glorificazione", la Herrlichkeit del finito, per riprendere il titolo dell'intera opera balthasariana da cui traiamo queste considerazioni. Se infatti l'assoluto hegeliano "sopporta" il finito e la sua "mestizia" nella sua razionalità ancora astratta perché solo "pensata", al contrario l'onniunità soloviana lo glorifica e lo esalta nella sua verità unica e irripetibile nella gloria del tutto.

Ma, affinché ciò sia possibile, è necessaria la fede nella resurrezione dei morti annunziata realmente dalla resurrezione del Cristo. È questa la linea di discrimine che viene tracciata da Solov'ev al fine di evitare di ridurre la sua prospettiva sofianica ad un progresso ottimistico verso una qualche meta di carattere immanente e storico18. La rivelazione non è processo, se si dà un processo esso è soltanto nella progressione di una attesa che deve essere colmata da una pienezza che trascende sempre il processo medesimo. Per questo la processualità sofianica in cui l'eros gioca un ruolo fondamentale, ci ricorda Von Balthasar nella sua interpretazione, deve essere compiuta in una apocalittica che metta la storia alla prova radicale del bene e del male.

La morte, in quanto male radicale e disgregazione dell'essere, non può essere vinta assecondandola storicamente, relativizzandola nel processo volto alla realizzazione di una società e di un mondo pacificato. La pace non si costruisce sulla morte del finito, ma sulla guerra portata al male e alla morte come principio di disgregazione dell'essere unitotale: è in questo senso che Cristo non è venuto a portare la pace, ma la spada. Si tratta della spada della fede che deve combattere la superficiale acquiescenza dello spirito alla propria mortalità e quindi al male che abita nel mondo, la spada che deve combattere la fiacca resistenza al male che oppongono le visioni pacificatrici e universalistiche che assecondano la morte, spegnendo l'amore nel quieto vivere funzionale all'utile dei molti, all'economico che soffoca la grazia nel brodo del pacifismo utopistico.

È in questo quadro che si inserisce la venuta dell'Anticristo narrata nell'ultimo scritto di Solov'ëv: "L'anticristo – afferma a tale proposito Von Balthasar – annebbierà la frattura apocalittica fra la morale e la croce, fra il progresso culturale e la resurrezione dai morti. Egli trasferirà il cristianesimo in funzione positiva entro questa sintesi" (H III, 323). L'anticristo figura pertanto in Solov'ëv come il portatore di una pace mortifera, affossatrice di ogni tensione escatologica: essa non è il compimento della fede ma il tentativo di soffocare la fede mediante un processo di omologazione e appiattimento delle contraddizioni in un tutto uniforme da cui il singolo non è più destinato ad emergere e ad essere glorificato. Solo la resistenza degli autentici seguaci del Cristo, che riscoprono la propria vocazione unitaria oltre le divisioni consegnate dalla storia potrà essere la risposta fino alla parousia finale del redentore. Solo Cristo è infatti colui che può togliere il velo che separa la realtà visibile da quella invisibile, solo alla fede è dato di collocarsi apocalitticamente

nella resurrezione estetica del pensare che annunzia la Gloria come suo termine ultimo di riferimento.
Come afferma in conclusione lo stesso Von Balthasar: "In questa narrazione non sono importanti i toni romanzeschi, ma il fatto che Solov'ëv consegna e abbandona all'anticristo una gran parte della sua filosofia del processo del mondo. Non ha levato un iota dalla realtà del processo, solo questo: che il processo abbia da compiersi intrastoricamente nel mondo visibile. Solo questo egli ha eliminato. La mietitura del mondo viene instaurata, ma non dall'umanità, bensì da Cristo, il quale solo depone ai piedi del Padre l'intero regno. È la integrazione. E se noi crediamo di poter stabilire intrastoricamente annunzi della fine, per esempio nella unificazione della terra o nel fatto che 'l'umanità intera si raccoglie intorno a un centro invisibile ma potente della civiltà cristiana', questi annunzi però non basteranno mai per conquistarci, al di sopra del vero decorso della storia, uno sguardo d'insieme dal punto di vista di Dio. In questo senso Solov'ëv si è chinato davanti alla potenza della croce" (H III, 324).

Con questa affermazione finale che chiude il saggio di Von Balthasar su Solov'ëv, il cardinale svizzero viene infine a ricordarci l'essenza ultima di ogni autentico rapporto escatologico proprio della fede anche quando esso si sostanzia ontologicamente all'interno di un sistema filosofico. Il fatto che la visione estetico escatologica finale si imponga al pensiero soloviano come momento imprescindibile della sua tarda riflessione implica significativamente la necessità che l'ontologia non costituisca un sistema chiuso in se stesso, ma che sia piuttosto aperta ad una sapienza che la trascende. È questa in effetti l'ultima "depurazione" a cui il pensiero di Solov'ëv si sottopone nel momento in cui depone il proprio sistema ai piedi della croce; nella consapevolezza che, per quanto il pensiero umano possa elevarsi nella fede a concepire il principio onniunitario dell'essere, elevandosi mediante i potenti strumenti speculativi messi a disposizione dalla tradizione filosofica, tuttavia esso è sempre originariamente destinatario di una donazione di senso che lo orienta da principio e che ne costituisce l'ultima meta. È questa in fondo la testimonianza di "fede sapiente" che risuona nelle pagine soloviane e di cui Von Balthasar ci ha dato l'intepretazione mediante la sua lettura del pensatore russo. In ultimo infatti la fede sapiente è propriamente quella Sophia, sapienza dell'attesa e dell'accoglienza, che si mostra pienamente nelle parole mariane già ricordate in precedenza: "fiat mihi secundum verbum tuum".

1 H. U. Von Balthasar, Herrlichkeit, III Bd., Fächer der Stile: Laikale Stile, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. Gloria, vol. III, Stili laicali, a cura di G. Sommavilla, Jaca Book, Milano, 1976. D'ora in poi il volume verrà indicato tra parentesi dopo ciascuna citazione con la sigla H III.

2 I riferimenti a Massimo il Confessore e alla sua opera principale (Ambigua, tr. it. a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2003) sono frequenti. In particolare Von Balthasar si riferisce all'influsso di Massimo il Confessore su Solov'ëv per rimarcare l'efficace risoluzione delle questioni gnostiche nell'alveo della più pura essenza del cristianesimo. Cfr. a tale proposito H III, 269 sgg., 288 sgg.

3 Riprendo questa espressione da un testo di Edoardo Mirri intitolato La resurrezione estetica del pensare. Tra Heidegger e Moretti-Costanzi, Bulzoni, Roma, 1976. Mi permetto ovviamente di estendere questo concetto al pensiero di Solov'ëv anche in virtù del fatto che Moretti-Costanzi ne fu estimatore citandolo più volte nelle sue opere.

4 Vl. Solov'ëv, I fondamenti spirituali della vita, a cura di O. Clément, Lipa, Roma 1998, p. 90.

5 A tale proposito Von Balthasar non manca di sottolineare la profonda ambiguità che la dottrina sofianica ha assunto nel filone tendenzialmente gnostico delle teosofie tradizionali. Il Cardinale svizzero infatti cita tutti i precursori del sofianesimo soloviano a partire da Valentino, passando per i cabalisti per giungere infine a Bohme, Gichtel, Pordage, Ronsenroth, Arnold, Swedenborg e Franz Baader, per sottolineare come in Solov'ëv al contrario che nei suoi predecessori "il torbido fiume scorre attraverso lui come attraverso un sistema di depurazione e viene distillato in un'acqua cristallina senza più veleni, corrispondente al suo pathos filosofico che [...] può vivere e respirare soltanto in un'atmosfera di totale trasparenza e intelligibilità" (H III, 272). La Sophia soloviana emerge per Von Balthasar dalle nebbie del sofianesimo tradizionale in una chiarezza speculativa che non permette ambiguità alcuna, ma anzi richiama ad un autentico sforzo di elevazione in cui le possibilità latenti nell'uomo sono attivate in funzione di una presenza santificante: "Solov'ev ha sempre visto e riconosciuto l'intima compenetrazione tra sophiologia e mariologia, e ha sempre positivamente salutato la applicazione dei testi biblici sophiologici a Maria, nonché la dichiarazione dogmatica dell'Immacolata concezione da parte di Pio IX" (H III, 273) – dice significativamente a tale proposito Von Balthasar con l'intento di voler stornare da Solov'ëv ogni sospetto di gnosticismo nella determinazione della Sophia come parte della vita e della motilità interiore del divino.

6 Vl. Solov'ëv, La crisi della filosofia occidentale, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matriona, Milano, 1985, p. 55.

7 A tale proposito Solov'ëv non manca di sottolineare come questa opera di prosciugamento critico dei fondamenti integrali dell'essere sia stato in effetti la causa del capo-

volgimento radicale che nella fase post-idealistica il pensiero occidentale ha conosciuto nella forme dei positivismo, del materialismo e del nichilismo. È il formalismo stesso del pensiero occidentale ad aver generato per il pensatore russo il capovolgimento radicale nel suo opposto. A tale proposito, lo stesso tentativo schopenhaueriano di risolvere l'ente tutto nella prospettiva della volontà non è altro che l'ultimo disperato tentativo di ribaltare il formalismo occidentale pur rimanendo drammaticamente radicati in esso. Cfr a tale proposito Vl. Solov'ëv, La crisi della filosofia occidentale, cit., pp. 91-101, 119-145.

8 Dice significativamente Von Balthasar a tale proposito: "Dio come fondamento è tutto ciò che è (quod est, soggetto) è Padre, come contenuto e quintessenza di ciò che è (essentia, oggetto) è Figlio, come unificatore fra i due è Spirito o essere (esse, identità), con il che si rende intelligibile perché mai il soggetto finito non può raggiungere il terreno dell'essere (e dell'essere dello Spirito) in se stesso nella riflessione filosofica, ma solo trascendendo se stesso: trascendendosi nella sua soggettività (noesi) verso l'assoluto soggetto, raggiunge il Padre, trascendendosi nella sua relatività all'oggetto (noema) verso l'assoluto oggetto, raggiunge il Figlio. Solo perché Solov'ëv ha nello sfondo questa idea dell'imago Trinitatis, può rinunciare alla autoassicurazione cartesiana del soggetto finito nella sua autointuizione come 'sostanza pensante'"(H III, 283).

9 Dice a tale proposito Solov'ëv ne I principi filosofici della conoscenza integrale: «In questo senso dall'eternità l'assoluto si distingue necessariamente in due poli o due centri: il primo è il principio dell'assoluta unità o dell'unicità in quanto tale, il principio della libertà da qualsiasi forma, da qualsiasi manifestazione e, quindi da ogni essere; il secondo è il principio o la forza produttrice dell'essere, cioè della molteplicità delle forme. Per un verso l'assoluto è superiore ad ogni essere, è l'assolutamente uno, il nulla positivo; per un altro verso è l'immediata potenza dell'essere o materia prima. [...] Il secondo polo è l'essenza o prima materia dell'assoluto; il primo polo, invece, è l'assoluto stesso in quanto tale, il nulla positivo (En sof): non si tratta qui di una qualche nuova sostanza distinta dall'assoluto, ma dell'assoluto stesso che si afferma in quanto tale attraverso l'affermazione del proprio contrario»9 (Vl. Solov'ëv, I principi filosofici della conoscenza integrale, in La conoscenza integrale, a cura di A. Dall'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1998, p. 82).

10 Sarebbe interessante a tale proposito mettere in relazione il pensiero soloviano con alcuni esiti della fenomenologia più recente che si sono avuti con pensatori come M. Henry e J. L. Marion. Sviluppando una fenomenologia della carne e una fenomenologia della donazione, infatti, i due pensatori possono avere diversi punti di contatto con il percorso del pensatore russo. Cfr. a tale proposito M. Henry, Incarnazione. Una filosofia della carne, tr. it. a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino, 2001; J. L. Marion, Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione, a cura di R. Caldarone, SEI, Torino, 2001.

11 Dice a tale proposito Solov'ëv facendo riferimento all'etica kantiana: "La morale è in realtà autonoma, in questo Kant non si è ingannato, e questo grandioso risultato sul piano della conoscenza umana che è legato al suo nome non andrà perduto per l'umanità. Ma la morale è legge a se stessa precisamente perché il suo nucleo essenziale non è una formula astratta sospesa in aria, ma perché essa porta in sé tutte le condizioni della sua realtà. E ciò che da una vita morale è necessariamente presupposto, cioè l'esistenza di Dio e un'anima immortale, non è il postulato di qualcosa d'altro che viene ad aggiungersi alla morale, ma è la sua stessa base propria. Dio e l'anima umana non sono postulati della legge morale, ma le forze formanti stesse della realtà morale". La citazione che riprendo dal testo di Von Balthasar (H III, 302, nota 133) è tratta dalla Giustificazione del bene, si cui purtroppo non è disponibile una traduzione italiana, ma solo francese (Vl. Solov'ëv, La justification du bien, Aubier, Paris, 1935) e tedesca (in due edizioni Vl. Solov'ëv, Die Rechtfertigung des Guten, Diederichs, Jena, 1916 e Wewel, München, 1976, Von Balthasar, per motivi cronologici, cita quella del 1916 a p. 175).

12 Riprendo questa espressione che ricorre spesso in Solov'ëv da H III, 308. Dice a tale proposito Von Balthasar: "La chiesa di Bisanzio già prima dello scisma si era data – per invidia politica, mancanza di amore e ambizione – al servizio degli imperatori e di era così spogliata della sua sovranazionale libertà cattolica. La sua passività rispetto allo stato si è trasferita in Russia, e alla fine, rinunciando del tutto alla libertà ecclesiastica, ha intronizzato lo zar come capo supremo della chiesa nel 1885. Bisanzio aveva dovuto, con la rinuncia alla viva e sempre presente guida di Roma, innalzare per forza a principio la tradizione rigida e in tal modo il formalismo, ed era così diventata chiesa del passato" (H III, 308).

13 Non sarà un caso che questa figura del grande inquisitore sarà ripresa da Solov'ev nei Tre dialoghi e nel Racconto dell'anticristo. È indubbio a tale proposito che su questo punto Dostoevskij e Solov'ëv si siano influenzati reciprocamente al punto che risulta difficile per la critica riuscire a definire chi dei due abbia ideato per primo questa figura possente, tragica e terribile al tempo stesso.

14 "Per la consistenza del cristianesimo sulla terra – dice a tale proposito Von Balthasar – e per la sua efficacia sull'umanità nulla è più necessario della riunione dei tre rami, ciascuno dei quali nasconde un elemento decisivo del cristianesimo: l'oriente greco-russo la tradizione (il passato), Roma lo strumento del potere spirituale (il presen-

te come, ogni volta, nuove presenza di Cristo), il protestantesimo la libertà e la profezia (come futuro) che però in nessun caso potrà diffondersi come autenticamente cristiana al di fuori degli altri due principi" (H III, 311).
15 Si tratta degli scritti: La bellezza nella natura (1889), Il significato universale dell'arte (1890), Il significato dell'amore (1892-1894) e Il dramma della vita di Platone (1898) tutti raccolti nell'edizione italiana a cura di A. Dall'Asta: Vl. Solov'ev, Il significato dell'amore e altri scritti, La casa di Matriona, Milano, 1988.
16 Ovvero I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo del 1900, pubblicato poco prima della morte. La traduzione italiana più recente è quella pubblicata per i tipi della Marietti, Genova 1996 a cura di G. Riconda.
17 Vale la pena di sottolineare rapidamente come nella Scienza della logica Hegel traduca il verbo aufheben col tollere latino. In questo senso il movimento del togliersi del finito è anche un esser-conservato nell'assoluto (cfr. G. W. F. Hegel, Scienza della logica, tr. it. a cura di V. Moni, Laterza, Bari, 1999, vol. I, pp. 100-102). A pertire da questa prossimità tra l'aufheben e il tollere individuata da Hegel, mi permetto qui di fari slittare ulteriormente il tollere in una sorta di "tolleranza" in cui l'assoluto sopporta il finito, senza tuttavia redimerlo.
18 È propriamente questo l'aspetto centrale che viene messo in evidenza nelle pagine dei Tre dialoghi. Per bocca del Signor Z. infatti Solov'ev sostiene in maniera decisa che l'unico appoggio effettivo contro la disperazione cui la consapevolezza della morte conduce è dato dalla "resurrezione reale": "Noi sappiamo che la lotta del bene contro il male viene condotta, non solo nell'anima e nella società, ma anche e più profondamente nel mondo fisico. E qui conosciamo già in passato una vittoria del principio buono della vita attraverso la resurrezione di Uno e attendiamo le future vittorie attraverso la resurrezione di tutti. [...] Qui è tutta la potenza e l'opera di Cristo, qui il Suo amore efficace per noi e il nostro amore per Lui. Tutto il resto non è che condizione, mezzo, abitudine. Senza la fede nella resurrezione compiuta da Uno Solo e senza l'attesa nella resurrezione futura di tutti, non si può trattare che a parole sul Regno di Dio, di fatto tutto si riduce al regno della morte" (I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo, cit., p. 145).

Il tempo dei mondi interni: Elémire Zolla e le meraviglie dell'infanzia

LUCIO GIULIODORI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

"Ciò che più s'avvicina alla «vera vita» è forse l'infanzia"
A. Breton, Manifesti del Surrealismo.

1. Introduzione

Il tema dell'infante quale protagonista conoscitivo è stato trattato e approfondito sotto diverse prospettive durante la storia del pensiero, Schopenhauer sosteneva che ogni bambino è in qualche misura un genio mentre Jung tratta del tema del Fanciullo Eterno come archetipo centrale1. Nella storia dell'alchimia occidentale, di rilevante importanza simbolica risulta essere il figlio del Re e della Regina, uniti nel Matrimonio alchemico (splendidamente rivisitato dalla pittrice surrealista contemporanea Madeline Von Foerster nell'omonima opera)2. Quel "figlio" infatti simboleggia l'unione di maschile e femminile, degli opposti finalmente riconciliati e rinati nella loro manifestazione superiore, androgina, al di sopra delle differenze: il Sé 3.
Anche in ambito religioso non mancano simbologie e riferimenti, nel cristianesimo solo chi riesce a tornare fanciullo, può accedere al Regno dei celi: il culto di Gesù bambino sta proprio ad attestarlo. A tale riguardo Zolla si sofferma ne Le Meraviglie della natura: «Ma se I maghi sono il tempo (e lo spazio in esso), il Bambino è l'eterno, ciò da cui sorge, emana il tempo-spazio: è la luce. Infatti l'Epifania è festa della luce, [...]. In varie contrade d'Europa, alla Befana, si accendono I falò» 4.
Similmente, il culto egizio di Horo rimanda ad un'infanzia illuminata nella quale il fanciullo viene riconosciuto come sapiente. I rimandi al bambino quale portatore di saggezza, scorrono a non finire nelle tradizioni orientali e a tale proposito Zolla afferma: «Ma quale ricchezza non si trova nel culto di Krisna bambino!»5 per non parlare poi della cultura giapponese: «il Bodhisattva della suprema sapienza è raffigurato come fanciullino azzurro: Nawa nonju. Nei templi shint? questo ruolo è assunto dal principino (waka-miya), androgino perfetto»6.
Relativamente ai riferimenti nella letteratura italiana, è interessante la lettura zolliana di Pinocchio in chiave esoterica, nella quale il burattino che si trasforma in bambino, non è che l'archetipo della Via Iniziatica nella quale l'adepto si sveglia ad una nuova consapevolezza, trasmutando sue potenzialità latenti attraverso un lavoro alchemico di crescita interiore: «Pinocchio per altro non è soltanto una rassegna di figure squisitamente ed esotericamente simboliche, ma contiene suggerimenti sottili su come si opera per attuare in sé il loro archetipo. Per liberarsi da se stessi, dalla propria natura di burattini utopisti, ricercatori di soluzioni umane, per rompere cioè i propri limiti»7. Grazia Marchianò interpreta invece la stessa favola ma in chiave tantrica: «Un'ipotesi sulla quale si può lavorare è che Pinocchio sia un siddha in pectore, una creatura cui il demone (nel suo caso la fata) largisce occasioni per sviluppare poteri fino a quello sommo e risolutivo: la rinascita a vero uomo»8.
In Archetipi Zolla accosta all'infante l'esperienza metafisica: «Emerge dall'esperienza metafisica il consiglio di intonarsi alla giocosità del Puer aeternus; le varie alternative descrizioni linguistiche del reale sono i giocattoli, le trottole del sapiente Dioniso fanciullo»9.
Il filosofo torinese in sostanza, legge l'infanzia quale momento della conoscenza non duale; scopo del filosofo è quello di riappropriarsi di tale condizione edenica e a tale proposito Zolla paragona il rapporto che ha l'infante col

mondo circostante al legame che ha il feto con la madre nell'utero: «Si giunge infine all'assoluta unità di quando non ci si distingueva dalla madre. (...) Una madre divina, impersonale, senza volto. Si dimorò accanto a lei nell'assoluta unità, che è la condizione, a rigore di definizione, divina: fondo segreto e intimissimo che allora ci resse e governò. Identifichiamoci con quel fondo, saremo senza coscienza, né vivi né morti, meramente potenziali, come di fatto si fu nella primissima infanzia»10.

2. Filosofia non duale e insussistenza dell'io.

Lo stupore infantile è l'opera in cui Zolla affronta il tema dell'infante quale soggetto conoscitivo, accostando tale scoperta del reale ad opera della meraviglia, alla stessa nascita della filosofia in Oriente: «Qui dell'infanzia come premessa gloriosa e tradita dell'esistenza si parla, luogo ideale dove si cela l'Unità ed estasi da cui ogni sentimento promana. E' nell'esperienza dell'infanzia che nasce la conoscenza senza dualità, la filosofia spinta al di là delle parole, sorta in India e di lì diffusa fino in Giappone come zen, in Tibet come rDsogs-chen»11. Tuttavia Zolla, in virtù dell' approccio fortemente sincretistico che contraddistingue il suo pensiero («Sono perfettamente sovrapponibili il bramino praticante e il maestro platonico»12), mostra come tutto ciò si sia poi sviluppato anche in Occidente, a tale proposito cita l'Italia di Lorenzo il Magnifico. Nell'affascinante ritratto che ne fa Zolla, Lorenzo De Medici, probabilmente raffigurato nel Viaggio dei Magi di Benozzo Gozzoli, è soprattutto un fanciullo sapiente: «Lorenzo fu imbevuto del sapere di Marsilio Ficino fin dalla prima età. Ma non esisteva soltanto Careggi. La società più viva di Firenze si riuniva nella confraternita laica dei re magi, presso il convento di San Marco»13.
Il viaggio di Zolla, come al solito sconfinato ed affascinante, rappresenta, alla luce di una prospettiva profondamente poliedrica, una conoscenza che di fatto è azione creativa, come puntualizza il filosofo Hervé Cavallera, interprete zolliano nel suo articolato saggio Elémire Zolla, la luce delle idee: «Ecco: Lo stupore infantile è più cose insieme: è il piacere del vagare del sincretismo metafisico, è l'indicazione del superamento della metafisicità dell'io, è l'affermazione – veramente pedagogicamente forte – della opportunità della fine di un didatticismo astratto e mortificante che, nella volontà di uno scolasticismo sorretto dal primato della pianificazione tassonomica, rischia di chiudere la luce della immaginazione creativa»14. Un'immaginazione invece necessaria per rievocare, rivivere perfino momenti auratici, staccati dal tempo.
Di tali istanti sprofondati nell'aura, la riflessione zolliana, per la verità, ricorre ampiamente nel corso di gran parte dell'opera, nella quale puntualmente si ripropongono affascinanti quesiti: in realtà, cosa succede durante tali istanti? Si è ancora nel reale? Se si in che modo? Zolla parla di una dimensione trasognata, in bilico tra contorni temporali non ben definiti, un oscillare tra sprazzi di veglia e sprazzi di sogno, in cui le parole non riescono più a trovare spazio, lasciando emergere percezioni, immagini, palpitazioni, stupore:

«Nel momento più distante cui la sua memoria si spinga, costui si riavvolge come in un bozzolo d'oro donde proietta i delicati filamenti dell'attenzione a cogliere realtà che le parole non sono riuscite ad alterare, ordinare, ripartire, giudicare. Ma "cogliere" non è un verbo proprio. E' piuttosto come se costui dalle realtà si staccasse appena appena: s' avverte sì distinto, eppure ancora intriso, pervaso, rapito. In un attimo trasognato e sospeso rivive l'infanzia. Qualcosa ne ridonda nei grandi entusiasmi, negli amori e nelle stupefazioni»15.

Di tali momenti eletti, strappati al tempo e alla causalità, Zolla ritorna soprattutto in Auree poiché tali istanti sono di fatto auratici, dotati cioè di un potere che può essere anche conoscitivo: «Sapienza insegna a guarnire l'intimità come una dimora e a centellinare i ricordi raccolti, eliminando tutto salvo la memoria delle ore elette, quando sarebbe stato assurdo domandarsi il senso della vita, perché stava lì davanti a noi, reso sensibile in un'aura. La felicità intima è l'evocazione di questi momenti vissuti nel passato ma mai trascorsi, delineati nella luce limpida, abbagliata dell'interiorità, più vera di quella del sole»16.
L'interiorità è la zolliana porta regale per le uscite dal mondo: «Ogni vita comporta un'invisibile interiorità, che ne è la sostanza. Per coglierla, occorre un aggiramento delle apparenze sensibili, un balzo controcorrente, quale fa il salmone, simbolo vivente della conoscenza nelle scritture norrene. L'aggiramento, il salto porta dal piano dei participi passati a quello dei presenti: dalla natura naturata alla naturante, dall'esperienza vissuta alla creazione vivente»17.
Il mondo interiore dunque è il luogo dove spostarsi per cogliere la realtà nella sua reale profondità temporale: «La vita interiore è il centro più intimo dell'esistenza, dove si è se stessi e si gioca con le immagini infinite che trascorrono nella fantasia, si riflette e talvolta perfino si medita. Qui, all'interno di noi stessi, può serbarsi qualcosa del mondo infantile abbandonato. Dentro di noi sopravvive infatti il suo ricordo e talvolta si riaccende con l'antica intensità: di fronte a un paesaggio, a una cortina di nebbia, a un cielo rannuvolato o splendidamente turchino, all'ascolto d'una musica, osservando ipnotizzati

una natura morta, un'ansa di vaso, uno scorcio di linee che paiono reminiscenze»18.
Tuttavia risulta difficile scrutare l'abisso dell'infanzia, non tutti vi riescono, è un lavoro minuzioso, da iniziati:

«Anche se in tutti è sepolto il gran tesoro dell'infanzia, esso si trova a irraggiungibili profondità.
Strati su strati, discorsi e formule lo ricoprono e, induriti dal tempo, diventano le difese invalicabili dell'ordine sociale. (...) Quasi nessuno sa applicarsi, con l'assidua ed estenuante fatica che sarebbe necessaria, a scavare e ritrovare il tesoro nascosto; (...)
Lavorati a puntino sono gli uomini da un'educazione avvilente, ronzano loro costantemente nell'orecchio i ricatti degli affetti e dei doveri.
Eppure qualcuno fa eccezione. Rarissimo, isolato nell'interiorità, sa affondare sino alle sue iniziali memorie, rivive quei lembi remoti e annebbiati, talvolta ne ricontempla lo splendore»19.

E' l'artista a fare eccezione, in quanto grazie al dono dell'ispirazione, sa compiere quel balzo controcorrente temporale rimescolando le acque della coscienza: «Tenta di fissare questi ritorni all'infanzia il pittore o l'esecutore o il poeta che riesca a imbrigliare in giri di pennellate, di tocchi, di parole la commozione trasognata che un dì lontano, fino ai due anni e mezzo fu costante»20. E ancora in Uscite dal mondo: «Forse è errato applicare alla coscienza le misure del tempo, forse è la coscienza che attribuisce il fluire del tempo al reale. Un esempio di abolizione del tempo, dice Penrose, è l'ispirazione; cita, come già aveva fatto Florenskij, Mozart, il quale scriveva che i pensieri musicali gli arrivavano nella mente, non sapeva di dove, allorquando si sentiva bene e di allegro umore»21.
Al di là (o al di qua) dell'ispirazione tuttavia, rievocare il tempo diventa tanto difficile quanto esso è più passato; l'abisso tra esteriore e interiore viene inciso sempre più profondamente dalle norme sociali, dall'educazione, dalla morale, dagli obblighi e i divieti che strappano all'infante la magia della percezione «unitaria» del mondo: «Da una certa età in poi, presto o tardi a seconda di ciascuno, la suddivisone atroce fra l'interiorità e il mondo esteriore si solidifica senza speranza. Nemmeno il fatto che almeno di notte per forza si debba uscire da questa prigione duale riesce a dissipare l'inganno che si presenta per realtà: per pressoché incrollabile illusione»22. La sentenza di Zolla è tanto drastica quanto vera, con l'età adulta il mondo diventa diviso, spazializzato, e in quanto tale, colto solo tramite categorie empiriche. Nella percezione infantile invece, qualitativa più che quantitativa, il reale è quadrimensionalmente riunificato e l'infante possiede il luogo per l'unificazione della frammentarietà del mondo: l'interiorità – non ancora compromessa. Per Florenskij, tale percezione diventa addirittura "mistica":

«Nella percezione infantile la preminenza delle cose sullo spazio rende il mondo di gran lunga più articolato di quanto lo sia per un adulto. [...] La comprensione scientifica del mondo fiacca la differenza esteriore tra i fenomeni, rendendoli estranei l'uno all'altro persino quando essi sono qualitativamente identici, così che il mondo, privato di una vivace varietà, non solo non si unifica, ma al contrario si disperde. La percezione infantile supera la frammentazione del mondo dal di dentro. E' dal di dentro che si afferma l'unità sostanziale del mondo, dovuta non al tale o al tal altro segno generico, ma percepibile senza mediazioni quando l'anima si fonde con i fenomeni percepiti.
Si tratta di una percezione mistica del mondo»23.

La suddetta percezione in cui predominano le cose sullo spazio, palesa interessanti assonanze con quella descritta da Huxley sotto l'effetto della mescalina:

«Importante era che i rapporti di spazio avevano cessato di avere gran peso e la mia mente percepiva il mondo in termini diversi dalle categorie di spazio. (...) Io vedevo i libri, ma non mi interessava affatto la loro posizione nello spazio. Ciò che notai, ciò che colpì la mia mente, fu il fatto che tutti splendevano di luce viva, e che in alcuni a gloria era più manifesta che in altri. Sotto questo aspetto, la posizione e le tre dimensioni erano fuori causa. Non che, senza dubbio, la categoria di spazio fosse stata abolita. Quando mi alzai e presi a camminare, potei farlo del tutto normalmente, senza falsare i contorni degli oggetti. Lo spazio era sempre là, ma aveva cessato di predominare. La mente si interessava, soprattutto, non di misure e di collocazioni, ma di essere e di significato»24.

La riflessione intorno alla preminenza qualitativa della realtà, trascendente lo spazio-tempo, rimanda ad una grande verità colta da Zolla durante l'infanzia, una delle più grandi verità della visione buddhista, quel "passo vertiginoso di non ritorno" come lo chiama Grazia Marchianò e cioé l'insussistenza dell'io: «La mente buddista compie un paso ulteriore, un passo vertiginoso di non-ritorno: nullifica anche il Sé, servendosi degli stessi ragionamenti con cui il vedânta monista aveva dimostrato l'irrealtà di tutto ciò che è altro dal Sé. Dietro l'ultima maschera il Sé si mostra assente»25. «Del resto "io" nemmeno esiste in giapponese; c'è una decina di pronomi personali della prima persona singolare, si differenziano a seconda delle circostanze in cui l'io emerga. E che altro è l'io se non questo emergere casuale?»26. Zolla ne parla

anche in Discesa all'Ade e resurrezione: «Riluttiamo ad accettare la rinuncia alla centralità del nostro io, premessa della verità buddhista, ma qui si deve affrontare la situazione nella quale essa è di fatto scomparsa nell'oblio, annientata»27. E' interessante notare come Zolla, che ne parla appunto nell'ultima opera prima della sua reale uscita dal mondo, ne sia stato consapevole per tutta la vita:

«Anche sull'insussistenza dell'io, verità che è la prima impartita nell'educazione buddhista, ebbi l'assoluta certezza da fanciullo: da sempre m'è apparso una menzogna l'io. (...) Io era un ammassarsi di impressioni casuali, cui si addossavano delle responsabilità, cui s'infliggevano dei conti da saldare, ma a guardarlo con attenzione, quell'affastellio si sbriciolava e sperdeva. Quanti io potevamo essere additati nell'arruffio reale, quante persone diverse, chiamale pure morti, dèi, demoni, finzioni, invenzioni, inganni.
Dal mondo fuso, possente e risonante dell'infanzia si cade in quello scisso tra vita interiore ed esterna, dove nulla più echeggia liberamente, ogni cosa è soffocata dalla definizione e circoscrizione che le infliggiamo».
E ancora: «La prima certezza che mi fu chiara da bambino fu quella di non avere un'esistenza circoscritta, sicura e garantita, di non essere un io. I confini del sentire erano sempre sul punto di sprofondare e svanire»28.

