Hans Urs von Balthasar

Theologica 1

Verità del mondo

INDICE

A riguardo dell'intera opera	2
Introduzione	10
I - La verità in quanto natura	16
A. Precomprensione della verità	16
B. Il soggetto	21
C. L'oggetto	28
D. Soggetto e oggetto	31
1. L'oggetto nel soggetto	32
2. Il soggetto nell'oggetto	34
3. La forma duplice della verità	37
II - La verità come libertà	41
A. La libertà dell'oggetto	42
1. I gradi dell'intimità	44
2. La segretezza dell'essere	55
B. La libertà del soggetto	58

Questa traduzione è stata realizzata da Ida Soldini.

Il testo è liberamente riproducibile, a condizione che se ne citi la fonte.

La paginazione indicata all'interno del testo segue l'edizione tedesca del Johannes Verlag Einsiedeln (1985), in modo da facilitare il confronto col testo originale.

Questa traduzione è dedicata alla memoria della mia nonna materna, Annemarie Günther.

Ringrazio fin d'ora i lettori che vorranno rendermi partecipe delle loro osservazioni.

- ida.soldini@gmail.com - Lugano, 30.8.2009 -

Edizione Virtuale

VII

A riguardo dell'intera opera

La terza parte della nostra *Trilogia* è dedicata alla “*Logica*” teologica, e cioè semplicemente alla domanda di cosa possa significare il termine “verità” nell’avvenimento della rivelazione di Dio, l’incarnazione del Logos e l’effusione dello Spirito Santo. Una “*Logica*” compresa in questi termini dovrà anche senz’altro chiedersi quali leggi di pensiero e di linguaggio sottendano le proposizioni in cui si esprime ciò che è stato percepito ed sperimentato nell’ “*Esthetica*”, e ciò che nella “*Drammatica*” è stato esposto nel vivo confronto fra la libertà divina e la libertà umana, ma il porre simili problemi acquista tutto il suo significato solo dopo che si sia affrontata la domanda che li precede, quella circa il logos, circa la verità dell’essere stesso.

Fin dall’inizio l’intera *Trilogia* si è articolata secondo le determinazioni trascendentali dell’essere, mentre, passo passo, la prospettiva è dettata dal rapporto analogico con cui esse attuano la loro validità e la loro forma nell’essere del mondo e nell’essere divino: così nell’*Esthetica* si corrispondono la “bellezza” del mondo e la “gloria” divina, nella *Drammatica* la finita libertà mondana e la libertà infinita di Dio. Ora, nella *Logica* teologica, bisognerà riflettere quindi sul rapporto fra la struttura della verità creaturale e la struttura della verità divina; poi sulla questione se la verità divina possa essere rappresentata nella struttura della verità creaturale in diverse forme, fino a giungere ad esprimersi. Il conoscere teologico circa la gloria, la bontà e la verità di Dio, per sua natura non può limitarsi alle strutture formali o gnoseologiche dell’essere del mondo, ma presuppone però la conoscenza della sua struttura ontologica: senza filosofia non c’è nessuna teologia.

1 I nomi delle tre parti della *Trilogia* balthasariana sono stati resi con *Esthetica*, *Theodrammatica* – o *Ethica* – e *Theologica*, perché si tratta quasi di nuove discipline, come fossero rifondate dall’origine, e occorreva distinguerle dall’estetica, l’etica e la teologia dei manuali scolastici, pur mantenendo il nesso con queste. Balthasar tende a

Dal momento che la verità ne è l’oggetto, troverà qui spazio una riflessione più esplicita anche sui trascendentali già trattati, e la cosa stessa ci condurrà a vedere che, governando congiuntamente tutto l’essere, essi non solo sono indivisibili (cfr. Platone, *Filebo* 64e), o si compenetrano reciprocamente, o che ciascuno di essi suppone tutti gli altri, ma qui la ricerca attingerà l’unità, il trascendentale fondamentale, sulla struttura creaturale del quale si è riflettuto nel primo volume di *Gloria* (pagg. 169ss, 186ss, 201, 283), per rivolgersi qui alla sua struttura divina (“come

VIII

può l’unità assoluta essere trinitaria?”). Così risulterà chiaro che dell’unità trascendentale si può trattare solo a partire dal momento in cui gli altri trascendentali siano già stati tematicamente sviluppati.

La meditazione dell’analogicità della verità dell’essere non ci porterà poi affatto a perdersi in astrazioni, ma almeno tanto quanto l’*Esthetica* e la *Drammatica*, ci porrà di fronte alle domande che per la vita cristiana sono più vitali: come è possibile, dal punto di vista ontologico, che Dio diventi uomo; oppure, formulando diversamente la domanda: il logos mondano è di una capacità tale da poter portare dentro di sé il Logos divino? E, una volta che la densità di questo primo mistero si sia un po’ diradata, ci chiederemo: com’è possibile che nel mondo esista, e come secondo nella sua logica può essere pensato una “imitazione di Cristo” in esseri nei quali non si riproduca affatto il mistero dell’incarnazione? E poi, come può essere concepita in termini ontologici la cornice che una simile imitazione presuppone, un’entità cioè come la “chiesa” (“corpo” e “sposa” di Cristo)? La *circuminsessio* dei trascendentali determina la necessità, e con ciò scusa, il fatto che si torni a parlare di questioni in parte già accennate nelle precedenti ante del nostro trittico: e in effetti la teologia in quanto tale non consente di essere esercitata se non come una ripetuta circumnavigazione per ridire ciò che, di suo, è sempre intero, mentre all’opposto una parcellizzazione in trattati senza nesso reciproco ne rappresenta la morte

indicare con la forma inusuale di un termine il fatto che intende un significato diverso da quello che il lettore recepirebbe come immediato.

certa.

Se è vero che può essere teologo solo chi è anche, e prima di tutto, filosofo, e dunque chi, anche proprio alla luce della rivelazione, si immerga nelle misteriose strutture dell'essere creaturale - cosa che il "semplice" può altrettanto bene, se non meglio del "sapiente e dell'intelligente" (Matteo 11, 25) - costui si stupirà sempre più nel constatare quanto possano essere complesse le strutture dei trascendentali nell'essere contingente, il cui abissale mistero rende impossibile il venire definitivamente a capo anche di un singolo problema. Non solo tutto l'essere finito è attraversato e retto dalla "distinzione reale" fra l'essenza e l'*esse*-esistenza (e quest'ultimo termine sfugge a sua volta all'univocità), ma occorrerà mostrare che questi due poli possono essere compresi esclusivamente l'uno attraverso l'altro. Non diversamente si comporta poi la polarità fra il particolare e l'universale nell'unità;

IX

la polarità fra la "forma" e la "luce" nella bellezza («Non posso far altro che ridere» diceva Goethe «di quegli esteti che si tormentano nel tentativo di costringere con poche affermazioni astratte l'ineffabile che esprimono con la parola "bello" dentro un concetto.» Lettera a Eckermann 18.4.1827); e nell'etica, la polarità fra obbedienza e libertà, ossia il problema del compimento della libertà finita nella consegna di sé alla libertà infinita. Proprio queste opposizioni polari fanno la vivida consistenza dell'essere finito, conferendogli una dignità che lo eleva oltre la fattualità, lo rende oggetto di un interesse inestinguibile, e persino di un timore reverenziale e di uno stupore ammirato, che non fa che aumentare con l'approfondirsi della conoscenza di queste strutture, tanto più avvolte di mistero quanto più si svelano allo sguardo della conoscenza. Di tale paradosso bisognerà poi trattare esaustivamente come di una questione assolutamente centrale: che cioè 'disvelamento' sopporta perfettamente di essere coniugato con 'nascondimento' e 'mistero', e dunque che il carattere di mistero dell'essere non è da intendersi in nessun modo come irrazionalità. E così si svilupperà anche il tema della polarità fra sapere e credere, e non parrà strano a nessuno che questo motivo venga trattato, tanto più se applicato all'ambito del rapporto fra persone, all'amore.

E parlando d'amore, si porrà inevitabilmente la domanda se non stia proprio qui il fondamento nascosto del compenetrarsi reciproco dei trascendentali, così che l'apparente dualismo espresso dalla parola «philosophia», ad una più profonda osservazione, possa risolversi in una vivente unità, documentando così nuovamente e in modo specifico l'analogia fra l'essere del mondo e l'essere infinito, perché di una tale unità si può dire identicamente che è sapienza e che è amore.

In questi ultimi accenni già si introduce la problematicità più profonda di una "*Theologica*", perché documentando nell'analisi della verità del mondo (così come in quella degli altri trascendentali) questa struttura polare, nella quale apparentemente è accentuato proprio il momento di dissomiglianza dell'essere creaturale rispetto all'essere del creatore, ebbene, ci si deve chiedere se paradossalmente proprio in questa struttura polare, e in ragione della vitalità intima che l'anima, non sia contenuto nello stesso tempo anche un momento di positiva somiglianza, che permetta il paragone con Dio. Qui si pone in modo diretto la domanda

X

su come l'essere finito sia "immagine e somiglianza" dell'essere assoluto (senza voler ora distinguere fra "immagine" e "traccia"), ed è una domanda il cui senso e la cui stringenza si manifesta solo nel contesto di una riflessione teologico-trinitaria.

Per approcciare in modo sensato una questione così intricata, la ricerca deve articolarsi in due parti: una prima parte si occuperà delle strutture intramondane della verità, dell'essere del mondo e delle sue gerarchie, che sono nel contempo anche le modalità in cui la verità esplica se stessa sempre più profondamente. Questa ricerca è stata svolta per la sua parte essenziale e in modo sufficientemente approfondito in un'opera apparsa diverso tempo fa («*Wahrheit der Welt*», 1947), che riproponiamo qui come prima parte della *Theologica*. Quest'opera si presentava già allora come una "prima parte", alla quale avrebbe dovuto poi seguire una ricerca sulla "verità di Dio"; quest'ultima non venne allora redatta per ragioni estrinseche, biografiche, e viene presentata qui, dopo un lungo lasso di tempo: con essa l'intera *Trilogia* raggiunge il suo compimento.

In questa prima parte si procederà in modo prevalentemente filosofico. Verranno studiate le strutture della verità nell'essere finito (le quali non possono essere illuminate che dalla *circuminsessio* degli altri trascendentali, come si è mostrato)² ed emergeranno agli occhi del lettore anche aspetti meno usati, aspetti non più notati dopo l'antichità e la patristica, ma che contemplando retrospettivamente la grande tradizione dimostrano chiaramente la propria validità. Questa tradizione non può qui essere presentata estensivamente e, per non distrarre l'attenzione dal nostro oggetto, ci si è limitati a rilevare in pochi accenni la corrispondenza con Tommaso d'Aquino, a testimonianza del fatto che non ci siamo allontanati molto dal grande flusso di ciò che ci è trasmesso.

XI

Che le strutture di verità intramondane, qui oggetto della ricerca, rimandino a un Logos divino trascendente sarà tematizzato, salvo pochi altri punti, solo nell'ultimo capitolo, perché è chiaro che per il pensiero filosofico Dio e la sua verità non possono essere considerati che come *principium et finis mundi* (Concilio Vaticano I, DS 3004).

La seconda parte tratterà della verità su di sé che Dio ci ha reso nota con la sua libera rivelazione, una verità che con ciò stesso diventa norma ultima della verità del mondo. La descrizione e la comprensione di come in questo modo la verità del mondo non venga annullata, ma anzi elevata oltre se stessa e compiuta, si poggia sulle analisi della nostra prima parte.

Se la prima parte distende il suo sguardo in una prospettiva filosofica e lavora con concetti filosofici, la seconda parte procederà in prospettiva teologica e con metodi teologici. Ma questa distinzione esige che vengano sempre tenuti presente due aspetti.

Prima di tutto questo mondo, così come concretamente esiste, è originariamente in rapporto o positivo o negativo col Dio della grazia e della rivelazione sovranaturale, e in un simile rapporto non ci sono punti

2 Perciò si è potuto e dovuto esporre qui in modo più preciso quanto è stato già anticipato per brevi accenni nelle parti precedenti dell'opera. In particolare questa notazione riguarda la contemporaneità con cui nell'atto autocosciente del soggetto si aprono lo spazio dell'io e lo spazio dell'essere (e in questo, lo spazio del tu e del noi),

o aree di neutralità. Il mondo come oggetto della conoscenza si trova già comunque immerso in questa sfera sovranaturale, e così pure la capacità conoscitiva dell'uomo sottostà sempre e preventivamente al segno positivo della fede o a quello negativo dell'incredulità. Muovendosi in un ambito relativamente astratto, e non considerando l'argine sovranaturale della natura creaturale, la filosofia può senz'altro rilevare strutture fondamentali nel mondo e nella conoscenza, che per il fatto di essere così arginate non vengono certo annullate, o anche solo alterate nella loro essenza. Ma nella misura in cui andrà avvicinandosi a quest'oggetto nella sua concretezza, e nella misura in cui più profondamente solleciterà questa concreta potenza conoscitiva, la filosofia dovrà, che sia di ciò cosciente o meno, necessariamente integrare sempre più anche dei dati teologici. Il sovranaturale si radica infatti nelle strutture più intime dell'essere, per farle levare come il lievito fa nella pasta, ed è come il soffio di una brezza o di un profumo che si diffonda ovunque. Il profumo che viene dalla verità sovranaturale non solo non può essere bandito ed estirpato dalla ricerca filosofica, con qualunque mezzo ci si provi, ma è anche folle l'intenzione di volerlo bandire ed estirpare;

XII

il sovranaturale è troppo fortemente compenetrato nella natura perché sia possibile ricostruirla in un suo stato di purezza (*natura pura*). È poi cosa diversa l'integrazione non consapevole dei dati teologici, che di necessità impastano qualunque filosofia, com'è il caso ad esempio per la filosofia pagana di un Platone e di un Aristotele, dall'esclusione consapevole di tali dati o da una loro secolarizzazione che li riconduca a strutture immanenti della verità, come fanno il metodo moderno del razionalismo, ma identicamente anche un certo nuovo idealismo, o misticismo, o esistenzialismo come pure una dottrina esclusivamente filosofico-personalistica dei valori; e un'altra cosa ancora sarà infine riconoscere nel bel mezzo del concreto pensare filosofico l'inevitabile presenza di tali

così come lo espone la *Theodrammatica* II, 1 nel capitolo "*La libertà come mossa di sé*" (192-219). Si potrebbe poi confrontare molto di quanto qui si dice a proposito di espressione, immagine, parola con la dottrina dell'*espressio* di Bonaventura trattata nell'*Esthetica* (*Gloria* II,1, 288-311).

theologumeni, per valorizzarli come tali nel pensiero cristiano.

