

[C.L. ROSSETTI, «*Veritas communionis splendor*. La verità come bellezza dell'unità grazie alla bontà. Ripensando l'articolazione dei trascendentali», in *Rassegna di teologia* 53 (2012) 85-105].

Veritas communionis splendor

La verità come bellezza dell'unità grazie alla bontà

Ripensando l'articolazione dei trascendentali

«Una filosofia, nella quale risplenda anche qualcosa della verità di Cristo, unica risposta definitiva ai problemi dell'uomo, sarà un sostegno efficace per quell'etica vera e insieme planetaria di cui oggi l'umanità ha bisogno» (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 104).

«La verità, infatti, è “lógos” che crea “diá-logos” e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose» (Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 4).

La verità, nonostante i possibili congedi da essa ipotizzabili¹, rimane la questione chiave della filosofia, della religione e in genere della vita di ogni essere pensante. Alla domanda posta da Pilato, la Verità stessa tace. Per un cristiano, dire che Gesù Cristo è la verità (Gv 14,6) vuol dire che egli la *persona veritatis*, colui nel quale si realizza in persona il progetto divino². La filosofia però è presa in contropiede da tale affermazione e rischia di rimanerne estranea, come il governatore romano. Il problema è allora quello circa la possibilità di una via filosofica alla verità di Cristo. Proponiamo di seguito una riflessione di tipo metafisico, ispirata con libera fedeltà alla *philosophia perennis*³, suscettibile di indicare un possibile percorso che faccia da ponte ragionevole tra l'inaudita pretesa del Salvatore e la *ratio* umana. Lo faremo additando una nuova (a nostra conoscenza) articolazione tra i trascendentali dell'essere⁴. Esiste, si sa, tra essere, verità, unità e bontà una “convertibilità”, una “pericoresi”, cioè un mutuo stare l'uno nell'altro, in totale reciprocità sì da rendere inconcepibile l'uno senza l'altro: «ens, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem»⁵. Inoltre, le nozioni di vero, bello, uno e buono si richiamano a vicenda e sono presenti allo

¹ Cf G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Roma 2009.

² A. MILANO, *Quale verità? Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 138ss. Sulla dimensione cristologica vedi il nostro «Verità di Cristo e mistero pasquale», in J. MIMEAULT et al. (edd.), *Nella luce del Figlio*. FS R. Tremblay, EDB, Bologna 2011.

³ Cf Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, 15; GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 60.

⁴ Su questo tema vedi soprattutto P. GILBERT, *Corso di metafisica*. La pazienza dell'essere, Casale Monferrato 1997; A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, Paris 2006; A. MOLINARO, *Metafisica*. Corso sistematico, Cinisello B. (M.) 2000²; B. MONDIN, *La metafisica di san Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna 2002.

⁵ TOMMASO, *De Veritate*, 1,1, resp. ad ea...5. «Verità, bontà, bellezza sono a tal punto proprietà trascendenti dell'essere che possono venir comprese solo l'una nell'altra e l'una mediante l'altra» (H.U. VON BALTHASAR, *Teo-logica I*, cit. p. 222); vedi

spirito umano in modo innato⁶. Nessuno, sano di mente, rifiuterebbe di conoscere la verità, di desiderare il bene e di vedere la bellezza: è poi giudicato bello e buono il conoscere la verità. La stessa legge naturale sollecita la persona a «compiere il bene ed evitare il male, ... cercare il vero, praticare il bene, contemplare la bellezza»⁷. Compito impellente del filosofo è allora quello di investigare il nesso tra verità e bene; e questo in particolare per un cristiano, giacché «la teologia morale deve far ricorso a un'etica filosofica rivolta alla verità del bene; a un'etica, dunque, né soggettivista né utilitarista. L'etica richiesta implica e presuppone un'antropologia filosofica e una metafisica del bene»⁸. In ambito teologico-morale, «solamente la libertà che si sottomette alla verità conduce la persona umana al suo vero bene. Il bene della persona è di essere nella verità e di fare la verità»⁹.

Tra le possibili articolazioni dei trascendentali spicca quella che si pone nella scia di Tommaso¹⁰, per il quale «il bello e il bene considerati nel reale sono identici perché fondati entrambi sulla medesima realtà che è la *forma*. Da qui si capisce perché il buono è lodato come bello. Ma queste due nozioni sono però diverse dal punto di vista del ragionamento (*ratione*). Il bene riguarda l'appetito, poiché il bene è ciò verso cui tende tutto ciò che esiste e ha ragione di fine, perché l'appetito è una sorta di slancio verso la cosa stessa. Il bello, da parte sua, riguarda la facoltà di conoscenza, perché si dichiara bello ciò che piace alla vista». Prolungando questo pensiero (come farà von Balthasar), si individua nella bellezza la sintesi di verità, bontà e unità: il «bello è il trascendentale che esprime l'armonia dei tre grandi trascendentali...l'unità della verità e della bontà dell'essere». «Il bello è ciò che al livello dell'essere, unifica il vero e il buono superandoli e correggendoli l'uno con l'altro». Il bello non solo dà piacere come il bene, ma ha valore in se stesso (gratuità) come il vero. Il bello si rivolge allo spirito come totalità e sazia sia la volontà che l'intelletto: «il bello non è mai verità statica, ma bontà dinamica o energia benefica»¹¹.

In altra prospettiva si è però cercato di collegare i trascendentali articolandoli alla luce dell'unità e dell'amore. Così Solov'ev, sosteneva che «il bene è l'unità di tutto o tutti, cioè è l'amore in quanto desiderabile, cioè amabile, e quindi abbiamo qui l'amore nel senso speciale e preminente di idea delle idee: è l'unità *essenziale*. La verità è il medesimo amore, cioè l'unità del tutto, ma ormai come rappresentato oggettivamente: è l'unità *ideale*. Infine la bellezza è il medesimo amore (unità di tutti) ma come manifestato o sentito: è l'unità *reale*»¹².

Questo tipo di pensiero è forse più atto a recuperare la dimensione pratica ed etica che la Bibbia tributa alla verità come affidabilità e fedeltà (*emeth*)¹³, al di là della valenza meramente teorica-noetica dell'*aletheia* greca. La verità è *luce* in cui si cammina, *piano* divino/ideale che si contempla per aderirvi.

La nostra ipotesi vuole pensare la verità nell'indissolubile intreccio tra bellezza, unità e bontà e può enunciarsi così: la verità si concede nello stupore di fronte alla manifestazione della *bellezza dell'unità suscitata dalla bontà*, che può dirsi pure comunione.

Rispetto alla tradizione filosofica (scolastica) dei trascendentali il presente intento implica una triplice dilatazione¹⁴: della verità oltre il realismo; dell'unità oltre l'indivisione e della bontà oltre la finalità. Tra gli

anche: *La mia opera ed epilogo*, Milano 1994, 89ss, 123ss. Si tratta di pensare i trascendentali “nella loro reciproca e vitale correlazione” (G. LORIZIO, *Le frontiere dell'amore*, Città del Vaticano 2009, 326).

⁶ «In intellectu nobis insunt etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut *entis, unius, boni* et huiusmodi [sc. *veri*], a quibus eodem modo precedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuique rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones» (TOMMASO, *Quaest. Quodlibetales*, 8,4).

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 51.

⁸ ID. *Fides et ratio*, 98

⁹ ID. *Veritatis splendor*, 84.

¹⁰ *Summa theologiae* = ST, I, 5,4,1; cf pure I,II, 27, 1,3.

¹¹ LEONARD, *Métaphysique de l'être*, cit. 77. 78 (nostra traduzione). Cf pure GILBERT, *Corso*, cit. 309ss.; MOLINARO, *Metafisica*, cit. 111; D. C. SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatical Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, New York 2004, cap. 5.

¹² V. SOLOVE'V, *Sulla divinità e altri scritti*, Milano 1990, 143.

¹³ Vedi p.e. la voce “Verità” redatta da I. de la Lotterie in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabolario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1965,1204-1211 e da Y. Lacoste nel *Dizionario critico di teologia* da lui curato da lui curato, Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1456-1461.

autori che ci aiuteranno in questo sforzo menzioniamo sin d'ora il già ricordato Solove'v, ma anche Florenskij, Teilhard de Chardin e de Lubac e, per quanto riguarda il bene, lo Pseudo-Dionigi.