Se nell' attimo auratico atemporale siamo persi, ovviamente non siamo più io. Ma la perdita in realtà è un guadagno, essa co-incide con lo svelamento della nostra vera natura. Quel luogo dunque è un crocevia di risposte: sull'io, sullo spazio e sul tempo. L' "io e i molti" è ciò che balugina in primis. «Anche un individuo è un mare di persone diverse: ereditate, imitate, subite, assimilate, confuse, spesso nemiche tra loro, per buona parte inconsce, tutte comunque riassunte nell'impressione unica e complessiva e inconfondibile, per cui un uomo ci colpisce come una schietta individualità e tuttavia sappiamo che è un chaos. Come la distesa dei flutti. Costantemente mutevoli e frastagliati l'uno e l'altro, sempre più si conferma la somiglianza tra l'uomo e il gioco delle onde» 29. E perciò, così come noi sembriamo uno ma in realtà siamo tanti, il tempo nel quale scorriamo, sembra diviso ma in realtà non lo è: «Non rimane dunque che accettare l'idea dell'eterno presente quale definizione del percepito: soltanto l'istante è, la molteplicità di stati perché è sempre soltanto una proiezione dell'istante.
Dunque nella misura in cui ci si liberi dall'io per diventare pura attenzione, senza costruzioni mentali aggiunte (come appunto l'idea dell'io e del tempo), si cessa di essere nati, ovvero limitati dalla condizione d'essere stati partoriti a una certa data da una certa madre»30. Tale condizione di non nascita rimanda alla pratica del Ved?nta, nella quale si vien esortati a scordarsi la nascita e di non avere, in quanto soggetti pensanti, niente a che fare con quell'evento e con quel momento poiché come esseri intelligenti e intellettuali siamo nati dopo. Tale pratica porta ad una forma di beatitudine che ci priva addirittura di un sentimento basilare: «Si è non nati, privi di sogno o sonno, senza nome né forma, onniscienti. Ci si trova in uno stato di totale concentrazione (sam?di) estatica, al di la del linguaggio e del pensiero analitico: calmi imperturbabili, luminosi, senza paura. Volendo si può sottolineare che la paura viene in fondo all'elenco, forse perché ne è il punto principale e primordiale: tutta la costruzione mentale in cui di solito si è imprigionati nasce soltanto dal timore di essere l'essere»31. La drasticità di tale sentenza non ammette alternative: bisogna tornare indietro, anticipare l'io, anticipare l'essere: «Chi rifiuta di vedere si sta accecando.
L'Occidentale potrà mai ritrovare nella nozione dell'Essere, che egli ha represso, il momento di stupore, di estasi intellettuale, di libertà e di conoscenza col quale qualcuno di noi udì una frase come "sono chi sono" in un passato che la repressione ha reso leggendario?»32

3. Mondi interni a quattro dimensioni.

Un tentativo di "rovesciamento della prospettiva Occidentale", viene tentato da Pavel Flornenskij nell'opera La Colonna e il fondamento della verità, nella quale il filosofo russo, presenta l'atto conoscitivo come unione mistica di percipiente e percepito, rimandando, nemmeno troppo implicitamente dunque, alle tradizioni filosofiche dell'Oriente: «La conoscenza è una uscita reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale ingresso del conoscente nel conosciuto. Questa è la tesi fondamentale e caratteristica di tutta la filosofia russa e, in genere Orientale. (...) In altre parole, la conoscenza sostanziale, intesa come atto del soggetto conoscente, e la verità essenziale, intesa come oggetto reale conoscibile, sono la stessa cosa, e sono ambedue reali anche se si distinguono nel raziocinio astratto»33.
Forenskij rappresenta per Zolla un incontro al quanto fecondo, quest'ultimo infatti afferma: «soltanto Florenskij in tutta la filosofia europea sa formulare la natura del "mondo intermedio"»34, quel mondo cioè, in cui fenomenico e noumenico finalmente si toccano, sino a coincidere addirittura35.
«Ma chi come Pavel Florenskij seppe addentrarsi nell'enigma dell'universo infantile? (...) Un dì gli accadde di scorgere nel cortile della casa un arrotino all'opera e di

colpo fu atterrito dall'archetipo: gli apparvero le ruote di Ezechiele, il vortice ardente di Anassimandro, il ricircolare dell'eternità, l'essenza del fuoco; gli stettero dinnanzi svelate le madri di Goethe, il non-fondo di Böhme, l'abissalità. Capì allora la temibile unità che congiunge ogni cosa»36.

Come Florenskij, lo stesso Zolla. Quando il filosofo torinese rievoca la sua infanzia infatti, sottolineandone la straordinarietà irripetibile, emerge quel carattere inequivocabilmente magico e abissale, che gli permise di instaurare un rapporto privilegiato con la realtà circostante. Di una simile relazione animata col reale si ritrova un'eco anche nella fiaba di Hermann Hesse L'infanzia del mago: «Tutto era realtà, tutto era magia, tutte due prosperavano una accanto all'altra e tutte e due mi appartenevano».37

Da una siffatta «alchimia», l'infante trae vantaggi non riconosciuti però dall'autorità del genitore: il bambino conosce ciò che rimane velato all'occhio "positivista" dell'adulto, coglie, in virtù della sua sensibilità spropositata, verità nascoste in maniera nitida e inequivocabile, verrebbe proprio da dire verità segrete esposte in evidenza e infatti Zolla afferma: «Quando in questa beata solitudine irrompono gli adulti, restano spesso esterrefatti per le cristalline verità che ne possono emergere. Nella sua condizione regale e distaccata l'infante apprende d'acchito sistemi di complessità incalcolabile»38. E' d'accordo lo stesso Florenskij: «Il bambino possiede formule metafisiche precisissime su qualsivoglia trascendenza, e quanto più forte è il suo senso dell'Eden, tanto più determinata è la sua conoscenza di tali formule»39.

E' nell'infanzia dunque che si comprende il mondo nella sua unità, lo si assorbe frontalmente, estaticamente, senza opposizioni. Infatti, non essendosi ancora formata una capacità critica, non si è in grado di filtrarlo intellettualmente, non si può interpretarlo razionalmente, lo si può solo cogliere ontologicamente, noumenicamente: «Distingue questa estaticità infantile un'assenza:

Vi manca infatti del tutto la suddivisione per noi fondamentale dell'universo nelle due metà furiosamente, rigorosamente contrapposte:

pulito e sconcio
normale e mostruso
benodorante e fetido
accetto e repellente.

Dai due ani e mezzo circa di età questo gioco di opposizioni è risolutamente impiantato in noi»40. Di qui la sofferenza, la difficoltà nel ricordare "l'infanzia assassinata"41, nel rincorrere quella potenzialità pura di percezione unitaria, di gioia e partecipazione. Uno stato di coscienza che rimanda a quello relativo alle teorie della quarta dimensione.42.

Zolla parla ampiamente di quarta dimensione ne La filosofia perenne: «Avanzando lungo una retta in pianura ci si muove in uno spazio bidimensionale; quando si nuoti sott'acqua si raggiunge un mondo a tre dimensioni e ci sarebbe poi per ipotesi la possibilità di trasporsi in una quarta dimensione. Ad annettere questo spazio ulteriore, al tempo di Kenji, s'erano precipitati i teorici della mistica, ma anche gli spiritisti, gli studiosi del soprannaturale, per finire, di gabbo in gabbo, coi fautori dell'avanguardia a principiare da Apollinare, che alla squisitezza combinava una vena faceta»43. Per altro Zolla, ne parlava già anche in Le meraviglie della natura: «In alchimia si dice che l'essenza di ogni corpo è al di là della sua massima diluzione, nella quarta dimensione o unus mundus»44.

Ne Lo stupore infantile, Zolla spiega il concetto aiutandosi con le prospettive di sogno e veglia: «Veglia, sogno e sonno sono tutt'e tre irreali, è dato di ridestarsene entro una quarta dimensione dove no si è né svegli né sognanti, né addormentati, ma straordinariamente attenti. (...) L'attenzione in questo quarto stato è più acuta che nella veglia, perché sa che tutto riposa sull'incognito indistinto del sonno completo e sull'illusorietà del sogno: lo sa come se contemporaneamente dormisse e sognasse»45. Tali affermazioni rimandano per altro ad alcune riflessioni di Zolla riguardanti la "pedagogia della visionarietà" presso gli sciamani yoruba: «Occorre che la griglia mitologica onirica scivoli nella mente e vi aderisca nella crepuscolare congiunzione tra veglia e sogno, nell'attimo in cui riemerge la condizione fetale. Un sacerdote yoruba mi spiegò che suo padre l'aveva iniziato ai canti della divinazione ifé tenendolo semplicemente a dormire accanto e mormorandogli nell'orecchio tra veglia e sogno. Se si sorprendono nell'atto di addormentarsi, i bambini possono assimilare una griglia mitologica»46.

Al quarto stato per altro, lo stesso Zolla ha dedicato una delle opere più importanti dei suoi ultimi anni: Uscite dal mondo, un libro che chiude un ciclo47. «E' un sostantivo quieto quieto: uscite, cui non si può applicare un articolo perché non va determinato. Ha valore esemplificativo. Indica di che tratta il libro: le possibilità che ho annotato di come si possa uscire dal mondo consueto e comune che ci circonda per entrare in quella che posso chiamare la quarta dimensione»48.

Alla quarta dimensione si riallaccia tutto ciò che trascende il mondo visibile e fenomenico, comprese quelle intuizioni misteriose che guidano e consigliano sussurrando. Jung, il quale ne fece esperienza durante l'infanzia, ha una spiegazione al riguardo: «Questo «intuito» dipende dall'istinto o da una «participation mystique» con gli altri, come se l'occhio interiore vedesse con un atto di percezione impersonale»49.

Di tale sorta di chiaroveggenza palese e congenita, ne era possessore anche il piccolo Zolla: «Giungevo spesso a

verità che non avrei saputo chiarire ed enunciare e nemmeno ero certo d'essere proprio io a coglierle. Mi arrivano nella fanciullezza premonizioni, avvisi su cose da compiere e non sapevo di dove. "Non infilare quella strada, entra in quella bottega, varca quell'uscio, acquista il terzo volume di quella catasta". Erano suggerimenti ora nitidi ora borbottati appena appena, ma provvidenziali. Provenivano da chi? Da dove?»50. Dai varchi quadrimensionali del reale risponderebbe Florenskij, dal lato noumenico e misterioso in cui la realtà «si fa scappare una parola di troppo»:

«Le domande di questo genere ci preoccupano perché crediamo in un mondo "obiettivo", perché la nostra mentalità moderna si autodefinisce razionale. Pretendiamo sempre di assumere il ruolo di spettatori distanti di un fenomeno che supponiamo essere esterno, i cui meccanismi devono essere chiaramente delineati. Nella mentalità "sciamanica", al contrario, questo tipo di dilemma non si pone. Non esiste né un soggetto osservatore, né un soggetto osservato, esiste solamente il mondo, sogno formicolante di segnali e simboli, campo di interazione nel quale confluiscono forze e influssi molteplici»51.

Da questo punto di vista stabilire da dove vengano quei suggerimenti, quelle intuizioni, quelle "voci interiori" non ha importanza, ha semmai senso seguirli, per vedere dove conducono. Se la veglia non è altro che sogno52, va vissuta come se stessimo sognando... I simboli sono indicazioni: «Posto che sogniamo la nostra vita, dobbiamo interpretarla e scoprire ciò che sta tentando di dirci, i messaggi che intende trasmetterci, fino a trasformarla in un sogno lucido»53. «La Natura è un tempio in cui pilastri vivi / a volte emettono confuse parole;» dice Baudelaire, «l'uomo, osservato da occhi familiari, / tra foreste di simboli s'avanza»54.
La familiarità tra l'uomo e la foresta è garantita proprio dai simboli: sebbene le parole siano "confuse", il loro significato simbolico è abbastanza esplicativo da aiutarci nel cammino.
Il sentiero del mistero è per Zolla seducente, egli è eccitato tra quei pilastri vivi: la noumenicità coincide con la bellezza e la meraviglia è ciò che ne alimenta l'assuefazione, cioè il proseguo del cammino, un cammino di scoperta, di conoscenza, di verità. Un cammino che trova assonanza con quello del giovane Jung: «Era seducente e pauroso ad un tempo. Il mondo della mia infanzia, dal quale in quel momento ero stato ripreso, era eterno, e ne ero stato cacciato via e sospinto in un tempo che continuava a scorrere, procedendo sempre più oltre. L'attrattiva di quell'altro mondo era così forte che dovetti staccarmi violentemente da quel posto per non lasciarmi sfuggire il possesso del futuro»55.
A proposito di possesso del futuro nel (non) tempo dell'infanzia, P. D. Uspenskij nel romanzo La strana vita di Ivan Osokin56, fa compiere al suo giovane personaggio un balzo temporale. Osokin rimane folgorato dalla bellezza di Zinaida, però perde l'attimo e non riesce a conquistarla, vivendo nel rimpianto di quell'istante svanito, svanito assieme alla bellezza di lei. Osokin allora si reca da un mago chiedendogli di portarlo indietro nel tempo, nell'intento di cambiare tutto in meglio. Il mago lo riporta ai tempi della sua infanzia ma Osokin non riesce a non compiere le stesse azioni rimanendo vittima dell'archetipo dell'eterno ritorno che lo incolla all'incomprensibilità del dualismo tra passato e futuro, realtà e irrealtà57.
L'errore di Osokin è non riuscire a svegliarsi nel sogno che sta vivendo (la vita tornata indietro): se solo egli diventasse consapevole di stare «sognando» potrebbe cambiare il sogno, dirigerlo secondo la sua volontà, riconquistare Zinaida e riprendersi la sua vita. Ma egli perde l'attimo di nuovo lasciandosi sfuggire la possibilità di diventare mago egli stesso, rimanendo così incastrato in un tempo sospeso, sprofondato nel rimpianto della bellezza.
Ciò che permette di svegliarsi nel sogno dell'infanzia è il destarsi al presente, penetrarlo, nella consapevolezza che è proprio nell'attimo dell'adesso che il reale si svela, che l'essere è 58.
Un'operazione magica di manipolazione temporale sul futuro o sul passato non potrebbe nemmeno funzionare proprio perché è solo il presente ad esistere, nella sua istantanea illimitatezza59.
In conclusione: «Ivan Osokin è ognuno di noi, finché si resti legati a un destino che noi stessi, nel profondo, si è annodato e giornalmente si va ritessendo, che segretamente si desidera»60.
Quel destino tuttavia può essere sciolto e tale superamento è garantito da una condizione che penetra e perpetra il tempo dell'infanzia pur trascendendolo, eternandolo cioè attraverso una percezione del presente che spalanca il mistero dell'io, lacera il velo che oscura, pur lasciandola intravedere, la quadrimensionalità: premessa intrinseca alla noumenicità del reale.

NOTE

1 «In genere quasi tutte le religioni fanno risplendere l'idea del ritorno allo stato infantile che quindi forma un archetipo costante. Jung e Kerényi lo chiamarono: il fanciullo eterno. Probabilmente è il fondamento attorno al quale tutte le idee primordiali ruotano, perché vi si concentrano ogni sapienza, ogni perfezione possibile». E.

ZOLLA - D. FASOLI, Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente, Marsilio, Venezia 2002, p. 82

2 http://www.madelinevonfoerster.com/chemicalwedding.htm

Cfr: J. V. Andreae, Le nozze chimiche di Christian Rosenkrutz, Studio editorial, Milano 1987.

«L'immagine delle nozze rappresenta l'unione dell'ego e dell'inconscio; in altre parole, la creazione del Sé manifesto. Più precisamente l'alchimista impersona l'ego, mentre il re rappresenta la coscienza stessa. [...] La regina personifica l'inconscio, e perciò rappresenta il mondo interiore con le sue variegate meraviglie. [...] Il fine dell'opera è unire gli opposti presenti nell'unione di maschile e femminile, e in particolare di unire il conscio con l'inconscio. Per mezzo di questa unione emerge il Sé manifesto». J. RAFF, Jung e l'immaginario alchemico, Edizioni Mediterranee, Roma 2008, pp. 187-188.

3 Cfr: E. ZOLLA, The Androgyne: Fusion of the Sexes, Thames § Hudson, Londra 1981, CrossRoad, New York 1982, tr.it.Red, Como 1989 (tr.,fr.,giapp.)

«Gli alchimisti parlano di Nozze divine degli opposti e di «Nozze chimiche». [...] Tuttavia esiste un'Opera Maggiore e, di conseguenza, un matrimonio superiore, tra la Regina e un Re (detto anche Sole). La Regina è anche raffigurata come Aurora, la dea romana dell'alba, sorella di Elio, il Sole. Queste nozze sono definite "hieros gamos del Sole e della Luna" e "coniunctio del fuoco e dell'acqua. E ancora, si contempla la morte e la resurrezione di questo "androgino ermetico"». J. HOLMAN, Il ritorno della filosofia perenne, Arethusa, Torino 2011, p. 82

4 E. ZOLLA, Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia, Marsilio, Venezia 1991, p. 141.

5 E.ZOLLA, Lo stupore infantile, Adelphi, Milano 1994, p. 20.

6 Ibidem.

7 E. ZOLLA, Conoscenza religiosa, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2006. p. 693.

8 G. MARCHIANO', La cognizione estetica tra Oriente e Occidente, Guerini e associati, Milano 1987, p. 38.

Una riflessione altrettanto interessante è quella fornita da Emilio Servadio, il quale vede nell'epilogo della fiaba, l'epilogo dell'alchimista alla fine dell'Opera: «Gli arrivano 40 monete d'oro. L'operazione è riuscita. Pinocchio si è autodeterminato maestro d'alchimia, ha fatto l'oro, ha salvato la sua regina – la fata -, ha effettuato il mysterium coniunctionis, ha compituo la Grande Opera. Può adesso confermarsi come «liberato», come signore di se stesso e padrone degli eventi». E. SERVADIO, Passi sulla Via Iniziatica, Mediterranee, Roma 1988, p. 220-1.

9 E. ZOLLA, Archetipi, Marsilio, Venezia 1998, p. 42

10 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, Adelphi, Milano 1994, p. 22.

11 Ivi, p. 11. Tra l'altro i doni dei re magi, oro incenso e mirra, erano proprio un preparato alchemico di sottile medicina: «I tre doni conferiscono e restaurano la giovinezza» Ibidem.

12 Ivi, p. 37

13 Ivi. p. 184.

14 H. A. CAVALLERA, Elémire Zolla. La luce delle idee, Le Lettere, Firenze 2011. p.170

15 E. ZOLLA, op. cit., pp. 15-6. Tale momento auratico che si rivive nei grandi entusiasmi, negli amori e nelle stupefazioni rimanda alle peak experiences di Maslow, Assagioli e tutta la psicologia transpersonale. A tale proposito si veda: R. ASSAGIOLI, Lo sviluppo transpersonale, Astrolabio, Roma 1988.

16 E. ZOLLA, Auree, Marsilio, Venezia 1995.

17 E. ZOLLA, Verità segrete esposte in evidenza, Marsilio, Venezia 2003, p. 154

18 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit. p. 27. Il mondo interiore è addirittura dimora dell'Assoluto: «Ma chi riflette comprende che l'Assoluto si scopre nell'interiorità e lo smarrisce chi lo cerchi nel mondo esteriore». E. ZOLLA, Le tre vie, Adelphi, Milano 1995, p. 50.

19 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit. p. 15.

20 Ibidem.

21 E. ZOLLA, Uscite dal mondo, op. cit. p. 110

22 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit. p. 27.

23 P. FLORENSKIJ, Ai miei figli, Mondadori, Milano 2001, p. 126 – 127.

24 A. HUXLEY, Le porte della percezione. Paradiso e Inferno. Mondadori, Milano 1996, p 18.

25 G. MARCHIANO', op. cit., p. 107.

26 E. ZOLLA, Verità segrete esposte in evidenza, op. cit. p. 91.

27 E. ZOLLA, Discesa all'Ade e resurrezione, Adelphi, Milano 2002, p. 69.

28 E. ZOLLA, Lo stupore infantile op. cit. p. 23.

29 Ivi, p. 29

30 Ivi, p. 47.

31 Ibidem.

32 E. ZOLLA, Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. XXXIV-834.

33 P. FLORENSKIJ, La colonna e il fondamento della verità, Rusconi, Milano 1974, tr. It. di Pietro Modesto, Introduzione di Elémire Zolla, pp. 114-5. Si veda inoltre: G. LINGUA, Oltre l'illusione Occidentale: Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa, Zamorani, Torino 1999.

34 E. ZOLLA, Prefazione a P. FLORENSKIJ, Le porte regali, Saggio sull'icona. A cura di E. Zolla, Milano 1977. p. 12.

35 Cfr: L. GIULIODORI, Il noumeno nel fenomeno: kantismo, platonismo e simbolismo in Pavel Florenskij, in "Per la Filosofia", XXVIII N. 81, 2011/1. Pp. 67-81.
36 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit., p. 21.
37 H. HESSE, L'infanzia del mago, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1995, tr. It. di Nada Carli, p. 131.
38 E. ZOLLA, op. cit. p. 17.
39 P. FLORENSKIJ, Ai miei figli, op. cit., p. 112.
40 E. ZOLLA, op. cit. p. 16.
41 "L'infanzia assassinata" è il titolo del primo paragrafo dell'opera zolliana Lo stupore infantile.
42 Nell'ambito della cultura russa del primo Novecento, oltre che da Florenskij, interessanti studi riguardo alla quarta dimensione, sono stati compiuti da P. D. Uspenskij. A tale proposito si veda: M. Böhmig, Tempo, spazio e quarta dimensione nell'avanguardia russa, in "Europa Orientalis", (8) 1989.
Specificatamente a Floresnkij rimando invece al mio saggio L'istante eterno: sogno, tempo e quadrimensionalità in Pavel Florenskij, in «Per la Filosofia», Anno XXVII N. 79, 2010/2., pp. 57-74.
43 E. ZOLLA, La filosofia perenne, Adelphi, Milano 1999, p. 163.
44 E. ZOLLA, Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia, op. cit., p. 135.
45 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit. p. 43.
46 E. ZOLLA, L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica, Marsilio, Venezia 1986, p. 34.
47 Cfr: E. ZOLLA, Uscite dal mondo, op. cit. «Nei precedenti volumi viene illustrato al lettore il percorso che deve compiere; ora invece è come se Zolla lo mostrasse su se stesso. Il ciclo tende lentamente a concludersi; ». H. CAVALLERA, op. cit., p. 52.
48 E. ZOLLA – D. FASOLI, Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente, op.cit., p. 81
49 C. G.JUNG, op. cit., p. 80
50 E. ZOLLA, Lo stupore infantile, op. cit. pp. 23,4.
51 A. JODOROWSKY, Psicomagia, Feltrinelli, Milano 1997, tr. It. di Silvia Meucci, p. 97.
52 «Buona parte della vita comune si svolge nello stato di sogno. Pochi sanno dove ha inizio il regno dei sogni, conoscono dov'è il confine e stanno davvero attenti a non varcarlo, anzi pochissimi: giusto coloro che hanno un'istruzione e un istinto metafisici. Scarsi nomi è dato di elencare di uomini adeguatamente preparati: metafisico è un pugno di esseri illuminati entro uno stuolo immenso di ignari. I più vivono nel sogno e non sanno nemmeno quante volte e a qual punto ogni giorno varchino il confine che scinde la realtà dai sogni». E. ZOLLA, Discesa all'Ade e resurrezione, Adelphi, Milano 2002, p. 93.
53 A. JODOROWSKY, Psicomagia, op. cit., p. 72.
54 Dalla poesia Corrispondenze. In C. BAUDELAIRE, I fiori del male, a cura di Massimo Colesanti, Roma, 1998, p. 67.
55 C. G. JUNG, Ricordi, sogni e riflessioni, Bur, Milano 2010, pp. 46-7.
56 P. D. USPENSKIJ, La strana vita di Ivan Osokin, a cura di Elémire Zolla, tr. it di Marina Astrologo Rizzoli, Milano 1982.
57 «Tra passato e futuro non c'è nessuna differenza essenziale», pensa «Siamo noi che li chiamiamo con nomi diversi: è stato e sarà. In realtà tutto questo è stato e contemporaneamente sarà».
Per tutta la giornata la scuola e ciò che lo circonda gli paiono completamente irreali, simili ad ombre trasparenti. A tratti, egli ha l'impressione che se riuscisse a perdersi fino in fondo nella riflessione e poi a guardarsi intorno, tutto gli apparirebbe completamente diverso... e forse, allora, avrebbe inizio la continuazione del suo sogno». Ivi, p. 45.
58 «Nella sua immediatezza c'è qualcosa di unico, che l'evento precedente e il successivo non possono avere: una vivezza, una tremenda attualità che lo staglia come fosse illuminato. C'è un marchio di realtà sul presente, che il passato e il futuro non hanno». NISARGADATTA MAHA?R?J, Io sono quello, Rizzoli, Milano 1981. Tr. it. di Grazia Marchianò, p. 25.
59 Specificatamente riguardo al futuro, Zolla afferma: «Soltanto chi guarda al futuro è esposto in pieno alla satanica irrealtà, al massimo di non essere, perché il futuro è la temporalità schietta e irrimediabile, il luogo della speranza e del timore, l'ignoto, ciò che non somiglia affatto all'eterno, mentre il presente, se portato con rassegnazione o lodato, si illumina di indizi o primizie d'eternità. Non a caso nei vangeli è così spesso ripetuta l'esortazione al presente e raccomandata l'incuria del futuro». E. ZOLLA, Che cos'è la Tradizione, Adelphi, Milano 1998, p. 267.
60 E. ZOLLA, Uscite dal mondo, op. cit., p. 214.

Ètienne Gilson e Jacques Maritain alla scuola di Tommaso d'Aquino

SARA ANNA IANNIELLO

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

Contro i razionalisti come Émile Brèhier e contro coloro i quali negano la possibilità e la specificità stessa di una "filosofia cristiana", la riflessione di Gilson e Maritain, espressa più volte negli anni del dibattito francesce1, mostra come l'adesione al pensiero di Tommaso, quello che più volte sarà definito "tomismo essenziale", si possano conciliare i motivi della fede e quelli della ragione, senza privare né gli uni, né tantomeno gli altri del loro originario compito: elevare l'uomo alla conoscenza della Verità e far proseguire l'umanità intera sulla via del progresso.
Mostrando il valore della riflessione medievale che il filosofo stesso dichiara di conoscere molto dopo, Gilson2 afferma, nell'opera che può essere considerata la sua autobiografia intellettuale, La philosophie et la theologie3 (1960), di aver ricevuto un'educazione caratterizzata dai principi della fede cristiana mentre alla Sorbona di aver studiato filosofia4 in un contesto positivistico, orientato in senso antimetafisico e ostile ad ogni possibilità di relazione tra filosofia e cristianesimo. Occorre ricordare a tal proposito il luogo comune che imperversava all'epoca, risalente a Victor Cousin per cui «Cartesio veniva dopo i Greci quasi come se fra questi e lui non ci fosse stato nulla, salvo i fisici. C'era stata da principio una filosofia greca, poi la filosofia moderna; fra le due, nulla se non una teologia fondata sulla fede e sull'autorità che sono la negazione stessa della filosofia»5.
Lucien Levy-Bruhl, sapendolo cattolico e credendolo a conoscenza del pensiero filosofico-teologico elaborato in ambito cristiano, propose a Gilson nel 1905 di studiare le fonti scolastiche di Cartesio per il conseguimento del diplomê d'ètudes supèrieurs de philosophie; ma il giovane Gilson non aveva mai letto Tommaso né conosceva alcuna delle riflessioni poste dalla filosofia scolastica. Dagli intensi studi Ètienne concluse:
«Noi osiamo affermare che il XIII secolo, se lo si considera senza preconcetti, risulta ricco di glorie filosofiche almeno quanto lo sono i tempi di Descartes e Leibniz, di Kant e di Comte. Per non citare se non nomi difficilmente discutibili, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto appartengono alla stirpe dei pensatori veramente degni di questo nome: sono dei grandi filosofi, cioè dei filosofi grandi per tutti i tempi, tali da imporsi anche a chi fosse risoluto a non arrendersi né alla loro autorità né alle loro argomentazioni. È ora di iniziare a riconoscere questo valore intrinseco delle filosofie medioevali»6.
Pertanto se ci sono state idee filosofiche introdotte dalla rivelazione nella storia del pensiero; se qualcosa della Bibbia è passato nella metafisica; se l'influsso intrinseco del cristianesimo nella filosofia è una realtà storica, come realmente è, allora anche la nozione teoretica di filosofia cristiana ha un senso razionale7.
Proprio intorno agli anni Trenta, Gilson e Maritain, maturano nonostante le specifiche differenze, un'idea che a parer loro nessuna critica storiografica o dottrinale avrebbe potuto scalfire: la convinzione che la filosofia cristiana abbia una sua validità razionale autonoma, e allo stesso tempo sia fecondata dalla Rivelazione.
L'adesione al tomismo permette ad entrambi di mostrare come la posizione speculativa di Tommaso sia da un lato vera e propria filosofia, e dall'altro anche veramente cristiana. La soluzione tommasiana si distingue prima di tutto da quella agostiniana: perché una filosofia cristiana sia possibile, sostiene Tommaso, occorre innanzitutto che sia una vera filosofia8. Si determina allora l'idea di una filosofia intesa come ricerca della sapienza, ma senza la pretesa di essere la suprema sapienza che salva, e una

teologia che si avvale dell'apporto specifico della filosofia, assicurandole a questo scopo la necessaria autonomia formale. In altri termini la filosofia cristiana, quale appare soprattutto in Tommaso, è opera di un cristiano che, pur ritenendo sufficiente per la salvezza la sapienza rivelata, sente il bisogno di sviluppare la ricerca sapienziale anche con le risorse della ragione naturale, e crede che tale ricerca abbia maggiori possibilità di successo se procede alla luce della fede; in questo modo il contenuto speculativo della Rivelazione è utilizzato allo stesso tempo sia al livello teologico che filosofico.

La tesi gilsoniana di quegli anni fu avvalorata e arricchita dalla posizione di Maritain per il quale era necessario mettersi alla scuola di san Tommaso, nonostante il noto pregiudizio secondo cui per quanto grande possa essere stata la luce dell'Angelico, essa era ormai superata. Era dunque inaccettabile e scandaloso credere che «Tommaso domini la storia, che la sua luce, essendo spirituale, e il suo pensiero, essendo vero, permanga con la sua grandezza essenziale e con la sua essenziale efficacia oggi come al tempo di san Luigi»9.

In realtà secondo Maritain questi storicismi non vedono che «l'immutabilità di ciò che la sapienza ha acquisito non si trova nel tempo, ma al di sopra del tempo, e che lungi dal fermare la storia, accelera il suo corso e il progresso del sapere»10.

Mentre all'interno della cultura francese dilagava la discussione circa la formula controversa di "filosofia cristiana", Gilson scopriva che cinquanta anni prima Leone XIII11 nell'enciclica Æterni Patris12, illustra e fissa il senso della "filosofia cristiana" alla luce del pensiero dell'Aquinate. L'enciclica, non rappresenta un fatto isolato nel pontificato di Leone XIII. Infatti già nel 1872 a Perugina, da vescovo, aveva fondato e animato una Accademia Tomistica. Inoltre l'enciclica, pubblicata a solo un anno e mezzo dall'elezione fu seguita da importanti documenti. Nel 1880 con una lettera Apostolica al cardinale De Luca, sorgeva la Pontificia Accademia S. Tommaso, e sempre in quell'anno, San Tommaso veniva dichiarato patrono delle scuole cattoliche. Ancora il pontefice decise di sostenere gran parte delle spese per l'edizione dell'«Opera Omnia» dell'Aquinate. In modo particolare risalta la lettera del 15 febbraio 1882 in cui il pontefice si congratula col cardinale Gaossens, primate del Belgio, per la fondazione nell'Università di Lovanio di un Istituto superiore di Filosofia Tomistica.

Come testimonia un eloquente passo di Christianisme et philosophie, Gilson descrive le circostanze in cui incontrò la Æterni Patris, e le conclusioni che trasse da tal lettura:

«Ho scritto il primo volume de Lo spirito della filosofia medievale, in ciò che ne è divenuto dal terzo capitolo fino alla fine, senza pensare alla nozione di filosofia cristiana; è allora che l'ho incontrata e siccome essa mi sembrava fornire unità alla filosofia che stavo descrivendo, ho steso su questa nozione i due primi capitoli. Ero assai contento della mia scoperta, quando, studiando in seguito i documenti relativi a tale nozione e incontrando l'enciclica Æterni Patris che avevo completamente dimenticato, mi accorsi che quel che stavo dimostrando in due volumi, venti lezioni, e non so quante note, era esattamente ciò che questa enciclica sarebbe bastata ad insegnarmi, ivi compresa l'interpretazione stessa della filosofia medievale che io proponevo, fui, lo confesso, piuttosto umiliato da questa ventura. M'apparve in effetti immediatamente che, non importa chi, potrebbe provare, secondo le regole infallibili del "metodo critico", che i miei due volumi erano dei semplici libri di apologetica, senza valore scientifico proprio, una sorta di commentario storico dell'enciclica Æterni Patris. [...] questa nozione di filosofia cristiana, che avevo avuto tanta pena nel ritrovare dentro i fatti che il mio collega signor È. Brèhier mi aveva richiamato alla memoria, negando che essa esista, mi si era pertanto imposta al termine di una lunga ricerca, dalla quale un poco di attenzione agli insegnamenti della Chiesa avrebbe potuto dispensarmi»13.

La prima cosa che il filosofo notò fu il fatto che nell'esposizione pontificia non venisse mai citata l'espressione "filosofia cristiana" nonostante essa fosse presente nel titolo14, giacché l'aspetto proprio dell'enciclica «è di scrivere una certa maniera di filosofare che essa prescrive, e non l'uso, che resta libero, di tale o tal altro nome per designarla»15.

Gilson comprese subito che l'enciclica non era un trattato di filosofia cristiana, quanto piuttosto una esposizione di ciò che la speculazione può contribuire ad apportare alla fede e ciò che quest'ultima può ricevere, e al contempo è un'indicazione del sistema filosofico che più di tutti ha incarnato tale modus philosophandi. Come lo stesso filosofo afferma: «il titolo dell'enciclica prescrive che l'insegnamento delle scuole cattoliche segua una filosofia conforme al pensiero di san Tommaso e, in primo luogo, alla maniera secondo cui egli stesso intendeva l'esercizio della speculazione filosofica»16.

Senza addentrarci nel merito dei contenuti dell'enciclica, si può concludere che dalla lettura del documento pontificio, Gilson capì quanto fossero fuori strada coloro che filosofi o teologi disputavano sulla nozione di "filosofia cristiana" tra il 1930-40, poiché essi cercavano una definizione di tale nozione sulla base della forma o dell'essenza, non potendola trovare, dato che «se l'essenza della filosofia è di perseguire la conoscenza delle cause al solo lume della ragione naturale, e se l'essenza della teologia è di perseguire tale ricerca alla luce di una rivelazione soprannaturale, è impossibile che una stessa disciplina par-

tecipi di entrambe contemporaneamente»17.