La prima via non è per noi più percorribile; la seconda via, quella della secolarizzazione della teologia, è nutrita da un tale pregiudizio negativo nei confronti di una rivelazione, sia considerata come solo possibile sia come effettivamente realizzata, che dovrebbe giustificare teologicamente un simile pregiudizio prima ancora di osare un tentativo d'approccio a una cosiddetta filosofia pura, nella quale pretenderebbe di trattare ed elaborare la verità della rivelazione come appartenente all'uomo stesso. Così a noi resta aperta solo la terza via: descrivere la verità del mondo nella sua prevalente mondanità, senza escludere che una tale descrizione della verità contenga elementi di immediata provenienza divina, di origine direttamente sovrannaturale. Alcune descrizioni contenute in questa prima parte bagnano in un chiaroscuro di questo tipo: non avrebbero potuto essere dette cose come quelle che in effetti vi si dicono sull'amore, la grazia, la distrazione, la dimenticanza eccetera, se il raggio luminoso della teologia non ce le avesse mostrate. Ma forse è necessario non limitarsi a contrapporre le due sfere di natura e sovrannatura, e occorre aggiungere ad esse un terzo ambito di verità, quelle cioè che pur appartenendo veramente e in proprio alla natura creaturale, non possono accedere alla luce della consapevolezza se non quando un raggio sovrannaturale le abbia illuminate. Non appartiene forse a questa sfera l'affermazione del Vaticano I, secondo cui la ragione naturale è sufficiente a «conoscere con certezza l'unico vero Dio»

XIII

come «nostro creatore e Signore attraverso il segno della creazione.» (DS 3026)? Non sarà forse possibile allora intraprendere quella sintesi che storicamente è sostanzialmente fallita nell'ambito di tutte le religioni pagane: la sintesi fra un politeismo personale e un'impersonale mistica dell'unità, fallita poiché a queste religioni parve che l'aspetto personale inducesse una limitazione al divino, non risolvibile se non cercando dietro il mondo degli dei un'unità impersonale. E non è forse questa stessa luce ad illuminare l'affermazione di san Tommaso, secondo la quale l'uomo finito, per natura (e dunque senza ricorrere a una dimensione esistenziale sovrannaturale) desidera di vedere Dio, aspira a una visione diretta, non

mediata dal mondo creato? Non escludere a priori una simile “terza zona” appare ad occhio nudo come meno pregiudiziale rispetto a un metodo che postuli per principio l'impossibilità della rivelazione. La descrizione della verità del mondo che qui tentiamo si preoccuperà perciò di portare alla luce ciò che risplende come verità, senza preoccuparsi di voler distinguere (dal momento che una simile distinzione appare intrinsecamente impossibile) se sia illuminata da luce naturale oppure sovrannaturale.

Solo a questo punto, e in modo metodologicamente distinto, può avere inizio la ricerca teologica: prendendo le mosse dall'autorivelazione di Dio, nel Logos divino fattosi uomo e nel Pneuma che lo esplicita, essa assume tale autorivelazione espressamente come suo oggetto. Ci si guarderà dal distinguere una autorivelazione trascendentale da una categoriale, come se fosse possibile distinguere come meramente categoriale la sfera di Cristo e della sua interpretazione per mezzo dello Spirito nella chiesa, da una sfera che la inglobasse trascendentalmente comprendendo tutta la storia. No, piuttosto occorre universalizzare il mistero della potenza efficace dello Spirito Santo di Cristo, il quale nella sua storica realtà di risurrezione è l'“*universale concretum*”, i cui raggi possono raggiungere «gli estremi confini della terra» (confronta su questo «*Teologia della storia*»⁶1979).

In secondo luogo dovrebbe emergere dalle ricerche che seguiranno il fatto che la pienezza inerente alla verità filosofica - anche a

XIV

prescindere dalla luce teologica che può illuminarla - è molto più ricca di quanto un buon numero di sue rappresentazioni lascino supporre. Se non ci si lascia sconcertare dall'apparente esclusivismo di alcuni sistemi filosofici - come empirismo e razionalismo, idealismo e realismo, oggettivismo ed esistenzialismo - e si tenta invece di “infiltrare” questi sistemi semplicemente guardando alla realtà - così ad esempio Tommaso ha “infiltrato” la supposta inconciliabilità di platonismo (o agostinismo) e aristotelismo - allora si riveleranno una vastità, una pienezza e una diversità tali nell'ambito naturale, da consentire che l'opera della grazia vi venga pienamente valorizzata: quest'ultima ha bisogno infatti di tutta

questa pienezza per potersi rappresentare, essa la imbeve di sé, la forma, la eleva e la porta fino alla sua ultima attualizzazione. A evitare questo lavoro filosofico propedeutico, come abbiamo già affermato, si danneggia anzitutto la teologia, che allora dovrà appoggiarsi su un pugno di concetti dall'asciuttezza astratta, oppure rinuncerà completamente alle proprie fondamentali filosofiche, arrangiandosi in caso di bisogno con qualcosa di fatto in casa e finendo così facilmente per sostenersi su un materiale non sufficientemente sottoposto a riflessione, di colorazione spesso ideologica.

In questo modo le vicende della vita renderebbero sempre più estranee la filosofia e la teologia l'una dall'altra. Una filosofia poi che faccia a meno di ogni trascendenza, trincerandosi nell'immanenza, non ci metterà molto prima di rinunciare a parlare di "cifre" indecifrabili o di un "essere cui occorra un pastore" per restringere a vista d'occhio il proprio campo e limitarsi alle forme e variazioni di un positivismo comtiano, esaurendosi in funzionalismi, logicismi, e analisi linguistiche del tutto sterili, dove della verità come trascendentale dell'essere non è rimasto più niente. Conseguentemente, la teologia fluttua in se stessa, anche e soprattutto quando pretende di avere valenza "esistenziale" o quando tenta di annullare la voragine fra il Cristo della fede e il Gesù della scienza; e il nudo riferimento a questo Gesù non è sufficiente a gettare un ponte verso quello che la verità, risuonando come un'eco, può (eventualmente) significare ancora per un uomo ormai privo di filosofia e immerso in un'era tecnico-positivistica. In questo isolamento la teologia, è colta da insicurezza e tende a voler tagliare il ramo su cui

XV

siede mettendo mano al razionalismo esegetico, oppure prorompendo nel politicismo, come fa una parte della "teologia della liberazione", erroneamente confondendo lo scandalo della povertà terrena con lo scandalo della croce e trasponendo la fede nell'attivismo della prassi. Onoriamo sia l'esegesi che l'impegno etico del credente, ma affermiamo che aspetti parziali della verità non possono far altro, se non integrati, che condurre a strade senza uscita.

Integrazione: un simile programma esige un lavoro di squadra fra filosofia e teologia, una collaborazione che risulterà possibile solo se entrambe le discipline saranno reciprocamente e intimamente aperte l'una per l'altra. E questa apertura sarà possibile solo se entrambe le parti tenteranno nuovamente di pensare come centrale l'analogia fra l'immagine divina originaria e l'immagine creaturale. E non potrà trattarsi solamente di quell'immagine che l'uomo è di Dio - e della questione di quanto possa andare o non andare perduta questa immagine per una posizione contro Dio che l'uomo può assumere -, ma in modo molto più globale, dell'immagine che l'intero essere del mondo forma di Dio. Gli esseri dotati di spirito avranno nel mondo creato certamente un posto di rilievo, eppure, e questo riguarda per lo meno l'uomo, esso non sarà separabile dagli ordini d'essere infraumani, perché la verità essenziale di quelli non è risolvibile dalla sua propria.

Per poter descrivere in modo adeguato questa verità essenziale, dobbiamo però rifarci a quanto inizialmente detto: i trascendentali non sono categorie che possano delimitarsi reciprocamente per la finitezza del loro contenuto; sono determinazioni che penetrano integralmente l'essere come tale e perciò ciascuno di essi ne comprende ogni altro. Siamo coscienti di esporci con queste affermazioni alle percosse di Nietzsche: «Per un filosofo è un'indegnità dire che 'il bene e il bello sono una cosa sola'; se poi dovesse aggiungervi anche 'il vero', bisognerà picchiarlo.» («*Schlechta*» III 832). Ma non dobbiamo stupircene: basta considerare cosa siano diventati i trascendentali in Kant, e cioè (nel § 12 dell'*Analitica del concetto*, all'interno della *Critica della ragion pura*) un pensiero forse di veneranda antichità, ma «vuoto», la cui verità consiste nel formare le categorie della quantità, «e cioè dell'unità, della molteplicità, della totalità» come «esigenze logiche e criteri di ogni possibile conoscenza delle cose», che poi vengono trasformate «imprudentemente in caratteristiche

XVI

delle cose stesse». Nietzsche non si limita a mettere i trascendentali in conflitto («la verità è brutta», dice la frase successiva nel frammento citato), ma ne dichiara l'intima contraddittorietà, in modo da annullarli in

una negazione di ogni trascendenza ben più appassionata dell'affettazione d'indifferenza della parte positivista.

A partire da Nietzsche e fino alla nostra contemporaneità lo svuotamento dei trascendentali è giustificato da quanto l'uomo può, nella sua sfera e in forza della sua libertà, commettere nei loro confronti: menzogna, cattiveria, bruttezza, e l'elevazione a principio di una discordia radicale sembrano dominare il suo mondo, così che ad uno sguardo che riesca a sostenere la vista di tutto ciò (ed è l'unico sguardo realistico), il pensiero dell'essere come vero, buono e bello appare come disperatamente illusorio. L'esistenza umana è dominata dalla volontà di potere, che si serve dei trascendentali come le fa comodo: la verità è la *pravda*, cioè ciò che è utile al potere, eccetera. Eppure all'apparente strapotere della libera disposizione dell'uomo si oppone la potenza della sua autocontraddizione, rendendola impotente e minandola dal suo interno così che presto o tardi, in modo palese oppure dissimulato, avverrà l'azzeramento della libertà stessa. La morale borghese dell'Antico Testamento (alla quale si oppone Giobbe) credeva di poter costatare empiricamente nella vita il naufragio di tale autocontraddizione. Non aveva del tutto torto, ma non poteva certo aspirare ad erigersi a legge universale. Considerata da un punto di vista cristiano, la rivelazione completa di questa autocontraddittorietà che attraversa la libertà trascende l'uomo. Il regno dell'anticristo crolla solo in un tempo escatologico. Eppure uno sguardo non accecato può riconoscere la contraddizione nello svolgersi della storia e il repentino crollo di imperi millenari può essere oggetto d'esperienza. Il potere dell'essere e delle sue inalienabili determinazioni è più forte del tentativo umano di annullare nichilisticamente queste determinazioni e di includere in un simile annullamento anche l'essere a cui ineriscono.

Possiamo esprimere la stessa cosa in un altro modo. Tutte le perversioni di cui la libertà umana può fare oggetto l'essere e le sue determinazioni tendono sempre ad annullarne la dimensione di profondità, quella stessa che proprio anche nel momento in cui è conosciuto, fa che resti un mistero.

La

XVII

formula «A non è altro che ...» identifica questa perversione in ognuna delle dimensioni trascendentali. È vero piuttosto che A è sempre e ancora «qualcosa di diverso da ... ». Né l'essere buono né la bellezza, né la verità possono essere esauriti da una de-finizione, lo spazio tridimensionale che governano non può essere violentemente ridotto a una superficie piatta a due dimensioni, e il mistero della loro esistenza e della loro essenza non può essere ricondotto a una formula. Certamente la ragione ultima per cui tutto il conoscibile ha carattere di mistero si mostrerà solo quando si attingerà il carattere creaturale di quanto è conoscibile in modo oggettivo, cioè si giungerà a riconoscere il fatto che la sua verità ultima è nascosta nello Spirito del creatore, l'unico che abbia il potere di pronunciare il nome eterno delle cose. Ma questo rinvia al di fuori della prima parte, filosofica, nella successiva, teologica³. Da quest'ultimo punto d'osservazione i trascendentali saranno resi immuni - quale che sia il danno loro arrecato - dagli attacchi che contro di essi può sferrare la libertà umana.

La seconda parte della *Theologica* dovrà a sua volta dividersi in due sezioni. Al centro della prima starà il problema cristologico: come può l'infinita verità divina tradursi nella finita verità creata? L'*analogia entis* proibisce che sopra le due sia postulato qualcosa di terzo che le unifichi: nessun concetto può elevarsi al di sopra di Dio. E così il problema resta aperto fra Dio e il mondo: come può Dio rendersi comprensibile al mondo *in quanto* Dio, senza perdere il suo carattere divino e senza cadere quindi vittima di una dialettica intra-divino-mondana (hegeliana)? Può Dio rivelarsi *in quanto* Dio all'umanità - oltre che nei cenni «profetici» che le ha destinato - senza che questa se ne scolpisca un concetto idolatrico? L'idea che l'uomo sia «immagine di Dio» è consistente abbastanza da sopportare che l'uomo possa essere colui che comprende l'«immagine

originaria»? E per evocare il concetto-limite che qui emerge, è pensabile un essere che realizzi in se stesso la trasposizione dall'immagine originaria all'immagine riprodotta senza per questo corrompere la prima? Un «uomo-Dio»

XVII

è forse un concetto in sé contraddittorio (come affermano concordemente l'ebraismo e l'islam)? Il secondo volume della *Theologica* dovrà quindi circumnavigare da tutti i lati questa domanda centrale, la più spinosa di tutta la dottrina della fede cristiana. Sarà poi acuita dal fatto che la formula di Giovanni 'verbum caro' (dove per *caro* è da intendersi l'uomo estraniato da Dio, reso schiavo della «vanità») sembra esprimere proprio la traduzione di quanto vi è di più nobile e sacro in quanto di più basso e lontano ci sia, la «*major dissimilitudo*» (DS 806) nella quale veramente non si vede più come un termine possa consentire la propria traduzione nell'altro. La problematica esposta è abbastanza ampia da poter essere sviluppata nei suoi aspetti ascendenti (ana-logici) e discendenti (kata-logici) senza che con ciò sia necessario sviluppare una cristologia completa (diversi aspetti della quale sono comunque contenuti in precedenti parti della presente *Trilogia*).

Ma una volta supposto che al Verbo incarnato sia riuscita una valida traduzione dalla logica divina in quella umana, con ciò non si è ancora risolta la questione se questa traduzione possa essere compresa dagli uomini. I vangeli negano che perfino i discepoli più vicini a Gesù lo abbiano capito: «Essi non capivano questa frase⁴; per loro restava così misteriosa che non ne comprendevano il senso» (Luca 9, 45). Hanno bisogno di un'altra spiegazione, che Gesù promette loro: «Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo.» (Giovanni 13, 7) . «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera.» (Giovanni 16,13). Se Gesù è l'«interprete» del Padre divino (Giovanni 1,18), lo Spirito di verità è colui che conduce a questa verità di Gesù, il quale ha detto di se stesso di essere «la verità», l'autentica interpretazione di Dio. Introdotto in questa interpretazione divino-umana

lo spirito dell'uomo sarà iniziato all'adeguatezza della logica propria al Logos. Nella chiusa del credo trinitario, dopo l'affermazione «credo lo Spirito Santo», la chiesa enumera le verità centrali che dovranno essere chiarificate in conclusione alla *Theologica*: «credo la santa chiesa cattolica» come il vivente permanere del «corpo mistico» del Logos fattosi uomo;

XIX

la sua protostoria nella parola ispirata dei «profeti»; la sua realizzazione nei «sacramenti» che trasmettono il miracolo della «remissione dei peccati» nel battesimo e nella penitenza e «la comunione nelle cose sante» (l'eucaristia); affinché si crei l'umanamente inconcepibile comunione di coloro che sono santificati, e questa si realizzi fin dentro il mistero della sostituzione vicaria reciproca nella sequela della croce, e finalmente anche nella «resurrezione dai morti» e nella «vita eterna». Tutte queste opere hanno il loro fondamento realizzato in Gesù, ma lo Spirito che il Padre invia e infonde le rende possibili agli uomini.

Con quest'ultimo volume si conclude la nostra *Trilogia*, ricapitolando in sé l'*Esthetica* - la gloria di Dio - e la *Drammatica* - la vittoria della verità di Dio sulle potenze antagoniste che gli si oppongono nel mondo e nell'uomo.