1. La verità: da esattezza oggettiva a fonte di senso

Nel primissimo articolo del *De veritate*¹⁵, Tommaso spiega che l'ente è in se una cosa (*res*) ed una unità (*unum*); in rapporto agli altri è un qualcosa di determinato (*aliquid*) e in rapporto all'anima umana è buono (*bonum*) per la volontà e vero (*verum*) per l'intelletto. Seguono poi tre definizioni di verità: la prima mira il fondamento: la verità come giudizio di esistenza (Agostino); la seconda il principio formale: la correttezza percepibile dalla mente (Anselmo), ossia adeguazione della realtà e dell'intelletto (Aristotele, Ysaac Israeli); la terza l'effetto: la dichiarazione e dimostrazione di ciò che è (Ilario e Agostino). La classica definizione preferita da Tommaso, *veritas* come *adequatio*, è imprescindibile e feconda. Tuttavia è innegabile che essa si concentri quasi esclusivamente sulla verità in senso gnoseologico (*in intellectu*), lasciando in secondo piano ciò che pure era considerato, ossia la verità ontologica (*in re*) la cui essenza sta nel pensiero divino (*in intellectu divino*). Una cosa è per noi intelligibile (*veritas in intellectu / praedicationis*) perché è da sempre conosciuta, 'misurata', pensata dall'intelligenza divina (*veritas in re / in Verbo*). La verità ontologica delle cose significa il loro corrispondere o conformarsi all'intelletto divino¹⁶. Siffatta concezione corrisponde a quanto la tradizione intendeva per presenza delle cose nella somma verità divina, cioè nel suo Verbo¹⁷. È la grande tesi di Agostino nel *De vera religione*¹⁸, in cui sosteneva che la verità è la legge immutabile, legge di tutte le arti, legge e luce suprema di ogni giudizio (cf 30,54-56); la fonte trascendente di quel principio di proporzione che l'anima umana ha in sé in modo innato (cf 31,57-58); la vera luce per la quale si riconosce la falsità delle immaginazioni (34,64); quel principio che nel contempo spinge ogni essere a trovare e mantenere la propria unità e che in noi ci fa ammirare l'integrità delle cose e deplorare la loro corruzione. Questo è la traccia in noi di «qualcosa così simile a questa unità - Principio dal quale deriva l'unità di tutto ciò che in qualche modo è unitario - da realizzarlo completamente e identificarsi con essa: questa è la verità, il Verbo che era in principio, il Verbo Dio presso Dio (*aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum*)» (34, 66). Tale verità ha come fonte e misura l'unico Principio assoluto, il Padre: «l'Unità originaria, senza estensione e senza mutamento, tanto in senso finito quanto in senso infinito. Non ha infatti una parte qui ed una là, oppure una ora ed un'altra dopo, perché sommamente uno è il Padre della Verità, Padre della sua Sapienza, la quale, in quanto gli è simile in ogni sua parte, viene detta sua immagine e somiglianza, giacché deriva da Lui»¹⁹. Similmente, per sant'Anselmo la verità si declina essenzialmente come *rectitudo* e corrispondenza con il dovere misurato alla luce dell'unica e suprema verità: «*summa veritas per se subsistens nullius rei est: sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas, vel rectitudo*». «Una cosa si dice vera in quanto è come deve essere (*res dicitur vera secundum quod est ut debet esse*)»²⁰. Dopo aver citato questo testo, insieme ad una espressione della *Metafisica* di Avicenna («*veritas cuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei*»), Tommaso

¹⁴ Sull'esigenza di trascendere il solo versante veritativo, cf p.e. I. BIFFI, *Grazia, ragione e contemplazione: la teologia, le sue forme, la sua storia*, Milano 2000, 17ss.

¹⁵ TOMMASO, *Le questioni disputate, De veritate* [= *Ver.* 1256/1259], Bologna 1992, 1, 1 resp.

¹⁶ Cf p.e. *Ver.* 1, 6, resp.). «*Invenitur veritas in rebus....secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura*» (*Ver.* 1, 8, resp.).

¹⁷ «*Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino...et in intellectu divino quidam primo et proprie... Res aliqua principaliter dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini*» (Tommaso, *Ver.* 1, 3, resp.). Altrove si dirà che «se si considera la verità della cosa, senza dubbio la verità delle cose è maggiore nel Verbo che in se stesse» («*maior est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis*» (*Ver.* 4, 6, resp.).

¹⁸ *De vera religione* [ca 390] (PL 34; NBA ed. A. Pieretti).

¹⁹ *Ib.* 43,81. L'idea del Figlio-Verità perché piena e perfetta *imitatio* dell'unicità paterna trova nel prologo giovanneo il suo fondamento biblico e in Ireneo una premonizione con la dottrina del Verbo come 'mensura Patris' (cf *Adv. Haereses*, IV, 4, 2; 19, 2; cf B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006, 187-198).

²⁰ ANSELMO, *Dial. de veritate*, 13, PL 158, 485C. «*Quidquid vero est quod debet esse, recte est*» (*ib.* 475D).

stesso sostiene che una cosa si dice vera nella misura in cui si adegua all'intelletto divino, in quanto cioè adempie ciò per cui l'ha ordinata l'intelletto divino: «[*Res naturalis*] *secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum*»²¹. Si sa che per l'Aquinate, la verità delle cose in Dio acquista un significato peculiarmente causale, in quanto l'intelligenza divina produce e fa sussistere le cose (cf *Ver.* 2, 5).

In prospettiva più platonica ed esemplaristica, Bonaventura nel *De scientia Christi* (II, resp. ad 9) si fa eco anch'egli di questa visione, nella esplicita scia di Dionigi (*Div. Nom.* V, 8) e di Agostino (*Conf.* I, 6, 9; *Civ. Dei*, XI, 10, 3) e parla di una verità come «*lux expressiva in cognitione intellectuali*», la quale è criterio prossimo e immediato di conoscenza. E nelle *Collationes in Hexahëmeron*, afferma esplicitamente che «*res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti*»²².

Proseguendo l'investigazione della verità come “conformazione al pensiero divino” (*intellectui divino conformatio*), ma riprendendola in ottica squisitamente morale, si potrebbe ragionare analogicamente e in modo ancor più aderente allo spirito biblico, dicendo che una cosa, una concezione, un comportamento è intanto *vero* in quanto corrisponde al disegno divino su di essa. Quindi, in ambito religioso e ‘teologico naturale’²³, la Verità è lo sguardo posto da Dio sulle cose: il *modus videndi Dei*²⁴. Ora, poiché Dio è amore la realtà da lui vista corrisponde all'integrazione di ciascuno nella logica dell'amore. “Vivere ne” la verità, oppure “fare” la verità significa considerare le cose e comportarsi con le persone così come le vede e le tratta Dio (cf Gv 3,21; 3Gv *passim*). Si capisce allora perché, per i cristiani, la Verità si identifica in ultima istanza con Gesù Cristo stesso (cfr. Gv 14,6): Egli è la corrispondenza piena tra il progetto divino e la sua realizzazione creaturale; in lui – e precipuamente nel suo essere pasquale – la *morphè* visibile coincide con l'*eidòs* divino²⁵. In ultima istanza, la verità si identifica così con l'amore.