L'unica soluzione per Gilson sta in un mutuo soccorso fra le due discipline così come san Tommaso ha realizzato e l'enciclica prospetta di recuperare, confermando i risultati del lavoro svolto dal filosofo con lo studio dell'opera dell'Aquinate e del pensiero medievale in genere.

Dall'incontro con l'enciclica, Gilson trasse lo spunto per appropriarsi di quell'unico significato per lui possibile del rapporto tra filosofia e teologia. Ma dopo essersi addentrato nella dottrina del tomismo, sotto l'aspetto filosofico e magisteriale, il filosofo francese dovette compiere un ulteriore passo in avanti: imparare a portare il titolo di "tomista"18. Essere tomista comportava un rischio di fondo, ossia quello di restare isolato rispetto alla posizione filosofica di maggioranza:

«per i filosofi d'obbezienza razionalista, per i "veri filosofi", egli avrà cessato d'esistere. [...] Lo si classificherà fra i superstiti moderni della scuola tomista, o più semplicemente ancora, "neo-scolastica", e questo dispenserà dal parlarne. Colui che viene a trovarsi in un tale isolamento, però, non cade nell'amarezza e nello sconforto, perché uomini del genere si sentono nella Somma teologica come pesci nell'acqua e la loro felicità consiste nell'allegrezza della libertà di poter accogliere ogni verità, da qualunque parte venga»19.

Tuttavia a fronte dell'apparente difficoltà di restare isolato, vi sono per il filosofo che aderisce al tomismo validi motivi per farlo: in primis per Gilson, il tomista aderisce alla dottrina dell'Aquinate perché il suo insegnamento non esclude quello degli altri maestri; in secondo luogo perché il corpus del tomismo esprime la Verità così come la intende la Chiesa. Inoltre uno dei capisaldi dell' «arte di essere tomisti», consiste nell'attingere direttamente alla fonte della dottrina dell'Aquinate, purificandola dalle interpretazioni che ne sono derivate e che nel loro ampio insieme hanno finito per formare e influenzare le diverse scuole tomiste intorbidendo il pensiero originario del loro ispiratore. Gilson tiene a precisare che penetrare fino in fondo il corpus tomista vuol dire compiere ancora un passo in avanti sostenendo che:

«La fede nella chiesa non è sufficiente all'intelligenza delle opere di san Tommaso d'Aquino, ma le è necessaria. Senza di essa si può comprendere il senso letterale, cosa comunque indispensabile, ma non si penetrerà mai il senso ultimo di un pensiero interamente occupato al sevizio di una fede, senza condividere personalmente tale fede»20.

Infine l'ultimo pericolo da evitare è quello di applicare all'opera di un teologo i metodi esegetici che convengono ai lavori dei filosofi. Dunque per Gilson non si deve affrontare lo studio di san Tommaso:

«nello stato d'animo di un filosofo che, giunto al termine della teologia naturale, prolungasse lo stesso sforzo su un terreno differente. È necessario un rovesciamento di prospettiva dal momento che la teologia non si trova alla fine della metafisica o al di sopra di essa, ma al di fuori. Essa è per così dire altrove, per accedervi bisogna porsi immediatamente sul terreno della fede»21.

In conclusione per acquisire e perfezionare «l'arte di essere tomisti», si deve «filosofare come solo un cristiano può fare, ossia nella fede»22.

Sicuramente diversa, ma non meno problematica fu l'adesione di Maritain al tomismo. Si deve infatti attendere il 1929 per trovare lo scritto in cui Maritain manifesta apertamente l' adesione alla dottrina23. Il filosofo infatti non fu cristiano di nascita né tantomeno cattolico; lo spirito religioso in cui visse i primi 20 anni della sua vita fu un misto di anticlericalismo viscerale, impersonato dalla madre, Geneviev Favre, e di indifferentismo manifestato dal carattere rinunciatario e passivo del padre, l'avvocato Paul Maritain. È da ricordare comunque che Jacques non amò mai ripercorrere nel corso della sua vita le proprie vicende biografiche e non acconsentì neppure che venissero raccontate24.Terminati gli studi superiori, e iscrittosi alla Sorbona tra il 1900-1901, conobbe Rissa Umançhoff25, con cui frequentò le lezioni di embriologia generale di Felix Le Dantec26, ateo e materialista, che promise ai due giovani studenti una brillante carriera. In realtà qualcosa non andò secondo i piani di Le Dantec, in quanto la conversione dei due giovani al materialismo di fatto non avvenne mai e il loro allontanamento dal maestro, fu inevitabile. All'inizio del 1908, a seguito di un profondo dissidio interiore, i due giovani incontrarono Charles Peguy27, con cui assistettero per la prima volta ad una lezione di Henri Bergson28, che li affascinò immediatamente.

Al Collège de France, a pochi passi dalla Sorbona, la cui speculazione non era riuscita ad andare al di là della realtà del fatto bruto, Bergson descriveva il dato metafisico inscritto nella durata dell'Io ed evolventesi nella coscienza, opponendo all'intelligenza concettuale, l'intuizione come modalità di accesso alla conoscenza. Secondo quanto affermato dalla stessa Rissa: «I corsi [di Bergson] ci introducevano in regioni a cui sembrava che noi aspirassimo liberamente e dove cominciavamo a presentire che esisteva un luogo spirituale dal quale discendono i doni perfetti»29.

L'intelligenza era restituita alla sua piena autonomia e la filosofia trasformata in esperienza di verità e vita: Jacques e Rissa avevano trovato in Bergson le risposte filosofiche a quell'angoscia esistenziale che aveva messo in discussione perfino il loro desiderio di vivere. Sarà l'incontro con Leon Bloy30 a far accadere l'imprevedibile; a se-

guito di una corrispondenza tra i due novelli sposi e Leon Bloy, i primi si trovarono davanti ad un problema che avrebbe di lì a poco cambiato le sorti delle loro stesse esistenze: Dio. Cresciuti nell'odio verso i preti e avversando senza differenza alcuna borghesi e cattolici, essi trovarono in Bloy sì un fedele al credo di Roma, ma prima ancora un discepolo di Cristo, quello che Maritain avrebbe definito "Pellegrino dell'Assoluto". A seguito di una serie di vicende personali, tra cui anche la prima malattia di Rissa, i due sposi il 5 aprile del 1906 confidarono a Bloy il desiderio di abbracciare il cattolicesimo e l'11 giugno vennero battezzati. Dopo il soggiorno ad Heidelberg, Jacques e Rissa avevano iniziato ad allontanarsi da Bergson e su indicazione di Padre Clerissac, avevano iniziato la lettura della Summa Theologiae di Tommaso. A Bergson, Maritain riconobbe il merito di aver elaborato una metafisica capace di reagire al positivismo e di riportare l'intera realtà nel campo di analisi della filosofia. Tuttavia lo spiritualismo teista di Bergson non fu raggiunto in quanto gli strumenti speculativi da lui utilizzati non erano adeguati allo scopo.

Il tomismo dunque incontrato dopo la conversione al cristianesimo cattolico e indicato dal padre Clerissac per fornire risposte adeguate alla ragione che interpellava i Maritain circa le loro scelte di fede, integrò, superandoli, gli insegnamenti di Bergson31, e gettò una nuova luce sui medesimi problemi. Quello che maggiormente colpisce il filosofo francese circa il pensiero del Dottore medievale, è come egli stesso afferma, il carattere della sua dottrina «unica fra tutte le altre dottrine [...] espropriata, strettamente impersonale, assolutamente universale»32.

La validità e la forza del pensiero del Santo, stanno proprio nell'essere in grado di costruire una saggezza filosofica e teologica così elevata dalla mera materialità, da superare ogni particolarizzazione. Si legge a tal proposito:

«Giudicare il tomismo come un vestito che si portava nel XIII secolo e non si porta più, e come se il valore d'una metafisica fosse una funzione del tempo, è un modo di pensare propriamente barbaro. [...] La filosofia di san Tommaso è indipendente in se stessa dai dati della fede, e non rileva, nei suoi principi e nella sua struttura, che esperienza e ragione. Questa filosofia però pur restando perfettamente distinta da loro, è in comunicazione vitale con la saggezza superiore della teologia e con quella della contemplazione. Ed è dal suo contatto con queste saggezze superiori, come con la vita intellettuale della Chiesa, che essa riceve la forza di mantenere, fra gli uomini, la purezza e l'universalità che le sono proprie»33.

Nel Doctor Angelicus, Jacques aveva trovato il campione di un sapere solido e vero sempre disponibile alla Verità prima perché legato a nessuna particolarità nei confronti né di tradizioni di culture o lingua, ma universale e rigorosamente attento al trascendente. Secondo Maritain c'è una filosofia tomista che non vuole un ritorno al medio evo, ma è un tomismo universale che rende la speculazione tomista, filosofia per eccellenza, sia di fronte alla fede, che al cospetto della ragione naturale acquistando in tal modo autonomia e credibilità notevoli. Per il filosofo dunque:

«Appoggiata sull'evidenza oggettiva, assoggettata al metodo più rigoroso, spingendo fino allo scrupolo la preoccupazione della riflessione critica e analitica, portando il pensiero metafisico alla vette più alte e più scoscese, la filosofia tomista è la disciplina di saggezza che risponde nell'ordine scientifico alla certezze naturali della ragione. Se n'accorgono bene coloro che perpetrandovi, dopo un lungo soggiorno nei paradisi artificiali della filosofia moderna, si sentono rivivere tutte le fibre della loro intelligenza. [...] Nello stesso tempo, la filosofia di san Tommaso è la sola che possa mantenere e difendere contro ogni attacco, e anche, in verità, che intraprenda di mantenere e difendere l'integrità della ragione e di giustificare -ciò che è il dovere proprio della saggezza metafisica- i principi della conoscenza umana. Di modo che in definitiva le posizioni intellettuali, molto più nette oggi che cento o duecento anni fa, grazie all'evoluzione della filosofia moderna, ci obbligano a scegliere fra i due termini di questa alternativa: realismo integrale nel senso di san Tommaso, o pura irrazionalità»34.

Aderendo completamente al tomismo, Maritain evidenzia alcuni punti che potrebbero essere considerati il manifesto della sua filiazione intellettuale a san Tommaso. Egli afferma:

«C'è una filosofia tomista, non esiste una filosofia neotomista;

Il tomismo non vuole ritornare al medioevo;

Il tomismo pretende servirsi della ragione per distinguere il vero dal falso; non vuole distruggere, ma purificare il pensiero moderno, e integrare tutto il vero scoperto dal tempo di san Tommaso;

il tomismo non è né di destra né di sinistra: non è situato nello spazio, ma nel tempo.

Il tomismo è una saggezza. Fra lui e le forme particolari della cultura devono regnare scambi vitali incessanti, ma è nella sue essenza rigorosamente indipendente da queste forme»35.

Dei quattro capitoli di cui si compone l'opera del 1929 intitolata appunto Il Dottore Angelico, che decreta l'adesione al tomismo, il quarto è sicuramente il più intenso anche per la ricerca da noi condotta; qui infatti Maritain riprende commentandoli, i documenti della Chiesa –che vanno da Alessandro IV al 1916-, sul valore unico e singolare della dottrina teologica e filosofica di san Tommaso. Secondo Maritain occorre innanzitutto farsi un'idea chia-

ra delle verità generali che regolano il dibattito, ossia il ruolo e l'autorità della Chiesa in materia filosofica. Ovviamente ci sono alcune verità elementari che si impongono logicamente ad ogni uomo che ammetta una rivelazione di Dio, proposta dalla Chiesa di Cristo, verità elementari a proposito delle quali la Chiesa stessa si è preoccupata di dare delle definizioni dogmatiche. Si legge a riguardo:

«La verità non può lottare contro la verità, questo significherebbe spezzare il primo principio della ragione; e se è vero che la teoria della doppia ragione è stata sostenuta nel Medioevo e nel Rinascimento dagli averroisti, essa è una pura assurdità. Da una parte la filosofia, secondo la sua vera essenza è indipendente dalla rivelazione e dalla fede nella sua opera, e nei suoi principi si sviluppa in modo autonomo da essa, avendo come luce la luce naturale della ragione e come solo criterio l'evidenza. Dall'altra parte, la filosofia è sottomessa al magistero della fede. Pertanto ogni enunciato filosofico che distrugga una verità rivelata è evidentemente un errore. Solo la ragione illuminata dalla fede ha l'autorità per giudicare se l'enunciato di un filosofo sia contrario o meno alla fede. È evidente, dal momento che si ammette la rivelazione, che la filosofia non riceverà nessun danno da questa subordinazione indiretta alla fede. Come l'arte e ogni disciplina umana, essa è libera e padrona del proprio campo, ma questo campo è tuttavia limitato e subordinato; essa non gode quindi di una libertà assoluta. Ma chi è assolutamente libero, se non Dio stesso? Essere limitato nella propria libertà di ingannarsi, avere un controllo esteriore e quasi una protezione contro l'errore è in realtà un gran beneficio. Infine è possibile considerare la filosofia non più in se stessa e nel proprio campo ma per il fatto che essa entra nel contesto di una scienza più elevata, la teologia, scienza delle verità rivelate, che è in noi, dice san Tommaso, come partecipazione alla scienza propria di Dio e dei suoi beati. La teologia non può svilupparsi nello spirito umano senza servirsi della verità filosofiche, stabilite dalla ragione, che essa mette in contatto con i dati della fede per far nascere da questi dati le conseguenze che esse contengono virtualmente. Così essa innalza la filosofia e allora la usa come strumento. Si vede subito che questi legami viventi confermano a nuovo titolo la subordinazione della filosofia al magistero della rivelazione e della fede: la teologia indipendente in se stessa da ogni sistema filosofico, deve giudicare gli enunciati dei filosofia alla sue luce ed assumere, fra i diversi sistemi filosofici, quello che fra le sue mani sarà il migliore strumento di verità.

Queste sono le nozioni elementari che si impongono allo spirito dopo aver affermato la Rivelazione cattolica. [...] Dai principi appena esposti deriva un'ultima considerazione. Quando la Chiesa esercita la sua autorità in campo filosofico, lo fa essenzialmente in rapporto alla fede, in rapporto alla verità rivelata, di cui ha missione di custodire il patrimonio»36.

Nel corpus dottrinario del Doctor Angelicius, Maritain trova non un sarcofago contenente la mummia del grande maestro medievale da venerare e curare e alla cui scuola porsi, ma un sistema vivo e aperto, da discutere e approfondire, da innovare e confrontare con lo sviluppo delle cognizioni acquisite dalla scienza della natura, per mantenere la filosofia in dialogo con gli altri saperi, subordinati o sovraordinati che siano. Come ogni filosofia, anche quella di Tommaso si sottopone all'esame della ragione, sola fra tutte le altre, essa si presenta quale filosofia del Corpo Mistico del Cristo, la Chiesa di cui i fedeli sono le membra. Maritain più di ogni altro37, si pone in una prospettiva secondo la quale, «il tomismo non è la filosofia di un solo uomo, ma di tutti gli uomini che seguono le regole della ragione naturale, a qualunque età o cultura appartengano»38. Sposando in pieno l'eredità tommasiana, Maritain rappresenta il modello dell'intellettuale cristiano che opera con rigore scientifico ma sorretto da quella unica e sola certezza che la fede può dargli; testimone ancora oggi di quel messaggio e di quell'invito che la Chiesa nella cerimonia di chiusura del Concilio Vaticano II, rivolge agli uomini di "buona volontà":

«Un saluto tutto speciale a voi, cercatori della verità, a voi uomini di pensiero e di scienza, esploratori dell'uomo, dell'universo e della storia, a voi tutti, pellegrini in marcia verso la luce, e un saluto anche a coloro che si sono arrestati nel cammino, stanchi e delusi per una vana ricerca. Perché un saluto speciale per voi? Perché noi tutti, qui, Vescovi, Padri Conciliari, siamo in ascolto della verità. Il nostro sforzo in questi quattro anni, cosa è stato, se non una ricerca più attenta ed un approfondimento del messaggio di verità affidato alla Chiesa, che cosa è stato se non uno sforzo di docilità più perfetta allo spirito di verità.

Noi non potevamo dunque non incontrarvi. Il vostro cammino è il nostro. I vostri pensieri non sono mai estranei ai nostri. Noi siamo gli amici della vostra vocazione di ricercatori, gli alleati delle vostre fatiche, gli ammiratori delle vostre conquiste e se necessario, i consolatori dei vostri scoraggiamenti e insuccessi. Anche per voi dunque noi abbiamo un messaggio, ed è questo: continuate a cercare, senza stancarvi, senza disperare mai della verità! Ricordatevi la parola di uno dei vostri grandi amici S. Agostino: «Cerchiamo con il desiderio di trovare, proviamo con il desiderio di cercare ancora». Felici coloro che possiedono la verità, la cercano ancora, per rinnovarla, per approfondirla, per donarla agli altri. Felici coloro che, non avendola ancora trovata, camminano verso di lei

con un cuore sincero: che essi cerchino la luce di domani con la luce di oggi, fino alla pienezza della luce!

Ma non dimenticatelo: se pensare è una cosa grande, pensare è anzitutto un dovere; guai a colui che chiude volontariamente gli occhi alla luce! Pensare è anche una responsabilità; guai a coloro che oscurano lo spirito con mille artifici che lo deprimono, lo inorgogliscono, lo fanno errare, lo deformano! Qual è il principio di base degli uomini di scienza se non sforzarsi di pensare rettamente? Per questo, senza ostacolare i vostri passi, senza abbagliare i vostri sguardi, noi veniamo ad offrirvi la luce della nostra lampada misteriosa: la fede. Colui che ce l'ha affidata è il Maestro sovrano del pensiero, Colui del quale non siamo gli umili discepoli, il solo che abbia detto e abbia potuto dire: «Io sono la luce del mondo, io sono la Via, la Verità e la Vita».

Questa parola vi riguarda. Mai forse, grazie a Dio, non è apparsa così evidente come oggi la possibilità di un accordo profondo fra la vera scienza e la vera fede, ancelle l'una e l'altra dell'unica verità. Non impedite questo prezioso incontro!

Abbiate fiducia nella fede, questa grande amica dell'intelligenza!

Illuminatevi alla sua luce per raggiungere la verità, tutta la verità!

Questo è l'augurio, l'incoraggiamento, la speranza che vi esprimono, prima di separarsi, il Padri del mondo intero, riuniti a Roma in Concilio»39.

NOTE

1 Nel 1927 il filosofo razionalista Émile Brèhier pubblicava un'opera dal titolo Histoire de la philosophie dove negava l'esistenza e la possibilità stessa della filosofia cristiana. L'anno seguente in tre conferenze all'Institut des Hantes Etudes de Belgique a Bruxel, rincarava la dose. La posizione assunta dal filosofo secondo la quale per quanto cerchiamo nella storia del pensiero non riusciamo mai a trovare una filosofia cristiana, portò alla necessità di un confronto che si svolse in due grandi sessioni di studio presso della Societè française de philosophie tenutasi alla Sorbona il 21 marzo 19311 e la Deuxieme journeè d'ètudes della Societè Thomiste, che si svolse l'11 settembre 1933 a Juvisy, atti si trovano pubblicati in La philosphie chrètienne. Compte-rendu de la Deuxième journèe d'ètudes, Societè Thomiste, Juvisy, 11 settembre 1933. Per una panoramica generale del dibattito francese si rimanda a G. FORNI, La filosofia cristiana. Alla società francese di filosofia 1927-1933, Marietti, Genova 2011.

2«Étienne Gilson ha definito in sintesi il suo itinerario spirituale, -l'avventura di un giovane francese, allevato nella religione cattolica, debitore verso la Chiesa di tutta la sua educazione e verso l'Università di tutta la sua formazione filosofica; messo da Clio alla prese col problema di trovare un senso preciso alla nozione di teologia, dopo aver consumato una parte della sua vita nella discussione di questo problema, ha trovato la risposta troppo tardi perché potesse ancora servirgli-», A. Milano, Étienne Gilson, in «Studi Cattolici», 1963 (36), 41-46.

3 «Étienne Gilson ha definito in sintesi il suo itinerario spirituale, -l'avventura di un giovane francese, allevato nella religione cattolica, debitore verso la Chiesa di tutta la sua educazione e verso l'Università di tutta la sua formazione filosofica; messo da Clio alla prese col problema di trovare un senso preciso alla nozione di teologia, dopo aver consumato una parte della sua vita nella discussione di questo problema, ha trovato la risposta troppo tardi perché potesse ancora servirgli-», A. MILANO, Étienne Gilson, in «Studi Cattolici», 1963 (36), 41-46.

4 «La Sorbona aveva lasciato il giovane Gilson libero di ricercare la propria filosofia, senza levarlo dall'impiccio di una gran confusione che egli peraltro aveva ritrovato in teologica. "I giovani cattolici di quel tempo conoscevano molto bene la loro religione e ciò era la cosa più importante, ma era tutto; [...] il novello filosofo che sapesse il catechismo, si credeva autorizzato a decidere di tutto in materia di teologia" (Il filosofo e la teologia, 67), proprio laddove l'ignoranza della Scienza Sacra era totale presso i laici. Il guaio era però che la filosofia si sentiva autorizzata a far della teologia proprio perché la teologia stessa andava filosofeggiando. E non poco, come s'è visto. Dunque, si trattò di far ordine e chiarezza, da parte di Gilson, se non certo nella realtà di fatto del sapere accademico, bensì in sé personalmente, cercando di capire in quale rapporto reciproco dovessero essere intese e considerate la filosofia e la teologia, affinché da entrambe si potesse trarre frutto e non discordia», M. GROSSO, Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana di É. Gilson e J. Maritain, Città Nuova, Roma 2006, 44.

5 É. GILSON, Il filosofo e la teologia, Morecelliana, Brescia 1964, 97-98.

6 É. GILSON, Le thomisme, Vix, Strasbourg 1919, 5-6.

7 CF É. GILSON, Introduzione alla filosofia cristiana, Massimo, Milano 1969, 17.

8 Questa esigenza di conferire scientificità al discorso divino culminò nel XIII secolo con l'imponente sistematizzazione di tematiche teologiche e filosofiche effettuata da Tommaso d'Aquino. La piena conoscenza delle dottrine aristoteliche fornì un importante contributo per la messa a fuoco dei criteri epistemologici che permettevano di definire una scienza come sapere che si struttura attraverso il metodo deduttivo a partire da principi certi. Tali principi possono essere autoevidenti oppure dimostrati

all'interno di un'altra scienza: in questo secondo caso si parla di subalternazione di una scienza ad un'altra (per es. della medicina dalla filosofia naturale). Fondata sui principi della fede cristiana, rivelati da Dio agli uomini e sviluppata secondo il metodo deduttivo aristotelico, la teologia era concepita da Tommaso come la regina della scienze, che eccelle su tutte le altre per la certezza, derivante dalla grazia di Dio, e per la superiorità del suo oggetto; il suo fine è l'ottenimento per l'essere umano della vita eterna, che è la sua suprema realizzazione. Dal punto di vista strettamente scolastico, l'indagine sul divino era praticata in modo sistematico alla facoltà di teologia, dove, insieme alla Bibbia, divenne centrale un'opera a carattere compilativo che riuniva le proposizioni più significative delle auctoritates, le Sentenze di Pietro Lombardo. Accanto a questo orientamento, che è forse l'aspetto più noto della tradizione culturale del Duecento, bisogna ribadire che nell'epoca d'oro della Scolastica permasero, ed ebbero vasta eco in seguito, anche concezioni dissimili: la scuola francescana fu particolarmente attiva nel tramandare il suo ideale di conoscenza teologica come sapienza, così definita in quanto il suo obiettivo non è tanto l'acquisizione di un sapere razionalmente determinato ed esaustivo, quanto orientare il cristiano all'amore per Dio, unica garanzia di salvezza. Proviene dall'esperienza monastica inglese non soggetta alla restrizione dei testi aristotelici una maggiore riflessione sul dato naturale e fisico segno della potenza creatrice divina. Dai testi aristotelici i monaci inglesi ricavano le determinazioni che gli consentono di definire un sapere scientifico:

- Che sia avviato dall'acquisizione di dati sperimentali per mezzo della scienza.
- Che sia assicurato esclusivamente dalla comprensibilità di dati universali oggettivamente veri e con un significato immutabile.
- Che sia articolato per via deduttiva a partire da definizioni e collegamenti di nozioni rigorosamente universali.
- Che sia sempre una conoscenza per causa.

Roberto amplia il primo criterio mostrando che l'intelletto divino ha una conoscenza che non necessita del dato esperienziale, una conoscenza eterna di tutte le cose così come le intelligenze separate arrivando a sostenere quindi che in generale la verità particolare di ogni nozione compiutamente scientifica dipende da una effettiva partecipazione alla verità divina in sé ovvero agli esemplari eterni della creazione che eternamente sussistono nell'intelletto di Dio. Poiché il quarto principio enuncia che la scienza è sempre una conoscenza di cause, Roberto si chiede in che modo sia possibile la produzione di universali nella mentre creata. Ovviamente è impossibile ammettere una partecipazione diretta delle intelligenze creaturali alla superiorità della verità di Dio, e quindi questo perfetto modello di conoscenza vero tramite tra l'illuminazione divina e l'esperienza sensibile è offerto dalla matematica in cui si ha scienza e dimostrazione in senso proprio in quanto in essa i dati empirici sono sempre assunti ad un livello astrattivo perfettamente informativo sulla vera natura della cosa. Nella Questio de doctrina teologica del francescano Odo Rigaldi, il diritto ad essere considerata una disciplina tanto teoretica sorretta in forma servile dalla ragione naturale, quanto pratica, nella misura in cui implica un movimento volontario dell'anima nell'accettazione della verità di fede, è ampliato dalla considerazione che i criteri epistemologici aristotelici permettono da un lato di riorganizzare il sapere ma fissano anche i termini invalicabili per una inclusione di una forma di conoscenza al suo interno e se dunque la teologia vuole auspicare al titolo di regina scientiarum, deve mostrare la propria capacità di rientrare all'interno di detti limiti:

- Ogni scienza deve avere un subiectum e nascere da acquisizioni esterne.
- Non può che essere volta ai soli aspetti intellegibili di tale oggetto.
- Deve seguire un procedimento argomentativo che dalla necessità delle premesse segua alla necessità delle conclusioni.
- Deve prendere inizio da qualcosa di per sé assolutamente noto e necessario.
- Il procedimento può essere per via di definizione, divisione, sillogistica.

Pur non riconoscendosi immediatamente in questi canoni, la teologia, se in un primo tempo è fondata su una adesione affettiva al dato di fede, impone successive riflessioni mentali tali da farla porre come una cogitatio teoretica. cf., G. D'ONOFRIO, Storia del pensiero medievale, Città Nuova, Roma 2011, 492ss.

9 J. MARITAIN, Il Dottore angelico, San Tommaso d'Aquino, Cantagalli, Siena 2006, 39.

10 Ivi.

11 Al secolo Vincenzo Gioacchino Pecci (Carpineto Romano 1810-Roma 1903). Di origini aristocratiche, intraprese gli studi presso il collegio dei gesuiti di Viterbo, per poi proseguirli a Roma nel Collegio Romano, ove nel 1832 conseguì il dottorato in teologia. La sua formazione poggiava su solide basi umanistiche su cui si innestò una robusta cultura filosofica e teologica di orientamento tomista. Ordinato sacerdote nel 1837, fu inviato nel 1838 come legato apostolico a Benevento e nel 1837 a Perugia. Nel 1843 fu consacrato vescovo di Damiata e inviato a Bruxelles come nunzio apostolico, dove incontrò la cultura liberale con cui in modo molto abile, evitò lo scontro. Dal 1846 fu vescovo di Perugia e dal 1853 cardinale; nel 1877 fu nominato camerlengo e in seguito alla morte di

Pio IX, fu eletto papa il 20 febbraio 1878. Il suo fu uno dei pontificati più lunghi dell'età contemporanea, e fu dominato dal tentativo di riconquistare con ogni mezzo le posizioni che la Chiesa aveva perso nell'età moderna. La prima enciclica Inscrutabili del 21 aprile 1878 rinnovò le tradizionali denunce sui mali della società, ma indicò la Chiesa come portatrice delle soluzioni ai problemi civili e spirituali. Fra gli atti più significativi troviamo sicuramente il ritorno al tomismo, segnato dall'enciclica Æterni Patris del 4 agosto 1879, e portato avanti con vigore negli anni successivi. Favorì inoltre gli studi storici e letterari disponendo l'apertura degli Archivi vaticani agli studiosi, e favorì oltremodo gli studi biblici su cui intervenne con la Providentissimus (18 novembre 1893) e con la conseguente creazione della commissione biblica (1902) per favorire una sintesi fra nuovi metodi e dottrina tradizionale. È soprattutto nel campo socio-politico che Leone XIII, impresse un nuovo indirizzo alla presenza della Chiesa e dei cattolici nella società. In tal senso, l'opera del pontefice, si sviluppò attraverso il suo magistero, in cui, superando la fese della semplice accusa e condanna, delineò una nuova concezione dello stato, e che annovera tra le altre, le encicliche Diuturnum illud (29 giugno 1881), Immortale Dei (1 novembre 1885), Libertas (20 giugno 1888), Sapientiae christianae (10 gennaio 1890). Ma il nome del pontefice è legato in modo particolare alla nota enciclica Rerum Novarum del 15 maggio 1891, in cui erano contenuti principi per una risposta cristiana alla questione operaia: la funzione sociale della proprietà, il compito dello stato di promuovere il bene pubblico, il valore umano del lavoro, la condanna della lotta di classe, il diritto degli operai di associarsi per la tutele dei loro interessi. Il pontefice fu un abile mediatore in molte questioni e controversie internazionali, aumentando il prestigio della Santa Sede. La morte di Leone XIII, alla tarda età di 92 anni, pose termine ad un pontificato sul quale le valutazioni storiche sono discordanti, ma che rimane indubbiamente fra i più significativi e suggestivi che vi siano avuti nell'età contemporanea.

12 Si può riconoscere che l'Enciclica leonina, si trovi al vertice di quel rinnovamento interiore che la chiesa attua con il Concilio Vaticano I (1868-1870) e che trova i propri cardini nelle costituzioni dogmatiche principali. Essa dunque costituisce l'evento ecclesiale foriero dei tempi nuovi che traccia un nuovo solco al cammino della Chiesa e convalida il suo diritto di presenza nel mondo, che è attraversato da ogni parte da nuovi frammenti di sapere: in particolare il riferimento va alle scienze storiche, alla riflessione teologica, ai processi archeologici, alla filologia, alle scienze positive. È dunque merito della Æterni Patris aver delineato con tratti certi l'attuazione positiva e concreta dell'accordo tra fede e ragione. A tal proposito si legge: «E poiché come ammonisce L'Apostolo, è facile che -tramite la filosofia e la vana fallacia (Col. 2,18)- le menti dei fedeli siano tratte in inganno e che si corrompa in essi la purezza della fede, perciò i Pastori supremi della Chiesa, ritennero sempre loro dovere far progredire con tutti i mezzi anche la vera scienza, e nel tempo stesso provvedere con particolare vigilanza che secondo la norma della fede cattolica fossero ovunque insegnate tutte le umane discipline, ma specialmente la filosofia, da cui dipende in gran parte la diretta ragione di tutte le altre scienze», (Æterni Patris, 1).

13 M. GROSSO, Alla ricerca della verità: la filosofia cristiana di È. Gilson e J. Maritain, Citta Nuova, Roma 2006, 78.
14 Epistola Enciclica «Æterni Patris» de philosophia christiana ad mentem Sancti Thomes Aquinatis in scholis catholicis instauranda, 4 augusti 1879.
15 È. GILSON, Il filosofo e la teologia, Morcelliana, Brescia 1964, 186.
16 Ivi, 187.
17 Ivi, 194.
18 Cf. M. GROSSO, cit, 75-79.
19 Ivi, 75.
20 È. GILSON, Il filosofo e la teologia, cit., 213.
21 Ivi, 216.
22 Ivi, 217
23 J. MARITAIN, Il Dottore angelico, san Tommaso d'Aquino, Cantagalli, Siena 2006.
24 H. BARS, Maritain en notre temps, Grosset, Paris, 1959, così come riportato da M. GROSSO, Alla scoperta della verità: la filosofia cristiana di É. Gilson e J. Maritain, Città Nuova, Roma 2006, 141.
25 Si veda a tal proposito: J. MARITAIN (a cura di), Diario di Rissa, Morcelliana, Brescia 2000.
26 Felix Le Dantec (1869-1917), fu un biologo e un filosofo materialista francese. Deciso sostenitore dell'ateismo da cui deriva l'opera più importante, L'ateismo scientifico o monismo. La filosofia atea di Le Dantec è l'espressione di un materialismo monistico o di un determinismo assoluto, che affonda le sue radici nel materialismo meccanicistico del '700. Tutta la prima parte del teso è dedicata alla confutazione della credenza in Dio, considerata il retaggio di stratificazioni culturali superstiziosi. La seconda parte invece affronta la posizione di Voltaire e il suo antiteismo contestandone le tesi. La terza parte è quella in cui viene teorizzato l'ateismo scientifico su base monistica e necessitaristica. Ciò significa anche che per Le Dantec le parti hanno senso soltato in quanto riferite a un tutto costituente la Natura nel suo insieme. Ma ciò che più gli preme è in ogni caso negare ogni forma di duali-

smo materia-spirito.

27 Charles Pèguy (1873-1914), fu scrittore, poeta e saggista francese, di modeste origini, fu notato dal direttore dell'Ècole Normale d'Orlèans, che lo fece entrare al Liceo di Orlèans e gli ottenne una borsa di studio che gli consentì di diplomarsi brillantemente. Ciò lo portò all'Ècole Normale Supèrieur di Parigi nel 1849 dove fu allievo di Romain Rolland e di Henri Bergson, le cui lezioni lo segnarono molto. Nel 1907 si convertì al cattolicesimo a da allora produsse sia opere in prosa di argomento politico e polemico, sia opere in versi mistiche e liriche; intanto dirigeva già da qualche anno la rivista Les Cahiers de la quinzaine. Tuttavia la sua intransigenza e il carattere appassionato, lo resero sospetto agli occhi della Chiesa di cui attaccava l'autoritarismo.