Gettiamo ora, prima di mettere mano all'opera, un ultimo sguardo retrospettivo a come è strutturata questa *Trilogia*. La sua disposizione non è forse illogica, e contraria a qualunque elementare ordine nel concatenamento dei trascendentali, come pure ad ogni loro sensata successione all'interno di una trattazione teologica? Non si sarebbe dovuto cominciare piuttosto con la verità, che noi invece poniamo in conclusione, dal momento che essa è il presupposto di qualunque valutazione, di qualunque comportamento etico e religioso, e perciò del bene stesso? E a maggior ragione: com'è possibile che il bello sia anteposto al bene e al vero, dal momento che la sua trascendentalità stessa è oggetto di contestazione, e che perciò, se proprio bisognava farlo entrare nell'elenco, andava per lo meno messo all'ultimo posto? Non ci è stato neppure

risparmiato il seguente serio rimprovero teologico: per la fede cristiana, la rivelazione di Dio all'uomo è trinitaria: Dio Padre, «la sorgente della divinità» (DS 490, 525, 568) si rivela a noi solo in due ipostasi divine: il Figlio, che ci annuncia la verità del Padre, e lo Spirito che infonde in noi il suo amore. E in questa rivelazione salvifica ci svela qualcosa del mistero della sua immanente Tri-unità. «Questa dualità trascendentale [tra conoscenza e amore] non è *integrabile* con ulteriori determinazioni (per es., mediante un bello ugualmente originario, [...]) Ciò non solo per il motivo che altrimenti sarebbe compromessa irrimediabilmente una reale comprensione della necessità di *due* sole processioni all'interno della Trinità, né si potrebbe più sostenere l'assioma fondamentale dell'identità della Trinità 'economica e immanente'. Piuttosto qualora volontà, libertà, *bonum* siano compresi nella loro piena essenza, cioè innanzitutto non solo come tendenza, bensì come amore verso la persona, il quale non solo tende verso la persona, ma riposa nel pieno bene e splendore della stessa, *allora non* appare motivo alcuno di aggiungere a questa dualità una terza e ulteriore possibilità. »⁵ Questa obiezione, che identifica il *bonum* e il *pulchrum* (lo 'splendore') sembra supporre che il nostro progetto fosse strutturato in modo trinitario. Ma non è così; della Trinità si parla in realtà in tutt'e tre le parti.

Il porre l'inizio sotto il segno della *Gloria* può essere paragonato all'antica apologetica, o anche con la teologia fondamentale; una volta posto di fronte al fenomeno Cristo l'uomo ateo-positivistico, cieco ormai non solo alla teologia ma anche alla filosofia, dovrebbe infatti reimparare a vedere: sperimentando nell'alterità totale e senza paragone che Cristo gli rende presente l'irradiarsi della maestà del Dio della gloria, per la quale egli, in forza della sua stessa umanità, possiede comunque una precomprensione (*Gloria* III/1)⁶. Ma alla presenza reale di Dio viene reso ragione solo trattando la storia della salvezza, nell'antico e nel nuovo Patto (III/2), sviluppata tematicamente dalle grandi forme teologiche cristiane (II).

5 Karl Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III (1969), 478. Non vogliamo in queste sede formulare alcun giudizio sul valore dell'«assioma fondamentale» formulato da Rahner.

6 Il III volume di *Gloria* si è occupato dell'itinerario storico di questa

Questo inizio ci è parso tanto più necessario, in quanto nel tentativo odierno di riforma della teologia, nel postconcilio cattolico, esso non ha ricevuto una valorizzazione soddisfacente, e rischia di essere invece sopraffatto dal razionalismo di certi approcci esegetici al fenomeno Cristo - sostituendosi al modello razionalistico della tarda scolastica.

XXI

Fa parte della pratica perenne della chiesa introdurre chi sia stato colpito dallo splendore di Cristo - e in lui dal Dio unitrino - alla risposta che occorre dare con la propria stessa vita: la «*praxis*» cristiana di cui oggi si scrive a caratteri cubitali può per sua essenza solo seguire la «*theoria*», seguire cioè il riconoscimento dell'esigenza che il dono del Dio consegnatosi per amore implica, un'esigenza che non è altro se non dono anch'essa: nel seguire il comandamento più grande, formulato da Cristo come unico e duplice, avviene la liberazione dalle pastoie con cui l'uomo è legato in sé, e così può essere data una risposta conveniente a Dio. Conseguentemente era necessario che il «*bonum*» fosse rimeditato fino nei suoi ultimi aspetti escatologici come il drammatico rapportarsi reciproco della libertà divino-trinitaria e della libertà umana, peccatrice e redenta. Anche questa «*Ethica*» è di struttura trinitaria nei suoi tratti fondamentali, dal momento che è centrale in essa una duplice fattualità cristologica: ogni autentico essere-persona è determinato dalla partecipazione alla missione compiuta da Cristo nell'obbedienza dell'amore, e il singolare «*pro nobis*» del Dio-uomo si comunica ai credenti e ai sofferenti nel mistero della «*communio sanctorum*» come possibilità di radicale solidarietà reciproca, fino alla vicarietà. Ma neppure il «momento tragico» di questa *Ethica* deve restare inevaso, quel momento leggibile nel destino cui la vita di Cristo andò incontro, e che resta decisivo anche per il destino della sua chiesa: un amore sempre crescente evoca un odio sempre maggiore - l'ultimo libro della Scrittura lo mostra in modo

precomprensione nell'ambito della modernità, ma occorre rilevare l'attualità di una religione atea e impersonale (il buddismo), e infine di una irreligione (marxista e positivista) che in quest'opera sono state invece troppo poco considerate; i miei più recenti saggi su questi aspetti sarebbero da porre accanto a quell'opera per integrarla.

stringente -, e per questo la vittoria di Cristo sul «mondo» non esclude affatto il giudizio, il cui esito nessuno può presumere «calcolare» in anticipo, anche se ci si può affidare alla parola di Cristo: «Non temete, io ho vinto il mondo» (Giovanni 16,33).

Perché dopo tutto ciò era necessaria anche una «*Theologica*»? La ragione sta nel fatto che nelle prime due parti si dava per assunto il fatto che Dio possa farsi comprendere dall'uomo, e lo possa rendere capace di imitazione di Sé, ma non vi si è affatto riflettuto su come possano la verità infinita di Dio e il suo Logos esprimersi non solamente in modo vago e approssimativo, ma adeguatamente, nell'angusto contenitore della logica umana. Non c'è forse nella parola stessa «*Theo-logia*» un'intima contraddizione, il significato di questa parola non è forse

XXII

«espressione dell'inesprimibile e dell'impensabile»? Ma l'uomo non è solamente un essere sensitivo e agente, è anche un essere pensante, parlante e capace di formulazione. Che valore può avere la «*quasi scientia*» che egli esercita sotto il nome di «*theo-logia*», e nella quale egli intende intraprendere la traduzione della logica di Dio nella sua? Se prima si è detto che non esiste *praxis* senza la luce e la normazione da parte di una *theoria*, così pure occorrerà chiarire come una simile prassi possa esprimersi e giustificarsi in concetti e in parole umane. E neppure qui se ne uscirà, se non fondando la questione a livello trinitario. La *Theologia* non sarà anzitutto un'operazione dell'uomo, ma piuttosto del Padre celeste, che nella sua Parola incarnata può veramente esprimersi e rendersi comprensibile, anche se solo a coloro che il dono dello Spirito Santo rende capaci di comprendere. E così si realizza una cosa straordinaria: il Dio che non cessa di esprimersi e di dirsi senza alcun ritegno, con ciò stesso non cessa di essere mistero. Che questo non sia assurdo, e abbia nelle strutture della verità intramondana una sua precomprensione, sarà documentato dallo studio sulla *Verità del mondo* che immediatamente segue.

Pag. 11

Verità del mondo

Introduzione

Per parlare della verità non è sufficiente porre la domanda “esiste la verità?”, e magari rispondere affermativamente. Di questa questione si occupa prevalentemente e in modo critico la teoria della conoscenza: e certamente si tratta di una domanda la cui serietà merita una ricerca accurata. Prima di tutto però di essa dovrebbe occuparsi anche l'ontologia: la verità non è infatti solo una caratteristica della conoscenza, ma è soprattutto una determinazione trascendentale dell'essere come tale. Ma supponiamo pure che a questa questione si sia trovata una soluzione soddisfacente, senza occuparci di valutare con quale metodo, e assumiamo dunque che la ragione, nel suo conoscere, abbia raggiunto la convinzione che ci sia effettivamente qualcosa come la verità, e che essa inerisca al pensiero e all'essere regolando i loro reciproci rapporti: potrà forse la ragione dichiararsi soddisfatta di una simile constatazione? O non considererà piuttosto che la parte più feconda del suo lavoro abbia ora da incominciare, adesso che ha ottenuto il passaporto che l'autorizza ad intraprendere il viaggio nel regno della conoscenza? E non si dimostrerebbe essere ragione, ma piuttosto follia se, contenta del primo successo, interrompesse proprio adesso la ricerca appena incominciata! Certamente non è possibile rispondere alla domanda sull'esistenza di fatto della verità senza porre anche la domanda circa la sua essenza, giocando così in anticipo sulla soluzione richiesta. Per sapere se la verità c'è, bisogna avere prima un qualche genere di conoscenza riguardo a cosa essa sia. Ma fintanto che la ragione è occupata con la domanda sul dato di fatto, pone la domanda sull'essenza solo in modo indiretto, solo per poter risolvere la questione dell'esistenza, e non si dedicherà invece alla ricerca della verità – di cui ormai assume l'esistenza – con tutta la passione che sa risvegliare la domanda sull'essenza.

Ammettiamo anche pure che in filosofia non ci sono domande cui si possa rispondere una volta per tutte con una soluzione definitiva, domande che si possa esaurire e lasciarsi alle spalle. Su un altro piano, a un tornante più alto della spirale, in un punto più profondo del carotaggio che la trivella scava nel mistero abissale dell'essere, tornano sempre le stesse, elementari domande, e, dopo tutte le altre, la domanda sull'esistenza fattuale della verità. L'indivisibilità ultima di "che" e di "cosa", di fattualità e idealità, di esistenza ed essenza dimostra di essere più potente dei tentativi superficiali di distinguerli in modo metodicamente chiaro: è proprio dall'analisi dell'essenza che veniamo rigettati nella situazione di partenza, là dove, senza rete, si pone la nuda domanda sull'esserci dell'essere e della verità come tali. Eppure accade che lo stupore elementare per il fatto che si dia qualcosa come esistenza, essenza e verità, questa meraviglia, che invece di diminuire nel corso del lavoro non fa che aumentare per chi è un vero ricercatore, questa meraviglia sempre più adorante e compenetrata di stupore per il miracolo che sono l'oggetto della sua conoscenza e il suo stesso conoscere, si discosta sempre più dall'astratto, infecondo dubbio che uno scolareto può nutrire sull'esistenza dell'essere e della verità. Le esperienze con la verità che nel corso della sua vita ha collezionato chi la ricerca sono in lui troppo profondamente radicate perché possa metterla in questione negli stessi termini con cui poté farlo un tempo. L'inizio, quando da principiante intraprendeva i primi tentativi di pensiero chino sul testo scolastico di gnoseologia, gli pare ora, se paragonato al peso degli anni di convivenza con la verità, ingenuo e commovente. L'iniziale domanda "c'è una verità?" gli pare ora come il tentativo di un primo approccio che un ragazzo impegnasse con una ragazza, e il cui esito fosse poi la certezza: mi ama! Ma sarebbe un ben strano amante colui che si accontentasse della constatazione del dato di fatto, senza che questo fosse come lo spalancarsi di

13

una porta, l'inizio di una vita vissuta per amore. Nel corso della vita, ogni giorno rivivrà l'eterna domanda che gli amanti si rivolgono l'un l'altro chiedendo se si amino; l'amore non è mai interrogato abbastanza, perché non cessa mai il suo desiderio di ascoltare la conferma della risposta, e

dietro ogni risposta trova una nuova domanda, dietro ogni certezza, si apre una nuova, più ampia prospettiva. Ma la domanda che sempre nuovamente è posta, ha un carattere completamente diverso dal nudo chiedere "mi ami?" dell'inizio. Essa si muove ora nello spazio creato dall'amore stesso, è parte della sua vita e concausa della sua vitalità, della sua essenza, presuppone l'esistere dell'amore del quale chiede le prove d'esistenza. Il presupporre l'esistenza di quanto si ricerca esprime con ogni evidenza una sapienza molto più profonda che non l'approccio interrogativo iniziale. Così trova conferma la giustezza dell'affermazione di quei filosofi secondo i quali all'adepto dubitoso ed esitante davanti al problema dell'esistenza della verità, come prima cosa è da suggerire che si tuffi nella corrente, per imparare nel corpo a corpo con l'onda cosa sia l'acqua e come ci si muova in essa. Chi non osasse il salto, non potrebbe mai fare l'esperienza di cosa sia nuotare, e così, chi non osasse tuffarsi nella verità, non avrà mai la certezza della sua esistenza. Questo primissimo atto di fede non ha nulla di irrazionale, e non è altro che il presupposto per potersi accertare dell'esistenza della razionalità stessa. Allo stesso modo, per tornare al primo esempio, l'uomo che da molti anni fosse sposato con una donna, abbia da lei avuto dei figli, e con lei condiviso gioie e dolori, non tornerà a domandarle con timore, ad ogni ora del giorno, se veramente l'ami. Un simile vaneggiare dubitoso, alla lunga, non sarebbe altro che il miglior modo per rendere insopportabile il rapporto e addirittura distruggere l'amore. Ma non si potrebbe per questo dire che egli si sia allontanato dalla sua originaria, iniziale domanda d'amore, che si sia tranquillizzato e abituato al dato di fatto

14

dell'amore, e che in seguito ciò non gli sia più interessato. Così come il nuotatore deve nuotare *sempre*, per non andare a fondo, e questo anche se nell'arte del nuoto si è ormai perfezionato moltissimo, così anche l'amante deve quotidianamente rivivere e interrogare l'origine dell'amore, e così pure infine, il ricercatore di conoscenza deve porre quotidianamente di nuovo la domanda sull'essenza della verità, senza per questo esserne lo sterile e dubbioso distruttore. Nell'arte del nuoto, nell'arte dell'amore, e nel riconoscimento della verità esiste un vero progresso, ma nessuno sarà

mai tale da permettere che si voltino le spalle al vivo istante dell'inizio, allontanandosene definitivamente. Il punto originario della metafisica è talmente vitale da non poter mai essere oltrepassato, piuttosto esso contiene in sé, come un seme, tutt'intera la metafisica, e può a partire da sé svilupparla interamente. L'estensione di un problema a un nuovo ambito d'indagine, o l'ampliarsi del problema stesso, sono sempre anche e nello stesso tempo un porre la domanda originaria con una maggiore intensità, quella domanda che sviluppandosi in questo modo non si è affatto allontanata dall'origine, ma anzi si è sviluppata all'interno dell'origine stessa, diventando così sempre più originaria.