Un genio del pensiero del XX sec., martirizzato nel 1938, Pavel A. Florenskij sospingeva il ragionamento in questa direzione quando sosteneva che: «la verità manifestata è amore. L'amore realizzato è bellezza (...) Il mio stesso amore è azione di Dio in me, e mia in Dio (...). La mia vita spirituale, la mia vita nello Spirito il mio divenire ‘simile a Dio’ è bellezza, quella della creatura originaria di cui è detto: ‘E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono’ (Gen 1,31)»²⁶. «Dio è essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza. Dio, o la Verità, non solo ha amore, ma anzitutto ‘è amore’, ‘*ho Theos agàpe estin*’ (1 Gv, 4,8), qui è l'amore che costituisce l'essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una sua relazione provvidenziale. In altre parole, ‘Dio è amore’ (o, più precisamente, l'Amore’) e non soltanto ‘Uno che ama’, sia pure perfettamente»²⁷. A ragione è stato detto che «Florenskij è uno dei primi ad aver intuito l'importanza di concepire la teologia in corrispondenza con il *contenuto* centrale della rivelazione – il mistero della SS.ma Trinità [...] –, ma anche con la *dinamica* del dispiegarsi della Verità nella storia. Una dinamica che, come tale, richiama il contenuto della rivelazione, lo svela, lo illumina e lo testimonia, e che trova la sua concretizzazione escatologica in Gesù crocifisso, nella cui persona il *contenuto* della Verità e il *modo* del Suo rivelarsi (l'evento della Sua autocomunicazione) – che consiste nel rinnegamento di sé, nel dare la vita per gli altri – sono tutt'uno»²⁸.

Senza necessariamente inoltrarci tanto in profondità verso una possibile sofologia in cui filosofia e teologia sono indisciungibili, possiamo rimandare ad un altro pensiero sulla verità ispirato ad un altro testimone del

²¹ *Ver.* 1, 2, resp.

²² III,8, (in *Opuscoli teologici* /1, Roma 1994, 96).

²³ Il riferimento alla teologia naturale allude al fatto che pensiamo che questa definizione potrebbe essere condivisa da ogni credente, a prescindere dalla confessione.

²⁴ Abbiamo rapidamente proposto questo pensiero nel nostro *La civiltà dell'amore e il senso della storia*. Liberazione cristiana – fraternità – utopia, Soveria Mannelli (Cz) 2009, 31ss.

²⁵ Vedi il ricco pensiero di H.U. VON BALTHASAR in *Teo-logica I (Verità del mondo)*, Milano 1989, specie cap. III (verità come mistero) e cap. IV (verità come partecipazione).

²⁶ P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Intr. E. Zolla, tr. P. Modesto, Milano 1998, 116.125.

²⁷ FLORENSKIJ, *La colonna*, cit. 112; Questo l'esito e il fondamento trinitario: «la Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. [...] Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza [...] l'*ousia* della Verità è l'*Atto infinito di Tre nell'Unità*» (ib. 249).

²⁸ L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma 1998, 475.

XX sec.: Dietrich Bonhöffer. Lo ha richiamato di recente V. Mancuso, tentando anch'egli di superare il concetto di verità come realismo per guadagnarne una concezione superiore, che implicitamente si chiama Amore. Egli ricorda un esempio dato dal teologo evangelico: un bambino che nega la realtà dell'alcolismo del papà sta di fatto facendo la verità (cf Gv 3,21) dell'aderire a qualcosa di trascendente: l'onorare il genitore. Sicché, la verità «è una grandezza che si fa, non una dottrina che si professa», essa è “bene e giustizia”; non tanto esattezza quanto “misura, giustizia, bene, bellezza, decoro”, “l'intero delle relazioni”²⁹. Se la verità coincide con l'amore e col bene, essa non potrà essere oggetto della mera ragione strumentale del positivismo, quanto piuttosto proposta rivolta ad una “ragione dilatata”, aperta alla trascendenza e agli apporti delle grandi tradizioni religiose. È questo il ripetuto auspicio di Benedetto XVI: «Ho sottolineato più volte la necessità e l'impegno di un allargamento degli orizzonti della ragione, ed in questa prospettiva bisogna tornare a comprendere anche l'intima connessione che lega la ricerca della bellezza con la ricerca della verità e della bontà. Una ragione che volesse spogliarsi della bellezza risulterebbe dimezzata, come anche una bellezza priva di ragione si ridurrebbe ad una maschera vuota ed illusoria...Dobbiamo mirare ad una ragione molto ampliata, nella quale cuore e ragione si incontrano, bellezza e verità si toccano»³⁰.

Recuperare questa dimensione etica ed estetica della verità ci pare indispensabile non solo per rendere giustizia del dato biblico, ma anche per accogliere l'urgente sfida lanciata da un mondo che, di fatto, (al di là del suo chiassoso scientismo), costringe il pensiero ad essere sempre più aderente alla totalità dell'esperienza umana, oltre ogni forma di intellettualismo o razionalismo riduttore.

Resta da evidenziare che questa nozione teologica di verità trova un possibile riscontro ragionevole, ossia filosofico. Il pensare la verità come amore può essere accolto non solo dalla ragione illuminata dalla fede, ma anche dalla *ratio philosophica* come tale, allorché questa riconosce l'articolazione tra i dati a lei immanenti di bellezza, unità e bontà. La ragione può ravvisare la verità dell'amore se si apre con *meraviglia* alla percezione della bellezza dell'unità suscitata dalla bontà.

La verità non è quindi riducibile all'affermazione di realtà oggettiva (questo è realismo, esattezza o oggettività delle cose); nel senso profondo, morale ed esistenziale, la verità, è la scoperta di ciò che colma di gioia e soddisfazione la ragione ampliata o intelligenza senziente³¹: la percezione della significatività dell'amore, della bellezza della comunione. Bisogna ora approfondire il tipo di unità la cui bellezza può risultare mirabile agli occhi della ragione.

2. L'unità: da mera individualità a unione vivente

Rispetto alla metafisica classica, occorre 'ampliare altresì la nozione di unità. Dire che l'essere è *uno* significa additare il principio dell'individualità, il suo essere indiviso, ipostatico. Uno è sinonimo di unico, singolo, irriducibile all'altro. Ma questa nozione di unità – di concretezza inalienabile – non è affatto il tutto dell'unità. È solo il punto d'avvio obbligato: si comincia dall'*ipostasi* ma si deve finire con la *koinonia*. Dall'uno di unicità si deve procedere verso l'uno dell'unione.

A ragione è stato notato³² che s. Tommaso, pur privilegiando di molto la nozione (negativa) di indivisione insita nel concetto di unità, tanto da scrivere in ST I, 6, 3 ad 1: “*unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum*”, non disdegna, altrove, di rinvenire sulla scorta neoplatonica, mediata anche da Boezio, (cf *Consol.* 3,11), che il bene contiene la *ratio unitatis*. Così, in ST I, 103, 3: a proposito del governo del

²⁹ V. MANCUSO, *La vita autentica*, Milano 2009, 117-119.

³⁰ BENEDETTO XVI, *Messaggio del santo padre al presidente del pontificio consiglio della cultura in occasione della XIII seduta pubblica delle pontificie accademie*, 25.11.2008 (in *Osservatore romano*, 26.11.2008). Simile intento fu espresso qualche mese prima, nell'importante *Discorso al clero di Bressanone* il 6.08.2008 che invocava una ragione ‘aperta anche al bello’, ‘una ragione molto più ampia, nella quale cuore e ragione si incontrano’.* (Cf G. LORIZIO, *Le frontiere dell'amore*, cit. 312ss).

³¹ Usiamo volutamente la dicitura coniata da X. Zubiri, (cf *Intelligenza senziente*, Milano 2008), che ci pare proporre una profonda riflessione che va proprio nel senso di una dilatazione della ragione.