28 La figura di maggiore rilievo della filosofia francese tra Ottocento e Novecento, ed insieme l'espressione più alta della reazione al positivismo, è indubbiamente Henri Bergson, autore di una più complessa concezione della realtà ad orientamento intuizionistico. Nel Saggio sui dati immediati della coscienza, basandosi sull'esperienza immediata della coscienza, Bergson osservò che il tentativo vissuto da questa, quello di cui facciamo esperienza dentro di noi, è diverso dal tempo misurato dagli orologi e dai calendari, nel senso che un periodo di tempo considerato identico dagli strumenti di misurazione, può essere vissuto come più breve o più lungo dalla coscienza a seconda dello stato d'animo in cui ci si trova.Il tempo vero secondo Bergson, è quello vissuto dalla coscienza, cioè la durata reale. La coscienza è per il filosofo francese, essenzialmente durata, cioè dimensione interiore, spirituale, non soggetta alle leggi della meccanica e quindi imprevedibile, contingente e libera. La libertà, a sua volta, è reale e consiste nell'essere causa delle proprie azioni, cioè nella spontaneità delle proprie iniziative. La libertà pertanto anche se non dimostrata, può essere vissuta, esperita, ossia intuita. In Materia e Memoria, Bergson identifica la coscienza, cioè lo spirito con la memoria, cioè con la coscienza del proprio passato, ed il corpo, cioè la materia, con la capacità che lo spirito ha di percepire la realtà. Non è dunque, lo spirito che deriva dalla materia, come ha sostenuto il positivismo, ma in un certo senso è la materia che deriva dallo spirito. Più precisamente, come Bergson chiarisce nell'Evoluzione creatrice, la materia e lo spirito derivano entrambi da un unico principio, da lui denominato slancio vitale, il quale è all'origine di tutta la realtà. Pertanto la realtà è il risultato di un'evoluzione, come sosteneva il positivismo (Spencer), ma non d'evoluzione predeterminata, svolgentesi secondo le leggi della necessità, dove ogni momento deriva necessariamente dal precedente ed è perciò riducibile ad esso, bensì di un'evoluzione creatrice, la quale cioè comporta sempre qualcosa di nuovo, di imprevedibile, di irriducibile ai momenti precedenti. Anche la materia deriva dallo slancio vitale, ma quando esso si esaurisce, perde la sua capacità creatrice. Quando invece si conserva, esso da luogo alle realtà più alte: il mondo vivente caratterizzato dalla presenza dell'istinto, e il mondo dello spirito, caratterizzato dalla presenza dell'intelligenza. La realtà, costituita dall'evoluzione creatrice, può essere colta nella sua essenza profonda, ossia nel suo slancio vitale, solo nell'intuizione, che non è per Bergson una conoscenza astratta, discorsiva, mediata, come l'intelligenza, che è la facoltà da cui derivano le varie scienze e di cui l'uomo si serve per dominare la realtà attraverso la tecnica. L'intuizione al contrario, è immediata come l'istinto, solo che, a differenza di quest'ultimo, non è rivolta a fini pratici di adattamento e dominio, ma solo a cogliere l'essenza profonda del reale. Se l'intelligenza è l'organo della scienza, cioè della conoscenza superficiale, astratta, l'intuizione è l'organo della metafisica, che per Bergson è la conoscenza profonda, concreta (intuizionismo bergsoniano). Nell'ultima opera, Le due fonti della morale e della religione, Bergson ha spiegato la morale come prodotto di due diverse fonti: da un lato la pressione sociale che generale la società chiusa basata su una morale convenzionale, dall'altro l'amore verso l'umanità che genera la società aperta (secondo il filosofo quest'ultima non è altro che la morale ebraica dell'amore che ha trovato la sua massima realizzazione nella morale cristiana). Un discorso analogo è condotto anche per la religione che nasce da due fonti diverse: da un lato la funzione fabulatrice dello spirito umano che determina la religione statica, che si ha sia nella forma di religione naturale che istituzionalizzata, ha la funzione di conservazione sociale; dall'altro lo spirito mistico che determina la religione dinamica, caratterizzata dall'amore verso Dio e che a differenza della precedente è l'espressione dell'intuizione. Cf E. BERTI-F. VOLPI, Storia della filosofia, Laterza, Roma-Bari 1991, 197-199.

29 R. MARITAIN, I grandi amici, Vita e Pensiero, Milano 1991, 79.

30 Lèon Bloy (1846-1917), scrittore, saggista e poeta francese. Nato in una modesta famiglia, a 18 anni si trasferì a Parigi dove si unirà dapprima alla scuola simbolista, e poi da violento anticlericale si trasformerà in fervente religioso, convertendosi al cattolicesimo. Lavora nella redazione di Univers, insieme a Louis Veuillot, e in seguito si ritira nel monastero di Soligny con l'intenzione di farsi monaco benedettino, ma nel 1889 si sposa con Jeanne Molbeck, cui rimarrà legato fino alla morte. Durante una visita al santuario di La Salette, conosce l'abate Tardif, che lo introduce allo studio della simbologia biblica. I suoi lavori riflettono una profonda devozione alla Chiesa cattolica, e in generale, un ardente desiderio dell'Assoluto. Tuttavia i

toni violenti di molte sue opere gli valsero la nomea di integralista religioso.

31 «Già durante il soggiorno ad Heidelberg negli anni 1906-1908, Maritain prende sempre più coscienza della incompatibilità delle sue convinzioni cristiane con le posizioni bergsoniane, che il Maestro aveva definito ne L'evoluzione creatrice. Ma è soprattutto la scoperta della Summa Teologica a convincerlo dell'ambiguità del tentativo bergsoniano di fondare una nuova filosofia spiritualistica. [...] Bergson cerca di sperimentare la verità, ma attraverso lo strumento di una intuizione sperimentale, che tradisce le sue intenzioni. L'intuizione bergsoniana è una conoscenza vissuta, dove soggetto e oggetto si confondono, in una specie di emozione, che si risolve nel flusso della durata, risolvendo la logica nella psicologia, rifiutando l'astrazione, il concetto e il sapere discorsivo. Per Bergson il concetto non è che un nome che nasce da "una condensazione di ricordi", utile per il linguaggio, ma senza alcun valore filosofico. Maritain analizza la riflessione bergsoniana su tre temi fondamentali: Dio, l'uomo, la libertà. C'è incompatibilità tra l'evoluzione creatrice e la creazione: " La filosofia della durata o del mobilismo universale, dichiara che il cambiamento o il divenire si pone da se stesso". L'esistenza di Dio resterà sempre irrimediabilmente ipotetica. [...] Per quanto riguarda l'antropologia Bergson intende superare il parallelismo anima-corpo di Cartesio, ma finisce per negare la spiritualità dell'anima, riducendola al suo divenire fisio-psichico, quando afferma: "la vita della nostra memoria è la vita stessa dello spirito". Cartesio aveva spazializzato lo spirito nella ghiandola pineale, Bergson temporalizza lo spirito nella memoria. Secondo Maritain così "si giunge a identificare ambiguamente la sostanza umana in una certa estensività, intermediaria tra l'inesteso e l'esteso, tra la qualità e la quantità, e in una certa spontaneità ed in una certa contingenza intermediaria tra la libertà e la necessità". Per la filosofia cristiana, invece, la sostanza, " lungi dall'essere uno spazio vuoto, un quadro di fenomeni, è la prima radice ontologica di ciascuno di noi nella sua permanente attualità». P. VIOTTO, Introduzione a Maritain, Laterza, Roma-Bari 2000, 9-11.

32Ivi, 36.

33Ivi, 36-38.

34 Ivi, 130.

35 Ivi, 15-16.

36 Ivi, 142-146.

37 «Si noti a titolo del tutto incidentale e parentetico, ma non per questo meno importante, che fu proprio il tomismo di Maritain, così come egli lo concepì, a suscitare discussioni all'interno dello stesso movimento tomista, in particolare con Maurice Blondel. Tuttavia la discussione di tale problema di storia della critica si colloca al di là dei confini della presente ricerca. Quanto qui più interessa – il confronto tra le posizioni di Ètienne Gilson e Jacques Maritain circa l'idea di filosofia cristiana- non può comunque prescindere del tutto da tale problema», M. GROSSO, cit., 164.

38 P. VIOTTO, Introduzione a Maritain, Laterza, Roma-Bari, 2000, 18.

39 PAOLO VI, Discorso agli intellettuali, Roma 8 dicembre 1965.

Comunicazione e questione antropologica nel magistero di Benedetto XVI

GIULIO LIZZI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

1. La comunicazione da mezzo ad ambiente

Il magistero di Benedetto XVI, nell'Enciclica *Caritas in veritate* e nei Messaggi per le Giornate mondiali delle Comunicazioni sociali, si concentra su un aspetto fondamentale del sistema della comunicazione odierno: la presunta neutralità dei media e del loro funzionamento. Il Papa inquadra significativamente la riflessione sui media nel più ampio contesto della questione della tecnica: oggi, per la prima volta nella storia, il mezzo tecnico di comunicazione non è più soltanto uno strumento che l'uomo può orientare ad uno scopo, ma si è trasformato in un ambiente mediale in grado di orientare, quando non di determinare, alcune importanti modalità di approccio alla realtà.

L'aspetto peculiare dei mezzi di comunicazione contemporanei consiste nel loro potere di influenzare a vari livelli l'intera società umana, come si legge già nel Decreto conciliare *Inter Mirifica* del 1963. Giovanni Paolo II, nella Lettera apostolica Il rapido sviluppo del 1995, afferma addirittura che i media "delineano fortemente l'ambiente culturale" (n. 3). Infatti, non di rado, come si legge nell'Istruzione pastorale *Aetatis novae*, emanata dal Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali nel 1992, "per molte persone la realtà corrisponde a ciò che i media definiscono come tale" (n. 4). Scrive Benedetto XVI che i nuovi media "stanno determinando cambiamenti fondamentali nei modelli di comunicazione e nei rapporti umani" (XLIII), tanto è vero che "non c'è ambito dell'esperienza umana in cui i media non siano diventati parte costitutiva delle relazioni interpersonali e dei processi sociali, economici, politici e religiosi" (XLII). L'attenzione dell'attuale pontefice si concentra sul fatto che una trasformazione legata al progresso tecnico, come quella dei media digitali, sta imprimendo una trasformazione significativa non solo sul piano della diffusione dei messaggi e della produzione di simboli, ma anche sul piano della percezione stessa della realtà. Per la prima volta nella storia, infatti, il mezzo tecnico non è più uno strumento che l'uomo può orientare verso uno scopo, ma si è trasformato in un ambiente in grado di orientare, se non di determinare, i processi conoscitivi dell'uomo stesso. Scrive il papa: così come "la rivoluzione industriale produsse un profondo cambiamento nella società attraverso le novità introdotte nel ciclo produttivo e nella vita dei lavoratori", così oggi "la profonda trasformazione in atto nel campo delle comunicazioni guida il flusso di grandi mutamenti culturali e sociali". Il magistero dell'attuale pontefice, sia nell'Enciclica Caritas in veritate che nei Messaggi per le Giornate mondiali delle Comunicazioni sociali, si concentra su un aspetto fondamentale della questione: la presunta neutralità dei media e del loro funzionamento. Non è un caso che il Papa affronti la riflessione sui media nel più ampio contesto della questione della tecnica: oggi infatti, per la prima volta nella storia, il mezzo tecnico di comunicazione non è più soltanto uno strumento che l'uomo può orientare ad uno scopo, ma si è trasformato anche in un ambiente mediale in grado di orientare, quando non di determinare, le modalità di approccio alla realtà. Le tecnologie della comunicazione, scrive il Papa, "non stanno cambiando solo il modo di comunicare, ma la comunicazione in se stessa, per cui si può affermare che si è di fronte ad una vasta trasformazione culturale: con tale modo di diffondere informazioni e conoscenze, sta nascendo un nuovo modo di apprendere e di pensare" (XLV).

Del resto “la tecnica non è mai solo tecnica”, anzi manifesta l’uomo e le sue diverse visioni del mondo, è conseguenza di impostazioni culturali, nasce in precisi contesti sociali ed è condizionata da ragioni storiche. Tutto questo ci sfugge, se concepiamo la tecnica, o la tecnologia, come qualcosa di neutrale e di autosufficiente, cioè se ci interroghiamo solo sul come essa agisce, non considerando i tanti perché dai quali è motivata – anzi, dichiarandone la neutralità, in realtà si legittima il suo asservimento a poteri economici o ideologici. Questa visione rende oggi prevalente una mentalità tecnicistica, che fa coincidere il vero con il fattibile, e alimenta quel fascino della tecnica che ci tiene lontani dal considerare il senso vero della libertà che, come scrive il papa, “non consiste nell’ebbrezza di una totale autonomia, ma nella risposta all’appello dell’essere, a cominciare dall’essere che siamo noi stessi”. Il problema centrale oggi, dice il papa, è quello della “deviazione della mentalità tecnica dal suo originale alveo umanistico”. In una parola, è il problema di una tecnica che dimentica l’uomo. Ciò non vuol dire che l'uomo sia deresponsabilizzato di fronte ai cambiamenti impressi dai media: se da un lato siamo immersi un ambiente mediale che tende a sostituirsi alla realtà stessa, dall'altro lato dobbiamo essere coscienti del fatto che i vari spazi dell'ambiente mediale sono orientati secondo la prospettiva di chi li progetta e li gestisce. I media, scrive infatti il Papa, "sono così incarnati nella vita del mondo, che sembra davvero assurda la posizione di coloro che ne sostengono la neutralità, rivendicandone di conseguenza l'autonomia rispetto alla morale che tocca le persone". Simili prospettive, enfatizzando "la natura strettamente tecnica dei media, favoriscono di fatto la loro subordinazione al calcolo economico, al proposito di dominare i mercati e, non ultimo, al desiderio di imporre parametri culturali funzionali a progetti di potere ideologico e politico" (Caritas in veritate, n. 73).

“Come l’evangelizzazione, per essere fruttuosa, richiese l’attenta comprensione della cultura e dei costumi di quei popoli pagani nell’intento di toccarne le menti e i cuori, così ora l’annuncio di Cristo nel mondo delle nuove tecnologie suppone una loro approfondita conoscenza per un conseguente adeguato utilizzo” (XLIII). E ancora: “Come ogni altro frutto dell’ingegno umano, le nuove tecnologie della comunicazione chiedono di essere poste al servizio del bene integrale della persona e dell’umanità intera. Se usate saggiamente, esse possono contribuire a soddisfare il desiderio di senso, di verità e di unità che rimane l’aspirazione più profonda dell’essere umano” (XLV). La comunicazione autenticamente umana implica il coraggio di investire nella relazione personale: “l'immediatezza della comunicazione non necessariamente si traduce nella costruzione di collaborazione e comunione all’interno della società. Illuminare le coscienze degli individui e aiutarli a sviluppare il proprio pensiero non è mai un impegno neutrale” (XL). La comunicazione autentica esige la ricerca e la diffusione del senso e del fondamento ultimo dell’esistenza umana, personale e sociale (cf. Fides et Ratio, 5).

Riguardo all'ambiguità dei media, Benedetto XVI recupera il concetto, espresso nell’enciclica *Spe salvi*, della "ambiguità del progresso, che offre inedite possibilità per il bene, ma apre al tempo stesso possibilità abissali di male che prima non esistevano" (n. 22). Il Papa evidenzia alcuni rischi: che i media "si trasformino in sistemi volti a sottomettere l’uomo a logiche dettate dagli interessi dominanti del momento", come nel caso di una "comunicazione usata per fini ideologici", attraverso la quale, "con il pretesto di rappresentare la realtà, di fatto si tende a legittimare e ad imporre modelli distorti di vita personale, familiare o sociale"; che i media si facciano promotori di "espressioni di amore degradanti o false, che ridicolizzano la dignità donata da Dio a ogni persona umana e minacciano gli interessi della famiglia" (XL); che i media vengano usati per "generare una monocultura che offusca il genio creativo, ridimensiona la sottigliezza del pensiero complesso e svaluta la peculiarità delle pratiche culturali e l’individualità del credo religioso" (XL); che il fine dell'intrattenimento prevalga su quello dell'arricchimento, una degenerazione che si verifica "quando l’industria dei media diventa fine a se stessa, perdendo di vista il senso di responsabilità nel servizio al bene comune" (XL); che, "per esigenze di competitività commerciale, si tenda ad abbassare gli standard e a produrre programmi che, in nome del divertimento esaltano la violenza, riflettono comportamenti anti-sociali o volgarizzano la sessualità umana"; che i media diventino il megafono del materialismo economico e del relativismo etico, vere piaghe del nostro tempo" (XLII). Tutto questo, secondo il Papa "è perversione" (XLI) e rappresenta, un "pericoloso mutamento della loro funzione" originaria (XLII). Infatti, nota il Papa, "la comunicazione sembra avere talora la pretesa non solo di rappresentare la realtà, ma di determinarla grazie al potere e alla forza di suggestione che possiede". Si costata, ad esempio, che "su talune vicende i media non sono utilizzati per un corretto ruolo di informazione, ma per creare gli eventi stessi". Benedetto XVI fa "appello ai responsabili dell’industria dei media, affinché incoraggino i produttori a promuovere il bene comune, la dignità umana, la famiglia" (XLI) e "a far conoscere la verità sull’uomo, difendendola davanti a coloro che tendono a negarla o a distruggerla" (XLII). Scrive il Papa che "occorre non lasciarsi ingannare da quanti cercano semplicemente dei consumatori in un mercato di possibilità indifferenziate, dove la scelta in se stessa diviene il bene, la novità

si contrabbanda come bellezza, l'esperienza soggettiva soppianta la verità" (XLIII). "La vita non è un semplice succedersi di fatti e di esperienze: è piuttosto ricerca del vero, del bene e del bello. Proprio per tale fine compiamo le nostre scelte, esercitiamo la nostra libertà e in questo, cioè nella verità, nel bene e nel bello, troviamo felicità e gioia" (XLIII).

Rifacendosi alla Lettera apostolica *Il rapido sviluppo* di Giovanni Paolo II, l'attuale pontefice ha indicato le tre vie per un corretto approccio ai media: formazione, partecipazione, dialogo (cfr., n. 11).

La formazione ad un uso responsabile e critico dei media è indispensabile per utilizzarli in modo intelligente e appropriato, come anche per decifrare l'incidenza che essi esercitano nella società, introducendo un nuovo vocabolario simbolico. Essendo in grado di "configurare la cultura popolare", i media si trovano di fronte alla scelta tra la facile opzione della manipolazione dei giovani, e la sfida difficile dell'educazione e del servizio. I media, scrive il papa, possono "garantire la realizzazione di una società civile degna della persona umana, piuttosto che il suo disgregamento" (XL). La formazione ad un uso responsabile e critico dei media richiede primariamente una formazione nell'esercizio della libertà: secondo il Papa, "la libertà è presentata come un'instancabile ricerca del piacere o di nuove esperienze"; al contrario, "l'autentica libertà viene sperimentata come una risposta definitiva al sì di Dio all'umanità, chiamandoci a scegliere, non indiscriminatamente ma deliberatamente, tutto quello che è buono, vero e bello" (XLI).

La partecipazione ai media nasce dalla loro stessa natura: essi sono una rete in grado di facilitare la comunicazione, la comunione e la cooperazione. In quanto servizio pubblico, la comunicazione sociale esige "uno spirito di cooperazione e corresponsabilità, con una scrupolosa attenzione all'uso delle risorse pubbliche e all'adempimento delle cariche pubbliche (cf. Etica nelle Comunicazioni Sociali, 20), compreso il ricorso a norme di regolazione e ad altri provvedimenti o strutture designate a tal scopo" (XL).

Infine, il dialogo: i media devono servirsi delle opportunità che derivano dallo scambio di cultura, dall'espressione di solidarietà e dai vincoli di pace, avendo come orizzonte la costruzione di una civiltà dell'amore (XL). Aprendo la strada al dialogo tra persone di differenti paesi, culture e religioni, le tecnologie costituiscono di fatto una nuova arena digitale, il cyber-spazio, che permette di incontrarsi e di conoscere i valori e le tradizioni degli altri. Simili incontri, per essere fecondi, richiedono forme oneste e corrette di espressione insieme ad un ascolto attento e rispettoso. Il dialogo deve essere radicato in una ricerca sincera e reciproca della verità, per realizzare la promozione dello sviluppo nella comprensione e nella tolleranza (XLIII).

Si delineano quindi i contorni di un'azione educativa che deve orientare ad essere selettivi nell'uso dei media, ad un uso prudente dei media, ad esprimere giudizi validi e obiettivi che guideranno nello scegliere o rifiutare i contenuti proposti (cfr Giovanni Paolo II, Esort. ap. Familiaris consortio, 76). Ogni sessione di ricerca in internet prende le mosse da una domanda, solitamente inoltrata attraverso un motore di ricerca, il quale restituisce risultati secondo criteri quasi mai espliciti; di qui la necessità di coltivare un'intelligenza critica rivolta alla selezione dei contenuti e alla valutazione dell'autorevolezza delle fonti. Al contrario, è da censurare ogni atteggiamento di rifiuto nei confronti dei media digitali, come pure la tendenza a valutare negativamente la loro funzione: ciò equivarrebbe a non avere fiducia nella verità dell'uomo. Occorre invece prendere atto che i nuovi media stanno modificando il volto stesso della comunicazione e, forse, è questa un'occasione preziosa per ridisegnarlo, per rendere meglio visibili, come ha scritto Giovanni Paolo II, i lineamenti essenziali e irrinunciabili della verità sulla persona umana (cfr Lett. ap. Il rapido sviluppo, 10). La ricerca e la presentazione della verità sull'uomo, scrive Benedetto XVI, "costituiscono la vocazione più alta della comunicazione sociale. Utilizzare a questo fine tutti i linguaggi, sempre più belli e raffinati di cui i media dispongono, è un compito esaltante" (XLII). E ancora: "l'uomo ha sete di verità, è alla ricerca della verità; lo dimostrano anche l'attenzione e il successo registrati da tanti prodotti editoriali, programmi o fiction di qualità, in cui la verità, la bellezza e la grandezza della persona, inclusa la sua dimensione religiosa, sono riconosciute e ben rappresentate (Gv 8, 32; XLII).

2. Comunicazione e questione antropologica

L'evoluzione del contesto mediale richiede conoscenze specifiche e capacità di essere presenti nel nuovo contesto relazionale. Occorre assumere la consapevolezza che il virtuale non si contrappone al reale, bensì all'attuale (Lévy, 1997); il virtuale rappresenta cioè un campo problematico che di volta in volta può declinarsi, grazie all'intelligenza creativa dei soggetti, in soluzioni attuali. Viceversa, il virtuale è lo spazio dell'universalizzazione verso cui, per astrazione creativa, le soluzioni posso risalire al campo problematiche che le ha generate. Il virtuale è dunque lo spazio dei saperi, e come tale antropologico per eccellenza (Lévy, 1999); uno spazio di relazionalità umana che deve essere messo all'attenzione di una nuova etica. A questo proposito va tenuto presente che, riguardo

agli ambienti mediali digitali, si rende oggi necessaria un'articolazione etica distinta su due livelli: l'etica negli ambienti mediali e l'etica degli ambienti mediali (Fabris, 2007), laddove la prima è premessa della seconda. L'etica in internet, ad esempio, comprende un complesso di nozioni e prescrizioni da attuare nel momento in cui si entra nell'ambiente mediale. Ignorare l'etica interna all'ambiente espone al rischio di commettere errori concettuali e comportamentali, di adottare categorie estranee alla rete nell'interpretazione dei messaggi, di agire in asincronia rispetto ai tempi della conversazione mediale. Ignorando l'etica in internet, è impossibile imprimere un'azione etica mirata a orientare l'agire virtuale secondo criteri e parametri derivati dall'etica classica. L'etica di internet riguarda questo secondo aspetto, cioè la individuazione di un'etica specifica per la rete, che si fondi sui grandi principi dell'etica classica. Qui si innesta il contributo di Benedetto XVI, che inscrive la questione dei media nel perimetro della questione antropologica, tema cardine all'agenda della Chiesa. Il ruolo che gli strumenti della comunicazione sociale hanno assunto nella società, scrive infatti il papa, "va ormai considerato parte integrante della questione antropologica, che emerge come sfida cruciale del terzo millennio. In maniera non dissimile da quanto accade sul fronte della vita umana, del matrimonio e della famiglia, e nell'ambito delle grandi questioni contemporanee concernenti la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato, anche nel settore delle comunicazioni sociali sono in gioco dimensioni costitutive dell'uomo e della sua verità". E ancora: "Quando la comunicazione perde gli ancoraggi etici e sfugge al controllo sociale, finisce per non tenere più in conto la centralità e la dignità inviolabile dell'uomo, rischiando di incidere negativamente sulla sua coscienza, sulle sue scelte, e di condizionare in definitiva la libertà e la vita stessa delle persone" (XLII). Il papa indica nella promozione della persone e nel rispetto della sua dignità il fine ultimo delle comunicazioni sociali, proponendo la fondazione di un'"info-etica", così come esiste la bio-etica nel campo della medicina e della ricerca scientifica legata alla vita (XLII).

La comunicazione è dunque una sfida di fedeltà alla verità. La presenza in questi spazi virtuali, scrive il papa, "può essere il segno di una ricerca autentica di incontro personale con l'altro se si fa attenzione ad evitarne i pericoli, quali il rifugiarsi in una sorta di mondo parallelo, o l'eccessiva esposizione al mondo virtuale. Nella ricerca di condivisione, di amicizie virtuali , ci si trova di fronte alla sfida dell'essere autentici, fedeli a se stessi, senza cedere all'illusione di costruire artificialmente il proprio "profilo" pubblico". E ancora: "Le nuove tecnologie permettono alle persone di incontrarsi oltre i confini dello spazio e delle stesse culture, inaugurando così un intero nuovo mondo di potenziali amicizie. Questa è una grande opportunità, ma comporta anche una maggiore attenzione e una presa di coscienza rispetto ai possibili rischi. Chi è il mio "prossimo" in questo nuovo mondo? Esiste il pericolo di essere meno presenti verso chi incontriamo nella nostra vita quotidiana ordinaria? Esiste il rischio di essere più distratti, perché la nostra attenzione è frammentata e assorta in un mondo "differente" rispetto a quello in cui viviamo? Abbiamo tempo di riflettere criticamente sulle nostre scelte e di alimentare rapporti umani che siano veramente profondi e duraturi? E' importante ricordare sempre che il contatto virtuale non può e non deve sostituire il contatto umano diretto con le persone a tutti i livelli della nostra vita" (XLV). Anche nell'era digitale, ciascuno è posto di fronte alla necessità di essere persona autentica e riflessiva. Del resto, le dinamiche proprie dei social network mostrano che una persona è sempre coinvolta in ciò che comunica. Quando le persone si scambiano informazioni, stanno già condividendo se stesse, la loro visione del mondo, le loro speranze, i loro ideali. Ne consegue che esiste uno stile cristiano di presenza anche nel mondo digitale: esso si concretizza in una forma di comunicazione onesta ed aperta, responsabile e rispettosa dell'altro. Comunicare il Vangelo attraverso i nuovi media, scrive il papa, "significa non solo inserire contenuti dichiaratamente religiosi sulle piattaforme dei diversi mezzi, ma anche testimoniare con coerenza, nel proprio profilo digitale e nel modo di comunicare, scelte, preferenze, giudizi che siano profondamente coerenti con il Vangelo, anche quando di esso non si parla in forma esplicita. Del resto, anche nel mondo digitale non vi può essere annuncio di un messaggio senza una coerente testimonianza da parte di chi annuncia. Nei nuovi contesti e con le nuove forme di espressione, il cristiano è ancora una volta chiamato ad offrire una risposta a chiunque domandi ragione della speranza che è in lui" (cfr 1Pt 3,15).

L'impegno per una testimonianza al Vangelo nell'era digitale richiede a tutti di essere particolarmente attenti agli aspetti di questo messaggio che possono sfidare alcune delle logiche tipiche del web. Anzitutto dobbiamo essere consapevoli che la verità che cerchiamo di condividere non trae il suo valore dalla sua "popolarità" o dalla quantità di attenzione che riceve. Dobbiamo farla conoscere nella sua integrità, piuttosto che cercare di renderla accettabile, magari "annacquandola". Deve diventare alimento quotidiano e non attrazione di un momento. La verità del Vangelo non è qualcosa che possa essere oggetto di consumo, o di fruizione superficiale, ma è un dono che chiede una libera risposta. Essa, pur proclamata nello spazio virtuale della rete, esige sempre di incarnarsi nel

mondo reale e in rapporto ai volti concreti dei fratelli e delle sorelle con cui condividiamo la vita quotidiana.
Dai testi papali emerge un invito ad unirsi con fiducia e con consapevole e responsabile creatività nella rete di rapporti che l'era digitale ha reso possibile. Non semplicemente per soddisfare il desiderio di essere presenti, ma perché questa rete è parte integrante della vita umana. II web sta contribuendo allo sviluppo di nuove e più complesse forme di coscienza intellettuale e spirituale, di consapevolezza condivisa. La verità che è Cristo, scrive il papa, è "la risposta piena e autentica a quel desiderio umano di relazione, di comunione e di senso che emerge anche nella partecipazione massiccia ai vari social network. I credenti, testimoniando le loro più profonde convinzioni, offrono un prezioso contributo affinché il web non diventi uno strumento che riduce le persone a categorie, che cerca di manipolarle emotivamente o che permette a chi è potente di monopolizzare le opinioni altrui. Al contrario, i credenti incoraggiano tutti a mantenere vive le eterne domande dell'uomo, che testimoniano il suo desiderio di trascendenza e la nostalgia per forme di vita autentica, degna di essere vissuta. È proprio questa tensione spirituale propriamente umana che sta dietro la nostra sete di verità e di comunione e che ci spinge a comunicare con integrità e onestà" (XLV).

3. Silenzio e ascolto

Il silenzio è un aspetto importante e spesso dimenticato del processo umano della comunicazione. Internet è un ambiente mediale in cui si verifica una costante e abbondante produzione di messaggi in tutte le forme multimediali rese possibili dalla traduzione nel linguaggio digitale, facilmente manipolabile e replicabile. Come detto, i criteri di selezione delle informazioni, gli algoritmi, adottati dai motori di ricerca, non sono quasi mai espliciti all'utilizzatore della rete, il quale si trova dunque di fronte a un "rumore di fondo" informativo in cui è difficile discernere le informazioni significative e le fonti autorevoli. L'adozione di un approccio critico all'informazione in internet comporta anche un recupero del valore della parola significativa e della sua rarità. Il contesto più opportuno per accogliere una parola carica di senso è il silenzio e l'ascolto. Si tratta, come indica il papa, di ritrovare il senso del "rapporto tra silenzio e parola: due momenti della comunicazione che devono equilibrarsi, succedersi e integrarsi per ottenere un autentico dialogo e una profonda vicinanza tra le persone. Quando parola e silenzio si escludono a vicenda, la comunicazione si deteriora, o perché provoca un certo stordimento, o perché, al contrario, crea un clima di freddezza; quando, invece, si integrano reciprocamente, la comunicazione acquista valore e significato" (XLVI).
Il silenzio, spiega ancora il papa, è "parte integrante della comunicazione e senza di esso non esistono parole dense di contenuto. [...] Là dove i messaggi e l'informazione sono abbondanti, il silenzio diventa essenziale per discernere ciò che è importante da ciò che è inutile o accessorio. Una profonda riflessione ci aiuta a scoprire la relazione esistente tra avvenimenti che a prima vista sembrano slegati tra loro, a valutare, ad analizzare i messaggi; e ciò fa sì che si possano condividere opinioni ponderate e pertinenti, dando vita ad un'autentica conoscenza condivisa. Per questo è necessario creare un ambiente propizio, quasi una sorta di ecosistema che sappia equilibrare silenzio, parola, immagini e suoni" (XLVI). Come detto, la dinamica attuale della comunicazione in internet è orientata da domande alla ricerca di risposte. L'atto stesso di interrogare un motore di ricerca, costruire e ampliare una rete sociale, selezionare una di siti di informazione da cui attingere, sono il punto di partenza della comunicazione per molte persone che cercano consigli, suggerimenti, informazioni, risposte. Di fatto, la Rete sta diventando sempre di più il luogo delle domande e delle risposte; anzi, spesso l'uomo contemporaneo è bombardato da risposte a quesiti che egli non si è mai posto e a bisogni che non avverte. Di qui l'esigenza di una riscoperta del silenzio come chiave per "favorire il necessario discernimento tra i tanti stimoli e le tante risposte che riceviamo, proprio per riconoscere e focalizzare le domande veramente importanti" (XLVI). Nell'ambiente media della comunicazione, per quanto complesso, mutevole e sovrabbondante di informazioni, emerge comunque l'attenzione di molti verso le domande ultime dell'esistenza umana. Il riconoscimento della ineludibilità di queste domande costituisce una base per un dialogo significativo, attinente alla verità dell'uomo, fatto di invito alla riflessione e al silenzio, che permette a chi si interroga di scendere nel più profondo di se stesso e aprirsi a quel cammino di risposta che Dio ha iscritto nel cuore dell'uomo. In fondo, la stessa frenesia della produzione mediale, il flusso dei messaggi e delle domande rivela l'inquietudine dell'essere umano alla ricerca di verità che diano senso all'esistenza. L'uomo, scrive il papa, "non può accontentarsi di un semplice e tollerante scambio di scettiche opinioni ed esperienze di vita: tutti siamo cercatori di verità e condividiamo questo profondo anelito, tanto più nel nostro tempo in cui "quando le persone si scambiano informazioni, stanno già condividendo se stesse, la loro visione del mondo, le loro speranze, i loro ideali" (XLVI).
L'approccio all'ambiente mediale richiede dunque l'adozione di un'intelligenza critica e richiede che l'accesso alle informazioni sia regolato da una dieta orientata secondo i

criteri di ricchezza e verità. La ricchezza consiste nella varietà di siti web, applicazioni e reti sociali che possono aiutare l'uomo di oggi a vivere momenti di riflessione e di autentica domanda, ma anche a trovare spazi di silenzio, occasioni meditazione. La verità consiste nella verifica dell'autenticità delle relazioni, nel rifiuto di una chiusura nell'irreale, nella concezione del virtuale come luogo di un'intelligenza collettiva intessuta nella vita delle persone. Perfino nella essenzialità di brevi messaggi, nota il papa "si possono esprimere pensieri profondi se ciascuno non trascura di coltivare la propria interiorità. [...] Abbiamo bisogno di quel silenzio che diventa contemplazione, che ci fa entrare nel silenzio di Dio e così arrivare al punto dove nasce la Parola, la Parola redentrice" (Omelia, S. Messa con i Membri della Commissione Teologica Internazionale, 6 ottobre 2006).
Educarsi alla comunicazione vuol dire imparare ad ascoltare, a contemplare, oltre che a parlare, e questo è particolarmente importante per gli agenti dell'evangelizzazione: silenzio e parola sono entrambi elementi essenziali e integranti dell'agire comunicativo della Chiesa, per un rinnovato annuncio di Cristo nel mondo contemporaneo. A Maria, il cui silenzio "ascolta e fa fiorire la Parola" (Preghiera per l'Agorà dei Giovani a Loreto, 1-2 settembre 2007), affido tutta l'opera di evangelizzazione che la Chiesa compie tramite i mezzi di comunicazione sociale.