Quella prima domanda sulla verità è ben lontana dall'essere un impedimento a che la vita si dispieghi, come se la verità la limitasse rinchiudendola; essa piuttosto ne esige potentemente lo sviluppo. Come gli sposi solo nel lento corso della loro vita comune vedono compiersi la pienezza, l'ampiezza, la profondità del loro amore, quale nel loro primo incontro non poteva essere neppure lontanamente immaginato, così anche la verità dispiega la sua sempre inesauribile ricchezza solo quando si diventi familiari con essa. Sarebbe ben strano infatti se poche asciutte asserzioni potessero definire, classificare, esaurire e infine archiviare una qualità trascendentale dell'essere, una determinazione e formulazione fondamentale di tutto ciò che è, che come tale ha dunque intimamente parte a tutta l'ampiezza e profondità sia dell'essere come tale, sia delle diverse gerarchie e forme di enti. Ben piuttosto sarà chiaro prima ancora di cominciare che

15

la verità come caratteristica trascendentale dell'essere, esattamente come quest'ultimo, sarà impossibile da maneggiare con una definizione esaustiva. Una definizione comporta, come dice la parola stessa, anche una delimitazione rispetto ad altri contenuti, che sarebbero quindi esclusi da essa, com'è la determinazione di un genere in forza di una differenza specifica. Ma l'essere non è un genere, perché tutte le differenze dell'essere, sono essere esse stesse. Solo può essergli contrapposto il nulla, che però non è atto a "definire" positivamente il contenuto dell'essere. Così l'essere può essere determinato e compreso solo attraverso se stesso,

e questo vale anche per tutte le determinazioni che gli ineriscono in quanto essere. L'universalità della verità è di tale ampiezza da non poter essere raccolta in nessuna costrizione definitoria, e piuttosto, ogni atto definitorio presuppone di essere abbracciato dallo spazio della verità, all'interno del quale solo può essere posto. Non esiste una geografia che delimiti il regno della verità, che nella sua essenza e nel suo ambito è altrettanto priva di frontiera quanto l'essenza e l'ambito dell'essere stesso. Ci si guarderà perciò dal partire da definizioni e concetti precostituiti ed esclusivi della verità, tali da limitare fin da principio la sua validità o indirizzarla solo in una determinata direzione, ma si baderà piuttosto ad attribuirle l'intera ampiezza che le compete in quanto determinazione non limitata dell'essere come tale. Solo così potrà comunicarci qualcosa della sua infinità, dimostrandoci come la sua natura sia sempre più grande, più nobile di quanto noi non avessimo già colto.

Tutti i più grandi pensatori ebbero la convinzione che tale sia l'ampiezza e l'inesauribile ricchezza della verità. E proprio colui che di preferenza è additato come esemplare nel procedere scolastico del suo pensiero, Tommaso d'Aquino, nel suo trattato *De Veritate* abbraccia un tale cosmo di oggetti che chi è esperto riconosce come evidente la loro pertinenza al problema della verità,

16

mentre i profani ne hanno potuto parlare come di deviazioni e di estrapolazioni arbitrarie. Ma è vero piuttosto che Tommaso non ha tematizzato e risposto nella sua pur vasta opera che a una piccola parte delle domande che si possono legittimamente porre sotto il titolo della verità, e addirittura non ne ha poste alcune che sarebbe invece stato necessario porre. E Tommaso stesso sarebbe proprio l'ultimo a voler contraddire questa affermazione. Anch'egli non ha potuto far altro che quello che può un uomo: cioè cogliere negli sterminati campi della verità e comporre in modo più o meno casuale un mazzo coi fiori che vi fioriscono, tale da poter forse trasmettere qualcosa come un'idea della flora che nasce in simili campi, ma senza potere in nessun modo restituire la ricchezza, l'abbondanza, l'atmosfera, la fecondità e la gloria di tutto quanto il paesaggio. Quanto diciamo di Tommaso si potrebbe dire

ugualmente di Aristotele o di Agostino, i quali, non meno di Platone, erano profondamente persuasi del fatto che ogni conoscenza non è che un frammento, e anche di Hegel, che fa sperare di poter gettare uno sguardo nell'essenza della verità giusto solo al termine del suo sistema, con cui ha abbracciato tutto l'essere e ha permesso che lo sguardo si stendesse in tutte le direzioni.

Il modestissimo tentativo esposto nelle pagine che seguono non pretende di essere altro che un ulteriore viaggio esplorativo nell'impero della verità, sul quale il sole non tramonta mai. Il nostro itinerario non farà lungamente tappa al problema relativo alla "garanzia della verità" nella conoscenza, perché questo lo si è fatto già fin troppo, ma riconoscerà piuttosto l'esistenza della verità come un dato di fatto originario per volgersi subito alle domande relative alla sua essenza. E in questo emergeranno senz'altro cose molto basilari ed elementari, cose che appartengono all'essenza della verità come l'economia domestica e la generazione di figli appartengono al matrimonio, e purtuttavia delle quali i correnti trattati sulla verità ci dicono ben poco. E di queste cose

17

ce n'è una tale quantità e varietà che saremo costretti, come un cicerone in un treno in corsa, a limitarci ad accennare ad esse mentre a destra e a sinistra già le stiamo oltrepassando, e invece la maggior parte di quanto sarebbe ben degno di menzione, per la rapidità del viaggio non può essere mostrato che di sfuggita. Il sentimento schiacciante suscitato da questa inesauribile abbondanza non ci sopraffà solamente di fronte alla percezione a posteriori della molteplicità delle cose esistenti, perché tutte vorrebbero prendere parte a questo discorrere sulla verità, ma esso si impossessa di noi già di fronte alla semplice qualità a priori della verità, cioè il suo appartenere ad ogni cosa che è, un miracolo sempre nuovo che si ripropone a colui che pensa. Proprio nella convivenza con questo miracolo ci soffermeremo qualche tempo.

Non crediamo di esserci con ciò distanziati dalla grande tradizione occidentale del pensiero sulla verità, e in particolare da quella cristiana; al contrario, crediamo di riprendere una corrente che in tempi recenti, e

soprattutto da parte cristiana, ha rallentato il suo corso ed ha finito col formare pozze di acqua stranamente stagnante. Quanto dell'essenza della verità era ancora ben noto ai padri della chiesa! A Clemente, a Origene, a Gregorio di Nissa, ad Agostino; con che gesto profondo e originario ha riflettuto su tutto ciò Anselmo, con quale ampiezza sovrana l'ha descritto Tommaso, se confrontato con le poche, avare frasi con cui i manuali di filosofia cristiana si riducono ad esprimersi! Forse la colpa di questo ha da ricadere su un'impostazione pratico-apologetica, che sempre più ritirandosi su poche posizioni strategiche si è trincerata in una specie di fortino intellettuale, nel quale la solidità di una difesa inattaccabile si sconta con la resa su tutto il resto di un indifendibile territorio - questa posizione identifica il suo compito nella dimostrazione dell'esistenza della verità in quanto tale, esaurito il quale le pare di non dover far altro. Ma una simile opposizione al

18

razionalismo e allo scetticismo moderno rivela forse anche l'influenza che queste correnti hanno esercitato su di essa, senza che di questo ci si avvedesse: infatti l'ideale della verità viene identificato con la garanzia della sua fattualità, o comunque è invaso da un tipo di scientificità chiara e inconfutabile quale può essere ottenuto solo in cambio del sacrificio di vastissime regioni del regno della verità. Il ridurre la conoscenza della verità a un'evidenza puramente teoretica, dalla quale siano state asportate con diligenza tutte le vive, personali scelte etiche, rappresenta già di per se un restringimento del campo della verità, tale che essa, anche solo per questa ragione, si troverà ad essere defraudata della sua universalità e con ciò stesso della sua essenza. Se la bontà e la verità sono realmente caratteristiche trascendentali dell'essere, dovranno compenetrarsi reciprocamente; ma se invece i loro rispettivi ambiti vengono opposti l'uno all'altro come se si escludessero, l'esito non potrà essere che un misconoscimento di entrambe le loro essenze. Così è anche per l'ultima caratteristica trascendentale dell'essere, la bellezza: anch'essa pretende di valere universalmente, e perciò non si potrà mai separarla dalle sue due sorelle. A partire dal riconoscimento che solo le tre determinazioni trascendentali dell'essere possono svelarne l'intima ricchezza, si fa luce

la necessità elementare di sviluppare un'etica ed un'estetica sia della verità, sia della conoscenza della verità. Solo le sue caratteristiche trascendentali possono rivelare l'essere così com'è, cioè svelarne la verità, e si vedrà così che solo la vivente e perdurante unità fra la posizione teoretica, quella etica e quella estetica può veicolare una conoscenza vera dell'essere. Quanto più è vero che questi tre punti prospettici si distinguono formalmente l'uno dall'altro nelle loro diverse angolature, e quanto più una metafisica seria deve distinguerli fino in fondo, tanto più è vera la necessità di non ignorare - e questo fin dall'inizio e non a posteriori - la loro comune radice e il loro costante e reciproco fare gioco, che è tanto stringente da non consentire un discorso dal contenuto minimamente concreto su uno di essi, senza che anche gli altri siano perciò stesso presi in considerazione. Considerare e descrivere una tale unità dal punto di vista della sua radice

19

fa sì che nel prosieguo della ricerca siano evitate fin dall'inizio tutta una serie di situazioni di possibile perplessità, dovute esclusivamente alla scelta di un punto di partenza troppo semplicistico. Così ad esempio Newman ha riconosciuto con piena ragione il fatto che non si possa in alcun modo risolvere adeguatamente il problema teologico che oppone il credere e il conoscere fintanto che l'origine filosofica di questa domanda non abbia colto e descritto l'unità di atteggiamento teoretico e di atteggiamento etico, l'unità che sussiste fra l'evidenza e la decisione. Nello stesso modo un'estetica avrà le sue belle gatte da pelare con la questione del supposto irrazionalismo del suo oggetto, fintanto che non abbia colto il rapporto che sussiste alla radice fra lo svelamento dell'essere e il suo movimento espressivo, e quindi fra la verità e la bellezza. Il fatto che il regno del bene e del bello siano stati esclusi dal campo di quanto è verificabile in termini di conoscenza e siano invece stati assoggettati alla sfera dell'arbitrario, del gusto e della credenza privata, è frutto del moderno razionalismo, che ha supposto di poter isolare su un piano puramente teoretico l'ambito della verità. Con ciò stesso l'immagine dell'essere e la visione d'insieme del mondo sono state frantumate, rendendo con ciò stesso impossibile anche un reale dialogo sulla verità.

Conseguentemente si parla perciò solo di contenuti senza rilevanza, in modo generico, mentre le più grandi domande sulla verità, che non possono essere approcciate al di fuori del gusto che se ne ha e dalla decisione che implicano, sono consegnate con falso pudore al silenzio. Se la verità non implica alcuna decisione, allora neppure nella decisione del singolo rispetto alla sua personale visione del mondo sarà implicata alcuna verità. Una simile neutralizzazione del dialogo sulla verità corrisponde esattamente - come si mostrerà in seguito - a un annichilimento della verità in quanto tale. Una filosofia cristiana dovrà perciò guardarsi dal favorire, magari in modo incosciente e non voluto, un simile razionalismo. Per opporre a questo pericolo un contrappeso consistente dovrà però volgersi a quelle origini

20

in cui storicamente la vivente concatenazione di verità, bontà e bellezza, come pure delle scienze ad esse correlate, ha consentito il sorgere di un'immagine del mondo cosmica e universale. Il razionalismo e l'irrazionalismo possono essere vinti e superati entrambi solo sul fondamento di una posizione d'unità.

La nostra ricerca si articola in due parti: la prima considera la verità così come prima di tutto la incontriamo nel mondo, come verità delle cose e dell'uomo, una verità che nel suo fondo ultimo rimanda al Dio creatore. In questa prospettiva la verità di Dio appare come principio e fine (*principium et finis* Concilio Vaticano I, Denz. 1785) della verità di questo mondo. La seconda parte si occupa della verità che Dio ci ha comunicato su se stesso nella rivelazione, e che in questo positivo essere-rivelata diventa da qui in poi norma ultima alla verità del mondo. Così la prima parte considera la verità come oggetto della filosofia, con metodi filosofici, la seconda parte come oggetto della teologia con metodi teologici. Ma bisogna prendere in considerazione due cose che non vanno mai dimenticate.

Prima di tutto questo mondo, così come concretamente esiste, fin dall'origine è in rapporto o positivo o negativo col Dio della grazia e della rivelazione sovranaturale, e in un simile rapporto non ci sono punti o aree

di neutralità. Il mondo come oggetto della conoscenza si trova comunque immerso in questa sfera sovranaturale, e così pure la capacità conoscitiva dell'uomo sottostà sempre e preventivamente al segno positivo della fede o a quello negativo dell'incredulità. Muovendosi in un ambito relativamente astratto, e non considerando l'argine sovranaturale della natura creaturale, la filosofia può senz'altro rilevare strutture fondamentali nel mondo e nella conoscenza, che per il fatto di essere così arginate non vengono certo annullate, o anche solo alterate nella loro

21

essenza. Ma nella misura in cui andrà avvicinandosi a un oggetto nella sua concretezza, e nella misura in cui più profondamente solleciterà la concreta potenza conoscitiva, la filosofia dovrà necessariamente, che sia di ciò cosciente o meno, integrare sempre più anche dei dati teologici. Il sovranaturale si radica infatti nelle strutture più intime dell'essere, per farle levare come il lievito fa nella pasta, ed è come il soffio di una brezza, o di un profumo, che si diffonda ovunque. Il profumo che viene dalla verità sovranaturale non solo non può essere bandito ed estirpato dalla ricerca filosofica, con qualunque mezzo ci si provi, ma è anche folle l'intenzione di volerlo bandire ed estirpare. Il sovranaturale è troppo fortemente compenetrato nella natura perché sia possibile ricostruirla in un suo stato di purezza (*natura pura*). È poi cosa diversa l'integrazione non consapevole dei dati teologici, che di necessità impastano qualunque filosofia, com'è il caso ad esempio per la filosofia pagana di un Platone e di un Aristotele, dall'esclusione consapevole di tali dati o dalla loro secolarizzazione che li riconduca a strutture immanenti della verità, come fanno il metodo moderno del razionalismo, ma identicamente anche un certo nuovo idealismo, o misticismo, o esistenzialismo, come pure una dottrina esclusivamente filosofico-personalistica dei valori; e un'altra cosa ancora sarà infine riconoscere nel bel mezzo del concreto pensare filosofico l'instinguibile presenza di tali *theologumena*, per farli valere come tali nel pensiero cristiano.

La prima via non è per noi più percorribile; la seconda via, quella della secolarizzazione della teologia, è nutrita da un pregiudizio negativo nei confronti di una rivelazione, sia considerata come possibile, sia come

effettivamente realizzata, e dovrebbe perciò giustificare teologicamente un simile pregiudizio prima ancora di osare di avvicinarsi a una cosiddetta filosofia pura, nella quale pretenderebbe poi di trattare ed elaborare la verità della rivelazione come appartenente all'uomo stesso. Così a noi resta aperta solo la terza via: descrivere la verità del mondo nella sua prevalente mondanità, senza escludere che una tale descrizione della verità contenga

22

elementi di immediata provenienza divina, di origine direttamente sovranaturale. Si può costatare a occhio nudo che un simile metodo è meno pregiudiziale di quello che calcoli con un a priori per cui rivelarsi sia per Dio impossibile. La prima parte della ricerca sulla verità nel mondo sarà perciò una specie di fenomenologia della verità a noi ben nota, così come la incontriamo, descrivendo quindi soprattutto ciò che è da considerarsi come verità naturale. Solo a questo punto, e in modo metodologicamente distinto, potrà cominciare la ricerca teologica, che, partendo dall'autorivelazione di Dio come da un nuovo inizio, si proverà a descrivere la verità divina: come a partire dal suo esistere in Dio essa si comunichi, e coinvolgendo nella comunicazione di sé anche la verità del mondo, la ordini alla verità divina.