³² Cf F. ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1967, 253s. Sulle radici cristiane e trinitarie di questo pensiero, cf G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno*. Essere Trinità, inconscio, pref. P. Coda, Firenze 2002.

mondo, l'Aquinate sostiene che "*unitas pertinet ad rationem bonitatis*"; ogni cosa desidera la bontà e l'unità e ripugna al disfacimento e alla corruzione ("*res repugnant suae divisionis quantum possunt*"). Si esiste intanto in quanto si è uno ("*unumquodque in tantum est, inquantum unum est*"). Si ha qui una veduta positiva sull'unità, di tipo: *ratio unitatis* come *ratio integritatis*. Sul piano cosmico e provvidenziale, Tommaso afferma che, lo scopo del governo, è l'unità e la pace dei vari elementi ("*id ad quod tendit intentio multitudinis gubernantis est unitas et pax*"). E così ci si volge addirittura verso un'ulteriore positività della *ratio unitatis*, che potremmo dire la "*ratio unificationis*". Una realtà è in tanto una in quanto capace di inserirsi armoniosamente nell'unità del tutto. Un simile pensiero si riscontra, seppur in tutt'altro contesto, in ST I,II, 36,3, dove l'Angelico medita sulle cause del dolore e si chiede se il desiderio di unità possa esserne una. La risposta è affermativa: il dolore essendo sensazione di divisione o corruzione (cf Agostino, *Libero arbitrio*, 23) contraddice alla bontà e perfezione dell'essere cui ogni cosa anela: «il bene di qualsiasi realtà consiste in una certa unità, visto che ogni realtà contiene in sé uniti gli elementi che ne determinano la perfezione (*bonum uniuscuiusque rei in quidam unitate consistit, prout unaquaque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio*)». Tommaso fa quindi esplicito riferimento ai Platonici che pongono l'uno e il bene come principi. Logica quindi l'ipotesi che esista una duplice unità trascendentale: la prima inerente all'ente in modo passivo: il suo essere uno, unico, indiviso, singolare; la seconda unità positiva, attiva: il suo essere soggetto di unione, capacità di integrazione. In breve una *ratio indivisionis* e una *ratio unionis*. L'uno di unione significa la costitutiva destinazione comunione del singolo. Il soggetto, qualsiasi esso sia, non è mai isolato: il singolo è parte, membro. La lettera esiste in vista della parola; e questa per la frase capace di entrare in un contesto coerente e produttore di senso. L'uno è integrabile nell'organismo vivente di unità superiore. L'uno è allora in tanto uno in quanto è 'unificabile' o ancor meglio 'unificantesi' con gli altri. Si tratta qui del principio comunione o "pericoretico" che inabita dall'interno ogni ente, ma soprattutto gli esseri spirituali. Sorge così il paradosso sublime, che quanto più un soggetto è individuale, distinto, diremmo 'ipostaticamente forte', tanto più esso cerca e trova la comunione con gli altri. Le individualità più ricche, singolari e personali sono proprio quelle capaci di irradiare, di suscitare comunione intorno a sé. Questa dimensione di 'pericoresi' dell'uno oltre l'indivisione mi pare sia stata percepita da autori diversi, ma fondamentalmente convergenti. Potremmo citare dal punto di vista ecclesiologico J.A. Möhler che concepiva l'unità come uni-totalità e coalescenza di diversità: «il mistero di ogni vera vita consiste nella capacità di unire gli opposti»³³. Dal punto di vista filosofico, andrebbe ricordato qui tutto il personalismo francese da Mounier a Nédoncelle. H. de Lubac ha stupendamente espresso la pregnanza dell'unità di unione in un testo molto teilhardiano³⁴ in cui rifletteva sui «rapporti della distinzione e dell'unità, in vista di cogliere l'armonia del personale e dell'universale. Il "paradosso" dogmatico ci obbliga a notare il "paradosso" naturale del quale esso costituisce l'espressione superiore e rafforzata, cioè, che la distinzione si rafforza tanto più tra le varie parti dell'essere, che l'unione di queste parti diventa più stretta. Le parti concorrono tanto più all'unità che esse sono non tanto dei "pezzi", quanto dei "membri"». Paradosso constatato sia dall'esperienza che dalla fede: «un vivente s'innalza nella gerarchia degli esseri, acquisisce più unità interna, nella misura in cui in esso si opera una differenziazione più profonda delle funzioni degli organi. L'essere indifferenziato, il puro omogeneo è quanto vi è di meno *uno*: è una polvere anonima....Al contrario, lì dove le cellule si complicano, l'organismo ci concentra, in modo che la più grande individualità delle parti è a beneficio dell'unità del tutto...Similmente, l'amore mutuo di due esseri non li porta forse a compimento l'uno e l'altro, non suscita forse in ognuno di loro dei valori più alti e più irriducibili, ossia più pienamente e più strettamente personali nella misura stessa in cui esso è più veramente unificante perché più carico di spiritualità?». È questa soprattutto la lezione del dogma di fede della Trinità: «La realizzazione (*épanouissement*) suprema della Personalità ci pare così, nell'Essere del quale ogni essere è un riflesso – immagine, ombra o vestigio – come

³³ J.A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa, cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969 (cur. G. Corti), 194. Senza menzionare qui tutta la riflessione orientale sulla 'comunionalita' (*sobornost*), è doveroso il rimando, per la teologia contemporanea, almeno a J. ZIZIOLAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981, specie pp. 93ss. Sull'identificazione tra verità e comunione, pp. 100ss.

³⁴ *Catholicisme*, Paris 1947⁴, 285s.

il frutto ed in pari tempo la consacrazione della suprema Unità». «L'unità non è affatto confusione, così come la distinzione non è separazione... La vera unione non tende a dissolvere gli uni negli altri gli esseri che essa raduna, ma a portarli a compimento gli uni mediante gli altri». «Il Tutto non è dunque “l'antipode, ma il polo stesso della persona”»³⁵. Distinguere per unire, ma anche «unire per distinguere»: «per salvare i valori personali, non c'è da temere i valori unitari, come se ciò che si concede a questi fosse tanto di perso per quelli. “Tutto è uno, l'uno è nell'altro, come le Tre Persone”. Non meno che sottomettendosi a Dio o unendosi a Dio, l'uomo, integrandosi al grande Corpo spirituale del quale deve essere membro, non si perde né si dissolve... L'unione differenzia. La solidarietà solidifica»³⁶.

Merita qui ricordare in Teilhard de Chardin stesso la ‘Metafisica dell'unione’. Un tema che pur penetrando tutta la sua opera veniva tematizzato soprattutto nel suo testo “Come io vedo” del 1948³⁷. Teilhard, ispirandosi apertamente al dogma trinitario associava indissolubilmente all'essere l'unione. In Dio stesso, tale quale lo rivela il cristianesimo essere e unione coincidono: «Dio stesso, in un senso rigorosamente vero, non esiste che nell'unirsi» e «in un altro senso, egli non si compie che nell'unire». La creazione è presentata come un riflesso dell'atto di riflessione intradivina che suscita la distinzione e unione delle persone divine. Di fronte al ‘Nulla creabile’, «tutto accade come se Dio non avesse potuto resistere». La creazione è quindi «frutto, in qualche modo, di una Riflessione di Dio non più in sé, ma fuori di Sé, la Pleromizzazione (come avrebbe detto san Paolo) vale a dire la realizzazione dell'essere partecipato per arrangiamento e totalizzazione... Creare significa unire»³⁸. Ora, se è vero che la Creazione è un'azione continua, avremo a che fare con una unificazione progressiva verso realtà sempre più complesse, integrate ed elevate. Per Teilhard, che cercava il divino non in rottura con il Mondo fisico, ma attraverso la Materia, l'Unione creatrice sta in questo: «tutto avviene come se l'Uno si formasse mediante unificazioni successive del Molteplice – e come se esso fosse quindi più perfetto quanto più perfettamente centralizzasse un Molteplice più vasto. Per gli elementi raggruppati dall'anima in un corpo (ed elevati perciò stesso a un grado superiore di essere) “*plus esse est plus cum pluribus uniri*”. Per l'anima stessa, principio di unità, “*plus esse est plus plura unire*”. Per entrambi, ricevere o comunicare l'unione è subire l'influenza creatrice di Dio, “*qui creat uniendo*”»³⁹. L'amore assurge a fonte di unità, la quale consiste nella «coesione più o meno cosciente delle anime, generata dalla loro comune convergenza *in Christo Jesu*». Tensione di comunione «il mio ego, per potersi comunicare deve sussistere nell'abbandono che fa di sé: altrimenti il dono svanisce. Donde la conclusione inevitabile che la concentrazione di un universo cosciente sarebbe impensabile se, assieme a tutto *il* cosciente, non riunisse in sé tutte *le* coscienze»... «Ciascuna coscienza deve rimanere cosciente di sé al termine dell'operazione, anzi (bisogna capirlo bene) deve divenire tanto più se stessa, e quindi tanto più distinta dalle altre, quanto maggiormente si avvicina alle altre in Omega»⁴⁰. «L'essere tende all'essere... tende anche all'unità e ciò in modo duplice: tende ad *unificarsi* (*s'unifier*), ad affermare la propria individualità, ad essere se stesso al massimo; tende ad *unirsi* (*s'unir*) agli altri, ad integrarsi nell'unità del Tutto»⁴¹.