** Il numero romano è riferito all'edizione della Giornata mondiale delle Comunicazioni sociali di cui si cita il Messaggio di Benedetto XVI.*

Fecisti nos ad Te.
Coscienza della creaturalità nel dialogo interiore uomo-anima. Ugo di San Vittore, Chiara d'Assisi, Bonaventura da Bagnoregio

Sr. CHIARA ALBA MASTRORILLI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. L'uomo che cerca il fondamento del proprio essere scopre, alla luce della fede, di essere creatura, di ricevere la vita e di portare ovunque in sé la propria mortalità: et homo circumferens mortalitatem suam1.

Nel complesso itinerario dell'anima di cui ci parlano le Collationes in Hexaëmeron di San Bonaventura, la seconda tappa (dopo la visione dell'intelligenza naturale) tratta dell'intelligenza elevata mediante la fede, descritta avendo sempre sullo sfondo l'immagine del Serafino alato, che non solo illumina ma anche trafigge la carne di San Francesco sul monte della Verna: la considerazione dei misteri del Verbo increato, incarnato e ispirato precede la speculazione sulla Trinità e questa sezione dedicata alla fede si compie nel contemplare i fondamenti dell'esemplarità divina, primo dei quali è che Dio è creatore.

Le porte orientali della città celeste introdurranno nella contemplazione di Dio, considerato l'essere primo e purissimo (prima porta), e di Dio trino ed uno (seconda porta):

Sequitur de tertia porta, scilicet quod sit exemplar omnium rerum. Supponendum enim est per fidem, quod Deus est conditor rerum, gubernator actuum, doctor intellectuum, iudex meritorum. (...) Primum ostenditur sic. Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressas et expressivas2.

L'opera del creatore continua tramite il suo governo e l'interiore illuminazione che è opera di Cristo, così che, quando l'intelletto comprende qualsiasi realtà, la luce ricevuta non è mai estranea alla luce di Cristo3. Bonaventura prosegue parlando di questa luce illuminante che è fulgidissima e consente l'apertura dei sigilli apposti ai libri descritti nell'Apocalisse, scilicet liber vitae et liber conscientiae4. Solo dopo questa illuminazione sarà possibile, come affermato nelle Collationes in Hexaëmeron, progredire verso il livello successivo, quello della sacra Scrittura.

Il tema della creazione, o – meglio – la considerazione dell'essere creatura, ritorna in alcune opere spirituali di diversi autori, costruite come dialoghi interiori tra l'uomo e la propria anima narrando, in forma di colloquio intimo, un percorso di riflessione della coscienza. Questo schema è molto interessante ed ha attirato l'attenzione di filosofi e psicologi, amici della sapienza e persone che amano parlare dell'anima e della psiche.

L'opera bonaventuriana, strutturata secondo questo modello, è il Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, esercizio di meditazione nel quale – già dal prologo – si chiede all'anima di guardare prima di tutto e con attenzione dentro di sé, poiché qui si trova un intero mondo che è stato creato e, successivamente, deformato dalla colpa e riformato per opera della grazia.

Primo momento e passo del cammino sarà dunque un atto di consapevolezza della propria creaturalità. Solo successivamente si apriranno le strade per esplorare le cose esterne all'anima, quelle inferiori e quelle superiori. Queste sono dunque le quattro 'direzioni' che vanno a formare una struttura simbolica cruciforme: haec est illa crux beata, quatuor finibus terminata, in qua, o anima devota, cum tuo dulcissimo sponso Iesu Christo debes

iugiter meditando pendere5. E come quattro sono le direzioni indicate dalle braccia della croce (universalità dei punti cardinali) così saranno quattro le ruote del carro di fuoco con cui ascendere al cielo con Elia profeta.
Anche nel Soliloquium, come nelle Collationes, il primo passo richiede che lo sguardo sia rivolto all'interno dell'anima e questa direzione privilegiata è detta 'orientale', et primum radium contemplationis converte ad regionem orientalem, hoc est ad considerationem tuae conditionis6. La luce sorge sempre da Oriente, origine, principio e fondamento.
Bonaventura dice di aver scritto il suo dialogo tra l'uomo interiore e l'anima instigante conscientia. Come per Agostino, la prima considerazione che l'uomo propone a se stesso, mosso dall'azione della coscienza e dello Spirito di Dio, riguarda l'essere creatura, nobilissima perché segnata dall'immagine della Trinità.
Citazioni di opere ben note di Anselmo e Bernardo confermano che, a questo primo moto interiore, si associa il riferimento particolare al sentimento di creaturalità, conducendo con immediatezza alla lode ed equilibrando meravigliosamente nella persona gli aspetti di limite legati all'essere creatura (frammento non autosufficiente) e figlio amato, destinato alla gloria, voluto nell'unico Figlio generato e non creato.
La stessa sintesi, che manifesta una profonda vicinanza di esperienza spirituale, si ritrova nelle lettere di Chiara d'Assisi, la dignità dell'anima è eminente essendo sede del suo creatore:

Ecce iam liquet per Dei gratiam dignissimam creaturarum fidelis hominis animam maiorem esse quam caelum, cum caeli cum creaturis ceteris capere nequeant Creatorem, et sola fidelis anima ipsius mansio sit et sedes7.

Con parole simili si esprimeva Ugo di San Vittore nel Soliloquium de arrha animae, opera che adotta lo schema del dialogo interiore uomo-anima e che è la fonte più prossima del Soliloquium bonaventuriano:

Ecce ornatus tuus, omnium gemmarum vincit pulchritudinem, ecce facies tua omnium formarum superat decorem. Talem omnino esse decebat, quae ad coelestis regis thalamum introducenda fuerat8.

Il De arrha animae di Ugo costituisce la sintesi più efficace e formalmente perfetta del genere "colloquio interiore", portando in sé la tradizione dell'itinerario interiore risalente a Platone (il daimon ripreso poi fino a Jung9 e Hillman10) e che – tramite Agostino – continuerà almeno per tutto il Medioevo.
Le numerose citazioni dell'opera di Ugo, presenti nel Soliloquium, manifestano la nota libertà dei maestri medievali di rifarsi alla tradizione e di reinterpretarla alla luce della propria esperienza e del mutato contesto storico-culturale. Le prime pagine del Soliloquium bonaventuriano, ancora sul tema dell'uomo come creatura privilegiata, ricordano all'anima che Dio vuole abitare in lei:

Illabi enim menti nulli possibile est nisi soli Deo. Ipse enim est qui intimior intimo tuo esse perhibetur, sicut Augustinus testatur. Gaude, igitur, o felix anima, quod potes esse tanti hospitis hospita11.

Questa è la fonte vera della gioia, fonte perenne e gratuita che scaturisce dalla sovrana libertà di Dio creatore. Solo Dio può saziare il desiderio dell'anima, dice Bonaventura citando nuovamente Ugo.
Non si esauriscono mai la meraviglia e la lode per tutti i motivi che l'uomo ha di rendere grazie al Creatore; mentre per i nostri orecchi di uomini "moderni" la considerazione di essere (solo!) creature si va a collegare quasi spontaneamente a riflessioni sulla caducità, sulla morte, sul limite a noi "imposto"... per Bonaventura e Ugo ecco che invece il passo seguente consiste nel contemplare come sia meraviglioso il dominio che l'uomo, in quanto creato da Dio, esercita sulle altre realtà. Ogni creatura del cosmo si dispone a servizio dell'uomo, inoltre gli stessi angeli ci servono con fraterna sollecitudine poiché angeli purgant et inflammant tuum affectum, illuminant et informant tuum intellectum, perficiunt et custodiunt tuum subiectum. Magna enim est dignitas habere tales doctores, tales consolatores, tales conservatores.
Il cielo, le stelle, il sole e tutti gli elementi concorrono al nostro benessere: Vide iam, anima mea, et diligenter considera quod Creator tuus, rex tuus, sponsus et amicus, totam machinam mondiale ad tuum ordinavit ministerium12. Il Creatore è re, sposo ed amico13.
Dopo la domanda posta dall'anima all'uomo in apertura del primo capitolo del Soliloquium, a prendere la parola è stato finora sempre l'uomo, ma è tempo che l'anima intervenga nel dialogo e infatti, al n. 8, ecco la confessione dell'anima. Dal ricordo dei beni ricevuti ella è ora in grado di riconoscere la propria ingratitudine, ai grandi benefici a lei offerti non ha saputo o voluto rispondere e ha usato dei beni creati e delle sue stesse facoltà per accontentare desideri ben piccoli e miseri rispetto a quanto Dio aveva in mente di donarle.
Nella forma della "confessione" si trova, quindi, sia il riconoscimento dei peccati sia la consapevolezza di aver troppo abbassato il livello delle aspirazioni e dei desideri. Perché è creata per alte e belle realtà, l'anima soffre se si curva su se stessa; proprio perché è attesa dall'abbraccio della Trinità nei cieli l'anima non può fermarsi a contem-

plare le miserie del proprio spazio ferito dalla concupiscenza e sedotto dal male.
La risposta dell'uomo, che segue questa sincera confessione dell'anima, viene a concludere la prima parte del Soliloquium riconoscendo che l'anima è stata illuminata in questo primo passo di verità su se stessa:

O anima aliqualiter iam perpendo, quod bona est tua cognitio. Ex verbis enim tuis sentio, quod non fuit frustra mea admonitio.Videtur mihi, quod lumine divino aliqualiter sis illustrata, tactu veri luminis mota14.

Lasciamo ora il Soliloquium di Bonaventura (scritto intorno al 1259) per guardare brevemente alla sua fonte più diretta, il Soliloquium De Arrha Animae, composto da Ugo di San Vittore probabilmente verso il 1140. Anche solo limitandoci al tema della consapevolezza di essere creatura di Dio, troviamo un intero mondo interiore, non in forma distesa come nelle molte pagine agostiniane, ma condensato in pochi stringenti passaggi di un colloquio uomo-anima che prende avvio dalla domanda: quid est quod super omnia diligis?
La domanda si chiarisce e diviene poco dopo "che cosa hai preferito?" tra tutte le cose che vedi e potresti avere: l'anima sa bene di non poter trovare piena pace nelle creature, non perché queste siano poco amabili ma perché il proprio desiderio è troppo grande. Infatti, l'ultima parola dell'opera sancirà il pieno riconoscimento del proprio desiderio per Dio sommo Bene: hoc opto, hoc desidero, hoc totis praecordiis concupisco15.
L'amore delle cose terrene è deludente e, d'altronde, l'anima non può vivere senza amore. E' necessario che l'uomo insegni alla propria anima come ritrovare la via del ritorno, infatti questa s'è smarrita in terra d'esilio. Ciò che attrae sarà dunque la più grande bellezza possibile, eppure l'insegnamento dell'uomo non indica subito all'anima la bellezza divina come suo fine bensì le presenta lo specchio di se stessa esclamando: o si teipsam aspices!
La preziosità della propria bellezza si capisce considerando che lo sposo divino, non ancora manifestato e svelato, ha già scelto l'anima per farla sua sposa: la consapevolezza di essere oggetto d'amore privilegiato da parte di Dio-sposo permette all'anima di scoprire il proprio valore, si cognosceres illum posses, si speciem illius videres, non amplius de tua pulchritudine ambigeres16.
Ecco che tutte le creature offerte all'anima come compagni e servi sono solo i "doni della promessa", un pegno d'amore come affermerà Bonaventura impiegando l'immagine dell'intero creato come anello di fidanzamento offerto all'anima17.
Il tempo del terreno pellegrinaggio è dato all'anima perché "si faccia bella" in un percorso di rinnovamento e trasfigurazione che può venir letto come cammino estetico ascetico-mistico. Scrive Ugo:

Prius ergo stude formam tuam excolere, faciem ornare, habitum componere, maculas tergere, munditiam reparare, mores corrigere, disciplinam servare, et omnibus tandem in melius commutatis digno sponso dignam sponsam reddere18.

L'anima, ormai accesa dal desiderio dello sposo, si dispone e si orienta completamente verso l'amore di Dio, mentre l'uomo interiore le descrive con immagini bibliche la gloria della sua futura condizione regale. Nell'elenco di abiti preziosi, gemme, ornamenti... si trova anche uno strumento privilegiato per la cura della bellezza: lo specchio nel quale "verificare" il proprio volto, datur etiam tibi speculum sancta Scriptura, ut ibi videas faciem tuam, ne quid minus aut aliter quan decet habeat compositio ornatus tui19.
Il De arrha animae si conclude con il gioioso riconoscimento dei doni ricevuti dall'anima come caparra, regalo e garanzia della divina promessa. Il percorso dell'anima fedele è arricchito dai doni divini che consolano e accendono sempre più il desiderio del Bene. La fede non è arida e non è oscura per chi coglie già ora le primizie della promessa; così le immagini del profeta Isaia (nell'epitalamio dei capitoli 61 e 62) parafrasate da Ugo, sono le stesse che troviamo nelle Lettere di Chiara, riprese dalla fonte biblica e forse dallo stesso testo del maestro vittorino20.
Anche in Chiara d'Assisi troviamo un colloquio interiore, non però in un'opera ad esso dedicata e scritta secondo questo schema, troviamo invece la testimonianza diretta della sua più personale esperienza.
Le fonti clariane narrano che la santa, poco prima di morire, parlò alla sua anima invitandola alla fiducia:

Ad se autem conversa virgo sanctissima suam animam silenter alloquitur: Vade, inquit, secura, quia bonum habes conductum itineris. Vade, ait, quoniam, qui te creavit sanctificavit; et te semper custodiens, velut mater filium, tenero amore dilexit. Tu, inquit, Domine, benedictus sis, qui me creasti. Quam cum quaedam ex sororibus interrogaret cui loqueretur, illa respondit: Ego loquor animae meae benedictae21.

Queste 'parole silenziose' sono riconoscimento dell'essere stata creata da Dio, e successivamente anche sempre da Lui custodita, accompagnata con materna tenerezza. Sfociano quindi nella lode e nella benedizione al Signore che l'ha creata... l'interiore colloquio diventa preghiera e l'anima si riconosce benedetta e amata.

Nelle testimonianze raccolte durante il Processo di canonizzazione, le sorelle che furono presenti alla morte di Chiara raccontano anch'esse, con parole molto simili, che Chiara visse il suo transito nella piena confidenza, come un bambino in braccio alla madre22:

Ancho disse epsa testimonia che, essendo la predicta madonna et sancta matre presso alla morte, una sera de nocte sequendo el sabbato, epsa beata matre incominciò ad parlare dicendo così: «Va secura in·pace, però che haverai bona scorta, peroché quello che te creò innanti te sanctificò, et poi che te creò, mise in·te lo Spiritu Sancto; et sempre te ha guardata como la madre lo suo figliolo lo quale ama». Et agionse: «Tu, Signore, sij benedecto, lo·quale me hai creata». Et molte cose disse parlando de la Trinità così sutilmente, che le sore non la potevano bene intendere.23

La morte del cristiano è illuminata non solo dal mistero pasquale di Cristo, per noi morto e risorto, ma anche dal mistero della creaturalità, compresa ed accolta come pegno di gloria. Chiara vedrà, in quel momento, il Re della gloria che l'ha guidata illuminandone il cammino.
La forma dialogica uomo-anima è chiaramente evidenziata (ego loquor animae meae benedictae) ma si apre con naturalezza e spontaneità alle altre due dimensioni, quella della preghiera e quella della fraternità, verticale e orizzontale, al cui centro si trova il nucleo della coscienza di Chiara. Quanto ella visse in tutta la sua esistenza le permette ora di rileggere ogni esperienza alla luce della grazia e dell'amore ricevuto, e di riconoscere l'azione santificante dello Spirito nella propria anima (poi che te creò, mise in·te lo Spiritu Sancto). Inoltre, quest'esperienza di illuminazione, per la quale è concesso a Chiara di vedere l'opera della grazia, le consente anche una comprensione più profonda del mistero trinitario, non comunicabile con le sole parole.
Quando il colloquio interiore uomo-anima si allontana dal riconoscimento del nostro essere creature, ci troviamo di fronte ad una ricerca introspettiva che rischia di perdersi in regioni aride e vuote. Il dialogo interiore, divenuto stream of consciousness o esperienza dell'inconscio, potrebbe forse aiutare per qualche aspetto ma spesso non raggiunge le regioni della pace poiché non riconosce la bellezza dell'essere stato voluto, amato e creato da Dio.
Non è sufficiente l'arte di ascoltare se stessi, passo sempre necessario per la lunga via verso la conoscenza di sé; per l'uomo che vive nella fede ogni sguardo verso il proprio essere interiore è contemporaneamente un passo verso il riconoscimento della presenza di Dio, presenza attiva già per l'opera della creazione. Come per Agostino, così per Bonaventura, Ugo e Chiara, non si tratta di capacità introspettiva fine a se stessa ma di apertura al mondo di Dio, le cui tracce sono ben visibili nell'anima. La luce dell'anima viene solo dal Verbo di Dio, che si è unito alla natura umana, come sempre ripete Bonaventura, l'oggetto della contemplazione sapienziale è il Logos, il Cristo mediatore che si manifesta come Verbo increato, incarnato e ispirato.

NOTE

1 AUGUSTINUS HIPPONENSIS, Confessiones, SANT'AGOSTINO, Confessioni (testo latino a fronte), a cura di A. Cacciari, Siena, Barbera, 2007 (Classici greci e latini), I,1.1, 4.

2 BONAVENTURA (SAN), Opere di San Bonaventura (1994), Sermoni teologici/1, vol. VI/1, introduzione a cura B. de Armellada, trad. di P. Maranesi, Roma, Città Nuova, Coll. XII, 2.3, 232-233:
«A ciò fa seguito la trattazione della terza porta, cioè che Dio sia l'esemplare di tutte le cose. E' da supporre per fede, infatti, che Dio è creatore delle cose, governatore degli atti, dottore delle intelligenze, giudice dei meriti. (...) Il primo aspetto si dimostra in questo modo. La creatura si origina dal Creatore, ma non per natura, poiché è di altra natura, dunque per arte, in quanto che non vi è un altro nobile modo di emanare che non sia o per natura o per arte ovvero per volontà; e quell'arte non è fuori di lui, dunque egli agisce e vuole per arte, e allora è necessario che possegga le ragioni espresse ed espressive».

3 Coll XII, 5, 234-235: «Ipse enim intimius est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere; necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem».
«Egli infatti è intimo ad ogni anima e, mediante le sue specie chiarissime, rifulge sopra le specie tenebrose del nostro intelletto e, così, sono illuminate quelle specie ottenebrate e frammiste all'oscurità delle rappresentazioni, affinché l'intelletto comprenda. Infatti, se sapere è conoscere che una cosa è impossibile che sia in un altro modo, è necessario che la causa del conoscere sia solo colui che conosce la verità e che ha in sé la verità».

4 Coll XII, 8, 234-235.

5 BONAVENTURA (SAN), Opere di San Bonaventura (1992), Opuscoli spirituali, vol. XIII, trad. di A. Calufetti, a cura di M. Malaguti, Roma, Città Nuova, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, Prol. 2, 92-93.
«Questa è la croce beata che si presenta delimitata da quattro estremità e sulla quale tu, anima devota, meditando devi trovarti continuamente appesa con il tuo dolcissimo sposo Gesù Cristo».

6 Solil., I, 2, 98-99. «Rivolgi il raggio della contemplazione anzitutto a oriente, cioè all'esame del tuo stato».

7 Fontes Franciscani, a cura di S. Brufani , E. Menestò, Assisi, Porziuncola, 1996. 3LAg 21-22.
Fonti Francescane, a cura di E. Caroli, Assisi, Porziuncola, 3a ed. 2011, n. 2892, 1813: «Ecco, è ormai chiaro che per la grazia di Dio la più degna tra le creature, l'anima dell'uomo fedele, è più grande del cielo, poiché i cieli con tutte le altre creature non possono contenere il Creatore, mentre la sola anima fedele e sua dimora e sede».
Cf. anche la Prima Lettera ad Agnese di Boemia: «Cuius estis iam amplexibus adstricta, qui pectus vestrum ornavit lapidibus pretiosis et vestris auribus tradidit inaestimabiles margaritas. Et totam circumdedit vernantibus atque coruscantibus gemmis atque vos coronavit aurea corona signo sanctitatis expressa. Ergo, soror carissima, immo domina veneranda nimium quia sponsa et mater estis et soror Domini mei Jesus Christi, virginitatis inviolabilis et paupertatis sanctissimae vexillo resplendentissime insignita, in sancto servitio confortamini pauperis Crucifixi ardenti desiderio inchoato». 1LAg 10-13.
Fonti Francescane, a cura di E. Caroli, Assisi, Porziuncola, 3a ed. 2011, nn. 2862-2863, 1806: «Ormai siete stretta nell'abbraccio di lui, che ha ornato il vostro petto di pietre preziose e ha messo alle vostre orecchie inestimabili perle, e tutta vi ha avvolta di primaverili e scintillanti gemme e vi ha incoronata con una corona d'oro, incisa con il segno della santità. Perciò, sorella carissima, o meglio, signora degna di ogni venerazione, poiché siete sposa e madre e sorella del Signore mio Gesù Cristo, insignita con grande splendore del vessillo della verginità inviolabile e della santissima povertà, rafforzatevi nel santo servizio del Crocifisso povero, che avete intrapreso con ardente desiderio».

8 HUGO DE S.VICTORE, Soliloquium de arrha Animae, PL 176, 962, cf. la versione digitalizzata dalla Bibliothèque Nationale de France: http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 483C.
UGO DI SAN VITTORE (1987), Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore, Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Liccaro, Milano, Rusconi, (I Classici del Pensiero), 238: «Guarda la tua preziosità: essa supera lo splendore di tutte le gemme: il tuo volto è più bello di tutte le forme create. Doveva essere così colei che era destinata ad entrare come sposa nella camera nuziale del re dei cieli».

9 Assai lontano dall'orizzonte cristiano, molto più affine al mondo dello gnosticismo, il pensiero di Jung potrebbe forse essere per noi almeno un richiamo a riconsiderare la ricchezza della tradizione spirituale cristiana. A proposito del dialogo uomo-anima, scrive Jung: "Per decine d'anni, quando avevo l'impressione che il mio comportamento emotivo fosse turbato, e che si fosse costellato qualcosa nell'inconscio, ho sempre chiesto aiuto all'Anima: «Che cosa stai escogitando?» le dicevo. «Che cosa vedi? Mi piacerebbe saperlo». Dopo qualche resistenza, l'Anima produceva sempre un'immagine. Una volta che l'immagine si era formata l'inquietudine o il senso di oppressione svanivano. Tutta l'energia di queste emozioni veniva trasformata in interesse e curiosità per quell'immagine. E parlavo con Anima delle immagini che lei mi comunicava...»". C.G. JUNG, Ricordi, sogni, riflessioni, Milano, Rusconi, 19883, 231.

10 Per un certo aspetto l'interesse per il dialogo interiore è presente anche nella recente ricerca di Margaret Archer, che però è interessata soprattutto ai suoi risvolti più direttamente sociologici. Per la tipologia delle diverse forme di conversazione interiore cf.: MARGARET ARCHER, Riflessività umana e percorsi di vita, Trento, Edizioni Erikson, 2009.

11 Solil., I, 5. BONAVENTURA (SAN), Opere di San Bonaventura (1992), Opuscoli spirituali, vol. XIII, trad. di A. Calufetti, a cura di M. Malaguti, Roma, Città Nuova, 101: «Nessuno infatti può penetrare la tua mente, tranne Dio che la creò. Egli, come attesta sant'Agostino, si mostra nel tuo essere più intimo della tua parte più interna. Gioisci, dunque, o anima beata, di poter ricevere un ospite tanto insigne».

12 Solil., I, 7. BONAVENTURA (SAN), Opere di San Bonaventura (1992), Opuscoli spirituali, op. cit., 103: «Ecco, gli angeli purificano e infiammano il tuo affetto, illuminano e informano il tuo intelletto, perfezionano e custodiscono il tuo essere. E' dunque grande dignità avere simili maestri, simili consolatori, simili protettori (...) Guarda e considera diligentemente, o anima mia, come il tuo Creatore, il tuo re, sposo e amico, abbia ordinato il sistema del cosmo al tuo servizio».

13 AA, 964: Elegit ergo et praeelegit te sponsus tuus, amator tuus, Redemptor tuus, Deus tuus. Elegit te in omnibus, et assumpsit te ex omnibus, et amavit te prae omnibus. Nomine suo vocavit te, ut memoriale ejus semper esse apud te. Cf.
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 484D.
UGO DI SAN VITTORE (1987), Didascalicon. I doni della promessa divina, op. cit., 242: «Ti ha eletta e prescelta il tuo sposo, il tuo redentore, il tuo Dio. Ti ha voluta a preferenza di tutti, ti ha accolta con sé Colui che ti ha amata più di tutti, ti ha partecipato il suo nome, affinché tu possa conservare sempre il suo ricordo».

14 Solil., I, 9. BONAVENTURA (SAN), Opere di San Bonaventura (1992), Opuscoli spirituali, op. cit., 105: «Ora avverto in qualche modo, o anima, che la tua conoscenza è buona. Dalle tue parole deduco che la mia ammonizione non è stata vana. Mi sembra che tu sia alquanto illuminata dal lume divino, mossa dal contatto della vera luce».

15AA, 970; cf.
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 478D. E' chiaro che l'importanza del desiderio come forza dell'itinerario spirituale è pienamente condivisa da Bonaventura, che sente il mondo di Ugo particolarmente affine al suo. «Tuam igitur anima pulchritudinem attende, et intellegis qualem debeas pulchritudinem diligere», Cfr. AA, 954 e
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 479C.

16 AA, 954, cf.
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 479D. UGO DI SAN VITTORE (1987), Didascalicon. I doni della promessa divina, op. cit.,223: «se avessi la possibilità di conoscerlo e di ammirare la sua perfezione, non saresti più così incerta nemmeno della tua bellezza».

17 Cf. Commento Eccl. Proemio, q.1.

18 AA,964, cf.
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 484B.
UGO DI SAN VITTORE (1987), Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore, op. cit. 244: «Nel frattempo impegnati a migliorare il tuo aspetto: adorna il tuo volto, rendi più elegante il tuo abito, detergi ogni macchia, rinnovati nella tua perfezione, correggi il tuo comportamento ed imponiti una disciplina: quando avrai trasfigurato nel miglior modo possibile tutta te stessa, sarai degna del tuo sposo». Terminologia e immagini riprese da Chiara che così si rivolge alla sua nobile corrispondente: «Hoc speculum quotidie intuere, o regina, sponsa Jesu Christi, et in eo faciem tuam iugiter speculare, ut sic totam interius et exterius te adornes amictam circumdatamque varietatibus omnium virtutum floribus et vestimentis pariter adornata, sicut decet, filia et sponsa carissima summi Regis».
«Pone mentem tuam in speculo aeternitatis, pone animam tuam in splendore gloriae, pone cor tuum in figura divinae substantiae et transforma te ipsam totam per contemplationem in imagine divinitatis ipsius, ut et ipsa sentias quod sentiunt amici gustando absconditam dulcedinem, quam ipse Deus ab initio suis amatoribus reservavit». Cf. 4LAg 14-17 e 3LAg, 12-14.
Fonti Francescane, a cura di E. Caroli, Assisi, Porziuncola, 3a ed. 2011, nn. 2902, 1816 e 2888-2889, 1812: «E poiché egli è splendore della gloria, candore della luce eterna e specchio senza macchia, guarda ogni giorno questo specchio, o regina sposa di Gesù Cristo, e in esso scruta continuamente il tuo volto, perché in tal modo tu possa adornarti tutta all'interno e all'esterno, vestita e avvolta di variopinti ornamenti, ornata insieme con i fiori e le vesti di tutte le virtù, come conviene a figlia e sposa amatissima del sommo Re».
«Poni la tua mente nello specchio dell'eternità, poni la tua anima nello splendore della gloria, poni il tuo cuore nella figura della divina sostanza e trasformati tutta, attraverso la contemplazione, nell'immagine della sua divinità per sentire anche tu ciò che sentono i suoi amici gustando la dolcezza nascosta che Dio stesso fin dall'inizio ha riservato a coloro che lo amano».

19 AA, 966, cfr.
http://www.scribd.com/doc/37753708/176-Migne-Patrologia-Latina-Tomus-CLXXVI 485C. Sappiamo che anche l'immagine dello specchio si ritrova in Chiara, come abbiamo già visto alla nota precedente, ma – nella Quarta Lettera – avrà un ruolo ancora più importante, riflettendo tutta la vita di Gesù. Cf. 4LAg 14-26. UGO DI SAN VITTORE (1987), Didascalicon. I doni della promessa divina, op. cit. 249: «Ti sarà consegnata la Sacra Scrittura, che ti servirà come uno specchio nel quale potrai controllare il tuo volto ed osservare se il tuo ornamento è difettoso o diverso da come si conviene».

20 I manoscritti del Soliloquium de arrha animae erano molto diffusi nel XIII secolo, tanto che – per questo secolo – ne sono stati ritrovati ben cinquantacinque, cf. D. POIREL, Ugo di san Vittore. Storia, scienza, contemplazione (Eredità Medievale '97/9), Istituto per la storia del-

la teologia medievale-Jaca Book, Milano 1997, 13-14; 106. P. ROREM, Hugh of saint Victor (Great Medieval Thinkers) Oxford University Press, Oxford 2009, 150-165.

21 Sanctae Clarae virginis assisiensis, Legenda latina, a cura di Giovanni Boccali, Assisi (PG), Edizioni Porziuncola, 2001 (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova-Assisi, 11), 18-24, 196.
Fonti Francescane, a cura di E. Caroli, Assisi, Porziuncola, 3a ed. 2011, 3253 (20), 1932: "La vergine santissima rivolta a se stessa in silenzio parla alla sua anima: «Va' sicura – dice – perché hai una buona guida nel viaggio. Va', perché Colui che ti ha creata ti ha santificata; e, custodendoti sempre come la madre il figlio, ti ha amato di tenero amore. Tu – dice – o Signore, sii benedetto, che mi hai creata ». Quando una delle sorelle le chiede a chi stesse parlando, lei risponde: «Io parlo all'anima mia benedetta»".

22 Il testo, a noi giunto, del Processo di canonizzazione è stato scritto in antico umbro.

23 Santa Chiara di Assisi, I primi documenti ufficiali. Lettera di annunzio della sua morte, PROCESSO e BOLLA di canonizzazione, a cura di Giovanni Boccali, Assisi (PG), Edizioni Porziuncola, 2003 (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova-Assisi, 10). 3a testimonia, (20) 71-75, pp. 119-120. Anche l'11a testimonia conferma l'episodio: "Ancho disse epsa testimonia, che la sera del venardì, sequendo lo dì del sabbato, lo quale fo lo·terço dì nanti alla morte de la beata memoria de madonna sancta Chiara, epsa testimonia con altre sore, lacrimando per lo transito de·tale et tanta loro matre, sedeva appresso lo lecto de epsa madonna; et non li parlando persona alcuna, epsa madonna incomençò ad commendare l·anima sua, dicendo così: «Va in pace, perché haverai bona scorta, però che quello che te creò, innanti te previdde da essere sanctificata, et poi che te hebbe creata, infuse in·te lo Spiritu Sancto; et poi te ha guardata come la madre lo suo figliolo piccholino». Et adomandando una sora, chiamata sora Anastasia, la predicta madonna ad chi epsa parlasse et dicesse quelle parola, epsa madonna respuse: «Io parlo al·anima mia benedecta»". 11a testimonia, (3) 13-17, 179.

La traccia filosofica: testimoniare la verità

MARCO MOSCHINI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

Nella sfida contemporanea a ripensare le tematiche della filosofia nel contesto di un mondo complesso, critico e disilluso, non si può non porre come momento esplicativo e centrale del medesimo che il confronto con la questione fondamentale che sta alla base dello stesso discorso filosofico ovvero l'interrogarci intorno alla principale questione della filosofia: la domanda sulla verità.

Sono consapevole che sul tema si è data nella storia del pensiero e della riflessione filosofica una serie infinita e cospicua di riflessioni e di argomentazioni. In questa sede avrei desiderio però di condividere con i lettori alcune mie brevissime riflessioni che in qualche modo possano servire ad esplicare l'orizzonte di pensiero nel quale mi colloco. Nel fare questo non posso che riferirmi che alla tradizione ontologica italiana e segnatamente bonaventuriana che ha fatto del pensiero del fondamento e della verità il tema fondamentale del suo pensare1. Questa lezione della scuola ontologica italiana credo che sia ancora originale, stimolante e feconda. Capace di proporre all'attenzione del pensiero filosofico una prospettiva metafisica e ontologica che ha qualcosa da dire nel tempo della notte.