In secondo luogo va notato il fatto che la pienezza inerente alla verità filosofica - anche a prescindere dalla luce teologica che può illuminarla - è molto più ricca di quanto un buon numero di sue rappresentazioni lascino supporre. L'antico adagio secondo il quale la grazia presuppone la natura, rende necessarie una ricerca e una descrizione molto più ampie di cosa sia la verità naturale, molto più di quanto non accada correntemente, e questo proprio allo scopo di poter comprendere la sovranaturalità della grazia. Solo nel momento in cui si saranno poste in evidenza in modo conveniente l'intera ampiezza, profondità e molteplicità dell'ambito naturale potrà anche mostrarsi degnamente come l'opera della grazia penetri con potenza ogni aspetto di questa ricca abbondanza, come si serve di essa, come le dia forma, la elevi, la compia. A evitare questo lavoro filosofico propedeutico, come abbiamo già affermato, si danneggia anzitutto la teologia, che allora dovrà appoggiarsi su un pugno di concetti

dall'asciuttezza astratta, esponendosi così al pericolo di non permettere che il suo stesso contenuto possa svilupparsi secondo tutte le prospettive che gli apparterrebbero, semplicemente perché il lavoro preparatorio non ha fornito un materiale sufficiente. Se poi la teologia dovesse diventare consapevole di questa mancanza, si forgerà accanto alla concettualità astratta della "scolastica", una terminologia

23

propria, finalizzata ai suoi scopi (come ad esempio ha fatto la teologia kerygmatica) ma con ciò stesso taglierà definitivamente tutti i ponti che permettevano di oltrepassare l'abisso che ormai si apre fra la teologia e la filosofia. Un simile percorso è definitivamente deleterio per entrambe, e in realtà non è altro che l'espressione della disperazione rassegnata della teologia rispetto all'insufficienza dei concetti filosofici che ha a disposizione. Le può essere d'aiuto solo una rinnovata, originaria percezione fenomenologica della verità e dell'essere del mondo, che però proprio col non essere ansiosamente finalizzata nella scelta e nell'esposizione dei suoi oggetti alla susseguente trattazione teologica, le potrà fornire i più preziosi servizi.

L'oggetto formale della ricerca è la verità. Non verrà però proposta nessuna gnoseologia, nessuna ontologia e nessuna teodicea. È inevitabile che questi ambiti vengano sfiorati, perché la verità non può essere descritta altrimenti che come caratteristica della conoscenza e dell'essere. Ma la scelta delle questioni e la forma proposta per il loro approccio è determinata esclusivamente dall'oggetto formale della verità. Un simile trattato è oggi inusuale, e si ascriverà perciò al beneficio del tentativo il procedere a tentoni e una certa insicurezza della presente ricerca. Molto resterà frammentario e aperto nella sua problematicità, altre questioni si illumineranno solo dopo essere state circumnavigate più e più volte. Le questioni sul rapporto fra la verità del mondo e la verità di Dio saranno poi trattate solo sommariamente alla fine della prima parte, perché andranno riprese integralmente nella seconda, in prospettiva teologica.

pag. 25

I - La verità in quanto natura

A. Precomprensione della verità

Ogni uomo che si sia destato alla coscienza non solo conosce il concetto di verità e lo comprende, ma sa anche che una tale verità è rinvenibile nella realtà. La verità ha lo stesso grado di evidenza dell'esistenza e dell'essenza stessa, e così è anche per l'unità, la bontà e la bellezza. Ciascuna di queste realtà può essere messa in dubbio, almeno apparentemente; si può argomentare contro di esse con mille cavilli, e alcuni di questi argomenti non mancheranno di impressionare qualche anima timida, inusata al pensare o in qualche modo malaticcia e indifesa. Ma sono cose ben diverse il non sottrarsi all'attacco, e magari ritrovarsi per questo feriti e impotenti di fronte a un'argomentazione abilmente condotta che metta totalmente in questione la verità, e un'altra cosa è rinunciare all'evidenza concreta, originaria della verità stessa. Allo stesso modo possono esserci uomini che si siano abituati, per una qualunque ragione, a dubitare che esista qualcosa come la bontà in senso proprio: ciò che viene così denominato e che incontrano nella realtà quotidiana essi lo ascrivono all'abitudine, alla moda, alla comodità, all'egoismo, e insomma a una naturale volontà di potere che si nasconda sotto molte maschere diverse. Ma se un giorno sono messi di fronte all'evidenza di un gesto gratuito, che magari un amico compia in loro favore, e d'altra parte sanno, a partire dalla loro stessa esperienza interiore, che è possibile e può essere richiesto il nudo superamento di se stessi per pura volontà del bene, allora tutta la loro teoria sarà come dimenticata, ed essi si potranno inchinare di fronte alla semplice, disadorna fattualità del bene. La teoria che avevano costruito ha una falla, e forse cercheranno a posteriori di richiuderla,

26

ma almeno una volta si sono ritrovati nudi e senza maschera di fronte al bene. Se poi saranno leali nel loro pensiero, se daranno ascolto ai fatti, non

riusciranno a servirsi della teoria con cui cercavano di spiegare il bene con un fenomeno apparentemente più fondamentale, per scacciare dalla faccia della terra a colpi di sillogismo questo incontro elementare con una reale gratuità.

Identicamente avviene all'uomo per quanto riguarda la verità. Può dubitare, e in moltissimi frangenti ha perfettamente ragione a dubitare che questa verità particolare, nella sua pretesa a tanto nome, lo meriti anche realmente; egli potrà anche costruire sul fondamento della possibilità di questo particolare dubbio, o di altre singole esperienze di disillusione, una teoria sulla non-esistenza o meglio sull'inconoscibilità della verità, affinandola poi nel modo più accurato e scientifico: tutta questa attività paradossalmente dovrà coniugarsi, e lo potrà, con il fatto che egli sarà nello stesso tempo consapevole di cosa in realtà sia la verità, una verità che l'uomo incontra tanto intorno a sé, quanto all'interno di se stesso. Sarà sufficiente ricordare come convincentemente Agostino confuti gli scettici, dicendo che il dubbioso deve essere certo per lo meno del suo dubbio, e quindi del proprio pensiero, e perciò in questo anche del proprio essere. L'interdipendente stringenza di questo dato di fatto gli è noto in modo tale che un atto di pensiero che vi obbietasse potrebbe solo essere formale, vuoto, incompiuto da una qualsivoglia evidenza. Il dubbio a riguardo della verità si coniuga immediatamente in colui che dubita con la consapevolezza previa della verità, perché proprio questo è il presupposto inevitabile al suo stesso dubitare. E se anche il nostro scettico volesse radicalizzare il suo dubbio dicendo di non volerlo esprimere neppure come un'affermazione, e provvedesse tutti suoi giudizi di un esponente che li facesse valere non come verità, ma semplicemente come opinioni, incluso anche quello sul dubbio quanto alla verità, ebbene anche così ci avrebbe guadagnato

27

poco. Perché da un lato la vita lo induce continuamente ad esprimere opinioni e affermazioni rispetto alle quali egli deve per lo meno situarsi come colui che le ha poste, di modo che il problema è solo rinviato, e dall'altro non può non riconoscere la reale possibilità che ha di esprimere la propria opinione, riconoscendo perciò anche come valida la verità del

rapporto che sussistente fra ciò che egli sa e ciò che egli esprime.

Lo scettico potrebbe qui intromettersi e affermare che tutte quelle che chiamiamo verità non sono altro se non la corrispondenza arbitraria e puramente formale di apparenze qualsiasi, per esempio quelle che ci giungono attraverso i sensi, coi segni che convenzionalmente le designano ed esprimono, segni grazie ai quali gli uomini cercano di intendersi fra loro in modo del tutto pragmatico. Se le cose stessero così, se la verità non fosse altro che una corretta corrispondenza formale, allora naturalmente la verità in senso proprio non avrebbe più ragione di esistere. Per cogliere nel punto decisivo il concetto di verità, quello che tutti in modo irreflesso e ingenuo portano in se stessi, non ci si può limitare a parlare di apparenze, occorre parlare dell'essere, qualunque sia la forma del suo svelarsi. Proprio questo essere è già noto e accessibile nel pensiero stesso di chi pensi, anche di chi pensi dubitando. E proprio questo essere-noto dell'essere costituisce la più intima natura della verità.

Nell'atto del pensare, la consapevolezza è svelata e presente a se stessa in una immediatezza tale, che le due parti di questa parola - *Bewußt-sein, essere-consapevole* - non possono in nessun modo venire separate. Nella consapevolezza non è contenuta solo la caratteristica astratta della coscienza, ma in modo altrettanto immediato anche l'essere cui appartiene di essere cosciente, e proprio questo essere è immediatamente scoperto e presente alla consapevolezza. Il soggetto che pensa è sempre anche un soggetto esistente, che si riconosce tale. Sa dunque cosa sia "essere". Possiamo soprassedere qui sulla domanda

28

se al soggetto che pensa sia presente nella stessa immediatezza anche l'essere dell'oggetto del suo pensiero. A questa domanda bisognerà dare una risposta in seguito; qui dove dobbiamo trattare del primissimo approccio alla verità, è ancora irrilevante. È per il momento sufficiente che anche solo in un unico punto la sfera delle nude, inessenziali, apparenze sia stata sfondata, e sia quindi l'essere stesso ad apparire, e a presentarsi come tale alla consapevolezza. Così è data la dimostrazione che l'essere può venir scoperto e afferrato proprio nella sua caratteristica

d'essere. E così, implicitamente, è espressa anche la disvelabilità di tutto l'essere.

La verità può perciò essere descritta inizialmente come essere-svelato, essere-scoperto, essere-accessibile, essere-non-nascosto ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). Questo non-nascondimento significa entrambe le cose: che sia l'*essere* ad apparire, come anche che l'essere *appaia*. Che questa duplicità si risolva in unità è una caratteristica del disvelamento stesso, e in esso, della verità. L'essere come tale non è perciò nascosto, come fosse un ignoto oggetto in sé, che non faccia sapere nulla di se stesso e del quale l'apparire non tradisca niente; e neppure l'apparire è un fluttuante miraggio, un riflesso del nulla - o di un indecifrabile abisso - nell'aer perso. Ben piuttosto, è l'essere stesso ad apparire, per quanto il rapporto che lo lega alla sua apparizione possa rimanere misterioso e indecifrabile, e la distanza fra i due maggiore o minore, più agevole o più ardua da documentare. L'essere-disvelato (*Enthülltheit*) designa anzitutto una caratteristica assoluta dell'essere come tale. Ma racchiude in sé una seconda caratteristica, relativa questa, perché immediatamente fa sorgere la domanda: a chi si svela l'essere? Si potrebbe pensare che questa seconda considerazione si affianchi alla prima solo a posteriori, sinteticamente, poiché si può ben formulare l'immagine di un ente che possedesse in sé la caratteristica assoluta della conoscibilità senza che per questo debba anche

29

essere realmente conosciuto. Ma quanto può valere per un ente, oggetto di conoscenza di soggetti concreti, non può invece valere per l'essere stesso ed il suo rapporto al conoscere. Vale qui piuttosto il fatto che se l'essere fosse disvelato solo in sé e non anche immediatamente per un soggetto consapevole, non sarebbe in ultima analisi affatto svelato, ma piuttosto nascosto e chiuso in se stesso. Che sia disvelato, analiticamente significa che lo è anche per chi lo riconosce nel suo essere-disvelato. Questo qualcuno è il soggetto, a prescindere dalla questione se sia identico oppure no all'essere disvelato, cioè se l'essere si sveli a se stesso oppure a un altro. Non appartiene al concetto della verità che tutto l'essere sia autocosciente, ma vi appartiene il fatto che tutto l'essere si rapporti a una autocoscienza.

Se nel suo apparire è veramente l'essere stesso a svelarsi, e può dunque realmente testimoniare di se stesso nel suo disvelamento, allora si stempera il sospetto di una mera sembianza, di un inganno, di una menzogna, per fare luogo ad una certezza che per la consapevolezza è il riflesso della solidità, della validità, dell'affidabilità dell'essere. È un autentico conoscere perché il conosciuto è autentico. Non si sta inoltrandosi su di un terreno paludoso, ma si poggia sul terreno sicuro dell'essere. La sicurezza affidabile che l'essere conferisce consiste in questo, che immediatamente sotto di esso c'è il nulla. Nel riconoscere l'essere, colui che conosce sa di avere di fronte a sé il soggetto ultimo di tutti i possibili predicati, di avere perciò percorso tutta la sfera del conoscibile, e sa dunque che nulla fondamentale sfugge al suo conoscere, per lo meno nelle misura in cui si tratta di essere. La certezza di essere giunti fino alle frontiere del nulla, e che perciò non si deve più temere un oltre, un fondo sconosciuto che potrebbe mettere in questione o invalidare quanto già si sia conosciuto, questa certezza conferisce alla verità una seconda caratteristica: non è solo $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, essere-disvelato, ma è anche *emeth*:

30

fedeltà, costanza, affidabilità. Dov'è *emeth*, ci si può fidare, ci si può affidare. La verità agisce grazie a questa caratteristica in due diverse direzioni: da un lato chiude, perché mette fine all'incertezza e all'interminabilità della ricerca, alle supposizioni e ai sospetti; per far spazio, invece di quest'irrequietezza, alla forma dell'evidenza, stabilmente fondata in sé e nello stato di cose riconosciuto come disvelato. D'altro lato l'aver posto un termine all'incertezza e alla sua cattiva infinità corrisponde all'aprirsi di una vera infinità di feconde possibilità e situazioni: dalla verità resasi presenza scaturiscono come da un germe mille conseguenze, mille nuove conoscenze; l'affidabilità conquistata con l'evidenza reca immediatamente in sé la promessa di altre verità, essa è un portone d'ingresso, una chiave per la vita dello spirito. La caratteristica di essere un inizio e un'apertura che permette di uscire è talmente preponderante che *emeth* metterà la sua prima funzione tipica, quella di chiudere, sempre e solo al servizio di questa seconda: la verità non

rinchiude mai chi la riconosca in uno spazio più angusto; la verità piuttosto è sempre un'apertura, non solo su cioè che essa stessa è, ma su ulteriori verità. La verità scopre l'essere e perciò anche le sue correlazioni, apre prospettive in domini dell'essere non ancora conosciuti, porta in se stessa un movimento che tende verso sempre ulteriori verità.

I due caratteri della verità, l'essere-svelato e l'essere-affidabile, sono accomunati dal fatto che entrambi sono aperture, perché rinviano oltre sé. Nello scoprirsi, l'essente si apre per offrirsi alla conoscenza: ma non si apre però solo come questo singolo ente, esso si offre anche e ugualmente come essere, e in quanto essere. Così ogni singolare, particolare apertura di un ente reca in sé la promessa della possibile rivelazione di tutto l'essere. Il fatto che la verità sia degna di fiducia e credibile invita espressamente ad affidarsi a questa promessa di

31

apertura, a seguire la certezza che la verità trasmette, abbandonandosi al movimento cui essa ha dato inizio. Così si riesce finalmente a capire perché la verità implichi da un lato un trasparenza e una comprensività totale mentre d'altra parte non è mai possibile rinchiuderla in una definizione. La verità è comprensiva e quindi razionale, nel senso di una delimitazione, perché l'ente si dà così come è realmente, e perciò è proprio una parte del mondo ad essere afferrata e colta nel suo senso e nella sua essenza. Ma questo pezzetto di mondo è solo una piccolissima parte dell'essere nella sua interezza, e se in questo frammento l'essere si svela radicalmente, nella sua totalità esso continua ad esserne immensamente più grande, e a conservare il suo segreto. Così la verità di questo pezzetto sarà una minuscola parte ritagliata dalla verità nella sua totalità, che sarà certamente rivelata totalmente nella sua verità particolare (perché ogni verità è verità), ma nella sua interezza sarà immensamente più grande, e nascosta, e proprio così desterà in colui che conosce il desiderio di un sempre di più. Nella conoscenza vera si intrecciano due sentimenti, apparentemente opposti: quello del possesso, che sorge per la chiarezza luminosa con cui lo sguardo dello spirito domina ciò che conosce, e quello di essere travolti da qualcosa che all'interno della conoscenza stessa la deborda, la coscienza cioè di partecipare a qualcosa che è in sé

infinitamente più grande della parte che ce n'è nota. Nel primo di questi due sentimenti, il soggetto racchiude in sé l'oggetto, nella misura in cui ciò che è afferrato trova posto nell'atto dell'afferrare da parte di colui che afferra. Nel secondo invece il soggetto viene introdotto e iniziato ai segreti dell'oggetto, la profondità e pienezza del quale possono essere esplicitamente afferrati solo in minima parte, anche se sempre portano con sé la promessa di un'ulteriore susseguente iniziazione. L'aspetto di razionalità del momento iniziale, nel suo senso ristretto, trova il suo immediato completamento in questa apertura di prospettiva sul conoscibile ancora sconosciuto, e addirittura conserva il suo carattere di razionalità solo nel momento in cui il singolo atto del conoscere emerge dallo sfondo

32

del conoscibile in quanto tale, che può anche non essere attualmente conosciuto. Questi due momenti non si escludono a vicenda come il razionale e l'irrazionale, ma piuttosto l'unità fra i due è l'indivisibile struttura della ragione umana. La razionalità in senso stretto, come il definitivo dischiudersi alla conoscenza di un singolo ente, esige come condizione della sua possibilità la dischiusura di principio di tutto l'essere noto. Solo sullo sfondo di questo essere, noto in sé, ma indefinibile nella sua infinità, può in primo piano disegnarsi il rilievo della definibilità di un singolo ente. Razionalità nel suo pieno significato esprime dunque entrambe le cose: sapere di possedere realmente un dato di fatto esistente, ma nel contesto di una totalità d'essere che, pur essendo fondamentalmente disponibile alla conoscenza, concretamente la deborda sempre.