Pensiamo che analoghe considerazioni fossero già rintracciabili in Vladimir Solove'v, soprattutto nel suo succitato capolavoro sulla *Divinoumanità*: il mondo creato dal Dio vivente porta la traccia della sua unità irriducibile alla monadicità: «l'assoluto per il suo concetto stesso non può essere qualcosa di esclusivistico, cioè di limitato, non può essere *soltanto* unico o *soltanto* molti...». Ogni ente «si trova in interazione e interpenetrazione con gli altri quali elementi inseparabili di un unico tutto, visto che anche la qualità propria o carattere di ciascun ente nella sua soggettività consiste appunto in un suo determinato rapporto con il tutto e quindi in una sua determinata interazione con *il tutto*»⁴². Siffatta concezione dell'unità organica e vivente

³⁵ *Catholicisme*, cit. 287 (con rimando a Teilhard de Chardin, in *Etudes*, ott. 1917, 153ss).

³⁶ *Catholicisme*, cit. 288 (con rimando a Pascal, *Pensieri*, Fr. 483; 474).

³⁷ Tr. it. in *Le direzioni del futuro*, Torino 1996, 239-243.

³⁸ *Le direzioni del futuro*, cit. 243.

³⁹ In *Science et Christ* [1924], 72; vedi pure *La vita cosmica* (include “La lotta contro la moltitudine” [1917]: unione mediante la rinuncia a sé e *L'ambiente divino*, Brescia 1994, 111-114).

⁴⁰ *Il fenomeno umano*, [1938-1940], Milano 1968, 351s.

⁴¹ J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Paris- Bruges 1966, 123

⁴² SOLOVE'V, *Sulla divinoumanità*, cit. 107.

rende conto del rapporto tra individualità e universalità: «l'universalità di un ente è in rapporto alla sua individualità: esso è tanto più individuale quanto più è universale e perciò l'ente assolutamente universale è l'ente assolutamente individuale». Il pensatore russo scorgeva pure due tipi di unità: quella 'produttrice' e quella 'prodotta': «in ogni organismo ci sono due unità: l'unità del principio attivo che conduce a sé, in quanto uno, la molteplicità degli elementi, e questa molteplicità ridotta all'unità in quanto immagine determinata di questo principio. Abbiamo un'unità produttrice e un'unità prodotta, ossia un'unità come principio (in sé) e un'unità nel fenomeno»⁴³. In questa linea di pensiero, ma con ulteriore accentuazione della dimensione specificamente trinitaria, si muove ancora Florenskij quando sostiene che in Dio, «invece di un A = "A" vuoto, morto e formalmente auto-identico, per cui A dovrebbe essere se stesso, in quanto si afferma, egoisticamente, escludendo ogni non-A, abbiamo un A pieno di contenuto e di vita, un'auto-identità reale che eternamente rigetta se stessa e in questo auto-rigettarsi eternamente trova se stessa»⁴⁴. Questa prospettiva non può non richiamare alla memoria la visione bonaventuriana per cui «l'unità più perfetta è quella in cui permane sia l'unità di natura che l'unità di carità. Ma la 'carità tende all'altro' [Gregorio M.], per cui include in sé la distinzione tra l'amante e l'amato. Quindi se l'unità divina è perfettissima, è necessario che abbia una pluralità intrinseca, perché fuori di essa non vi è nulla che sia sommamente amabile (*si divina unitas est perfectissima necesse est quod habeat pluralitatem intrinsecam*)»⁴⁵.

Più vicino a noi, in ambito della cosiddetta 'ontologia trinitaria', Klaus Hemmerle ha scritto che «una cosa, un soggetto, un ente, può essere compreso e giungere a compimento soltanto nel suo atto. Quest'atto è costituzione, comunicazione, delimitazione e inserimento in una correlazione che tutto abbraccia». Alla radice di siffatta individuazione dell'unità del reale come tensione verso l'unificazione c'è la fede in «ciò che fonda l'unità», ossia l'essere sospeso del tutto alla venuta di Dio che «si dona come l'Uno e Unico che tutto unifica»⁴⁶.

Se questa concezione di unità come intrinseca apertura all'unione ha una portata ontologica, essa non è priva di risvolti storici e sociali: si addita cioè «l'umanità; lo spirito della terra; la sintesi degli individui e dei popoli; la conciliazione paradossale dell'elemento e del Tutto, dell'unità e della moltitudine: affinché queste cose, ritenute utopistiche, pur essendo biologicamente necessarie, prendano corpo nel mondo, non è forse sufficiente immaginare che il nostro potere di amare riesca a svilupparsi sino ad abbracciare la totalità degli uomini e della terra?»⁴⁷. «La piena umanizzazione dell'uomo significa la piena realizzazione della sua natura e come questa non realizza in ognuno che una piccola parte delle sue virtualità, la piena realizzazione umana ha per condizione l'unificazione dell'umanità... L'umanità compiuta, pienamente umana è una comunione di persone in una reciprocità di accoglienza e di dono. E la trasformazione del mondo mediante la tecnica, l'economia e la politica non ha senso che in vista della realizzazione o per lo meno dell'approssimarsi a questo ideale»⁴⁸.

In sintesi, occorre dilatare l'orizzonte della riflessione circa l'unità oltre la *ratio indivisionis*: si dà unità viva, organica, lì dove la monadicità materiale è trascesa dall'integrazione come unione libera e armonica dei distinti. Resta da vedere quale è il movente che stimola questo processo.

3. La bontà: fine desiderato, ma anche comunicazione d'amore

Anche per quanto concerne il bene occorrerà ampliare lo sguardo oltre la mera *ratio finis* cui il tomismo assegna la peculiare specificazione⁴⁹. Il bene non solo come oggetto del desiderio perché fine, ma anche e soprattutto come principio attivo di esistenza, di unione e di perfezione. Come e ancor più che all'unità, alla bontà andrà quindi riconosciuta una dimensione attiva, positiva: unità che singolarizza per radunare in modo

⁴³ SOLOVE'V, *Sulla divinumanità*, cit. 146.

⁴⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, cit. 247.

⁴⁵ BONAVENTURA, *Trin.* II, 2, s.c. 9.

⁴⁶ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*. Per un rinnovamento del pensiero cristiano, Roma 1996, 53. 92.

⁴⁷ TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, cit. 358.

⁴⁸ DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, cit. 494.

⁴⁹ Cf TOMMASO, *De ver.* 21, a.1.

superiore; bontà che si dona, crea e unisce⁵⁰. Ad integrare gli spunti perenni della scolastica gioverà la ripresa degli acquisti neo-platonici e dionisiani.

S. Agostino, in contesto antimanicheo, ha offerto una perla metafisica nel suo *De natura boni* (ca 405)⁵¹. Nella prima parte dello scritto, egli tratteggia una filosofia e teologia del bene (nn. 1-23). Ad essa seguono l'esposizione dell'insegnamento scritturistico e la stigmatizzazione degli errori dei Manichei. Centrale è il capitolo 3 in cui, ispirandosi a Sap 11,21 si delinea una caratterizzazione metafisica del bene come ciò che infonde misura, forma, ordine (*modus, species, ordo*). Il bene è ciò che garantisce equilibrio, bellezza/armonia, ordine, e quindi unità e pace. Tommaso riprenderà fedelmente questo insegnamento⁵²; ma l'accento cade soprattutto – in modo aristotelico – sulla dimensione ontologica (il bene come atto, esistenza) e finalistica (il bene come scopo e perfezione). *Bonum* dice la proprietà insita nell'ente che lo rende appetibile (ib. a.1) ed in particolare desiderabile quando è assente e fruibile quando lo si possiede (*Ver.* a.2). Gli articoli 4 e 5 sono di indirizzo più 'platonico' nel ribadire che ogni bene dipende e partecipa dalla bontà prima ed assoluta di Dio. Stranamente però l'Aquinate, che pure si rifà ad Agostino, Boezio e al *Liber de Causis*, non ricorre in modo significativo a colui che può essere considerato il pensatore cristiano *kat'exochên* del bene: lo Pseudo-Dionigi Areopagita⁵³.