Il nostro tempo è il tempo erede della crisi della ragione; il tempo in cui l'esaltazione delle possibilità razionali sembra aver lasciato il posto alla disillusione, allo spiazzamento, alla fideistica accettazione di ogni prospettiva che assolutizza la visione relativistica. Alla fiducia nella scienza si oppone la diffusa e acritica accettazione di ogni credenza in una "metafisica popolare" che rende il nostro il tempo un po' insulso nel quale si dà credito ai vaneggiamenti – questi si assolutamente inspiegabili - delle profezie dei Maya e degli oroscopi.

È questo il tempo dell'individualità forzata dopo le grandi mitologie della massa; il tempo della crisi della socialità e in molti casi del risveglio della solidarietà sociale; ma anche il tempo dell'individualismo che si sta trasformando nel tempo del solipsismo. Il tempo delle relazioni fugaci, del tramonto del "per sempre" e del diritto singolare che vuole riconoscimento sociale senza avere il carisma della responsabilità che costituisce il nerbo sostanziale della socialità.

Per ciò questo è anche il tempo della sfida. Il tempo in cui siamo obbligati a far sentire la voce che può risuonare solo nel tempo della notte e del deserto. È il tempo del deserto; è il tempo più opportuno, più adatto a far risuonare la voce udibile. Il frastuono impedisce che si senta la voce dell'altro; specie il frastuono interiore che pone ostacoli.

Ma a questo tempo deve succedere il tempo del silenzio delle sciocchezze e dei vaniloqui e deve avvenire, come sempre accade, il tempo della verità. Il tempo nel quale chi appartiene al vero, chi si riconosce nel riconoscimento dell'autentico, deve rendere testimonianza di tutto ciò e in qualche modo farsi sentire, farsi udibile, restare fermo nella instabilità generale. In questa direzione il mio lavoro è presentato ai lettori come il mio personale contributo di testimonianza verso quella verità di cui si vuole dire in questo scritto. Servizio alla verità: visto che l'esercizio filosofico, come l'ho appreso alla scuola ontologica, lo identifico con l'impegno a crescere nella verità per la verità; questo lavoro è quindi un omaggio ai maestri ed alla scuola che, indicandomi il ciò che conta, mi ha consentito di esplicarmi nel riconoscermi e nel riconoscere ciò che è essenziale e vero per me come per tutti.

Sono qui a dire della verità. Non è qui il caso di passare in rassegna ciò che lungamente è stato trattato dalle scuole

filosofiche e non pare possibile nemmeno il caso di sintetizzare posizioni in materia anche perché nessuna dovrebbe essere tralasciata per un confronto serio e completo del tema e problema della verità il che come ovvio rende questa sintesi qui improponibile. In questa occasione voglio fare altro; vorrei in primo luogo dire il mio personale modo di rispondere all'appello alla verità; un appello che ha richiesto da parte mia un impegno personale a svolgere il compito di esplicare i motivi di fondo che mi consentono di dire che o si è nella verità o non si è nella filosofia.

Risuonano troppo fortemente le parole hegeliane del primo paragrafo della monumentale Enciclopedia delle Scienze filosofiche in Compendio nella quale un'affermazione perentoria ed iniziale ha sempre suscitato in me l'ammirazione per il filosofo tedesco da una parte e dall'altra mi hanno spronato ad essere pari a quella perentorietà con una riflessione che gli fosse coestesa, unanime e se si vuole aderente a quella radicalità. Non possono non ripresentarsi e risuonare le affermazioni di Hegel in quel paragrafo memorabile: "Certo la filosofia ha anzitutto in comune con la religione i suoi oggetti. Entrambe hanno come oggetto la verità e nel senso più alto nel senso che Dio è la verità ed egli soltanto è la verità. Tanto la filosofia quanto la religione trattano poi anche il finito, la natura e lo spirito umano, la loro relazione reciproca e la relazione a Dio come loro verità".

Oggetto della filosofia come della religione è la verità e questa si manifesta così nella sua forma teologica.

Un riecheggiamento di questa perentorietà è dato ritrovare nel pensiero filosofico contemporaneo italiano allorquando il Carabellese aveva titolato la sua opera massima appunto Il problema teologico come filosofia2. Un riconoscimento della teologicità del pensiero filosofico che certamente non è novità anzi assoluta ricorrenza nella storia del pensiero e giustappunto una ricorrenza che interroga e che ci pone di fronte all'ineluttabile ed inscindibile legame con il tema della verità che non può avere, nel suo darsi, il carattere della transitorietà, della finitezza; non può avere il fiato corto di una mera esplicazione logica di relazione adeguativa. La verità non può essere il verosimile; non può essere solo oggetto della risultanza di un ragionamento coerente o meno. La verità è raccoglibile nel suo darsi trascendente più che trascendentale. La verità è chiarire che il fondamento di essere è anche il fondamento di ogni pensare; almeno nella dimensione di pensiero della tradizione ontologica che da Platone ha segnato profondamente la nostra storia delle idee.

Non ad altro ha mirato il pensiero per esempio di Edoardo Mirri quando ha evidenziato la ricorrenza di una "medesimezza" nella storia del pensiero. Ovvero la necessità del pensare che sorgeva dall'accorgimento della identità tra pensiero ed essere come appunto quel "medesimo" che sostanzia ogni comprensione ed ogni riconoscimento della realtà. Verità come appunto il "medesimo" che si manifesta nel pensare autentico3.

Questo autentico pensare, capace di cogliere l'identità evocata per primo da Parmenide, si dà quando lo stesso pensiero non si attarda in una vaga fisiologia dell'intelletto; in un vano cogitare sulle radici dello stesso riflettere; il pensare che contempla il vero, scoprendosi impegnato nella verità, è il pensiero che ha rinunciato a limitarsi alla mera dimensione del congetturare, del dedurre, che pure sono una sua caratteristica essenziale e fondante la sua capacità di avere scienza; è invece un pensiero aperto che oltre alla dimensione logica mette in conto la sua possibilità contemplativa che non mortifica l'immaginazione, la fantasia, la consapevolezza del sé aperto all'altro ma che invece esalta questo carattere esperienziale e dimensionale onnicomprensivo della mente e della intelligenza che non è più solo ragione. Convivono, nel pensare, diversi livelli di compresenza: da una parte la sensibilità empirica, dall'altra la capacità di elaborare un pensiero del concreto presente che è il tratto propriamente razionale e di una razionalità calcolante; e dall'altro il livello ove si pone la capacità di trasformare il mondo per compiere un riconoscimento e una trasfigurazione del concreto stesso in una più alta concretezza che è la concretezza appunto della intelligenza. Gradi, livelli di consapevolezza che convivono nella stessa dimensione della mente ma che hanno una diversità essenziale: quella di consegnarci un mondo sempre più elevatamente reale.

Sappiamo tutti del travaglio che hanno avuto le varie tradizioni filosofiche a convergere su modelli di carattere gnoseologico, metafisico, ontologico e logico. Sappiamo delle inclusioni e delle esclusioni spesso travagliate di cui spesso risentono i sistemi filosofici rispetto ai problemi di compresenza che questi livelli implicano e sappiamo altresì che la visione unitaria dei livelli può solo giustificare la complessità e la bellezza del pensiero come continuo e progressivo liberarsi da ciò che non conta per giungere al ciò che invece dà senso e significato. E il significato del pensare non può che discendere ad esso che dall'essenza stessa del pensare che è la verità che si manifesta, che viene all'idea secondo l'espressione vivissima di Platone4.

Qual è l'essenza del pensare? Qual è l'essenza della filosofia? Tali sono le domande che legittimamente si pongono e che accolgo. Rispondendo ad esse, in primo luogo, ponendo dei paletti di distanza da quello che io ritengo non essere l'essenziale del pensare. In questo allontanarmi dal sempre ricorrente modo di intendere la filosofia come mera metodologia, mi sento pienamente discepolo della scuola ontologica nella quale mi sono formato5.

In primo luogo va detto che non posso pensare di porre

l'essenza della filosofia e del pensare nella esplicazione di questa come una mera funzione. Sempre più si sente dire infatti che la filosofia può essere declinata nel suo significato e nella sua natura come lo sviluppo della sua dimensione metodologica6. La filosofia come sviluppo di un metodo e di una struttura. Tale affermazione pur non escludendo in alcuni casi il contenuto del pensare questo viene analizzato solo in quanto garantito dalla logicità, o dalla coerenza della struttura metodica che la filosofia applica neutralmente. Sfumando così la rilevanza del suo contenuto a favore di una struttura, sia essa trascendentale o meramente logica non importa, che ne determina la coerenza, la certezza e la dicibilità. Ovviamente qui risulta predominante sulla filosofia e i suoi oggetti il "chi" determina e valida l'autorevolezza delle sue metodologie; un "chi" il quale appare di conseguenza come il vero autorizzato a giustificare con valore della autenticità del dire filosofico.

In secondo luogo mi sento di pormi fondamentalmente lontano da una conclusione al precedente assunto che ha avuto il suo culmine nel pensiero della modernità e che è stata largamente discussa e ridiscussa, specie in sede ontologica, nel pensiero contemporaneo. Secondo tale prospettiva il fondamento del pensare non è proponibile, ne sostenibile se posto su una capacità di un pensiero soggettivamente potenziato che offuschi il ruolo della verità come autentico principio dell'essere e del pensare a favore di una fondamentalità dell'io e della sua attività. Un esito che ha condotto Heidegger ad una serrata critica del pensiero occidentale. Definito appunto come filosofia dell'"occaso", del tramonto; ove a scomparire progressivamente è appunto l'essere che viene definitivamente obliato nell'avanzare della sera7.

Le conseguenze di tali visioni del pensare sono evidenti: infatti non avremmo più da dire intorno alla verità, o meglio avremmo rinunciato alla verità come oggetto (da momento che come soggetto del pensare secondo l'insegnamento parmenideo e platonico ci siamo del tutto obliati). Avremmo invece autorizzato ad una declinazione plurima della parola verità che risulterebbe così l'esposizione delle "molte verità". Un relativismo radicale che invece che alla convergenza della mente al vero preferisce attribuire valore alle tante opinioni cercando di archiviare definitivamente la distinzione tra pensiero vero e divisamento doxastico proprio della tradizione platonica.

Una posizione che consegni valore alla filosofia facendola coincidere con l'autorevolezza del "chi ne dice" evidentemente ha scontate conseguenze: ad esempio quella di fare dell'uomo, e quindi dell'umana capacità critico-logica, il solo definitore della verità. Sappiamo bene come questa capacità, qualora sia attribuita all'uomo, comporterebbe evidentemente l'esito di generare un pensiero fin troppo umano, umanissimo; e forse ne deriverebbe (come si è visto nella storia delle idee) un pensiero che nella sua articolazione isolatamente "mia" non potrebbe che sfociare che in un solipsismo teorico, al massimo costituente la base dell'ideologia se attirasse a sé il consenso plurimo di molti pensanti. Ma l'ideologia è la degenerazione del pensiero dell'idea; è l'idea piegata all'umanismo, alla limitatezza, al relativo. E l'ultima conseguenza sarebbe quella di consegnarci un pensiero aridamente logico, meccanico; un pensiero statico che si oppone inevitabilmente alla forza della vita, alla freschezza dinamica della coscienza che continuamente per salti e livelli di se medesima si confronta con la realtà per acquistare di essa maggiore e rinnovata consapevolezza. Una staticità che non dice nulla alla salvaguardia di un dire sensato del vero; salvo in alcuni casi di rendersi conto di un'eccedenza del logico che solo per sopravanzo chiamano "ontologia" e "metafisica"; una metafisica ovviamente senza concretezza né contenuto dell'essere che le è costitutivo.

Che resta allora alla filosofia perché essa si caratterizzi come discorso fondamentale sul senso e sul significato ultimo? Perché la filosofia ha che vedere con il senso del nostro esistere e del mondo? Perché la filosofia ritorna sempre ad essere discorso aperto sulla vero, sul bello e sul buono? Perché la filosofia è posta nella intramontabilità delle attività spirituali?

Perché la verità è il suo fondamento inesausto, eterno, unico e capace di esplicarsi solo esplicandosi in noi, negli altri, nei simboli del nostro dire che siano quelli del linguaggio elevato del poetico, del mistico, del religioso; siamo nell'esperienza estetica o in quella della vita buona della persona che si apre alla verità nella relazione autentica8.

Verità qui sarebbe da segnalare con lettera maiuscola in quanto se ne vorrebbe rimarcare il carattere assolutamente dominante rispetto al pensiero che qui mai si presenta con la determinazione di "mio" pensiero. Non vi è nessun possesso del pensiero da parte dell'umano ma in caso l'umano stesso è del pensiero e della verità. Non lontano da quella apodissi hegeliana della Enciclopedia sopra richiamata.

Non c'è "uno" che pensa, non ci sono "soggettività" che sostanziano il pensiero, non un "chi pensa" bensì chi pensa è la verità stessa che proprio perché aprente a sé apre al contempo alla libertà che rende a tutti i coscienti la bellezza del mondo. Indubbia una consapevolezza che non può che sorgere che dalla purificazione emendativa dell'intelletto che richiamava lo stesso Spinoza come necessaria introduzione stessa al filosofare; tanto che la sua Ethica si apre con un chiaro discorso sul darsi della verità nel libro significativamente titolato De Deo 9.

La filosofia è discorso del Vero sul Vero e non può che

aprire che al discorso sofico come discorso rivelativo del ciò che conta, come lo spazio nel quale il singolo si apre ad una dimensione comunitaria di riconoscimento della verità. Non posso dimenticare il magistero ricevuto che raccoglie ed approfondisce questa affermazione della preminenza della verità come contenuto, motore e soggetto del pensare e che rende alla coscienza ed alla ragione emendata la sua dimensione di apertura, luogo della rivelatività.

Tale movente infatti ha aperto, specie nella scuola ontologico-critica, ad un ripensamento complessivo della storia della filosofia per rintracciare teoreticamente nel dire filosofico la matrice autenticamente metafisica della preminenza del discorso sul vero. Ma inevitabilmente il discorso sul Vero non può che implicare anche una dimensione di riconoscimento della bellezza come evidenza della verità e solo questo imporsi evidente rende la libertà. Quella libertà che per il Platone del Teeteto appartiene al saggio, l'unico appunto capace di mettere il mantello sulla destra come un uomo autenticamente libero. La libertà che discende dall'esercizio buono e dalla consapevolezza del vero. Insomma si dice delle tre dimensioni dell'anima che per Agostino ci determinano in quanto uomini, nella totalità unitaria della nostra coscienza. Tre dimensioni di una coscienza che non è solo mera capacità razionale ma che è qualcosa di più10.

Il termine coscienza rimanda ad un concetto aperto della dimensione attiva intellettuale che viene caratterizzato da quel cum di cui consta la parola cum-scire, un "con-sapere". Un sapere insieme. Una determinazione individuale e comunitaria del sapere che si riconosce e riconosce insieme agli altri i suoi fondamenti; fondamenti ontologici che costituiscono tutti e stanno a base ed oggetto di tutte le consapevolezze.

La coscienza è il luogo del dialogo maieutico, è il luogo del ritrovamento del vero. Ma attenti a non intendere con la coscienza una forma di ragionamento caratterizzata da uno sforzo gnostico. Non potrebbe essere così giacché non è il mio io che indirizza la conoscenza ma bensì è la mia conoscenza che viene indirizzata.

Solo la consapevolezza del fatto che il mio io è radicato nella verità mi consente di comprendere che sapienza vuol dire innanzitutto compiere uno sforzo di comprensione dell'originario e dell'originale. Nel senso che in essa ritroviamo il principio che rende possibile ritrovare il sé; ritrovare e riconoscere gli altri come un appello alla dialogicità ed alla eticità ma anche alla comunicabilità della sapienza stessa. Ritroviamo nella coscienza la consapevolezza di un Dio che raccoglie, unisce in un legame inscindibile di amore e di affetto in quella dimensione definibile come Charitas. Supremo principio di consociazione11.

All'interno di questo quadro sarà proprio la corrente dell'ontologismo critico italiano che più originalmente e più determinatamente si è posta in confronto al cristianesimo ovvero la corrente del Moretti-Costanzi alla quale ho fatto appello che si è posta la questione di Dio non come un problema ma come un punto di inizio, di origine del pensare. Se Dio è il principio consociatore della coscienza e quindi del rapporto tra finito ed infinito non può non imporsi il carattere peculiare della indicazione teologica del cristianesimo che riconosce e mantiene appunto una nozione di Dio che custodisce appunto nella persona divina la realtà di eterno fatto tempo per ricondurre il tempo a sé; di infinito fatto finito perché nulla si perda; di volontà buona che si è fatta carne per condividere con l'uomo l'affrontamento della sofferenza e del dolore12.

In effetti il cristianesimo ben lungi da essere illogico, o antilogico, di fatto rintraccia nella sua dimensione ascetica un livello della coscienza nel quale si pone la questione filosofica fondamentale e tale che possa essere riconosciuta da tutti come la domanda del senso verso la quale si è chiamati ad un appello nominale al riconoscimento dell'abisso di verità inestinguibile nel quale si lascia inequivocabilmente intravvedere lo stesso fondamento d'essere che è anche lo stesso fondamento del pensare.

In questo contemplare la verità, che è lo steso descritto da Platone nello theorein dello schiavo liberato dalla oscurità della caverna, riconosciamo il tratto dell'essenza stessa del filosofare che chiede al sapiente di testimoniare non il possesso della verità secondo norme logiche o mantiche, ma di testimoniare invece la tensione del filosofare verso la verità; il suo costituirsi nella verità e per la verità.

Una tensione alla verità che non conosce cedimenti nell'approfondirsi e nella ricerca che prende avvio sicuro dalla messa in discussione continua delle vanae cogitationes; un errore quello di cedere alla vacuità dei pensieri segnati dallo "spirito di gravità" da cui mette in guardia Anselmo ad inizio del suo Proslogion. Una tensione verso la verità che deve esonerare dagli attardamenti perché richiamata solo dall'essenziale nocciolo di senso.

Si finisce così per opporre una filosofia che è essenziale contemplazione, tensione critica ed interrogazione della coscienza, alla filosofia concettualisticamente perduta ed attardata dietro a giustificazionismi razionalistici (che invero dimostrano solo la potenza della mente umana che è sempre partorita da un essere finito, piuttosto che quella eterna ed incontrovertibile del senso dell'essere. In ciò giusto l'insegnamento dell'ontologia heideggeriana). Qui si propone dunque una filosofia della dimensione critica e della tensione alla sophia che si mostra come autentico sapere, come esplicazione, comprensione e realizzazione di una mens che Bonaventura vedeva necessariamente e essenzialmente come capax Dei.

Si obietterà ora che così dicendo la filosofia si mostra nel-

la sua radice come un momento mistico, non senza aggiungere un tono negativo a tale espressione. Infatti si sa come spesso l'aggettivazione di "mistico" in qualche modo viene aggiunta con l'implicito sinonimico di irrazionale, se non di arazionale, antidialettico. Ma davvero qui non si tratta di mostrare una filosofia mistica nel senso dell'estraniazione e dell'esautoramento della ragione ma bensì si tratta di scoprire una radice sofica che è quella che potenzia la mente stessa. Non già un perdersi del razionale (che pure al suo livello di scienza persiste con i tratti con cui può e deve persistere) ma come un'aggiunta di un livello ove la potenza del razionale si esplica nel trasformarsi in una razionalità capace di intendere il suo oltre ideale, direbbe Schopenhauer che appunto a proposito di tale modo di intendere usava il termine di "ascesi"13.

Insomma l'ascesi di cui qui si dice non è un vago senso mistico ma un consapevole porsi al livello speculativo della verità che aggiunge alla razionalità un suo grado superiore14.

Non ci sono conflitti o preminenze di modalità della ragione da dover giustificare ma ci sono bensì momenti sostanziali di recupero di dimensioni e contenuti della riflessione stessa. Dove c'è il soggetto e l'oggetto conoscitivo si aggiunge e si pone la dimensione della manifestatività del senso del mondo e dell'essere che comprende il darsi di tutta la oggettività e di tutte le soggettività che si trasformano in mondo e coscienza. Alla astrattezza e neutralità della cosa si pone il colore della individualità fino alla individualità tipica e unica della persona.

I tratti certo di una filosofia ascetica (in senso anche schopenhaueriano) sono i tratti d'una filosofia che si caratterizza non come un mero giudizio riflettente ma come un sapere che sa riconoscere ciò che è rischiarato dalla luce, di ciò che illumina e manifesta le cose come nella bella metafora appena sopra richiamata del mito platonico della caverna. Una filosofia che sa riconoscere il sommo bene ma anche la verità delle cose che da esso sono scorgibili e concepibili.

È una filosofia che non pretende di determinare essa ciò che vale e che è vero (meglio verosimile) ma è una filosofia che fa esperienza della verità, che gusta il sapere del vero con una sensibilità potenziata come dice Anselmo: una filosofia che è appunto sapienza. Una filosofia che dopo essere proiettata all'esterno per sapere della realtà esplora l'interiorità per sapere della sua radicale appartenenza all'oltre se come diceva Agostino: razionalità che diventa intus-legentia, intelligentia.

Una mente potenziata e quindi non una mente legata ad un vago e volatile sentimento del religioso; male penserebbe chi pensasse a tale pensiero come un pensiero legato alla debolezza di un abbandono fideistico. Esso si caratterizza come l'esperienza di una vita sentita, concepita ed intessuta di desiderio "più alto" che trova conferme non astratte ma concrete nell'esperienza viva della storia individuale e comunitaria. Ci parla di una mente non inebetita ma di una mente relazionata al sé ed agli altri nella ricerca di un principio che consocia il finito e l'infinito; che concilia tempo ed eternità.

Certamente questa filosofia giunge alle porte del "più alto" alla cui soglia di ammutolisce e poi non può dire altro; diventa una docta ignorantia che inevitabilmente deve far risuonare l'esperienza santa, i segni di un'opera scritta con altre lettere e con altri caratteri. Una filosofia che annuncia e non definisce o proclama. Ha notizia e riconosce quello che conta. Una filosofia che sa collocare ogni dimensione del sapere al suo posto.

Se appunto la dimensione della filosofia è il riconoscimento dunque essa è protesa anche alla storia non come successione meramente cronologica, o ricostruttiva ma alla storia viva, traditio che lega tutti in un passaggio testimoniale che vale per tutti e in tutti i tempi. Una tradizione che indica sempre dei volti, tutti i volti, nell'indicare un volto.

Una filosofia che ha questa tensione al più ed all'oltre che non può essere superficiale ma deve percorrere vie serie di studio e deve percorrere vie profonde nella "intimità", nella "prossimità", quella interiorità in cui Agostino ha detto doversi rintracciare una bellezza così antica eppur così nuova ove sempre sono e saranno rinnovati gli orizzonti del senso che noi inseguiamo. Un cammino indefesso verso confini che si spostano e che si sostanziano non con delle assolute certezze ma con la forza delle domande, della loro conservazione e delle certezze di non essersi persi.

NOTE

1 Edoardo Mirri, La nuova scuola bonaventuriana bolognese, CLUEB, Bologna 1976. Formatomi con il Moretti-Costanzi e Mirri a questa corrente mi riferisco laddove questa scuola nell'ateneo perugino ha poi sviluppato con Furia Valori un interesse specifico con il confronto con il pensiero ermeneutico. Oggi noi tutti siamo impegnati nel declinare da questi orizzonti i temi della ontologia, della persona, del sacro e degli sviluppi del nuovo realismo che si pone dalla questione delle frontiere della comunicazione.

2Pantaleo Carabellese, Il problema teologico come filosofia,a cura di Edoardo Mirri, ESI, Napoli, 1994. Questa edizione anastatica dell'opera pubblicata nel 1931 ha come premessa una ampia e essenziale introduzione del curatore che è molto utile alla comprensione anche di

quanto espresso in questo presente scritto ed alla quale rimando.

3Edoardo Mirri, Pensare il Medesimo I, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli, 2006

4L'insegnamento del Menone resta inalterato nel richiamare l'autoimporsi dell'idea all'intelligenza, alla mente appunto, che si caratterizza nella sua attività come riconoscimento della verità, espressione di essa e testimonianza dell'essenziale. Non ad altro mira la strategia dialettica che conduce Socrate a far emergere nello schiavo la articolazione teorica del teorema di Pitagora.

5Rimando in particolare ad un bellissimo saggio di Pantaleo Carabellese che secondo me resta insuperato nella definizione della natura della filosofia dalla quale si trae l'argomento successivo della filosofia come intesa tutta a risolvere il suo problema interno ovvero come essa si articoli come scienza che ha come oggetto se medesima e quindi ha come oggetto l'essere stesso. Mi riferisco al bel testo carabellesiano Che cosa è la filosofia, Roma, 1942.

6 E questo purtroppo anche in ambienti come quelli teologico cristiani che per vicinanza al lumen publicum della sapienza fedele dovrebbero essere accorti di tale enormità: la rinuncia del contenuto a favore della forma.

7Inevitabile marca umanistica che il filosofo tedesco vedeva segnare tutta la filosofia e che aveva il suo culmine nel ffundamentum inconcussum veritatis cartesiano del cogito che in qualche modo comportava una definitiva sconfitta dell'ontologia originaria che poneva nel dire dell'essere il principio del pensiero. Peccato che sia stato visto questo come un inevitabile del pensare. Che invece sappiamo come non sempre sia stato così nella storia del pensiero ed anzi come ricorrentemente si siano date precisazioni critiche levatesi contro il ricorrente mito umanistico.

8Secondo una definizione della verità che sento provenire in tale aggettivazioni da tutta la tradizione platonica. In maniera precipua da quel neoplatonismo ricorrente che specie nel pensiero cusaniano ha preso una forma e una struttura sostanziale.

9Il richiamo ad una purificazione della ragione e dell'intelletto non è solo tema della grande opera spinoziana il De intellectus emendatione, ma è un tema che troviamo ricorrente nella filosofia contemporanea che vuole recuperare la tradizione sofica e ontologica. Di purificazione del pensiero disse lo Hegel, come lo stesso Schopenhauer. Ne disse il Rosmini come tutta la scuola italiana che da lui ha preso le mosse fino a Moretti-Costanzi che ne La filosofia pura aveva sostenuto una purificazione del filosofare come necessario accesso alla rivelabilità del vero che sostanzia il pensiero stesso. Ma di purificazione della ragione dice lo stesso Papa Benedetto XVI richiamando al ruolo nuovo che la filosofia e la cultura devono avere nel dialogo tra fede e ragione.

10"Anima" che per il santo Dottore non poteva non essere determinata spiritualmente dalla presenza del principio consociatore critico per eccellenza che è Dio. Per cui le tre vires animae: esse-nosse-velle costituite in unità sostanziale non sono che l'esplicitazione della sua immagine. Ed esse non sono che il modo unitario e triforme di sentire e comprendere il dire allo stesso tempo il mondo e il reale.

11Non è un caso che anche l'anticristo, l'ateo dissacratore Nietzsche abbia riconosciuto come virtù del superuomo, la "virtù che dona"; traduzione letterale del termine charitas. La virtù del superuomo che nasce dalla consapevolezza dell'abisso, del salto, dell'eterno ritorno di cui lo stesso Zarathustra è testimone. Una virtù che annulla gli effetti nefasti del filisteismo dominante.

12Non posso non ricordare come il Cusano, nelle sue opere più fortemente segnate da una riflessione critica e teoretica profondissima, abbia sempre costruito la sua argomentazione su questa dimensione trinitaria della divinità a cui corrisponde la dimensione triforme della coscienza in esse-nosse-velle secondo il magistero agostiniano da cui mai si è staccato. Tale dimensione triforme e teologicamente significativa la ritroviamo appunto espressa nella dimensione esplicita del cristianesimo-filosofia che si articola nella sua espressione in un'unitaria ostensione della coscienza come luogo speciale della rivelatività della potenza del nostro intendere, sentire e volere. Non un caso che la grande prima trilogia del Moretti-Costanzi vedesse una articolazione di questa dimensione triforme. I titoli vale ricordarli: La filosofia pura, L'etica nelle sue condizioni necessarie, L'estetica pia.

13 Troppo spesso a posizioni "metafisiche" e "mistiche" viene attribuita una denigrazione o degradazione del pensiero scientifico; che anzi in tali posizioni assume il suo ruolo specifico e viene del tutto riconosciuto. Ad esso non si nega validità ma si nega la possibilità di nullificare il pensiero del grado ontologico; tentazione a cui soggiace sovente per accreditare e accreditarsi come pensiero unico, secondo modalità unica della razionalità che evidentemente non è per niente monocromatica.

14 "Lo sguardo dell'anima è la ragione. Ma poiché non tutti coloro che guardano per ciò stesso vedono, occorre uno sguardo diritto e completo, ossia che produca il vedere, e questo si chiama virtù... Abbiamo veduto che Dio è oggetto dell'intelligenza e tali sono anche quelle astrazioni scientifiche, eppure c'è tra l'uno e le altre eneorme differenza. D'altra parte la terra è oggetto della vista e così pure la luce, eppure la terra non può essere veduta se non illuminata dalla luce. Ugualmente bisogna credere che quelle nozioni scientifiche le quali chiunque intende ammette senz'altro come indubbiamente vere, non possono essere percepite se non illuminate da un altro se non qua-

si rispettivo sole. E come nel sole possono notarsi tre fatti, che esiste, che splende, che illumina, così in quell'inaccessibile Dio che tu vuoi intendere tre fatti vi sono, che esiste, che viene percepito, che fa percepire le altre realtà intellegibili". Questo brano di Agostino tratto dai Soliloquia I e II passim rende esplicito quanto volevo dire sopra. Soprattutto tale passo testimonia come sia spesso contrastabile il continuo tentativo di rendere motivazioni continue del rapporto scienza e intelligenza di fede sempre concepito come problematico e in continua competizione.

Ontologia e etica in Lévinas: temi e problemi

FURIA VALORI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

I – Il medesimo e l'altro

Nel panorama filosofico contemporaneo il pensiero di Lévinas richiama con forza ad un umanesimo centrato sull'"altro", sulla relazione responsabile, sul dono di sé. La sua critica radicale nei confronti del soggetto e, più in generale, dell'ontologia, intende approdare alla concezione dell'etica come filosofia prima. Sulla base della decostruzione del dominio dell'essere e dell'intenzionalità conoscitiva, propone l'intenzionalità etica quale culmine della "realizzazione" si sé, che consiste nell'andare "al di là" di sé, oltre il livello ontologico. La categoria della differenza, che Heidegger ha riportato al centro della speculazione filosofica per illuminare il rapporto fra essere ed enti, è ripensata da Lévinas per intendere la separazione, l'esteriorità dell'etica all'ontologia. Infatti, la differenza ontologica heideggeriana è caratterizzata, secondo il filosofo franco-lituano, dal dominio del Medesimo, dell'identità, in quanto riconduce gli essenti al dominio dell'essere. La filosofia "è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo"1. Ciò vuol dire che il pensare, nel suo itinerario di ricerca, ha per lo più percorso un viaggio circolare, alla fine sempre ritornante al Medesimo, nelle sue diverse figurazioni. A tal proposito è emblematica la figura di Ulisse che, fondamentalmente, nel suo navigare ha sempre lo scopo ultimo di ritornare in patria, a Itaca. Ulisse è metafora di una riflessione totalizzante che riconduce ogni diverso, ogni alterità al Medesimo, quale Totalità originaria e unitaria. Invece la figura di Abramo, che lascia la sua terra e si incammina verso la terra promessa, è metafora dell'apertura all'esterno, dell'affidarsi senza riserve ad un futuro imprevedibile. Come l'eroe greco, in genere la riflessione filosofica è stata caratterizzata da una riflessione totalizzante che ha proceduto nell'"indifferenza", anzi nell'"allergia", nei confronti dell'Altro, dell'eterogerneo. Lévinas vede scorrere la neutralizzazione dell'Altro, da Parmenide a Socrate, da Cartesio a Hegel; lo stesso Heidegger, culmine dell'ontologia, e per questo ineludibile, concepisce l'essere come un Neutro che determina gli enti a loro insaputa: ma, "situare i fatti essenziali all'insaputa degli enti – significa professare il materialismo. L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergognoso"2.

L'ontologia è caratterizzata dal "potere" e dall'"ingiustizia" del medesimo nei confronti dell'altro: potere e dominio dell'essere sugli enti, del soggetto sugli oggetti e sugli altri; in fondo, nell'ontologia il movimento della coscienza si scopre sempre come autocoscienza, in cui l'esterno viene ricondotto all'interno, e ciò porta inevitabilmente a livello etico-politico all'intolleranza nei confronti di chi non è omologabile, di chi liberamente si autodetermina. Lévinas sottolinea che la stessa conoscenza è sempre "comprendere" che si esplica come "prendere", che tante forme ha assunto nella storia3.

Ma accanto al dominio del Medesimo si sono fatte innanzi modalità di pensiero e di impegno tese all'evasione dalla totalità verso l'esteriorità, modalità che sono espressione di un Desiderio metafisico mai pienamente esaudito dalle costruzioni del Medesimo: "La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del medesimo, d'Altri da parte di Me si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere. E come la critica precede il dogmatismo, la metafisica precede l'ontologia"4.

II – Dall'ontologia all'etica

Le riflessioni levinassiane procedono, in forma non sistematica, alla critica dell'onto-logia, anzi più precisamente possiamo dire che proceda ad una sorta di decostruzione dell'intreccio fra onto-logia e ego-logia che percorre l'Occidente; la pars construens consiste nella evidenziazione dei livelli ontologici - esistenza senza determinazioni ed esistente - e quindi dell'"anteriorità" etica, in cui l'autentico operare è nella "deposizione" di sé. Il percorso ricostruttivo ontologico parte dall'idea dell'essere, quale esistere impersonale, che definisce "il y a", "c'è"5; quindi evidenzia il livello del sorgere, dall'interno dell'essere impersonale, di una "ipostasi" come un esistente o un soggetto; infine mostra l'Opera dell'incontro con l'Altro, non deducibile, né rapportabile ai livelli ontologici, ma "esteriore" e differente.