A questo rapporto di duplice inclusione fra soggetto e oggetto - nel quale da un lato l'oggetto viene come catturato e circoscritto dal soggetto, e dall'altro lato il soggetto viene introdotto nella vastità del mondo dell'oggettiva disponibilità dell'essere alla conoscenza - consegue per la verità la caratteristica di possedere sempre due versanti, una caratteristica da cui il suo destino sarà profondamente segnato. Il concetto di dischiusura conteneva un versante assoluto e uno relativo: nella misura in cui l'essere-dischiuso è una caratteristica che appartiene oggettivamente

all'essere, il soggetto conoscente ha da adeguarsi a questa dischiusura; in altre parole, la verità sarà conosciuta nel momento in cui la conoscenza si sarà adeguata al dato di fatto (*adaequatio intellectus ad rem*) lasciandosi misurare e determinare da esso. Nella proporzione che vogliamo disegnare fra soggetto ed oggetto, la misura determinante sta perciò dalla parte dell'oggetto. D'altronde il soggetto non ha né il senso né il compito di essere un semplice apparecchio registratore di stati di cose oggettivi. La soggettività nel suo senso pieno comprende la libertà, l'auto-

33

determinazione, e l'esplicarsi della sua efficacia creativa sul mondo circostante. È in funzione dei soggetti che ci sono degli oggetti, è in funzione della loro reale conoscenza che essi sono offerti come possibili oggetti di conoscenza, e così sono correlati ai soggetti. E i soggetti non si limitano a conservare chiusa in loro stessi la conoscenza, ma giudicano riguardo alla verità come tale: solo nell'atto che ponga sulla verità un giudizio si realizza verità in senso pieno: come possesso della dischiusura dell'essere di fronte ad una coscienza. E il centro di gravità della verità si sposta: il metro di misura della verità resta l'oggetto, ma è il soggetto a misurare, e questa è la sua propria, spontanea attività creatrice. Ma non basta. In quanto la dischiusura dell'oggetto ha un senso solo quando sia rivolta a un soggetto conoscente, bisogna che si dica che l'oggetto trova pienamente il suo senso solo in questo soggetto, e che perciò è quest'ultimo a portare in se stesso la misura dell'oggetto. Alla libertà e alla mossa connaturale e spontanea del soggetto appartiene la possibilità non solo di cogliere la verità, ma anche di porla. L'opera d'arte che uno scultore o un compositore creano ha un contenuto di verità la cui misura sta nella concezione del suo autore. Identicamente avviene ovunque il soggetto determini a partire dal potere sovrano e creativo della sua libertà e dalla sua spontaneità ciò che ha da essere, e ciò che ha da essere vero. In questo il soggetto umano partecipa in modo particolare al potere-porrer-la-verità che appartiene alla ragione divina, la quale racchiude nelle sue immagini archetipe la misura sia dell'essere sia della verità di tutte le cose che esistono. La soggettività, con la quale è conferita al soggetto umano la libertà e quindi il diritto a determinare liberamente il mondo circostante,

non consente che esso agisca comportandosi come un registratore oggettuale in alcuno degli atti nei quali la sua spontaneità trova espressione, ma piuttosto come il con-creatore che lo determina. Se ci fosse una sfera della conoscenza terrena nella quale il soggetto fosse esclusivamente

34

commisurato dalla misura dell'oggetto e non anche contemporaneamente ciò che detta le sue proporzioni all'oggetto, allora cadrebbe l'analogia fra la conoscenza umana e quella divina. Così la conoscenza creaturale si distingue da quella divina, assolutamente creatrice, solo per il fatto che in essa la misura della verità appare come condivisa fra il soggetto e l'oggetto. La conoscenza creaturale sarà sempre entrambe le cose: ricettiva e spontanea, misurante e misurata. Questi due fattori possono essere diversamente accentuati e distribuiti: la spontaneità della conoscenza può mettersi completamente al servizio della ricettività, trasformandosi in una passività apparentemente totale, per accogliere quanto le viene offerto in modo il meno prevenuto possibile. Oppure, in un'altra occasione, la stessa spontaneità può esprimersi in una libera decisione creatrice su ciò che in un dato stato di cose sia vero, o anche cosa in essa stessa debba essere vero. Ma in qualunque modo siano distribuiti gli accenti: la conoscenza è sempre sia misura di qualcosa, sia misurata da qualcosa, e in questa duplicità di una misura data e di una misura ricevuta sorge e consiste la verità. Nell'atto del conoscere essa viene sia generata dalla ragione (come *intellectus agens*) sia constatata (come *intellectus passibilis*). La verità si muove nello spazio fra queste due funzioni della ragione, costituendone l'equilibrio: fra l'atteggiamento del consegnarsi nell'atto di percezione e di adeguazione, e quello di decidere nell'atto del giudizio.

Con ciò abbiamo raggiunto un provvisorio concetto di verità. Questo concetto ci si è documentato in tre stadi: inizialmente la verità ci è apparsa come non-nascondimento e in questo come credibilità dell'esistente nel suo apparire. Questa caratteristica presupponeva che nell'esistente che appare si renda noto anche l'essere nella sua totalità, ma non allo stesso modo di ciò che fattualmente è conosciuto in atto, quanto piuttosto nella

forma di un fondale che si possa sempre ulteriormente scoprire. Con ciò siamo giunti ad una polarità insolubile fra soggetto e oggetto, che si circoscrivono reciprocamente, perché il soggetto viene introdotto nella vastità del mondo della verità oggettiva in cui è immerso, mentre dall'eminenza del suo punto d'osservazione può abbracciare con lo sguardo e giudicare l'oggetto che di volta in volta gli appare. La forma più radicale di questa polarità si ha fra una posizione del soggetto che è vedere l'oggetto e constatarlo (verità come *θεορῖα*), e una posizione del soggetto che è invece creatività spontanea nel conferimento di misura all'oggetto (verità come *ποιησις*).

35

35

B. Il soggetto

La verità è l'essere in quanto è scoperto e afferrato nel suo disvelamento, o detto più brevemente, la verità è la misura dell'essere. La sua misura non può venire applicata all'essere dall'esterno, come se gli fosse estranea, perché al di fuori dell'essere non c'è che il nulla. L'essere deve piuttosto portare in se stesso la propria misura, rinvenirla su di sé, e questo suo essere-misurato non è un'altra cosa rispetto al suo stesso essere-scoperto. Nell'esatta misura in cui esso si svela, diviene misurabile e contemporaneamente capace di misurare con il metro della verità. Viene poi chiamato 'soggetto' quell'esistente che può misurarsi da sé perché è a se stesso disvelato. In quanto è scoperto a se stesso e non più nascosto, è per se stesso luminoso, chiarificato, trasparente; il suo essere ha la forma particolare dell'auto-consapevolezza. Nell'alone di questa luce il soggetto può misurare se stesso, e prendere da sé la sua propria misura. E mentre si riconosce essere afferra contemporaneamente cosa sia l'essere in quanto tale nella sua interezza; per questo nell'atto di riflessione non gli è consegnata nelle mani solo la misura del suo essere proprio, ma la misura di tutto quanto l'essere. La misura con cui d'ora in poi misurerà ogni esistente sarà la sua stessa luce, che in lui corrisponde al coincidere dell'essere con la consapevolezza, la compiuta commisurazione di ciò che è a se stesso disvelato. In questa coincidenza, questa identità dell'essere con se stesso nella consapevolezza

36

nella quale il soggetto si costituisce come soggetto, gli diventa accessibile sia la sua interiorità sia, radicalmente, ogni possibile ambito dell'essere esteriore. L'apertura di entrambe queste vie d'accesso è perfettamente contemporanea ed esse sono completamente identiche. Se l'apertura dell'accesso all'interiorità soggettiva fosse primaria e quella allo spazio degli oggetti esteriore solo conseguente, allora la misura con cui il

soggetto misura e giudica le cose sarebbe puramente soggettiva: essa investirebbe di se stessa tutte le cose e non riuscirebbe mai a raggiungere una conoscenza oggettiva. Se invece l'accesso al mondo gli fosse aperto prima che lo fosse il suo spazio interiore, non potrebbe possedere nessun criterio con cui misurare gli oggetti, perché un simile criterio non può essere altro che la compiuta commisurazione dell'essere, cioè l'autocoscienza. Nella corrispondenza e nell'identità di entrambe queste aperture, quella al sé e quella al mondo, è data la garanzia che sia la conoscenza di sé, sia la conoscenza del mondo potranno essere veramente oggettive.

In base all'autocoscienza, cioè alla riflessione, l'esistente è dunque aperto sia nei confronti di sé che nei confronti di altro. Ma questo altro si giustappone come oggetto rispetto al soggetto in quanto è in possesso di una sua propria legge essenziale, e con ciò di una sua propria verità non deducibile dalla conoscenza generica dell'essere come totalità, e che ben piuttosto deve dichiararsi di suo per poter essere nota; e il soggetto aggiunge alla sua precedente indeterminata apertura, come sua nuova determinazione, la possibilità di essere interpellato da questo oggetto, affetto da lui, provocato alla conoscenza. Il soggetto diventa, nel senso più generale di questa parola, ricettivo.

La ricettività in questa sua connotazione generale è una precisa perfezione dell'essere, e non esprime altro che il completamento corrispondente alla autocoscienza. Essere ricettivo significa essere interpellabile da un essere estraneo, essere aperto per qualcosa d'altro che non il proprio spazio interiore, avere finestre per tutto quanto è, ed è vero. La ricettività

37

significa la possibilità di ospitare nella propria casa qualcosa di estraneo, e la capacità di saperlo anche trattare adeguatamente. Quanto più compiutamente dunque un essere possiede se stesso, tanto più sarà libero, accessibile e recettivo per quanto lo circonda. Esseri senza consapevolezza, come un sasso, non hanno alcuna ricettività. La loro essenza è loro preclusa, e essi non sono perciò neppure capaci di accogliere ciò che li circonda; dal momento che non sono soggetti, non

c'è per essi alcun oggetto. Esseri con una interiorità incompiuta, come le piante, possono includere in sé qualcosa del loro ambiente, ma senza comprenderne anche l'alterità come tale. Ad un livello ulteriore, lo stesso vale anche per gli animali; la sensibilità li apre all'esteriorità, essi comprendono altro da sé, ma dal momento che non hanno autocoscienza, non possono neppure situarlo come qualcosa d'altro rispetto a sé. Ma all'uomo, che con la consapevolezza di sé riceve la misura dell'essere, il mondo si offre aperto come qualcosa che gli sta di fronte.

La ricettività non significa però solo apertura nei confronti di altri esseri, ma intende esplicitamente anche la capacità di ricevere in dono la verità che è loro propria. La capacità di ricevere la verità appartiene ai più alti valori dell'esistenza umana. Niente supera la gioia dello scambio e della comunicazione reciproca. Così non sarebbe affatto un segno di perfezione quello di un soggetto che fosse di suo così fornito di verità di ogni tipo, così rimpinzato di verità da non aver affatto bisogno della comunicazione di altri, e che perciò di quest'ultima non sapesse cosa farsene, se la verità fosse in lui innata, così che al massimo potesse ritrovare al di fuori di sé quello che già in precedenza possedeva in se stesso. Sapere tutto in maniera tale che non fosse più possibile alcuna comunicazione, sarebbe il sommo della noia, ed avere a che fare con un essere che dimostrasse di possedere un simile sapere, sarebbe una cosa sprovvisa di qualunque fascino. E il rapporto con un simile essere non sarebbe reso più sopportabile

38

se questi facesse finta di non sapere quello che in realtà già sa. Si può forse trattare così dei bambini, ma una seria comunicazione della verità non può fondarsi su un simile "facciamo-come-se" come suo presupposto. Per poter sperimentare e gustare tutta la ricchezza dell'essere, occorre una povertà specifica, la disponibilità a ricevere dell'altro, dell'ulteriore, la capacità di ascoltare il rivelarsi dell'altro, il convincimento di poter e dovere sempre imparare. Una spontaneità che non volesse essere nel contempo anche ricettività, sarebbe un potere senza amore, un donare, ma non se stessi, e cadrebbe sotto la maledizione con cui Zaratustra maledice se stesso nel suo canto notturno:

Luce son io: se solo fossi tenebra! Ma sta in questo la mia solitudine, nell'esser circoscritto dalla luce...

Sta in questo la mia povertà, che la mia mano mai non riposa dal donare; sta in questo la mia invidia, nel fatto che vedo occhi pieni d'attesa e notti rischiarate dal desiderio.

O infelicità del datore di doni! O ottennebramento del mio sole!

*O brama di bramare! O famelicità di essere saziati!*⁷

Perciò la “verità di Zaratustra” gli porge il consiglio: “Devi diventare più povero, o saggio insipiente!” Una povertà che potesse nuovamente ricevere, ricondurrebbe alla vera vitalità della verità, che non può sussistere senza uno scambio reciproco. Il soggetto che possedesse in sé tutta la sua verità sarebbe colpito dalla maledizione di re Mida: non potrebbe trovare ovunque se non se stesso e la sua verità. Come il re Mida non poteva mangiare, perché ogni cibo che toccava si trasformava in oro, così un simile soggetto non potrebbe ricevere nessuna verità senza riconoscerla come la sua propria e già conosciuta. Una vera spontaneità esige perciò un'altrettanto vera ricettività, come comunque questa possa più dettagliatamente venire compresa.

39

Si può compiere un altro passo. Occorre comprendere la contemporaneità fra il prendere coscienza di sé e la dischiusura del mondo come loro intima indivisibilità. Non è occupandosi in solitudine anzitutto di sé che il soggetto finito coglie alla propria luce la misura del proprio essere, riconoscendo magari anche di avere la capacità di afferrare alcune verità estranee al di fuori del proprio io. No, è piuttosto nella contemporaneità dell'attuale essere interpellato da parte di una verità altra che si prende coscienza di sé. Il metro dell'essere, nella forma dell'autocoscienza, viene trasmesso al soggetto solo quando un richiamo estraneo lo suscita a misurare con questa misura una verità altra. La soggettività non è in nessun istante un permanere solitario e autosufficiente in se stesso, ma è

un essere- già-sempre-coinvolto con il mondo circostante. L'unità dell'io come soggetto è sempre anche l' “unità dell'appercezione”, la quale si realizza nel giudizio che sinteticamente attua la conoscenza dell'oggetto.