Crediamo opportuno soffermarci alquanto su questo autore che congiunge l'insegnamento greco con quello cristiano. Già Platone aveva pensato il Bene in sé, il Bene assoluto come Sole, fonte di vita, di luce: ciò che rende conto di tutto, pur essendo superiore a tutto⁵⁴. Anche per Dionigi, il bene è principio e fine di tutto: Principio (*Archê*) in quanto *aitia*, causa, diffusivo di vita, di essere, di esistenza, di unità; Fine (*Télos/Péras*) in quanto ad esso tendono tutte le cose, come a loro fine e ragione ultima della loro esistenza, del loro essere, della loro vita e della loro unità. La radice stessa della bontà non è altro che la divinità: "bontà è l'esistenza divina" (*theachichê hypárxis agathotês*) (IV, 1). Riprendendo la metafora del sole, Dionigi sostiene che il Bene è causa e fonte universale (angeli, uomini, animali...), e, insieme immanente e trascendente, «sta al di sopra (*hypèr*) di tutti gli esseri», e pur essendo senza forma, dà forma a tutte le cose (*aneídeon eidopoieî*) (IV,3). Nel mondo fisico, «la Luce deriva dal Bene ed è immagine della bontà» (IV,4); come il bene, essa penetra in tutto, ma rimane oltre tutto: «illumina, produce, vivifica, contiene e perfeziona tutte le cose atte a riceverla; ed è la misura, la durata, il numero, l'ordine, la custodia, la causa e la fine degli esseri» (IV,4, 697C-D).

Soffermiamoci sulla bella 'fenomenologia della bontà' proposta da Dionigi: "la Bontà converte a sé ogni cosa ed è la principale radunatrice (*archisynagôgos*) delle cose disperse, come Divinità principale ed unificatrice e tutte le cose tendono a lei in quanto principio sostegno e fine (*archê, synochê, télos*)" (700B). La Bontà è Causa perfetta (*aitía pántelos*) dalla quale provengono le cose (*ex ou*), ma anche principio di sussistenza e di conversione. Come il sole che "riunisce tutte le cose e raccoglie le cose disperse" (700C). Il Bene è «raggio sorgivo ed effusione di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelligenza» (IV, 6, 701B); esso «illumina gli esseri intellettuali e razionali e li raduna». Infatti come l'ignoranza è pronta a dividere coloro che sono nell'errore, così la presenza (*parousía*) della Luce intellettuale è adunatrice e unificatrice (*synagôgòs kai henôtikê*) degli esseri illuminati e li rende perfetti e li converte verso ciò che esiste in verità, distogliendoli da molte incerte opinioni e riconducendo i vari aspetti, o per meglio dire, le varie immaginazioni verso una sola

⁵⁰ Sul bene/bontà vedi P. GILBERT, *Corso*, cit. 234ss.; cf pure E. BERTI, *Il bene*, Brescia 1983; C. VIGNA, «Bene e male. Una riconsiderazione», in ID. (ed.), *La libertà del bene*, Milano 1998, pp. 55-80 e «La determinazione del bene e la nostra fragilità. Appunti su tradizione classica vs post-modernità», in ID., *Etiche e politiche della post-modernità*, Milano 2003, pp. 27-41. Vedi pure V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005, 124-179 e il cahier di *Communio* (ed. fr.) 33 (2008) intitolato *La Bonté*.

⁵¹ Cf ed. in *Nuova Biblioteca Agostiniana* xiii/1; (PL 42; 48).

⁵² Cf *De veritate*, q. 21, a. 6; ST I, 5, 5.

⁵³ DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. P. Scazzoso, intr. e note E. Bellini, Milano 1997. Testo originale edito da B.R. SUCHLA, Berlin-New-York, 2 voll. 1990-1991] Citiamo – con rimandi nel testo – avvalendoci generalmente della traduzione di Scazzoso, che ritocchiamo talvolta alla luce del testo edito dalla Suchla.

⁵⁴ Cf *Rep.* VI, 507Dss. Cf H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Interpretazione e commentario storico-filosofico di *Rep.* VII 534B3-D2, Intr. G. Reale, Milano 1989. Sulla dimensione unificante del bene e del divino, cf *Rep.* 462A-B, *Leg.* IV, 716C e *Tim.* 68D.

scienza vera, pura ed uniforme e riempiendoli della sua luce unica e unificatrice (*henòs k. henòtikoû*)» (701B). Proprietà del bene è di unire i diversi ponendoli in armonia. Da qui l'identificazione, tipica della grecoità, ma anche della mentalità biblica, tra *agathón* e *kalón*. Dio è Bello in quanto «causa dell'armonia e dello splendore di tutte le cose (*euarmostia k. aglaia*)» (IV, 7). Seguendo l'intuizione di Platone su Dio come Bello in sé (cf *Conv.* 211 a-b), Dionigi rileva che il Bello suscita «gli accordi, le amicizie, le comunicazioni di tutte le cose e nel Bello tutte le cose stanno unite (*epfarmogai k. philiai k. koinoniai k. to-i kaloi-ta panta henotai*)» (704A). Il Bello e Buono (*kalon kai agathon*) è causa efficiente e finale di tutto: «causa, conservatore e termine» (*aition, synochê, peras*). «Tutto ciò che è viene da ciò che è Bello e Buono e dimora in ciò che è Bello e Buono e si rivolge verso ciò che è Bello e buono (*ek, en, eis*)» (IV, 10, 705D). La divinità come Bello-Buono è amabile, desiderabile e per lui «le cose inferiori amano le cose superiori rivolgendosi ad esse (*epistreptikôs*), le cose uguali amano le cose uguali per comunione (*koinonikôs*), e quelle superiori [amano] le inferiori provvedendo per loro (*pronoetikôs*), e ciascuna ama se stessa nella sua sussistenza (*synektikôs*)» (708A-B). «La stessa causa di tutte le cose per la sovrabbondanza della bontà ama (*era-i*) tutte le cose, le crea (*poiei*) tutte, tutte le perfeziona (*teleioi*), le contiene tutte (*synechei*), le converte a sé tutte (*epsitrephai*)». L'amore divino è buono sotto ogni riguardo, procede dalla bontà, mira alla bontà e al bene (IV,10,708B)⁵⁵. «Questo Amore (*erôs*) benefattore (*agathoergôs*) di tutte le cose che sono, preesistendo sovrabbondantemente nel Bene (*en t'agathô-i kath'hyperbolên proyparchôn*) non ha permesso che Dio rimanesse sterile (*ágonon*) in se stesso; e lo ha spinto ad operare secondo una sovrabbondanza generatrice (*ghenêtikên*) di tutte le cose» (DN IV, 10, 708B)⁵⁶.

È sintomatico che il discorso dionisiano si evolva naturalmente dal bene al bello all'amore in cui coinfuiscono *eros* e *agape* (DN IV, 12). Il vero *eros* è solo quello divino; allorché il senso volgare non ne è che una deformazione: «al volgo rimane incomprendibile il senso dell'unità dell'amore divino e uno» (709C). L'amore di Eros-Agape è «potenza unitiva congiungitrice e comprensiva (*dynamis henopoios k. syndetikê k. synkratikê*) in modo eccellente, che preesiste nel bello e buono per il fatto che è bello e buono, e che dona il bello e il buono perché è bello e buono, e contiene gli esseri coordinati per una comune e reciproca connessione (*koinonikê*) che muove gli esseri superiori a prendere cura (*pronoia*) di quelli inferiori, e che lega le cose inferiori a quelle superiori mediante una conversione (*epistrophê*)» (IV, 12, 709D). Da qui Una possibile definizione dell'amore come «forza unitiva e connettiva (*henotikên kai synkratikên dýnamin*) che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali ad un comune rapporto reciproco e quelle superiori, situate all'ultimo posto a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto» (IV, 15, 713B). Intrinseca proprietà dell'amore è il carattere insieme estatico e geloso: «l'amore divino è anche estatico (*ekstatikos*), in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. E dimostrano che le cose superiori sono fatte per provvedere a quelle inferiori e le uguali per contenersi a vicenda e quelle inferiori per una conversione più divina verso le superiori... [Dopo la citazione di Gal 2,20]. Io oso dire, per la verità, anche che l'Autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua bontà amorosa va fuori di sé (*exô heautou ghinetai*), per provvedere (*pronoiais*) a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla bontà, dalla carità e dall'amore (*agathotêti k. agapêsei k. êrôti*), e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica soprasostanziale che non può scindersi da lui (*ekstatikên hyperousion dýnamin anekphoitêton heautou*)» (DN IV, 13, 712A-B).