L'essere in generale, in quanto indeterminato e anonimo, caratterizzato dall'eternità come assenza di tempo, è instabile e irrequieto: ciò conduce al sorgere dell'esistente dall'interno dell'essere, ossia al sorgere dell'ipostasi, del soggetto che, comprendendo, riconduce a sé, stabilizza l'unità della totalità: "Più esattamente, l'apparizione di un esistente è la costituzione stessa di un dominio, di una libertà all'interno di un esistere che, di per se stesso, resterebbe per sua natura anonimo, è necessario che in esso divenga possibile l'atto di partire da sé e di ritornare in sé, cioè l'opera stessa dell'identità. Per l'effetto della sua identificazione, l'esistente si è già rinchiuso in se stesso, è monade e solitudine"6. L'esistente esiste senza averlo deciso, non è esterno all'essere anonimo e le categorie che lo caratterizzano sono quelle dell'identità e della presenza, in quanto il movimento verso l'Altro si realizza come un movimento di ritorno a sé, da qui la fondamentale solitudine. Mentre si dirige alle cose, il soggetto si distingue e si ritira da esse; così si danno un "dentro" e un "fuori", si dà l'interiorità che nel suo essere ap-prendente riporta tutto a sé. Il cogito cartesiano per Lévinas è un chiaro esempio di tale soggettività. Nella relazione in cui domina il soggetto esistente, l'Altro è visto non nella sua unicità, ma come un individuo intercambiabile, indifferente: domina il rapporto simmetrico, dove l'altro è comunque un "alter ego".

La concentrazione del soggetto su di sé comporta nello stesso tempo la distinzione/distanza fra sé e il mondo, dal quale pure dipende per la soddisfazione dei bisogni, che per Lévinas hanno il carattere della "sincerità" non, schopenhauerianamente, quello del dolore. Nella soddisfazione dei bisogni, il cui godimento costituisce la modalità della separazione dall'essere anonimo, il soggetto è "innocentemente" egoista e "solo": "L'egoismo è un fatto ontologico, una divisione effettiva e non un vago sogno che aleggia alla superficie dell'essere"7. Il riconoscimento della "sincerità" della soddisfazione dei bisogni e quindi dell'innocenza dell'egoismo, visto da Lévinas come un "fatto ontologico", è qui una spia non della frattura dell'ontologia dall'etica, ma di una lettura etica dell'ontologico.

Si ripresenta in Lévinas l'ineludibilità dei livelli ontologici, che tuttavia possono essere abbandonati nella relazione etica responsabile. Ma veramente è possibile deporre l'esistere puro e l'esistenza? Infatti il "c'è", quale "esistenza irremissibile", innegabile, senza nome e senza volto, è ciò che resta tolta ogni cosa e ogni esistente: non si perviene al puro nulla, secondo Lévinas. Tuttavia, se il "c'è" "ritorna", qualunque sia la negazione, esso non si ripresenta nonostante la "deposizione" etica dell'egoismo ontologico del soggetto? Inoltre, la relazione responsabile nei confronti dell'Altro comporta il farsi carico anche del suo essere un esistente bisognoso, quindi anche della sua dimensione ontologica, e ciò indipendentemente dalla qualità del suo agire.

Lévinas individua alcune esperienze nelle quali il soggetto è messo in discussione nella sua progettualità totalizzante: tali sono ad esempio le esperienze della morte e dell'amore. Infatti la morte è assolutamente altra, al di là dei progetti del soggetto: "Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa che è assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere da noi assimilata per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza è fatta di alterità"8. In tal modo la morte apre alla dimensione del futuro autentico, imprevedibile e, come tale, veramente trascendente; apre al mistero, alla relazione con l'alterità irriducibile.

Molto penetrante è la riflessione intorno all'"eros", anche se non presenta la ricchezza dell'indagine fenomenologica dell'erotico portata avanti da Marion, la cui indagine è vivificata sia dalla dottrina sia dalle indagini teologiche e filosofiche del cristianesimo.

Lévinas critica la concezione romantica dell'eros come "fusione", in quanto in essa viene persa l'alterità; invece la relazione erotica si sviluppa nella sua autenticità nella dinamica di prossimità e distanza, nel rifiuto del possesso e dell'esercizio del potere: "Solo mostrando ciò per cui l'eros differisce dal possesso e dal potere, possiamo ammettere una comunicazione nell'eros. Esso non è né una lotta né una fusione, né una conoscenza. Bisogna riconoscere il suo posto eccezionale fra le relazioni. E' la relazione con l'alterità, con il mistero, cioè con l'avvenire, con ciò che all'interno di un mondo, dove tutto è presente, non è mai presente"9 E ancora, ne Il tempo e l'altro, il femminile è inteso come l'origine del concetto di alterità, dell'assolutamente Altro; in Totalità e infinito il femmini-

le è visto nella sua essenza come "dimora", figura dell'interiorità non egoistica, ma ospitale e accogliente.

Lévinas presenta il rapporto paternità/filialità nella sua autenticità come esempio di relazione in cui l'Altro, il figlio, è lasciato essere veramente se stesso dal padre, che perciò non rispecchia fatalmente se stesso nel figlio; quest'ultimo, nella sua alterità, è apertura al "futuro puro". E, in definitiva, la filialità può essere intesa come metafora della relazione etica tra gli esseri umani10. Resta nel discorso levinassiano, certamente non voluta, la pesantezza di arcaiche concezioni, per cui l'essenza della femminilità è solo nell'accoglienza ospitale, nell'interno, mentre la generazione è propria della paternità.

III - Il volto e il senso

L'Altro che ir-rompe nella solitudine totalizzante del Medesimo è l'Unico quale "Altro metafisico": "E' altro secondo un'alterità che non è formale, secondo un'alterità che non è semplice rovescio dell'identità né secondo un'alterità fatta di resistenza al Medesimo, ma secondo un'alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo. Altro secondo un'alterità che costituisce proprio il contenuto dell'Altro. Altro secondo un'alterità che non limita il Medesimo, perché, limitando il Medesimo, l'Altro non sarebbe rigorosamente Altro: avendo una frontiera comune, sarebbe, all'interno del sistema, ancora il Medesimo"11. L'Altro, "assolutamente Altro", non è il negativo del Medesimo che si produce per opposizione ed è fagocitato nella processualità della riflessione assoluta, ma è l'Altro che il soggetto incontra imprevedibilmente nel "vis à vis", in un'esperienza non deducibile né riconducibile al sistema totalizzante della com-prensione. Nella relazione etica l'Altro è lasciato nella sua alterità, nella sua differenza, nella sua unicità, ed è esemplato significativamente da Lévinas dall'Altro che si fa innanzi nel Libro, dal "povero", dall'"orfano", dalla "vedova", dallo "straniero", ossia dall'Altro che si incontra in ogni tempo.

Il volto dell'Altro interpella ponendo in discussione il reticolo delle categorie culturali dominanti: "Gli Altri non ci vengono soltanto incontro dal contesto, ma senza questa mediazione, significano di per se stessi. Il significato culturale che si rivela - e che rivela -orizzontalmente, in certo qual modo, che si svela movendo dal mondo storico al quale appartiene - che rivela, secondo l'espressione fenomenologica, gli orizzonti di questo mondo – questo significato mondano è come sconvolto e travolto da un'altra presenza, astratta (o, più precisamente, assoluta), non integrata nel mondo. Tale presenza consiste nel venire a noi, nel fare il suo ingresso. Si può enunciare la cosa in questo modo: quel fenomeno che è la comparsa di un altro è anche viso [...] l'epifania del viso è visitazione"12. Nello sguardo si concentra questa "epifania del volto", che è privo di tutto e per questo "ha diritto a tutto". Lo sguardo invia il "senso" oltre la rete dei significati culturali: "Mi trovo sempre di fronte agli Altri. Essi non sono né un significato culturale né un semplice dato. Sono senso in maniera primordiale"13. Il "volto"si impone di per sé (Kath'autò), non è un segno che rimanda a qualcos'altro. Come tale il "volto" è "fenomeno" "autosignificante", testimone di sé senza oscurità, senza rimandi; in virtù di queste caratteristiche Lévinas, da un lato lo definisce "noumeno", dall'altro ne evidenzia il carattere di "libertà": "La relazione con il volto non è conoscenza di un oggetto. La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità-miseria. La libertà si presenta come l'Altro, al medesimo che, per suo conto, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'altro, il libero, è anche lo straniero. La nudità del suo volto si prolunga nella nudità del corpo che ha freddo e che si vergogna della sua nudità"14.

Riconoscersi responsabile dell'Altro significa per Lévinas, uscire dalla solitudine del proprio dominio, significa, amare senza concupiscenza, donare; a livello del linguaggio e della comunicazione significa andare oltre l'orizzonte culturale, per approdare al dire del dono. Anche le cose escono da un rapporto di mera utilizzabilità da parte del soggetto - così sono tematizzate in fondo da Heidegger in Essere e tempo - per diventare mediatrici nella relazione responsabile.

L'irriducibilità del volto di Altri/Autrui, la sua trascendenza, apre alla trascendenza del divino, in quanto il volto dell'Altro è "traccia", non della presenza, ma del Dio ritratto, nascosto. Così Lévinas definisce significativamente la traccia: "La figura concettuale che disegna l'ambiguità – o l'enigma – di questo anacronismo in cui si dà un ingresso posteriore al ritrarsi e che, quindi, non è mai stato contenuto nel mio tempo ed è perciò immemorabile, noi la chiamiamo traccia. Ma la traccia non è una parola in più: essa è la prossimità di Dio nel volto del prossimo"15. Il livello dell'etica, quindi della "relazione tra uomo e uomo", ha un primato rispetto alle modalità di considerazione estetica, ontologica, teologica di Dio, legate ancora ad un pensare com-prendente.

IV - "Tu non ucciderai"

Il "vis à vis" suscita la relazione etica, suscita l'assunzione

di responsabilità: “Ma ecco che, attraverso il volto d’altri - attraverso la sua mortalità -, tutto ciò che, in altri, non mi riguarda ‘mi riguarda’. Responsabilità per altri: volto che significa a me il ‘tu non ucciderai’ e anche: ‘tu sei responsabile della vita di questo altro assolutamente altro’, responsabile per l’unico. Per l’unico, cioè ‘per l’amato’, poiché l’amore è la condizione della possibilità stessa dell’unico”16. L’inversione dell’io egoistico nell’io etico, è un atto di libertà; il passaggio alla non-indifferenza per la morte d’Altri e quindi il passaggio alla “possibilità di morire per altri” non è un atto logico-reale, ma libero e etico. La responsabilità senza riserve, senza chiedere nulla in cambio, rappresenta quella “occasione di santità”, in cui la contrazione ontologica dell’esistente si rompe e si apre al “dis-inter-esse”. Quindi nell’etica si ha il passaggio dal dominio dell’interno, della totalità, alla libertà dell’esteriorità, della trascendenza; così l’etica costituisce l’autentico volto della metafisica.

Nella relazione etica, al “tu non ucciderai” scritto sul volto dell’Altro, l’io responsabile risponde con le parole di un personaggio di Dostoevskij: “Io sono il più colpevole di tutti”. Queste parole significano per Lévinas che la responsabilità etica è “asimmetrica” e “anteriore” a ogni deliberazione e si riferisce ad un passato “immemorabile”, che non è mai stato presente al soggetto, anche se lo concerne: “Significanza, a partire dalla responsabilità dell’altro uomo, di un passato immemorabile, venuto nell’eteronomia di un ordine. Mia partecipazione non-intenzionalealla storia dell’umanità, al passato degli altri, che ‘mi riguarda’. Al fondo della concretezza del tempo, che è quello della mia responsabilità per altri, c’è la dia-cronia di un passato che non si unifica in rap-presentazione”17. Il “Tu non ucciderai” è il comandamento che sintetizza tutti gli altri e “suggerisce l’eventualità di una parola di Dio”.

L’uomo responsabile, che risponde offrendo se stesso anche fino alla morte, apre al “futuro” non prevedibile, apre alla temporalità originaria di un passato immemorabile, da cui proviene il comandamento quale futuro che assoggetta ogni presente.

Emerge chiaramente la polemica levinassiana contro il Dasein heideggeriano, la cui autenticità è centrata sull’“esser se stesso”, sul riconoscimento della propria finitezza e quindi dell’esser-per-la-morte. In Essere e tempo l’attimo della decisione per il proprio “Se stesso” sembra almeno momentaneamente sospendere il “con-essere”, pure fortemente evidenziato nell’analitica esistenziale. Ma, ancor più, la distinzione heideggeriana fra autenticità e inautenticità dichiaratamente non intende avere una connotazione etica; l’indagine fenomenologico-ontologica assorbe la dimensione etica del Dasein nella consapevolezza dell’esser “nullo fondamento di una nullità”, che pare annichilire l’impegno etico-relazionale nel riconoscimento della differenza ontologica e quindi della Gelassenheit.

Alla relazione etica dell’amore senza concupiscenza della relazione Io-Tu, “senza contraddirla”, Lévinas aggiunge “la preoccupazione per il terzo e, quindi, la giustizia”18. Infatti, al mondo non c’è soltanto l’incontro con il Tu, c’è anche il Terzo, che è pure mio Altro. E l’uno potrebbe essere il persecutore dell’altro: ciò rende necessaria la comparazione dell’incomparabile, l’amministrazione della giustizia: “In questa necessità di occuparsi della giustizia appare l’idea di equità, sulla quale si fonda l’idea di oggettività. Vi è, a un certo momento, necessità di una ‘pesatura’, di un confronto, di un pensiero, e la filosofia sarebbe in questo senso l’apparizione di una saggezza dal fondo di questa carità iniziale”19. Così il ponderare del giudicare è alla base del pensare. Emerge in Lévinas la necessità del recupero del momento giuridico, legato alla dimensione ontologica, la necessità del recupero della positività della relazione simmetrica in cui l’altro è un alter ego, dopo aver sottolineato, anche in polemica con Ricoeur, la superiorità della relazione etica dissimmetrica: “Io non penso che l’altro sia un alter ego, non penso che l’incontro con l’altro cominci in questa uguaglianza perfetta. In quanto essere umano, e non come essere tra gli altri esseri, altri ha il diritto di esigere tutto da me; il mio obbligo nei confronti di altri non è simmetrico; la relazione con l’altro uomo è la dissimmetria per eccellenza”20. Giusta ci sembra l’osservazione di Ricoeur per cui noi possiamo comprendere ciò che l’altro chiede, soltanto se intendiamo l’altro come un altro io, un’altra persona. Il discorso levinassiano, nonostante la sua radicalità, sembra circoscrivere la relazione etica al rapporto io-tu; poi in realtà è costretto a recuperare la validità del rapporto simmetrico dell’ambito giuridico, a livello degli esistenti, caratterizzati dal conatus essendi. In proposito è opportuno osservare che può darsi un impegno etico dissimmetrico al di là del “faccia a faccia”, indipendentemente dall’incontro: non è forse possibile battersi, immolarsi, anche per il Terzo, per ciascun Altro, per il bene comune? Il soggetto può impegnare tutto se stesso anche per il bene dello sconosciuto, al di là del volto e dello sguardo, che stranamente riportano in primo piano la categoria della presenza.

L’assoggettamento al “comandamento” che si fa innanzi nel volto dell’altro, ma anche nell’incontro con il Libro per eccellenza (“Zum Buch sein”) esprime ciò che Lévinas intende con il nome “severo” dell’amore senza concupiscenza, per cui l’uomo pronuncia il suo: “Eccomi”: “Assoggettamento ad un ordine assoluto, all’autorità per eccellenza o all’autorità dell’eccellenza o del Bene. Non è questa l’occasione stessa – o le ‘circostanze’ – in cui,

rompendo con la perseveranza dell'essente nel suo essere, l'autorità assume il suo senso pieno? Essa non apporta alcuna promessa né alcun soccorso, ma l'assoluto di una esigenza. Parola di Dio, forse, a condizione di non nominare Dio che a partire da questa autorità, ove egli soltanto viene all'idea. Dio 'sconosciuto', che non prende corpo in un tema, e che si espone in virtù di questa trascendenza – in virtù di questa stessa non-presenza ai rinnegamenti dell'ateismo"21.

Il Dio nascosto, che assoggetta attraverso il volto è differenza assoluta e costituisce quell'"Ille" il cui passato immemorabile costituisce "l'anteriorità originaria", incommensurabile e inconoscibile: "La relazione con l'Infinito non è una conoscenza, ma una prossimità che conserva la dismisura dell'ininglobabile [...]. Egli sollecita attraverso un volto. Un Tu si inserisce tra l'io e l'Egli assoluto. Non è il presente della storia il diaframma enigmatico di un Dio umiliato e trascendente, ma il volto dell'Altro"22. Evidente nella citazione la polemica nei confronti del Dio-uomo cristiano23. Il Dio levinassiano, già da sempre nascosto e ritratto dagli uomini e dal mondo - tanto che sono problematici il nesso ontologico fra finito e infinito e la stessa creazione - sollecita, attraverso il volto di Altri, all'amore severo senza concupiscenza: è il Dio a cui è possibile alludere con il termine di Bene, non di Creatore. Ma quanto ama il Dio che crea e il Dio che si incarna, tanto è distante dagli esistenti, invece, il Dio levinassiano. L'amore che comanda è più vicino al dovere e, nella sua eteronomia, alla legalità: non a caso assume l'espressione di un comandamento etico-giuridico: "tu non ucciderai", comandamento reso vano, in fondo da una originaria colpevolezza.

Giustamente Hegel, più di due secoli fa, ne Lo spirito del cristianesimo e il suo destino, vede nell'amore lo spirito del cristianesimo, quale superamento da un lato della legalità del popolo ebraico caratterizzato dalla separatezza e dall'eteronomia, e, dall'altro, dell'autonomia del dovere kantiano, che porta nell'interiorità del soggetto la lacerazione. L'amore è visto da Hegel come il superiore modo di essere, il pléroma, in cui sono inverate legalità e dover essere, togliendole dalla separatezza e dal conflitto. Amore, appunto, come modo di essere, che non annulla, ma "invera".

Inoltre, se per Lévinas la stessa esistenza è ingiustizia, se già da sempre il soggetto è colpevole prima di ogni sua intenzionalità, nessun "eccomi" può essere pronunciato, nessun olocausto di sé può essere fatto, nessuna "sostituzione" può essere portata veramente avanti; piuttosto emerge in Lévinas una profonda scissione e una lotta irrisolta fra momento ontologico e momento etico. Inoltre, l'"originario" verso il quale Lévinas retrocede sembra ripresentare il circolo della riflessione assoluta in cui tutto è già dato, identificato, giustificato, spiegato, non alla fine, ma dall'inizio. Forse Lévinas ha riproposto nell'"originario" proprio quel Medesimo che così tenacemente ha criticato.

NOTE

1 E. Lévinas, Totalità e infinito, Jaca Book, Milano, 2004, p. 41.
2 Ivi, p. 37.
3 E. Lévinas, Etica e infinito, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 87 ss.
4 E. Lévinas, Totalità e infinito, cit., p. 41.
5 E. Lévinas, Il tempo e l'altro, Genova, il melangolo, 1982, pp. 22 ss.
6 Ivi, pp. 25-26.
7 E. Lévinas, Totalità e infinito, cit., p. 179.
8 E. Lévinas, Il tempo e l'altro, cit., p. 45.
9 Ivi, p. 57.
10 Cfr. E. Lévinas, Etica e infinito, cit., pp. 87 ss.
11 E. Lévinas, Totalità e infinito,cit., pp. 36-37.
12 E. Lévinas, Umanesimo dell'altro uomo, il melangolo, Genova, 1998, pp. 74-75.
13 Ivi, p. 74.
14 E. Lévinas, Totalità e infinito, cit., p.73.
15 E. Lévinas, Tra noi, Milano, Jaca Book, 2002, p. 89.
16 Ivi, p. 202.
17 Ivi, pp. 205-206.
18 Cfr. ivi, p.139.
19 Ivi, p. 138.
20 E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, Il pensiero dell'altro, ed . Lavoro, Roma, 1999, p. 74.
21 E. Lévinas, Tra noi, p. 210.
22 E. Lévinas, Tra noi, p. 90.
23 Cfr. F. Valori, Verbo e interpretazione. Lévinas e "la nozione dell'uomo-Dio", in AA.VV., Filosofare in Cristo, Perugia 2007, pp. 125-138.

Karl Jaspers e la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Sant'Anselmo

PAVAO ZITKO

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

La presente esposizione prende in analisi l'interpretazione che della prova1 ontologica dell'esistenza di Dio formulata da Sant'Anselmo ha dato l'esistenzialista tedesco Karl Jaspers nella sua opera Die grossen Philosophen pubblicata per la prima volta nel 1957 dalla R. Piper & Co. Verlag (München). La versione utilizzata in quest'occasione è invece la seconda edizione del' 59, sempre della stessa casa editrice. Nel presente articolo il testo di Jaspers sarà proposto nella mia traduzione, mentre l'originale tedesco sarà riportato nelle corrispettive note.
L'elaborazione jaspersiana della prova ontologica, seppur racchiusa all'interno della cornice interpretativa tipica dell'esistenzialismo, risulta a dir poco interessante e innovativa rispetto agli stereotipi interpretativi tipici della tradizione e riguardanti la validità del potere dimostrativo della prova. Jaspers ha estratto il pensiero anselmiano dai contesti interpretativi non affini all'impostazione originaria del problema ed ha riorganizzato lo schema storico dei suoi oppositori e seguaci. Lo ha fatto dopo aver individuato degli errori interpretativi anche nelle teorie dei dichiarati sostenitori del pensiero di Anselmo, non trascurando nemmeno le vicinanze teoriche degli oppositori a quello che c'è di essenziale nel pensiero del filosofo medievale.
Il presente elaborato cercherà di evidenziare i punti principali dell'interpretazione jaspersiana con la quale è stata sottolineata l'attualità e la validità del procedimento dimostrativo della prova ontologica. Tuttavia, il recupero del valore originario del pensiero anselmiano ha riscontrato in Jaspers un limite abbastanza significativo.
La sua interpretazione si è basata principalmente sul carattere ontologico non oggettivante della trascendenza di fronte alle interpretazioni che l'avevano ridotta ad una mera dimostrazione logica di stampo ontico. Nonostante questo intento iniziale e forse per la minor sensibilità ontologica tipica dell'esistenzialismo, Jaspers non si soffermato più di tanto sulla chiarificazione della sfera trascendente, ma piuttosto sul rapporto autentico che vige tra la trascendenza e il soggetto pensante.
Il presente elaborato si assumerà il compito di mettere in evidenza l'importanza dell'interpretazione jaspersiana per un possibile recupero del potere dimostrativo della prova, ma cercherà di sottolineare anche dei limiti dell'interpretazione offerta dal filosofo tedesco.

2. Il contesto interpretativo

La prova ontologica dell'esistenza di Dio ha spesso avuto a che fare con delle interpretazioni decisamente intenzionate a contestualizzarla all'interno della cornice ontica della discussione filosofica. Inserita nel contesto che non gli era proprio, essa ha rischiato, secondo Jaspers, di perdere il proprio valore ontologico; spesso è risultata vulnerabile e facilmente contestabile sia sul piano del contenuto che sul piano puramente logico.
Per quanto riguarda l'aspetto contenutistico, già in partenza risulta inaccettabile la tesi che si propone di ammettere la possibilità di una conferma sperimentale della pura trascendenza. Da ciò emerge che l'approccio ontico, in grado di ridurre Dio stesso al mero oggetto, deve essere indiscutibilmente rifiutato ai fini della validità interpretativa di stampo jaspersiano.
Dall'altra parte e sempre secondo Jaspers, bisogna distanziarsi anche dalle tesi basate sulla negazione del contenuto all'interno della dimostrazione logica dell'esisten-

za divina. Ridotta alle pure formalità relazionali, la prova ontologica non sarebbe altro che "un trucco logico"2. Jaspers si è posto, dunque, l'obbiettivo di elencare e chiarire tutte "le circostanze"3 e le condizioni di una corretta interpretazione della prova anselmiana.

3. I postulati jaspersiani per una corretta ricezione del pensiero anselmiano

La prima condizione evidenziata da Jaspers è stata l'insistenza sulla "pace interiore"4 del tutto distanziata da qualsiasi tipo di rapporto mistico con la trascendenza.
Risulta evidente che, in questo caso, Jaspers ha messo in evidenza ciò che in Anselmo aveva trovato di compatibile con la visione esistenzialista della fede filosofica. Questo particolare intervento interpretativo di Jaspers pare giustificato se si prende in considerazione la richiesta anselmiana di stare all'interno del puro pensiero, del tutto indipendente dai contesti estatici.
Dall'altra parte, invece, Jaspers ha messo in risalto anche la richiesta anselmiana incentrata sul bisogno d'"intellezione"5 e, metaforicamente dicendo, "il pensiero vuoto"6. Ciò che qui viene chiamato der Gedanke è chiaramente caratterizzato dall'autenticità ontologica e si differenzia radicalmente dagli aspetti espressivo-linguistici del pensato. In altre parole, la non-esistenza di Dio può essere affermata soltanto da colui al quale i limiti del pensato sono posti esclusivamente dal contenuto concettual-linguistico, visto che "chi pensa che Dio esista, non può pensare che Egli non esista"7. Il soggetto pensante può, dunque, linguisticamente affermare l'inesistenza della trascendenza, ma non può veramente pensare ciò che dice.
Jaspers ha anche insistito sul fatto che il peso ontologico del pensiero anselmiano poteva emergere soltanto nel momento in cui la conferma dello stesso non veniva ricercata né nell'"esperienza"8 né all'interno dei "termini predefiniti"9, ma soltanto nel contesto della realtà autentica, la quale, per poter essere espressa richiedeva i concetti (linguistici), gli unici a nostra disposizione.
Da ciò è emerso il carattere strumentale del linguaggio alimentato comunque dai contenuti appartenenti alla realtà autentica. Questo tipo di "circolo esistenziale"10 rappresentava l'aspetto ermeneutico della conoscenza fondata sulla verità trascendente, dalla quale essa si muoveva per poterci tornare in un secondo istante.
Partendo da queste premesse, Jaspers è arrivato alla domanda sul senso dell'applicazione del pensiero su tutto ciò verso cui esso può essere orientato. Per poter limitare il campo in cui la prova anselmiana manteneva la piena validità, Jaspers ha introdotto un'ulteriore condizione per la quale esisteva "un unico pensiero"11 che "aveva senso soltanto se riferito a Dio"12.
La sicurezza nell'esistenza di Dio derivava dall'impossibilità di pensarne il non-essere, ma questo valeva soltanto ed esclusivamente per l'esistenza divina. "Non esiste alcun [altro] oggetto"13 per il quale sarebbe stato legittimo derivare l'esistenza dall'essenza. Affermare la non-esistenza di qualsiasi altro concetto è del tutto lecito, vista la possibilità di confermare o negare una tale tesi per mezzo d'esperienza. Ma il pensiero anselmiano non è stato ricavato da "premesse generali"14 né dedotto dall'"esperienza del mondo"15.
Dalla terza condizione segue anche la confutazione jaspersiana di qualsiasi critica incentrata sul carattere ontico del pensiero anselmiano. La negazione della possibilità di un approccio ontico ha indotto lo stesso Jaspers ad introdurre anche la quarta premessa della corretta interpretazione della prova ontologica – il principio dell'"inesistenza d'oggetto"16. Il nucleo dell'interpretazione jaspersiana sta precisamente in questo principio secondo il quale quo maius cogitari nequit non è semplicemente un ente più grande di qualsiasi altro (maius omnibus) in senso relativo e relazionale, ma dev'essere concepito esclusivamente in modo dell'assolutezza trascendente.
L'essere al quale ci conduce Anselmo non è dunque un ente rapportabile alle nostre categorie intellettive. Anzi, Dio non è soltanto ciò al di sopra del quale non è possibile immaginare un qualcosa di più grande, ma è anche ciò che è più grande di tutto quello che può essere pensato. "Questo è cruciale"17.
Anselmo ci ha offerto la concezione dell'essere per la quale è risultata evidente l'impossibilità della penetrazione intellettiva nella trascendenza. Il soggetto che orienta la propria energia intellettiva verso l'Onnipotente, non crea Dio soltanto perché lo pensa, ma si convince della sua esistenza tramite il pensiero. Dio si dona al pensiero opponendosi all'arroganza intellettiva in grado di generare la convinzione secondo la quale l'esistenza della trascendenza dipende dalla capacità umana di produrre la stessa.
Data l'inaccettabilità dell'alternativa che affermasse l'inesistenza di Dio, Jaspers - sulla scia di Anselmo – ha sentito l'esigenza di porsi una serie di domande sulla natura del dominio dell'al di là. Si è interrogato, prima di tutto, sulla possibilità dell'applicazione del principio aristotelico di non contraddizione, universalmente valido per tutti gli oggetti immanenti, sul campo dell'assoluta trascendenza.
Il quinto principio della corretta interpretazione della prova ontologica deriva precisamente da un interrogativo di questo genere ed ha indotto il filosofo tedesco a distinguere nettamente il campo della pura immanenza (sulla quale il principio risulta del tutto applicabile) e la sfera della trascendenza (che supera il rigore formale del principio).

Le regole logico-formali in funzione trascendentale rappresentano un tentativo di abbracciare l'infinito col finito. Ciò non significa che Jaspers rifiuta la validità del principio aristotelico, ma afferma che nel regno del trascendente non vale la regola dell'"è o non è"18. La validità del principio viene preservata soltanto se applicato in modo non rigoroso. La non-contraddizione è, dunque, valida soltanto in quanto l'impossibilità della non-esistenza della trascendenza, ovvero soltanto nel modo in cui si è espresso Sant'Anselmo: è impossibile pensare l'inesistenza di Dio.
Il contenuto al quale si riferisce questo principio nell'ontologia anselmiana è di natura notevolmente più complessa della sua mera funzione formale proprio perché contenutisticamente supera le leggi dell'immanenza. Secondo Jaspers, la non-contraddizione è soltanto un'illustrazione simbolica del fatto che nella prova anselmiana emerge chiara l'impossibilità della non-esistenza di Dio.
Questo passaggio interpretativo rappresenta il momento di maggior complessità ontologica dell'intero intervento jaspersiano sul pensiero di Anselmo. Il filosofo tedesco si è soffermato sulla natura del dominio della pura trascendenza cercando si spiegare l'insufficienza del potere funzionante delle regole logico-formali in un contesto di questo tipo. Tuttavia, Jaspers ha sviluppato l'intero ragionamento in funzione del soggetto intenzionato ad entrare in contatto con ciò che sovrasta l'immanenza della sua esistenza. Questo contesto interpretativo non mette in dubbio l'originalità e l'importanza dell'interpretazione jaspersiana, ma la contestualizza sia tematicamente che storicamente all'interno della corrente esistenzialista del pensiero filosofico occidentale.
Il carattere ermeneutico della prova può essere dedotto dalla successiva (sesta) premessa all'interno della quale viene evidenziata l'importanza del "filosofare originario"19.
Sant'Anselmo si è rivolto a Dio come punto di partenza del processo conoscitivo e il suo punto d'arrivo; il circolo ermeneutico ha avuto inizio con la fede in Dio e si è chiuso con la consapevolezza dell'inconoscibilità della trascendenza. All'interno di questo procedimento di natura circolare è stata collocata anche l'opera fondamentale del pensiero anselmiano – il Proslogion – sul quale si è soffermato lo stesso Jaspers.
Anche se è vero che già il Monologion rappresentava la riflessione sul potere conoscitivo della fede, nel procedimento induttivo usato da Anselmo, fides non incarnava la condizione indispensabile come nel Proslogion per un motivo abbastanza ovvio: mentre nel Monologion era evidente che sulla scala gerarchica, basata sulla perfezione degli esseri, ci doveva essere un Sommo Bene che evidentemente doveva esistere e, dunque, nel quale si doveva evidentemente credere, nel Proslogion non esiste nessun procedimento di natura induttiva, ma soltanto una condizione preliminare individuata nella fede.
Jaspers ha citato questa richiesta propedeutica e, traducendo le parole di Anselmo, ha messo in evidenza il fatto che Anselmo non richiedeva "l'intellezione"20 per arrivare alla fede, ma credeva per poter raggiungere la conoscenza. Secondo le parole di Jaspers, alla fine della prova, Anselmo aveva dichiarato che ciò che prima credeva per la divina "(Tua) grazia"21, successivamente capiva per la Sua "illuminazione"22.
E anche se "non avesse voluto credere"23 che Dio esistesse, non avrebbe potuto non concepirlo. Anselmo era convinto della presenza fideistica anche nell'atto prevalentemente intellettivo. Ogni nostro pensiero è alimentato da Dio e senza di esso risulta impossibile.
Per quanto riguarda, dunque, il procedimento circolare che ha notato Jaspers nella prova anselmiana, risulta evidente il principio (fides) dal quale partiamo per poter provare in modo ontologico l'esistenza di ciò in cui crederemo (punto di partenza e d'arrivo).
Il rapporto tra l'intelletto e ciò che lo sovrasta, ovvero la fede, non riporta particolari complicazioni a mio avviso sul piano ermeneutico, ma dal punto di vista esistenzialista, il ragionamento anselmiano conduce ad una domanda cruciale.
Jaspers è partito dal presupposto anselmiano per il quale anche l'intellezione risultava definibile come una particolare forma di fede24 e lo ha reso compatibile con la propria idea che la fede non è soltanto "d'autorità cristiana"25. E' arrivato così a porsi la seguente domanda:
"[Se] questa intellezione deve essere chiamata da noi fede"26, "abbiamo [dunque] due fedi diverse, la fede cristiana e la fede razionale"27?