Certamente con ciò descriviamo già la forma particolare della ricettività umana, della quale si usa supporre che sia l'espressione di un essere incompiutamente spirituale. In una simile valutazione è soprattutto considerata la determinazione della conoscenza umana da parte della sensibilità corporeo-organica. Non vi è dubbio che un simile legame intralci e oscuri la pura spiritualità della conoscenza umana. Questo non perché è ricettiva in quanto tale, ma piuttosto per la particolare forma che la ricettività vi assume. Perciò l'immaginare una conoscenza puramente spirituale che fosse priva di ricettività è una costruzione monca, che deruba il puro spirito di una parte essenziale della sua congenita perfezione. La ricettività specificamente umana si determina come imperfetta solamente per la sua partecipazione alle forme di conoscenza infraumane, che non sono spirituali

40

e che corrispondono al legame che l'anima umana ha con la vita vegetativa e sensibile, determinata dal corpo. È qui che la disponibilità del soggetto ad aprirsi a verità a lui estranee non è spontanea, ma è determinata nel suo destino dal fatto che può essere, o è di fatto scassinato dal modo in cui, a partire dalle inferiori vie d'accesso dei sensi, fluiscono nel suo spazio spirituale una vita e una verità ad esso estranee. Tale imperfezione non è determinata *dal fatto che* il soggetto umano sia orientato alla verità del mondo in modo ricettivo, ma piuttosto dalla *modalità* con cui questa relazione primaria si esplica. Ma anche qui occorre grande prudenza, prima di dichiarare imperfetto un qualche aspetto della conoscenza umana. Perché anche la sensibilità, alla quale si imputa usualmente la ricettività, è a suo modo attiva e spontanea, così come la ragione, alla quale invece si attribuisce un ruolo di spontaneità, è ricettiva in quanto apprende, come *intellectus possibilis*. La spontaneità

7 Nello Zaratustra - la seconda parte, *Das Nachtlid* -, Nietzsche dice: “O famelicità nella sazietà”. Forse Balthasar cita a memoria, ma è un errore ben strano.

(NdT)

della sensibilità è anzi a prima vista più grande che non quella della ragione, perché essa genera le energie sensibili con cui l'oggetto nella sua semplicità è esplicito nella ricchezza del suo quintuplo spettro, mentre la spontaneità spirituale sembrerebbe limitarsi a riprodurre l'oggetto così com'è. Anche se questa prima impressione, a una più attenta osservazione potrà rivelarsi erronea, perché solo a uno sguardo più acuto diventa chiaro quanto sia creativa l'attività del pensiero che percepisce e giudica, certo è che la sensibilità è molto lontana dall'essere una passività.

Col crescere della spontaneità cresce e si perfeziona anche la ricettività. Detto altrimenti: col crescere della capacità di autodeterminarsi, crescono anche la possibilità e la capacità a lasciarsi determinare da altro. La passività che questo richiede proviene dalla più intima libertà dello spirito, il quale si dischiude nella libertà

41

dell'amore, nel libero lasciarsi determinare per amore. Qui occorre esercitare la massima prudenza nell'utilizzo dei concetti di potenza e atto. Qualunque anticipazione autonoma della verità del tu è in spregio all'amore reale, e particolarmente quando è perfetto: senza la benché minima ombra di ipocrisia desidera piuttosto ricevere tutto quello che gli dona il tu come un nuovo, reale arricchimento. L'amore rinuncerebbe volentieri a qualcosa di già saputo, se potesse per questo riceverlo nuovamente dall'amato, e potrebbe addirittura realizzare questa meraviglia: arrivare ad ignorare delle cose che sapesse, al solo scopo di poterle ricevere nuovamente in dono dall'amato. La disponibilità del soggetto della conoscenza ad accogliere in sé le cose conosciute può perciò essere espressa solo impiegando contemporaneamente i concetti di potenza e di atto: essa non è atto puro, perché non anticipa la reale generazione della verità, ma allo stesso modo non è neppure pura potenza, perché il *medium* della conoscenza è fornito di tutte le capacità attive necessarie a disporlo ad accogliere la conoscenza a venire. Per la sua potenzialità questo spazio di conoscenza ha la disponibilità totale e indifferenziata nei confronti di qualunque occasione di conoscenza le si offra, e la specificazione è lasciata integralmente all'oggetto stesso. La portata di questa pura disponibilità verrebbe diminuita se la verità che si

offre da se stessa venisse in qualche modo anticipata, sotto forma di idee innate, di schemi o di categorie; sarebbe come un classificare in anticipo ciò che al soggetto si rivela invece come novità originaria, e documenterebbe il fatto che, in totale controtendenza all'obbediente percepire, vi si oppone la saccenza. Sarebbe come avere già esaurito quello che un altro pensasse di comunicare prima ancora che questi abbia aperto bocca. Alla prima parola del suo discorso lo si interrompe perché comunque quello che ha da rivelare è già archiviato secondo una griglia

42

predefinita, nei suoi schemi e nei suoi paragrafi. Delle idee innate impedirebbero ogni autentico dialogo, offenderebbero la cortesia, renderebbero impossibile l'amore. Una verità altra vuole essere accolta nell'indifferenziazione della totale disponibilità, che in quanto tale è pura potenza. Ma questa potenza è radicalmente attiva, perché reca in sé la capacità di conoscere tutto. Essa non ha nulla della pesantezza della materia, che invece si lascia formare da quanto una volontà ad essa estranea le imprime senza parteciparvi volontariamente. La sua indifferenziazione è piuttosto una prontezza a balzare in qualunque direzione la cosa che le si segnali la indirizzi o la disponga. Essa attende come un servitore il comando del suo padrone: non sa in anticipo l'ordine che le sarà impartito, e non calcola come lo porterà a termine. È paragonabile ad una stanza luminosa che essendo però completamente vuota fa sì che la luce non vi diventi visibile essa stessa. Solo l'emergere di un oggetto al suo interno, per il fatto di essere illuminato, documenta che è presente un'energia in attività. Ma la potenza attiva del soggetto non è neppure l'espressione e lo sfogo di una pura attualità senza potenzialità (*actus purus*), perché l'attiva disponibilità nei confronti di ogni cosa (*quodammodo omnia*) determina un'altrettanto immediata determinabilità attraverso ogni cosa, così che il soggetto può venire designato come una specie di materialità spirituale (*υλη νοητη*).

L'apertura nei confronti di qualsiasi verità gli si segnali corrisponde a un'inalienabile perfezione del soggetto conoscente - essa perciò non potrà diminuire con il crescere della conoscenza, ma si amplierà piuttosto sempre più - e poggia sull'apertura della verità stessa, descritta nel

capitolo precedente. Essa esprime il fatto che l'essere nella sua interezza, pur essendo fondamentalmente dischiuso alla conoscenza, non può essere interpellato come se fosse una singola cosa, e neppure come se fosse una somma di cose, ma resta piuttosto al di là di ogni limite, esso stesso infinito e illimitato. A ciò corrisponde il già menzionato carattere della verità come apertura,

43

come inizio e promessa di ulteriori verità. Se non si comportasse in questo modo, la verità sarebbe finita ed esauribile, e per il soggetto si potrebbe dare un istante di tempo nel quale la verità cominciasse a perdere il proprio carattere di apertura e si avviasse sempre più rapidamente verso una conclusione. La verità sarebbe allora in se stessa completa ed esauriente. Il soggetto conoscente ne avrebbe disegnato i più esterni confini, e come Colombo, ne avrebbe circumnavigato la sfera; in un campo così definito potrebbe ancora al massimo restare da entrare analiticamente nel dettaglio. Non sarebbe possibile accrescere la conoscenza se non nella direzione di una maggiore esattezza; la terra ormai conquistata potrebbe essere coltivata ed utilizzata meglio; ma non ci sarebbero più in realtà nuove terre da scoprire.

Se la verità avesse queste caratteristiche, cesserebbe di essere la verità. Sarebbe diventata finita, e sarebbe possibile abbracciarla con lo sguardo da un unico punto di vista, il quale starebbe, come tale, al di fuori della verità stessa. Ma con ciò stesso starebbe al di fuori dell'essere, e perciò nel nulla, e da un simile punto d'osservazione non potrebbe guadagnare che una visione nichilistica, cioè distruttiva dell'esistente e della verità stessa. In particolare la verità, che non si dà mai in altro modo che come provino, come assaggio di una verità che la oltrepassa e verso la quale alletta ed apre, avrebbe ingannato il ricercatore con questa apparenza di infinità, dimostrando perciò di essere non vera.

Ma il soggetto che si apra alla verità sperimenta nel familiarizzarsi con essa l'esatto opposto di un simile progressivo, supervisionabile esaurimento. Vive la paradossale esperienza di una reale progressione del

conoscere, e in esso della certezza, insieme al fatto che ogni nuovo passo non fa che allargare sempre più il campo del vero e del conoscibile, estendendolo all'infinito. Quanto più il soggetto possiede la verità, tanto più viene

44

da essa sopraffatto. La disponibilità piena di attesa che sta al punto di partenza della conoscenza e determina la fondamentale costituzione del soggetto, non viene progressivamente indebolita o saziata dal carattere d'apertura e di promessa delle verità che gli si offrono, ma all'opposto, ne viene esaltata sempre più. Quanto più gli si danno a conoscere delle singole verità, tanto più viene sovrastato come dall'altezza sconfinata del firmamento costituito dalla verità nella sua interezza.

In ogni atto della conoscenza, in cui la disponibilità indifferenziata del soggetto si dedica ad un oggetto particolare nel suo apparire, il soggetto sperimenta una duplice limitazione. L'oggetto gli si presenta come un particolare, ed esso è conosciuto e riconosciuto come singola possibilità realizzata di quell'essere che nella sua interezza gli è noto senza che possa abbracciarlo con un unico sguardo. Così l'oggetto delimitato si rileva dallo sfondo illimitato e sempre maggiore dell'essere. Al soggetto la forma dell'essere in quanto tale è però nota a partire dall'autocoscienza, da dove attinge il metro dell'essere, per applicarlo poi all'oggetto. Ma esattamente qui, dove il soggetto diventa visibile a se stesso, e con lui lo diventa anche il metro dell'essere, esso incappa nel secondo limite. L'essere che gli è offerto nell'autocoscienza non è l'essere in quanto tale. Perché la radura che il suo sé costituisce, nella quale egli coglie se stesso sperimentando che cosa sia l'essere, non gli rischiarà perciò stesso tutto quanto l'essere, lo rischiarerà solamente nella misura in cui comprende che ogni essere deve avere *in se stesso* il proprio chiarore⁸. Nell'identità puntiforme fra essere e consapevolezza, nella cui luce il soggetto trova la misura tanto di sé quanto dell'oggetto da misurare, gli diventa chiaro che anche l'essere assoluto deve essere misurato da se stesso, deve quindi essere presente a se stesso, e perciò deve essere autocoscienza. Perché sperimenta che la

8 riporto il testo originale: "daß alles Sein *an sich selbst* gelichtet sein muß."

(NdT)

verità nella cui luce egli misura l'oggetto, verità che non è altro se non la radura stessa dell'essere, non è limitata alla puntiformità della sua autocoscienza. Sa

45

che mentre adopera il suo proprio metro per conoscere l'oggetto, non utilizza per questo un metro soggettivo, ma partecipa invece a un metro oggettivo, ultimamente infinito e assoluto. Sa dunque che nella sua funzione di misuratore viene contemporaneamente anche misurato dalla verità dell'essere in quanto tale, dalla quale è completamente compreso. La sua luce è una limitata partecipazione ad una luce infinita. Il suo pensiero scorre negli argini del pensiero infinito dell'essere, e può essere impiegato come metro solo perché è esso stesso misurato da un metro non più a sua volta misurabile, ma infinito, e origine della misura di tutto.

La misura infinita e immisurabile sta nell'identità fra il pensiero e l'essere divino, la cui presenza è la condizione necessaria di qualsiasi soggettività e di qualsiasi conoscenza finite. Senza mai potere applicare questa stessa piena misura - perché la pienezza dell'essere non appare al soggetto finito neppure lontanamente realizzata né in sé, né in un qualunque oggetto che gli appaia - esso può misurare solo alla luce di questo metro, dal quale esso stesso è misurato. In ogni atto di autocoscienza, come in ogni atto di conoscenza oggettuale, esso riconosce perciò implicitamente Dio (*omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio*. De Veritate q.22 a 2 ad 1), allo stesso modo in cui non può riconoscere sé e le cose se non attraverso Dio. Ma altrettanto riconosce che né il suo conoscere, né l'essere delle cose sono l'essere divino, il quale non si rapporta alla consapevolezza come un suo accrescimento, ma come la misura al misurato, e non si rapporta all'oggetto come una sua dilatazione, ma come il suo presupposto trascendente. Così per il soggetto sarà certamente dischiusa la verità, che in quanto verità toccherà sempre la sfera dell'assoluto, dell'infinito, del divino. Ma essa non gli sarà dischiusa in modo tale che la misura di verità affidata al soggetto diventi l'infinita verità divina stessa. In quanto questa misura è essa stessa misurata dall'infinita verità divina,

46

essa ne partecipa, ma in quanto non è essa stessa il metro infinito che misura, la sfera della verità divina le resterà trascendente.

Non è possibile perciò parlare di una conoscenza immediata di Dio, o di un'intuizione immediata della verità divina. Immediata per il soggetto è solo l'evidenza della propria contingenza, ma in questa stessa contingenza, che gli fa conoscere immediatamente il fatto di non essere Dio con tutta la chiarezza che si possa desiderare - e senza che occorra per questo affatto parlare di una velata intuizione del divino - in forza di un legame causale implicito e come presupposto di tutta la realtà e verità del mondo è portata alla sua coscienza anche l'esistenza di una sfera di assoluta identità. Non c'è conoscenza di Dio che non passi attraverso la contingenza dal mondo, ma non c'è neppure una via che conduca più direttamente a Dio che non questa. Se la trascendenza di Dio non ci fosse originariamente nota come fondamento del nostro esistere, non potremmo mai dall'esistenza del mondo concludere che ci sia Dio.

Che il soggetto debba necessariamente aspettare un oggetto a lui estraneo semplicemente per potere accedere all'atto della conoscenza, fa percepire nel modo più acuto possibile questa trascendenza. Per attingere fino a quella somiglianza con Dio che è l'autocoscienza, egli è inizialmente sospinto via da sé, in territorio straniero. E diverrà cosciente della sua somiglianza con Dio esattamente nella misura in cui riconoscerà di dipendere da altro, e ammetterà perciò la propria creaturalità. La pura disponibilità, potenziale e indifferenziata, quale è il suo stato prima della conoscenza, non può che attuarsi nell'atto di servizio ad un oggetto, il quale a sua volta si documenta essere, per la sua finitudine e misuratezza, qualcosa di creaturale.

Nell'atto del soggetto diventa così visibile una necessaria analogia con il soggetto infinito, ma in modo tale che questa sua analogia non può in nessun caso diventare un'identità.