Il mistero della vita divina consiste nell'essere abitato da un amore che non è soltanto semplice benevolenza o provvidenza. L'eros-agape divino racchiude ogni forma di amore (cf IV, 17). Dio crea per elevare; trae dal nulla per comunicarsi. Pur essendo il Dio «personalmente» impartecipabile o incomunicabile – in forza della sua irriducibile identità ipostatica⁵⁷ – egli non si trattiene dal partecipare la sua pienezza a ciò che senza di lui

⁵⁵ *Kai esti kai ho theios êrôs agathôs agathou dià tò agathón*: «l'amore divino è buono, a causa del bene e verso il Buono» [Scazzoso]; oppure «l'amore divino è buono di (vera) bontà e per (ogni) bontà».

⁵⁶ Cf II, 5, 644B; XI, 6, 956 A-B. Su questo ardito pensiero, vale la pena rimandare a IRENEO, *Adv. Haereses*, III, 22,3 in cui si parla della pre-esistenza del Salvatore (*prohyparchontos tou sôteros*).

⁵⁷ Cf DN II, 5, 644B; XI, 6, 956A-B

non esisterebbe. L'amore, come forza unitiva è qualcosa di *inscindibile* dalla Tearchia. Potremmo quasi dire che esso ne costituisce l'intima essenza. L'essenza divina, comune al Padre, al Figlio e allo Spirito, è la bontà assoluta che, in quanto "diffusività", è qui designata come Eros-Agape estatico. La sovrabbondante pienezza divina sta quindi nell'essere il luogo (*monê / exêrêmenon*) di perfetta e totale pro-esistenza o se vogliamo "esistenza nell'altro". Sono deduzioni che possiamo legittimamente trarre da questo discorso che – notiamolo – non vuole trattare della vita trinitaria, bensì del procedere *ad extra*.

Dio è «potenza che insieme muove e attira le cose (*kinetikê hama k. hôs anagagôs dynamis*) verso di sé, che solo è da sé e per sé Bello e Buono». Nel contempo Amore-Carità, attivo Eros-Agape in quanto scaturigine dell'essere e del movimento e Amabile-Diletto (*erastôn-agapêtôn*) in senso passivo per la sua attraente Bellezza-Bontà. «L'amoroso movimento (*erôtikên kinêsin*) che si muove e opera da sé preesiste nel Bene ed emana dal Bene verso gli esseri e di nuovo ritorna al Bene». «L'amore divino dimostra eccellentemente di non avere né fine né principio, come in un circolo eterno (*aidios kyklos*) che gira in tondo, a causa del Bene (*dià*), dal Bene (*ek*), nel Bene (*en*) e verso il Bene (*eis*), con un'orbita impeccabile, nello stesso stato e nella stessa forma, e sempre procede, permane e ritorna» (DN IV, 14, 712C-713A).

Il Dio di Dionigi non è né il Demiurgo benevolmente ed intelligentemente organizzatore del *Timeo* platonico, né il Pensiero di se stesso aristotelico, amato-desiderato (*eroumenon*) dal cosmo intero e neppure l'Uno plotiniano, che nella sua pienezza e semplicità monadica non può non essere contemplato dal *Nous* che da esso promana. Il Dio dell'Areopagita è il Dio cristiano, il Dio della creazione, libera ma estremamente conveniente; il Dio che in se stesso è circolo di amore estatico inter-personale; assoluta pro-esistenza e, per dirla con una nozione cara all'Oriente, perfetta *pericoresi*⁵⁸. Senza la teologia trinitaria soggiacente, Dionigi non avrebbe mai potuto conciliare trascendenza e immanenza, unione e distinzione, amore e carità; e questo tanto in Dio quanto nella sua creazione. Con Dionigi penetriamo nell'intimo segreto dell'essere: l'essere proviene dalla bontà, la quale è animata dal movimento di amore che suscita la vita, la fa crescere, la raccoglie in unità e la conduce a sé.

In analogia con questo tipo di pensiero ritroviamo Florenskij. A fondamento della uni-totalità viva e organica, irriducibile all'unità numerica, astratta perché monadica e statica, sta lo spirito, e più precisamente l'amore come interscambio, unione dei diversi nella reciprocità totale. È questa pericoresi dell'amore che il pensatore russo esprime così: «l'amore dell'amante trasporta il proprio io nell'amato, nel Tu, e dà all'amato Tu la forza di conoscere in Dio l'io amante e di amarlo in Dio. L'amato diventa amante, si eleva al di sopra della legge d'identità e in Dio identifica se stesso con l'oggetto del proprio amore, trasferisce il proprio io nell'io del primo mediante il terzo, e così via. Questo seguito di autodonzioni - svuotamenti - abbassamenti reciproci degli amanti solo al raziocinio appare in una successione indefinita. In realtà, quando si eleva al di sopra della sua natura, l'io esce dalla limitatezza spazio-temporale ed entra nell'Eternità, dove tutto il processo dei reciproci rapporti degli amanti è un atto unico nel quale si sintetizza la serie indefinita dei singoli momenti dell'amore. Quest'atto uno, eterno e infinito è l'uni-sostanzialità di quelli che si amano in Dio, dove l'io è la stessa cosa con l'altro io e allo stesso tempo ne è distinto»⁵⁹.

Ricapitolare nell'*amore*⁶⁰ i trascendentali porta a tributare al "Bene" una innegabile centralità, giacché l'amore non è altro che volere e fare il bene. Ora, oltre la classica triade del bene come utile, piacevole e onesto⁶¹, il percorso dionisiano ci ha condotto a scorgere nel bene ciò dona, conserva e perfezione l'essere e la vita. Il bene genera, accresce, salva e perdona; rende integro, unisce e mette in comunione: il Bene è ciò cui tende l'uomo come totalità. Il male è ciò che si rifugge, perché distrugge, separa.

Si può facilmente operare una *reductio in Bonum* di tutte le tensioni antropologiche: l'*essere* o la vita è il bene goduto e desiderato da tutta la persona (bene ontologico/biologico); la *verità* è il bene ricercato

⁵⁸ Su questo decisivo concetto teologico, già affiorato nel testo, ci permettiamo rimandare al nostro «La pericoresi: una chiave della teologia cattolica», in *Lateranum* 72/3 (2006) 553-575.

⁵⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, cit., p. 134.135.

⁶⁰ Sull'essere come amore, cf LÉONARD, *Métaphysique*, cit. 329; ULRICH, *Homo*, cit. 253. Vedi pure, sulla 'ontologia' di Cl. Bruaire, GILBERT, *Corso*, cit. 248ss.