Anche se è indubbiamente vero che la philosophische Glaube è una nozione tipica della filosofia esistenzialista di stampo jaspersiano e anche se Anselmo non poteva conoscerla nella forma in cui oggi ci è nota, ciò non significa che il pensiero anselmiano non ha inconsapevolmente distinto questi due tipi di fede. La fede filosofica è presente nella sua ontologia secondo Jaspers.
Nell'opera di Sant'Anselmo e senza la sua esplicita intenzione è stata fondata "l'indipendenza del filosofare"28 e della "fede filosofica"29 di fronte alla Rivelazione.
Jaspers ha insistito su questo punto e lo ha messo diverse volte in evidenza nel suo testo su Anselmo. Il recupero esistenzialista del valore dimostrativo della prova ontologica poggiava, tra l'altro, anche sull'importanza che la fede filosofica ha avuto per il pensiero di Anselmo. Qui si nasconde l'errore interpretativo di molti commentatori che non hanno correttamente distinto la fede rivelata dal

ruolo delle facoltà razionali del soggetto. Il risultato è stato il progressivo impoverimento del peso ontologico della prova fino al completo rifiuto della stessa.
Il valore dell'interpretazione jaspersiana, a mio avviso, sta principalmente nell'applicazione della philosophische Glaube sul pensiero di colui che non ne aveva alcuna conoscenza. Tuttavia, non sono del parere che Jaspers abbia mutato l'originaria impostazione del problema, anzi sembra che sia riuscito a chiarire la struttura interna del pensiero anselmiano.
Nonostante ciò, resta pur sempre vero che l'intervento jaspersiano è comunque una scelta interpretativa, non necessariamente condivisibile. È del tutto evidente la cornice esistenzialista all'interno della quale è stato inserito questo intervento. Però, proprio all'interno di questa cornice, Jaspers è riuscito a togliere la pattina degli innumerevoli errori interpretativi accumulati nel corso dei secoli sotto la quale brillava ancora il potere ontologico della prova anselmiana.

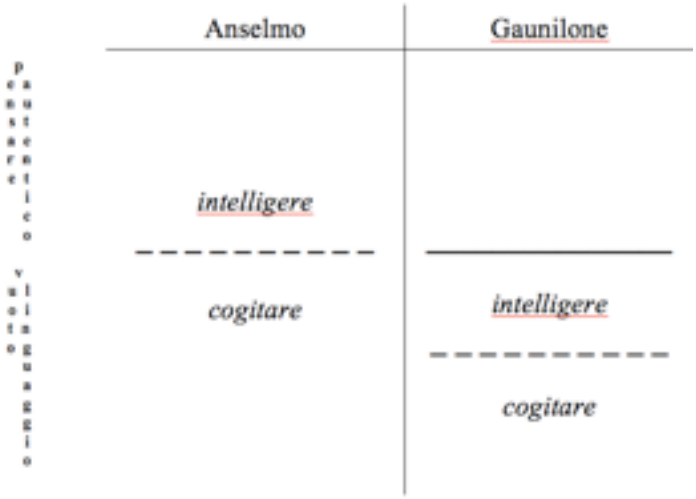
4. L'analisi esistenzialista della ricezione storica del pensiero di Anselmo

Jaspers ha illustrato l'importanza della scoperta della prova traducendo le parole del biografo anselmiano Eadmer secondo le quali "questo pensiero"30 "non gli permetteva di dormire né mangiare né bere"31. Risulta subito evidente la complessità di questa intuizione filosofica che come tale non è apparsa a molti critici nella storia del pensiero.
L'interpretazione jaspersiana ci serve per poter scoprire il valore ontologico del ragionamento anselmiano e per non accettare alcune delle critiche che hanno suscitato tanto interesse e avuto molta fortuna nella storia della filosofia.
Risulta curioso il fatto che Jaspers non ha introdotto la prima critica, ovvero quella di Gaunilone, nella ricezione "storica dell'idea fondamentale di Anselmo"32, ma ha classificato il suo rifiuto come l'ottava condizione della corretta interpretazione della prova. Da ciò emerge che il ragionamento di Gaunilone non rappresentava, secondo Jaspers, soltanto una critica tra le tante, ma conteneva al suo interno il nucleo della percezione distorta della parola di Anselmo.
Gaunilone ha trasformato "il pensiero fondamentale di Anselmo in una semplice argomentazione razionale"33 all'interno della quale Dio è stato concepito come un mero oggetto "nel campo della conoscenza finita"34.
Tuttavia, la presente esposizione collocherà la riflessione di Gaunilone all'interno della percezione storica della prova anselmiana per facilitarne la spiegazione.

4.1. Il caso di Gaunilone

Il benedettino francese Gaunilone ha esposto nella sua opera Pro insipiente (1070) la tesi con la quale ha cercato di negare la validità di quel particolare tipo di rapporto che vigeva tra il pensiero e l'essere e che legittimava l'effettiva esistenza di un qualcosa come conseguenza dell'attività pensante del soggetto. La difesa jaspersiana di Anselmo poggiava sulla convinzione che "la fede devota"35 di Gaunilone non era stata in grado di accogliere in modo corretto il punto di vista filosofico di Anselmo.
L'analisi jaspersiana del loro rapporto piuttosto polemico ha avuto inizio con l'introduzione di due affermazioni sulle quali inizialmente concordavano entrambi gli autori. La prima delimitava il pensiero fondamentale di Anselmo all'interno della sfera dell'Autentico (intelligere) e lo preservava dalla vuota espressione linguistica, mentre la seconda ammetteva la validità del pensiero anselmiano ricavata dall'impossibilità di contraddire se stessi (nel cogitare).
Jaspers ha evidenziato l'approvazione gauniloneiana di queste due condizioni preliminari evidenziando, però, il fatto che ne ha dedotto delle conclusioni completamente opposte. Il monaco francese non ha mai messo in dubbio l'esistenza di Dio, ma soltanto la prova con la quale essa poteva essere dimostrata. Secondo Gaunilone, Anselmo avrebbe dovuto dimostrare l'esistenza dell'essere supremo senza alcun ricorso ai termini intermedi rimanendo, così, al di fuori del cogitare. Anselmo, invece, ha continuamente insistito sull'elemento discorsivo della prova per evidenziare l'impossibilità di contraddire se stessi.
Sulla scia del ragionamento di Anselmo, Jaspers si è chiesto se fosse possibile notare l'uso anselmiano della forma più estrema del pensiero logico con la quale egli aveva cercato di penetrare nella sfera dell'intelligere?
La risposta sarebbe stata affermativa, continua Jaspers, se Dio fosse stato concepito in maniera ontica, ma visto che si trattava della vera e propria prova ontologica, il cogitare è stato utilizzato soltanto come "leva"36 della quale Anselmo si è servito per potersi elevare verso la sfera dell'Autentico.
Secondo Jaspers, Gaunilone è rimasto all'interno della sfera del cogitare non essendone stato affatto consapevole. La sua richiesta di rimanere al di fuori del vuoto linguaggio (in quanto mezzo intermedio della prova anselmiana) lo ha paradossalmente chiuso all'interno della sfera dell'immanente riducendo la prova ontologica dell'esistenza di Dio ad una mera deduzione ontica. La conseguenza immediata è stata quella di rifiutare la validità del passaggio anselmiano dall'essenza all'esistenza, appunto perché Dio è stato concepito come qualsiasi altro essere naturale.

Ai fini dell'esposizione più chiara di questo difficoltoso passaggio, osserviamo il seguente schema che ho fatto seguendo attentamente l'esposizione di Jaspers:



Il presente schema trova la sua conferma nelle parole di Jaspers riferite alle "argomentazioni di Gaunilone"37 e secondo le quali la validità argomentativa del monaco francese è rimasta limitata all'interno del "pensiero intellettivo"38 di natura relazionale ed inautentica. Soltanto all'interno di esso, Gaunilone ha introdotto la distinzione tra il cogitare e l'intelligere; anzi, "l'intelligere di Gaunilone si è riferito di fatto soltanto alla realtà delle cose finite"39.

Risulta confermata la tesi jaspersiana secondo la quale il concetto gauniloniano dell'essere supremo ha trovato il suo fondamento nella fede devota ed ha escluso del tutto ciò che l'esistenzialismo jaspersiano chiama die philosophische Glaube. La prova ontologica dell'esistenza di Dio deve includere anche l'aspetto finito del tipo linguistico nonostante la parzialità e l'incompletezza della sua natura. Jaspers ha poi affermato che Gaunilone non ha fatto altro che "spezzare"40 il pensiero filosofico per poter ricavare, da una parte, il "vuoto"41 formalismo per il quale ha accusato Anselmo e, dall'altra, "la certezza immediata nell'esistenza di Dio senza pensiero"42.

Nessuna delle due, continua Jaspers, non sarà mai in grado di offrire alcuna prova e non si potrà mai presentare come leva in grado di spingere il soggetto al pensare autentico. La pura razionalità decade nel rigore e nell'improduttività della sterile argomentazione logica, mentre la fede senza le premesse intellettive induce alla mera subordinazione all'Autorità non dimostrata. Questa "divisione soffoca il filosofare libero ed autentico"43 ed è tipica del senso comune – afferma Jaspers. La prima induce all'ateismo, la seconda al fondamentalismo religioso senza possibilità di interrogarsi su ciò in cui si crede. "Dove queste due [vie] diventano le ultime istanze"44 , lì "muore la filosofia"45.

4.2. San Tommaso d'Aquino e il rifiuto della prova

La prima nella parte storica dell'idea fondamentale di Anselmo elaborata da Jaspers e la seconda nella presente esposizione si trova posizionata la figura di San Tommaso d'Aquino. Il frate domenicano ha rifiutato la validità della prova anselmiana esposta nel Proslogion e si è avvicinato di più alla soluzione del problema presente nel Monologion. Questo passaggio è stato evidenziato anche da Jaspers là dove egli aveva scritto che "diversamente" procedeva "San Tommaso"46 secondo il quale il nostro pensiero "dipende[va] dai sensi"47.

Entrambi concordavano sul fatto che Dio è più grande di tutto ciò che si possa pensare, "ma da dove" proveniva "la certezza" di questo fatto48? San Tommaso ha rifiutato la possibilità di qualsiasi "garanzia interiore"49 "dal pensiero in quanto pensiero"50.

Egli ha individuato "il suolo"51 solido all'interno del "mondo sensibile"52 affermando che nel "puro"53 pensiero "non avremmo trovato alcuna realtà"54. Jaspers ha poi continuato con la descrizione della critica di San Tommaso scrivendo che, secondo il domenicano, "l'intelletto"55 aveva "bisogno dell'opinione sensibile"56 per poter arrivare alla Realtà.

Il ragionamento di San Tommaso è stato influenzato dal tipo di correnti storico-filosofiche incentrate sul metodo induttivo che individuavano il punto di partenza nel mondo sensibile per poter elevarsi all'istanza più alta oltre la quale l'ulteriore induzione risultava impossibile.

Secondo le parole di Jaspers, "Anselmo conosceva tutte le prove dell'esistenza di Dio"57, "ma non gli erano sufficienti"58. Qui viene confermato il fatto che Anselmo aveva già usato il metodo induttivo nel Monologio, il metodo, tra altro, tipico della tradizione, dopodiché ha sentito il bisogno di formulare ciò che due anni più tardi sarebbe stato definito come novità all'interno del pensiero filosofico occidentale.

Jaspers si è posto, però, un'ulteriore domanda: com'è possibile che San Tommaso elimina con "tale facilità"59 la validità della prova ontologica anselmiana? Ha offerto subito anche la risposta avendo messo in evidenza il fatto che all'epoca di San Tommaso era evidente la demarcazione abbastanza chiara tra la Rivelazione e il pensiero intellettivo, il che non era il caso di Sant'Anselmo. Per questa ragione, la prova anselmiana non è stata collocata esclusivamente all'interno della "ragione naturale"60 né all'interno della pura "Rivelazione"61. Essa si è trovata,

piuttosto, “tra”62 queste due “e non poteva avere luogo [nel pensiero] di San Tommaso”63.
L'importanza di Sant'Anselmo per il pensiero esistenzialista di stampo jaspersiano poggia sul fatto che Anselmo, in questo modo, entra nella “radice stessa della ragione”64 all'interno della quale si unificano il pensiero e la fede. Questa impostazione del problema permette a Sant'Anselmo di penetrare nel nucleo del pensiero filosofico. A San Tommaso sfugge “il pensiero come compimento dell'esistenza”65 il che non gli permette di entrare intellettualmente nella sfera della Rivelazione. La sua filosofia trova del tutto separate queste due istanze e la sua prova d'esistenza di Dio non è nient'altro che il risultato di una tecnica mediata dalla finitezza marcatamente distinta dall'apertura diretta nei confronti della Parola.

4.3. Cartesio e Leibniz

La prova anselmiana ha trovato conferma nel pensiero di questi due pensatori istituzionali, anche se con alcune modifiche che li avrebbero portati ad allontanarsi dall'impostazione originale del problema.
Secondo il parere di Jaspers, “Cartesio e Leibniz hanno collocato la prova anselmiana in relazione ad altre prove”66 facendola perdere il proprio carattere autentico e riducendola soltanto ad “una costrizione logica”67.
Per quanto riguarda il passaggio dall'essenza all'esistenza, Cartesio ha sostanzialmente concordato col ragionamento anselmiano con il quale egli aveva contraddetto Gaunilone affermando che soltanto la natura divina ammetteva la validità di questo tipo di passaggio. Riferendosi all'approvazione cartesiana di Anselmo, Jaspers ha nuovamente ripetuto che l'esserci divino non si poteva separare dalla sua essenza. “Questa è una necessità”68 ed è ben distinta dal attribuzione accidentale. Mi posso immaginare “un cavallo con o senza ali”69, ma non posso pensare Dio senza il suo esserci.
La correzione cartesiana ha trovato la sua realizzazione nella convinzione che l'idea di Dio, che ho in me, non poteva derivare da me perché più perfetta di me. “Essa deve avere un fondamento equivalente”70 - scrive Jaspers. L'intera forza dimostrativa di Cartesio poggiava sulla coscienza del soggetto come di un essere finito e limitato che doveva confrontarsi con un qualcosa di opposto, ovvero con l'infinito e l'assoluto. L'idea della trascendenza assoluta, secondo Cartesio, non poteva che essere innata, ma secondo l'interpretazione di Jaspers essa è approdata nell'onticità del pensato. “Per Anselmo l'idea si è trattenuta in moto”71, essa non è mai stata “un oggetto”72, ma “un esercizio”73. Cartesio ha fissato, invece, secondo Jaspers la trascendenza divina nel puro al di là e ha perso, in questo modo, la possibilità di un autentico relazionarsi. Leibniz ha, invece, aggiunto un altro presupposto all'idea iniziale di Anselmo che gli è sembrata incompleta. “Nel pensiero, Dio o l'essere assoluto è una possibilità”74 e “se quest'idea è possibile, allora il suo oggetto è anche reale”75. Sulla possibilità di quest'idea non si possono ammettere giudizi negativi, dal momento che non si può dubitare su ciò che non ammette limiti né negazioni né, di conseguenza, contraddizioni. “Soltanto questo basta per conoscere a priori l'esistenza di Dio”76.
Anche se è vero che la tesi fondamentale di Anselmo, fondata sulla unicità dell'idea divina e la legittimità del passaggio dall'essenza all'esistenza, è stata rispettata da entrambi, tuttavia, afferma Jaspers, non si può negare il fatto che essa è stata logicamente oggettivata e distaccata dalla pura autenticità attribuitale da Sant'Anselmo.

4.4. L'accostamento jaspersiano di Anselmo e Kant

Il completamento della prova anselmiana da parte di Cartesio e Leibniz, Jaspers ha definito come denaturazione dell'impostazione originaria del problema. Questa sterilizzazione della prova riguarda il fatto che la vera autenticità è venuta meno nei confronti del forzamento logico dell'approccio. Jaspers è partito dal presupposto che “Kant ha visto l'esistenza di Dio [...] sul piano in cui l'avevano situata Cartesio e Leibniz”77 spogliandola ulteriormente dai residui anselmiani. Ovvero, Kant è arrivato a rifiutare del tutto la validità della prova cercando di rifiutare la possibilità di applicare alla trascendenza le leggi valide nel mondo d'esperienza fenomenica.
Jaspers ha messo in risalto il fatto che “Kant [ha] qui rifiuta[to] la radicale possibilità di assicurarsi dell'essere nel pensiero in quanto tale”78 ed ha evidenziato il disaccordo kantiano con la possibilità di dedurre l'esistenza dall'idea. Il “pensiero è esso stesso privo di oggetto”79 ed è soltanto la “semplice possibilità”80 - ha constatato Jaspers simulando la critica di Kant. Esso necessita di una mediazione per poter assumere un significato oggettivo, ma visto che un'idea non diventerà mai un concetto, l'approvazione esperienziale risulta del tutto impossibile. Dall'altra parte, presupporre a priori l'esistenza di ciò che ancora dev'essere dimostrato non è nient'altro che “una miserabile tautologia”81.
Il valore del commento jaspersiano, secondo il mio parere, consiste nel evidenziare il merito kantiano per la corretta ricezione della prova anselmiana. Sembra paradossale, ma nell'interpretazione jaspersiana emergono dei fatti che la rendono abbastanza credibile. Con il rifiuto del potere dimostrante della prova nella forma in cui gli è stata tramandata da Cartesio e Leibniz, Kant, sì, ha rifiutato la prova stessa, ma ha salvato l'inafferrabile autenticità della trascendenza e, in modo indiretto, il pensiero

fondamentale di Anselmo.
"Il movente filosofico di Kant" - scrive Jaspers - "è in questo modo la realtà della stessa trascendenza"82. Essa non è posta tra "le cose nel mondo"83 e la riduzione della stessa al procedimento conoscitivo è "un errore"84.
Constatato ciò, Jaspers ha messo in evidenza la domanda base che accomunava entrambi gli autori: "come posso assicurarmi della realtà divina"85?
E' questo il punto cruciale del rapporto Kant-Anselmo nell'interpretazione di Jaspers. Il criticismo non ha rifiutato il contenuto dell'originaria prova ontologica, ma soltanto la forma in cui essa gli è stata tramandata e che rischiava di oggettivare la trascendenza stessa. Jaspers ha formulato una tesi del tutto innovativa nell'affermare che tra Anselmo e Kant esisteva una certa "corrispondenza"86 al di fuori degli elementi storici intermedi. Per entrambi esisteva "una sola prova essenziale"87 e "quest'unica [prova] è una presenza [effettiva]"88 e non un puro pensato89.
Ma Jaspers ha fatto un passo ancora più in avanti avendo accusato tutti, sia "gli oppositori90" che "i seguaci della prova anselmiana"91, Tommaso, Cartesio, Leibniz, di essere stati contro Anselmo e (und) Kant. Vorrei richiamare l'attenzione a questo particolare: Jaspers ha associato il pensiero kantiano a quello di Anselmo in maniera tale da considerarli complementari nella loro intentio filosofica di fronte a tutti coloro che tradizionalmente sono stati considerati sostenitori della prova ontologica.
Jaspers ha messo in evidenza anche ciò che dissociava il criticismo dall'ontologia anselmiana. Questo distacco, però, riguardava soltanto il modo in cui entrambi cercavano di pensare la trascendenza, Kant per via della legge morale, Anselmo all'interno del puro pensiero. Ma anche la loro separazione conteneva, secondo Jaspers, l'elemento che li accomunava: "per entrambi la Realtà diventa certa nella loro esistenza"92.
Nonostante questo elemento comune, resta tuttavia aperto il problema se la forma logica anselmiana possa reggere la razionalità del criticismo kantiano. L'osservazione non è mia, ma riportata dallo stesso Jaspers nella fase finale del suo intervento sul Kant. In ogni caso, resta certo che Jaspers ribalta la convinzione storica secondo la quale il merito di Kant sarebbe stato quello di abbattere la prova anselmiana.
In ogni caso, uno degli aspetti più importanti dell'interpretazione kantiana secondo Jaspers è il fatto che "Dio non diventa il dominio di un sapere disinteressato"93 e da qui l'impegno alla ricerca, il continuo esercizio della ragione e il rifiuto della solidificazione della trascendenza in un qualcosa di semplicemente dato. Inoltre, "Kant si attua nella stessa altezza della profondità filosofica di Anselmo"94. "Solo perciò"95 - e richiamo di nuovo l'attenzione ai termini scelti – Kant si è trovato costretto a respingere "la forma logica semplificata"96 della prova, ma non il contenuto della stessa.

5. Conclusione

Nel presente articolo è stata presa in esame la particolare forma di pensiero sulla quale Anselmo aveva basato la validità della prova ontologica. Jaspers ha cercato di chiarire la natura di questo pensiero con la convinzione che soltanto in questo modo sarebbe riuscito a recuperare il valore ontologico della prova.
È arrivato così ad individuare il problema di fondo nel constatare che il pensiero di Anselmo spesso veniva correlato soltanto al mero linguaggio o posto nelle relazioni di natura puramente fenomenica. Esso, però, dev'essere sempre concepito in relazione autentica con la trascendenza. "Questo pensiero arriva nel luogo in cui la verità è la Realtà ed esso si effettua qui, presso Dio"97. Questo pensiero non soltanto giunge all'essenza della cosa, ma è la cosa stessa. Distinto dal pensare intellettivo strettamente legato ai sensi, esso appare "insignificante e assurdo"98, ma è essenziale per non ridurre alla sfera ontica l'ontologia di Anselmo.
Tuttavia, il compito del presente articolo è stato anche quello di notare i limiti dell'interpretazione basata prevalentemente sulla relazione autentica con la trascendenza.
Da una parte, la cornice esistenzialista ha rappresentato un limite in quanto incentrata prevalentemente sul rapporto con il Divino e non sull'analisi del dominio della pura trascendenza, ma dall'altra parte, invece, è riuscita ad eliminare gli errori storici che hanno spogliato la prova anselmiana dal proprio valore ontologico riducendola alla mera dimostrazione ontica.
Il metodo jaspersiano non risulta estraneo all'originaria impostazione del problema anselmiano, dal momento che la prova esige una considerazione del soggetto che si rapporta con la trascendenza e cerca di dedurre l'esistenza dalla sua essenza. L'analisi offerta da Jaspers, seppur chiaramente marcata dai presupposti esistenzialisti, risulta in fin dei conti un legittimo tentativo di recuperare il valore ontologico della originario pensiero anselmiano.

Nota bibliografica:

· Jaspers, K., Die grossen Philosophen, R. Piper & Co. Verlag, München, 1959.

· S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum recensuit, 2 vol., Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann, 1968-1984.

NOTE

1 Non sarebbe affatto corretto chiamare “prova” il procedimento anselmiano nonostante il costante uso jaspersiano di questo termine. Per motivi di maggior adesione al testo preso in analisi, anche il presente articolo continuerà ad usare il medesimo concetto, ma con un chiarimento preliminare. Seguendo l'insegnamento del prof. Moretti-Costanzi (“L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo”, 1951; “La rivelazione filosofica”, 1981 ecc.) possiamo constatare che non si tratta di una “prova” ontologica, ma più che altro di un “argomento” dal momento che l'argomento non equivale alla dimostrazione. Dio, in effetti, non è ciò che viene dedotto o dimostrato dal procedimento anselmiano, ma il credere risulta necessario per poter approdare nella sfera dell'”intelligere.” Per l'ulteriore chiarimento rinvio a Falaschi, M., “L”'unum argumentum' di S. Anselmo tra 'ratio naturalis' e 'intellectus fidei'” in Mirri, E.; Valori, F. (a cura di), Fede e ragione, Quaderni del Dipartimento di Filosofia, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, pg. 76-111.
2Jaspers, K., Die grossen Philosophen, R. Piper & Co. Verlag, München, 1959, pg. 726: “ein logischer Trick”.
3Id., “die Umstände”.
4Id., “die Stille der Innerklichkeit”.
5Ivi., pg. 727: “das Einsichtige”.
6Id., ”der leere Gedanke”.
7Id., “wer einsichtig denkt, daß Gott ist, vermag nicht zu denken, daß Gott nicht ist”.
8Id., “die Erfahrung”.
9Id., “die vorher definierte Begriffe”.
10Id., “ein existentieller Zirkel”.
11Id., ”ein einzig Gedanke”.
12Id., ”nur in bezug auf Gott sinnvoll”.
13Ivi., pg. 727-728: ”Es gibt keinen Gegenstand”.
14Id., “aus allgemeinen Vordersätzen”.
15Id., “die Welterfahrung”.
16Id., “.kein Gegenstand”.
17Ivi.,pg. 729: Das ist entscheidend.
18Id., “ist und ist nicht”.
19Ivi., pg. 730: “die ursprünglichen Philosophieren”.
20Ivi., pg. 731.: “die Einsicht”
21Id., “te donante”.
22Id., “illuminante”.
23Id., “nicht glauben wollen”.
24Id., “Glaube müssen wir auch diese Einsicht nennen”.
25Id., “der christlich-autoritäre Glaube”.
26Id., “[Wenn] Glaube müssen wir auch diese Einsicht nennen”.
27Ivi., pg. 732: “haben wir [also] zweierlei Glauben, den christlichen Glauben und den Vernunftglauben”.
28Id., “die Eigenständigkeit des Philosophierens”.
29Id., “des philosophischen Glaubens”.
30Ivi., pg. 733: ”dieser Gedanke”.
31Id., “ließ ihn nicht schlafen, noch essen, noch trinken”.
32“Geschichte des Anselmischen Grundgedankens”, la sezione del testo jaspersiano dalla pg. 735. alla pg. 744. dell'edizione tedesca usata per questa recensione.
33Ivi., pg. 735: “der Grundgedanke Anselms in einen einfachten rationalen Beweis”.
34Id., ”in den Bereich endlichen Erkennens”.
35Ivi., pg. 734.: “die fromme Glaube”.
36Id., “der Hebel”.
37Id., “die Argumentationen Gaunilos”.
38Id., “das Verstandesdenken”.
39Id., “denn Gaunilos intelligere bezieht sich in der Tat nur auf die Wirchlichkeit endlicher Dinge”.
40Id., “zerbrechen”.
41Ivi., pg. 735: “leere”.
42Id., “.unmittelbare gedankenlose Gottesgewißheit”.
43Id., “Die Trennung erstickt das freie, wirkliche Philosophieren”
44Id., “Wo diese beiden zur letzten Instanz werden”
45Id., “stirb die Philosophie”.
46Ivi., pg. 736: “ganz anders Thomas”.
47Id., “ist auf die Sinne angewiesen”.
48Id., “Aber woher diese Gewißheit”.
49Id., ”die Bürgschaft von innen”.
50Id., “durch das Denken als Denken”.
51Id., “der Boden”.
52Id., “die sinnliche Welt”.
53Id., “reinen”.
54Id., “finden wir keine Wirklichkeit”.
55Id., “der Verstand”.
56Id., “bedarf der sinnlichen Anschauung”.
57Ivi., pg. 737: “All die Gottesbeweise kannte Anselm”.
58Id., “Aber sie genügten ihm nicht”.
59Id., “so einfach”.
60Ivi., pg. 738: “der natürlich Verstand”.
61Id., “die Offenbarung”.
62Id., “dazwischen”.
63Id., “und hat keinen Ort bei Thomas”.
64Id., “im Ursprung der Venunft”.
65Id., “das Denken als Vollzug der Existenz”.
66Ivi., pg. 740: “Descartes und Leinbiz nehmen den Anselmischen Beweis in den Zusammenhang anderer Beweise”.
67Id., “ein logische Zwang”.
68Id., “Das ist eine Notwendigkeit”.
69Id., “ein Pferd mit oder ohne Flügel”.
70Id., “Sie muß eine Ursache haben, die ihr entspricht”.
71Id., “Bei Anselm blieb die Idee in der Bewegung”.
72Id., “ein Gegenstand”.
73Id., ”eine Aufgabe”.

74Ivi., pg. 740: “den Gedanken, daß Gott oder das vollkommene Wesen möglich sei”.
75Id., “Ist dieser Gedanke möglich, dann ist sein Gegenstand auch wirklich”.
76Id., “Dies allein genügt, um die Existenz Gottes a priori zu erkennen”.
77Ivi., pg. 742: “[Kant] hat di Existenz Gottes [...] auf der Ebene gesehen, auf der sie bei Descartes und Leibniz liegt”.
78Ivi., pg. 741: “Kant verwirft hier radikal die Möglichkeit, sich im Denken als solchem des Seins zu vergewissern”.
79Id., “Denn Denkne ist an sich gegenstandslos”.
80Ivi., pg. 741-742: “bloße Möglichkeit”.
81Ivi., pg. 742: “elende Tautologie”.
82Id., “Das philosophische Motiv Kants ist dabei die Wirklichkeit des Transzendenten selber”.
83Id., “die Dinge in der Welt”.
84Id., “ein Fehler”.
85Id., “wie ich mich der Wirklichkeit Gottes vergewissere”.
86Ivi., pg. 743: “die Verwandtschaft”.
87Id., “ein wesentlicher Beweis”.
88Id., “dieser eine ist die Gegenwärtigkeit”.
89Id., “und nicht ein bloß Gedachtes”.
90Id., ”die Gegner” (pl.)
91Id., “die Anhänger des Anselmischen Beweises”.
92Ivi., pg. 744: “beiden wird Wirklichkeit in ihrer Existenz gewiß”.
93Id., “Gott wird nicht zum Besitz des unbeteiligten Wissens”.
94Id., “Kant bewegte sich im gleichen Raume philosophischer Tiefe wie Anselm”.
95Id., “nur darum”.
96 Id., “die simplifizierte logische Form”.
97Ivi., pg. 748: “Solches Denken gelangt dorthin, wo die Wahrheit die Wirklichkeit ist, und vollzieht sich dort, bei Gott”.
98Id., “als nichtig und absurd”.

Giuseppe Brienza, "Il magistero di Pio XII e l'ordine sociale", Fede & Cultura, Verona 2012

Recensione di GIULIO LIZZI

Centro Culturale Leone XIII ◆ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n.4-6, luglio/dicembre 2012

Giuseppe Brienza, "Il Magistero di Pio XII e l'ordine sociale", con una Prefazione di Francesco Mario Agnoli (pp. 5-12), Fede & Cultura, Verona, pp. 112, € 11,00
edizioni@fedecultura.com

Pio XII, come ricorda anche il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, p. 47, nota 139), fu il primo Papa, nel Radiomessaggio per il 50° anniversario della «Rerum novarum» del 1941, a coniare la dizione di «dottrina sociale cattolica». Sempre lui, nella successiva Esortazione apostolica Menti nostrae, del 23 settembre 1950, ha poi assunto quella definizione ormai definitivamente affermatasi di «dottrina sociale della Chiesa».

L'ultimo libro edito sul Magistero sociale di Pio XII dalla piccola ma sempre più affermata editrice "Fede & Cultura" di Verona, diretta dal prof. Giovanni Zenone Ph.D., ha il pregio di accostarne l'insegnamento soffermandosi particolarmente sui temi della famiglia e della organizzazione sussidiaria della società e dello Stato.

Il volume scritto dal giornalista e saggista Giuseppe Brienza, in questo senso, appare utile non solo per farsi un'idea della valenza dei numerosi discorsi e radiomessaggi natalizi pacelliani (soprattutto del 1941, 1942 e 1943), ma anche per conoscere l'opera di quanti – tra i fedeli laici cattolici – si sono nel recente passato fatti interpreti del corpus magisteriale sociale di Pio XII.

Il Magistero di Pio XII e l'ordine sociale, in particolare, valorizza l'insegnamento di Papa Pacelli grazie alla riscoperta di una figura finora piuttosto sconosciuta, l'economista e sociologo Ferdinando Loffredo (1908-2007), che ha dedicato – letteralmente – quasi tutta la sua esistenza (un secolo) alla valorizzazione e alla promozione pubblica, soprattutto in ambito scientifico, della Dottrina sociale della Chiesa e dei naturali corpi intermedi su cui essa poggia, a partire dalla famiglia.

Dopo una introduzione che sintetizza il lungo processo, ancora in corso, di canonizzazione di Papa Pacelli (cfr. A margine del processo di canonizzazione di Pio XII, pp. 13-16) e, dopo, opportunamente inquadra la biografia e l'opera di Loffredo (cfr. Ferdinando Loffredo e lo sviluppo delle politiche familiari in Italia, pp. 17-73), confutando in particolare la mistificazione della sua figura che si è avuta nei decenni scorsi a causa di gruppi femministi e progressisti, Brienza ne riprende uno studio del 1958, intitolato La sicurezza sociale nelle dichiarazioni del Pontefice Pio XII (pp. 74-92), che ha fra l'altro il merito di costituire una "apologia" del Papa, fornendo ulteriore prova storica di come la sua solidità di magistero fu apprezzata da studiosi laici, come in questo caso il socialdemocratico Angelo Corsi (1889-1966), direttore della rivista nella quale il lungo saggio di Loffredo fu pubblicato originariamente, cioè "Previdenza Sociale. Rivista bimestrale dell'I.N.P.S.".

Il magistrato e storico Francesco Mario Agnoli, nella prefazione al libro di Brienza (cfr. F.M. Agnoli, La politica natalista e la famiglia naturale nell'opera Ferdinando Enrico Loffredo, pp. 5-12), ribadisce l'importanza di una figura come quella di Loffredo, quando ad esempio sottolinea come, la cosiddetta 'questione demografica' (con la relativa crisi di massa della natalità), oggi nodale per l'Occidente, non può essere risolta adottando un approccio meramente economico-finanziario, fatto magari di "incentivi [...] e agevolazioni concesse nel mondo del lavoro ai padri di famiglia" (p. 10) ma, come era già convinto Loffredo, sulla scorta dell'insegnamento sociale della Chiesa, operando semmai anzitutto su un piano giuridico e culturale per affermare che gli ordinamenti e le leggi statali non creano essi la famiglia ma piuttosto la riconoscono oggettivamente come un dato universale pre-esistente. Uno sguardo lucido, a tratti drammaticamente antiveggente, che attraversa le sue pagine e facendo tesoro del Magistero di Papa Pacelli non cessa di interrogare nemmeno i posteri: "Come sarà mai possibile attuare un energico programma demografico quando ad opera dello stesso Stato il controllo delle nascite e l'aborto volontario saranno divenuti pratica generale, parte integrante del modo di concepire la vita?" (p. 56).

***