⁶¹ Cf ARISTOTELE, *Ethic. Nic.* VIII, 2; TOMMASO, ST I, 5, a. 5. Il bene come ciò che è adatto e opportuno, ciò che serve, giova e soddisfa, ciò che piace e attira, desiderato e amato, perché fonte di perfezione e felicità.

dall'intelligenza (l'*adaequatio rei et intellectus* o bene intellettuale); la *giustizia* è il bene reclamato dalla coscienza morale (*honestum*, bene etico); la *bellezza* è il bene sospirato dal sentimento (*quod visu/auditu placet* o bene estetico); il *piacere* è il bene bramato dai sensi (*delectatio*, bene sensitivo); la *comunione* è il bene anelato dalla coscienza relazionale (bene esistenziale/sociale); la *Beatitudine* è il Bene sommo in quanto co-presenza di tutti i beni summenzionati. Posto nel mondo come *capax boni* e costituito per il bene, l'essere umano alberga in sé un'insopprimibile spinta verso la positività dell'essere; verso la luce (la posizione naturale degli occhi è di essere aperti); verso la verità (tutti vogliono sapere come stanno realmente le cose e non essere ingannati); verso la giustizia (nessuno vuole subire soprusi o torti); verso la bellezza e il piacere (tutti desiderano vedere, sentire, gustare ciò che più piace). Tale onnicomprensività attraente del bene trova nell'espressione *Kalokagathia* ('bontà-bellezza') una sua formulazione sintetica: il Bene, in quanto bello, simultaneamente attira, richiama (*kalon*, da *kalein*) e si espande, si comunica (*diffusivum sui*). Solo Dio è veramente buono (cf Mt 19,17: *unus est bonus, Deus*), solo Lui può dare la beatitudine, perché è l'unico capace di offrire insieme tutti i beni desiderati dall'uomo.

Riassumendo diciamo quindi che il bene è ciò che promuove, conserva e (re)integra l'essere nella sua perfezione. Tre momenti – promozione, custodia e reintegrazione-riparazione – inseparabili e distinguibili solo a scopo didattico. Promuovere significa donare l'essere, conferire un'identità (unità e integrità); generare o creare. A questo segue, intrinsecamente, il bene come *conservatio*, ad indicare l'azione mirante a preservare nell'essere e a condurre a piena realizzazione o compimento naturale. Dopo aver dato la vita bisogna educare, alimentare l'esistenza e rafforzare l'identità del soggetto amato. I verbi della *integratio* sono proteggere, custodire, curare, alimentare, educare, essere fedele. Però, in questo mondo segnato dalla finitudine e dalla colpevolezza, in cui l'identità è sempre minacciata dal peccato, dalla rottura, il vero bene mira alla reintegrazione o *re-paratio* (etimologicamente: partorire di nuovo, ri-generare, cf ebr. *rahāmim* = *viscera misericordiae*): si tratta qui di sanare, guarire, perdonare, riconciliare, ricomporre l'unità e l'integrità. Il bene si manifesta lì dove l'essere è donato, custodito, integrato ed eventualmente riparato o redento. Nel caso dell'essere umano, l'essere stesso suppone la comunione, la relazione all'altro: amore vuol quindi dire suscitare, preservare, riparare ed accrescere la comunione.

Ripresa: la verità come bellezza della comunione

Dicevamo che la verità potrebbe dirsi il *modus videndi Dei*. Tale affermazione trova un suo riscontro effettivo – qualora si pensi e creda la divinità come Somma Bontà, ovvero come Amore – nel proporre la verità come bellezza della comunione o *kalokagathia*. Al riguardo, merita ricordare queste autorevoli considerazioni: a proposito della bellezza-bontà del creato (cf Gen 1,31), Giovanni Paolo II sottolinea che «il rapporto tra *buono* e *bello* suscita riflessioni stimolanti. La bellezza è in un certo senso *l'espressione visibile del bene*, come il bene è *la condizione metafisica della bellezza*. Lo avevano ben capito i greci che, fondendo insieme i due concetti, coniarono una locuzione che li abbraccia entrambi: “*kalokagathia*”, ossia “*bellezza-bontà*”. Platone scrive al riguardo: “La potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello”». Riferendosi invece alle *kalà erga* (opere belle e buone) di Mt 5,16, Benedetto XVI nota che «la bellezza delle opere manifesta ed esprime, in una sintesi eccellente, la bontà e la verità profonda del gesto, come pure la coerenza e la santità di chi lo compie. La bellezza delle opere di cui ci parla il Vangelo rimanda oltre, ad un'altra bellezza, verità e bontà che soltanto in Dio hanno la loro perfezione e la loro sorgente ultima»⁶².

Lo sguardo posto da Dio sulle cose e sul mondo è intuibile umanamente lì dove le cose e il mondo, le persone e i loro comportamenti, esprimono maggiormente la bellezza della comunione: «*ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*» (Sal 132,1).

Come la luce, la verità, pur essendo fonte di visione e di senso, non si lascia vedere in se stessa: non la si può comprendere, possedere o carpire. Come la luce è condizione di possibilità del riconoscere le cose, la verità

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del Papa agli Artisti*, [4. 04. 1999]; il rimando a Platone è in *Filebo* 65A; BENEDETTO XVI, *Messaggio...* [28. 11. 2008]*, cit.

è condizione di possibilità e fonte del senso. Essa si lascia percepire proprio a partire dai tre trascendentali Bellezza, Unità e Bontà.

Riprendendo una classica metafora botanica enunceremmo l'articolazione proposta nel modo seguente: l'Albero della verità ha come radice la bontà, come tronco l'unità di comunione e come fronda la bellezza. Quello che dapprima affascina e colpisce la percezione umana è la fronda maestosa, la gloria della verità; ma questa non fa che esprimere o irradiare ciò su cui si fonda: la comunione; la quale, a sua volta non esiste che in quanto cresciuta e nutrita in forza della bontà. E al cuore della bontà, linfa nascosta e vitale, sta l'amore. La verità è contemplazione (*theoria*) o meglio intuizione meravigliata (*thaumazein*) del senso dell'essere, del senso delle cose in forza del loro manifestarsi come bellezza e coerenza di comunione (*kalokagathia*). La verità è conoscere la realtà nella sua profondità; scorgendo le cose ricevendole illuminate dalla bontà creatrice che ne fonda l'esistenza e giustifica il loro essere quello che sono nell'unità della realtà; e tale inclusione risplende e seduce. L'organismo del reale si palesa allora animato dall'amore come fonte di bellezza dell'unità mediante la bontà. La bellezza è lo splendore, l'irradiazione evidente e sfolgorante dell'unità, ossia dell'armonia suscitata dal bene come bontà. La bellezza è la mirabile e piacevole manifestazione della virtù unificatrice del bene. Primo contrassegno della verità, la bellezza risplende lì dove l'unità emerge come armonia innervata dall'amore. La verità è, in noi, la percezione sedotta al richiamo (*kalein*) del bello (*kalon*), dello splendore della concretezza e coerenza fondata sull'unitarietà e integrità viva perché ospite dolce dei diversi. E principio di codesta comunione non è se non la bontà sgorgata dall'amore.

Carlo Lorenzo Rossetti
c.lorenzo.rossetti@gmail.com

SOMMARIO:

La tradizione scolastica ha pensato volentieri l'unità dei trascendentali (uno, vero, buono) indicando nella bellezza la sintesi o armonia della bontà e verità. Il presente saggio propone una diversa articolazione alla ricerca di un possibile approccio alla verità che possa trascendere il mero ambito gnoseologico per abbracciare quello più 'esistenziale' della *emeth* biblica: il 'camminare ne' o il 'fare la verità' (cf 3 Gv). La proposta è di pensare il tralucere della verità come il manifestarsi della bellezza dell'unità suscitata dalla bontà (cioè dalla comunione). Questa prospettiva impone di dilatare le nozioni di verità oltre il realismo, di unità oltre il principio di indivisione e di bontà oltre la *ratio finis*. Si può allora capire in che senso verità e amore si corrispondano. Tra gli autori convocati si segnalano soprattutto P. Florenskij, Teilhard de Chardin e lo pseudo-Dionigi.

Scholastic tradition has often thought the unity among the Transcendentals (one, true, good) showing in the beauty the synthesis or harmony between goodness & truth. This essay – which wants to think truth not only in a gnoseological dimension, but also in an existential & 'biblical' perspective (cf 'to walk in' & 'to do the Truth', cf e.g. 3Joh.) – proposes a different articulation: Truth appears where shines the beauty of the unity granted by goodness (i.e. communion). It's necessary to dilate the notions of truth beyond realism, of unity beyond the indivision principle & of goodness beyond the *ratio finis*. In such a way we can understand in which sense truth & love are gathered. Among the inspiring thinkers let's remind above all P. Florenskij, Teilhard de Chardin & Pseudo-Dionisius.