47

Mentre per il soggetto conoscente si accresce la conoscenza del mondo e della verità che vi si trova, si accresce nel contempo anche il suo sapere

rispetto alla propria non-divinità. La potenzialità attivo-indifferenziata aperta a ogni verità, che è il punto d'origine del suo conoscere la verità, non può essere da lui oltrepassato. Egli può avvicinarsi all'ideale che è l'identità divina unicamente distinguendosi sempre più chiaramente. Diviene ora finalmente possibile comprendere il senso ultimo del carattere di apertura e di promessa della verità, perché si vede come vi si esprima l'insuperabile analogia fra Dio e la creatura: quanto più il soggetto conoscendo accresce la propria certezza nella verità, tanto più gli appare grande la distanza fra la sua misura misurata e la misurante misura divina. La verità propria all'essere creato non è tanto il possesso della verità assoluta, quanto piuttosto la disponibilità a riceverla e concepirla sempre di nuovo. Concepisce la propria autocoscienza là dove a partire dall'obbediente indifferenziazione nei confronti delle verità possibili se ne esce da sé per servire la verità del mondo. È nella distanza dalla verità divina che diviene consapevole della sua prossimità ad essa. L'apertura totale e infinita della verità, la cui essenza è proprio un'apertura a dimensioni sempre più ampie, non si chiarisce agli occhi dell'essere creato se non a partire dal fondamento ultimo che è la verità del suo stesso essere-creato, a partire cioè dal suo proprio obbediente essere-a-disposizione (*potentia oboedientialis*) rispetto alla verità divina. Ma questa apertura, e anzi in special modo questa, egli non la possiede da se stesso: persino ciò che in sé gli appare come più radicalmente opposto alla forma divina dell'essere e della verità, diviene comprensibile solo a partire dall'analogia con l'essere divino: anche quest'ultima apertura è opera e dono della verità di Dio, che tutto apre. Il rapporto di familiarità con la verità, che gli fa riconoscere presente in ogni incontro finito con gli oggetti del mondo l'ampiezza sempre maggiore della verità divina, dilata il soggetto finito secondo le dimensioni di quest'ultima.

48

Nell'elementare differenza all'interno dell'autocoscienza fra la verità dell'io e la verità del soggetto divino da cui è infinitamente compresa (*cogitor ergo sum* come forma fondamentale del *cogito ergo sum*), è fondata infine anche la possibilità dell'oggettivazione di oggetti estranei in quanto tali, cioè l'intenzionalità della conoscenza. Se non ci fosse

quest'elementare distanza fra l'io e Dio, non si capirebbe come mai gli oggetti che emergono nell'ambito del soggetto non siano da quest'ultimo interpretati come forme, espressioni e apparizioni dell'io, e riconosciuti come tali; non si capirebbe dunque perché gli uomini, nella loro quotidianità, non siano dei convinti idealisti. Che essi non lo siano affatto, e che invece attribuiscano alle cose conosciute al di fuori di sé una sussistenza e una validità propria, senza che nessun argomento possa convincerli del fatto che quest'affermazione abbia ragioni solo pragmatiche, eventualmente da superarsi in una qualche prospettiva speculativa, che cioè essi invece approvino, riconoscendola come corretta, l'intenzionalità della conoscenza nella sua primaria direzione di uscita dal soggetto, tutto ciò trova il suo ultimo fondamento nel fatto che nell'atto originario in cui colgono se stessi come soggetti si percepiscono come posti e afferrati, confrontati e sottoposti ad un Altro. Precisamente in questo spazio aperto fra Dio e la creatura dal timore reverenziale compaiono le altre con-creature nell'indipendenza del loro essere proprio. Nel momento in cui il soggetto finito deve decidersi a riconoscere la propria finitezza rispetto all'infinità di Dio, deve anche decidersi a concedere l'indipendenza all'essere delle altre creature. Rispetto a Dio, riconoscerà che tutto l'essere non gli è ignoto, senza però essergli anche aperto nella sua totalità. Perciò sarà facilitato a formulare un'ammissione di bruciante umiltà riconoscendo che anche un oggetto finito gli potrà essere noto, senza che debba perciò anche essergli accessibile nella sua intimità. L'idealista panteistico, che in qualunque modo sia

49

pone l'identità fra il soggetto finito e quello infinito (e lo può solo in forza del fatto che Dio è sufficientemente magnanimo da non opporgli un'obiezione) dimostra la sua inconsistenza di fronte al fatto dell'"intersoggettività", al fatto irriducibile che i soggetti finiti sono una molteplicità. Solo il riconoscimento dell'analogia fra Dio e la creatura rende sopportabile l'ulteriore analogia tra i diversi centri di autocoscienza e di possesso di verità. La verità appare allora come distribuita nel mondo su un numero indeterminato di soggetti, che stanno originariamente in una posizione di disponibile apertura l'uno nei confronti dell'altro, in

reciproca attesa che si partecipi loro quella parte di verità che Dio ha loro destinata come partecipazione alla sua propria verità divina. In questa reciproca apertura l'uno nei confronti degli altri, e in questo essere-disponibile, i soggetti finiti rispecchiano la misura più alta di quanto il mondo creato può cogliere dell'infinita apertura della verità divina.

C. L'oggetto

Di primo acchito sembrerebbe che sull'oggetto della conoscenza ci sia poco da dire. L'unica condizione che il soggetto sembra porre all'oggetto per permettergli di accedere alla conoscenza sembra essere questa: che esso si trovi in un qualche modo, diretto o indiretto, all'interno della sfera dell'essere. Dal momento che il soggetto conosce solo rispetto all'essere come tale, e che questa è l'unica forma a priori del suo conoscere, sembra che l'oggetto soddisfi alla condizione della propria conoscibilità con il fatto di essere. Ma questa semplice determinazione necessita di un più preciso esame, che verterà sulle condizioni di conoscibilità dell'oggetto, le quali non devono necessariamente coincidere con le condizioni della conoscenza stessa. Nella storia della teoria

50

della conoscenza è accaduto spesso che le condizioni di conoscibilità siano state derivate dalle condizioni della conoscenza, se non addirittura identificate con esse, e che dunque l'ontologia non fosse per finire altro che una proiezione delle strutture della conoscenza sull'essere. Ma una simile trasposizione non è consentita. L'essere ha leggi sue proprie, che non devono per forza essere identiche a quelle della conoscenza; queste leggi devono essere sottoposte ad analisi in modo originale, in una ricerca ad esse specificamente dedicata.

Nelle descrizioni preliminari, la verità è stata tratteggiata come disvelamento dell'essere, e si è sottolineato come questo disvelamento non debba essere compreso unicamente come una caratteristica appartenente all'essere in modo assoluto, ma anche come ciò che porta in

sé una correlazione al soggetto al quale l'essere, di fatto, sia disvelato. Solo dal momento in cui il disvelamento non è solamente possibile, ma fattuale, l'essere è chiarificato in se stesso e commisurato come tale. La misura e la luce sono però le due indivisibili caratteristiche della verità. Perciò non è possibile supporre che un ente abbia misura, e con ciò conoscibilità, senza stare nella luce di un suo reale essere-misurato.

Questa condizione è facilmente realizzabile là dove un ente prenda da se stesso la sua propria misura e in essa divenga a se stesso chiaro, cioè là dove l'oggetto è immediatamente anche soggetto. Ma non tutti gli oggetti sono anche soggetti, perché ci sono oggetti che sono invece chiarificati solo per altri, e non per se stessi. E secondariamente, come si è mostrato, anche il soggetto si chiarifica solo nella misura in cui si dedica ad un oggetto, che in sé può anche essere un soggetto, ma che nella misura in cui è oggettivato, non lo è. Un essere consapevole di sé può diventare oggetto della consapevolezza di un altro, senza che però ciò che a lui stesso è presente in modo oggettivo coincida immediatamente con quanto viene oggettivato dall'altro. In tal modo la questione della commisurazione dell'oggetto è posta a prescindere dal soggetto misurante.

51

Per essere conoscibile, un oggetto non può limitarsi ad essere misurabile, ma deve essere invece già misurato. Dal momento però che in quanto è oggetto non può essere misurato da se stesso, mentre il soggetto finito presuppone il suo essere misurato, se ne ricava che la sua misura deve essere nel soggetto infinito, in Dio. Un ente che non fosse conosciuto da Dio non potrebbe essere conosciuto da nessun soggetto finito, in ultima analisi perché non potrebbe neppure esistere come ente. Ma la ragione per cui non esisterebbe è che, non essendo conosciuto da Dio, non avrebbe una misura del proprio essere e quindi neppure alcuna verità. Nella conoscenza di Dio le cose sono perciò interamente disvelate e commisurate da lui. La loro verità è in Dio, e chi vuole conoscerla, deve farlo conformandosi all'intelligenza divina. Questo non significa che fra il soggetto creato e il suo oggetto non ci sia un rapporto immediato e che l'oggetto sia conoscibile solo deviando su Dio. Si intende invece che la

conoscibilità dell'oggetto gli deriva dal suo essere attualmente conosciuto da Dio, e che la sua verità solo a Dio è interamente conosciuta.

Perché il conoscere di Dio non avviene attraverso la riproduzione di immagini, ben piuttosto essa crea l'immagine originaria che fonda ciò che è in se stesso e lo determina in tutte le sue correlazioni. Dio non assume il metro dell'oggetto da un suo essere che fosse già disponibile, al contrario è l'oggetto a trovare la propria misura nell'idea che Dio ne ha. In quanto corrisponde a questa idea, il suo essere partecipa alla verità. Questa stessa idea divina è in parte consegnata e immessa nell'esistenza di ciò che è; essa gli è immanente come suo piano interiore, sua essenza, suo senso. Essa ha il suo cuore nel centro vivente che sviluppa l'efficacia, la vitalità e la sensibilità, rappresentandosi in molti modi e dispiegandosi in una storia. Così il principio vitale di una pianta dimostra di possedere un'unità di senso disposta secondo un piano intelligente, pur non essendo intelligente la pianta stessa e non potendo certo pianificare nulla,

52

dando così direttamente corpo all'idea dell'intelletto infinto, nella misura in cui è immessa nella creatura come sua interiore entelechia. Appartiene alla sua essenza di creatura infraspirituale il comportarsi secondo un piano, esattamente come se fosse dotata di spirito intelligente. È come se la misura che le è stata attribuita fosse più capiente del suo stesso essere. Come se la sua verità sovrastasse la consistenza di quanto c'è fattualmente, e questo già solo considerando la pianta come viva e vitale morphè. Ma la trascendenza della verità rispetto all'essere non fa che crescere quando si consideri il singolo oggetto nella sua relazione con tutti gli esseri che lo circondano. Così considerato, esso è inserito in un contesto di relazioni e di leggi la cui totalità non è più deducibile dalle singole entelechie. Gli esseri realizzano scopi che non sono immediatamente dati nella loro essenza, considerata in se stessa, in modo tale da far sorgere l'idea di una potenza che ordini reciprocamente le essenze, che operi con esse come con le figure degli scacchi (ciascuna delle quali segue la propria regola nel gioco, senza che da ciò possa dedursi l'andamento di una concreta partita), rivestendole al di là di se stesse di un senso più alto. E potrà dunque darsi che almeno una parte di

questo senso più alto - per lo meno altrettanto importante per la verità e la conoscenza degli esseri quanto l'entelechia che abita ed è immediatamente visibile in essi - venga per lo meno in parte affidato all'amministrazione di intelligenze mondane, che siano a noi note o meno. Ma queste stesse intelligenze sarebbero a loro volta inserite nel grande gioco del mondo senza vedere direttamente come, perciò neppure loro possiederebbero in se stesse tutta la loro verità, che sarà invece in Dio. La trascendenza della verità oggettiva delle cose, che le attraversa tutte, sarà particolarmente sensibile là dove una creatura possa determinare liberamente se stessa. Perché anche l'autodeterminazione sottostà a delle norme, e non

53

solo alle norme generali e astratte della moralità, ma alle concretissime norme di una legge individuale e personale, che non è altro se non quanto la volontà divina in ogni istante prescrive alla libertà creata. Questa volontà le è ad ogni istante sufficientemente disvelata, ed in essa sta di volta in volta la misura del suo essere e con ciò anche la sua verità. Assecondando questa volontà, obbedisce nel contempo alla propria essenza, la cui misura ultima si trova in Dio.

In questo modo si disegna una verità che trascende l'oggetto, senza soluzione di continuità rispetto a quella da cui è inabitato, alla quale appartiene la misura del suo esistere e che non esprime altro se non la sua fattualità attuale, una fattualità superata dal progetto unitario di un'entelechia vivente, la quale è a sua volta trascesa dal disegno in cui quest'essere singolare è compreso, tale da non poter essere conosciuto se non da una provvidenza che ordina reciprocamente gli esseri fra loro, e il cui centro segreto svetta nell'idea totale che nella sua libertà sovrana Dio ha concepito di quest'essere, secondo la quale lo considera e misura, un'idea che Dio non rivela nella sua interezza a nessuno. In forza di questa trascendenza diventa chiaro che l'essere delle creature del mondo non è concluso in se stesso, ed è invece un essere aperto al di là di sé, a Dio. Non è possibile identificare l'essere delle cose con il semplice esistere, opponendolo all'essenza, ma è altrettanto impossibile definire la loro essenza come un qualcosa di concluso e separato dall'idea che Dio ne ha, perché egli può, in quanto creatore, modificarla a suo piacere nel corso

della storia di una creatura. Questa possibilità di imprevedibilità e di nuova disposizione di un'essenza non riguarda certo la sua individualità e l'appartenenza al suo genere, perché queste determinazioni sono inabitate da una garanzia di stabilità conferita loro dal creatore stesso, ma può riguardare il senso ultimo dell'esistere, l'orientamento decisivo di una vita, la sua salvezza o la sua perdizione, l'elezione

54

o il rigetto, il suo essere ricolmata di grazia senza misura o rinchiusa in un arido deserto spirituale. Sarebbe perciò molto ingenuo il credere che la verità di una cosa sia una grandezza fissata una volta per tutte, rinvenibile nel suo essere, se non addirittura nel suo apparire. Ciò che può essere concepito in questo modo sarà al più una parte della sua verità, e certamente non la sua misura ultima e decisiva, quella con cui quest'essere sarà misurato di fronte all'eternità.

Mai una cosa è un semplice dato di fatto. In quanto ente ha già parte ad un'essenza, che in forza della sua unità individuale supera l'istante fuggente, e supera anche la sua individualità in forza dell'essenza di genere cui dà corpo insieme ad altri. E chi potrebbe presumere di tracciare il confine fra l'immanenza di quest'essenza nell'esistenza (come morphè) e la sua trascendenza crescente (come eidos), che la eleva per finire fino all'idea divina, e fino a coincidere con essa? Così le cose sono sempre più di se stesse, e questa trascendenza che di continuo le supera è infine aperta ad un'idea che non sono più loro stesse, ma è Dio, e la loro misura in Dio. A questa idea sono orientate, e da qui esse ricevono come sempre nuova la propria verità ultima. Così il disvelamento dell'essere assume un volto nuovo. Esso diviene la partecipazione alla sfera della verità divina stessa, in una commisurazione sempre rinnovata della verità del mondo a partire da Dio. Nei confronti di quest'azione divina, le cose sono aperte e in attesa, e la loro apertura piena di attesa del vero compimento che Dio darà non è che l'ulteriore forma con cui esse partecipano alla verità.

Così si completa sul versante dell'oggetto ciò che sul versante del soggetto era una prossimità a Dio nell'accentuazione della distanza rispetto a Lui. Anche la verità ontologica dell'oggetto ha la forma di una ricettività,

perché non solo la sua esistenza temporale gli fluisce come sempre nuova da Dio, ma in particolare anche la sua idea è da Dio che gli viene originariamente

55

riassegnata e riproposta. L'oggetto non detiene mai la propria norma in un modo tale da non avere più bisogno di riceverla di nuovo da Dio. L'oggetto è così caratterizzato fin nel profondo come un qualcosa in divenire. Il suo divenire non significa perciò solo che il tempo sia la forma della sua esistenza, mentre la sua essenza, sottratta al flusso temporale del sorgere e del trascorrere, ne rappresenterebbe la verità sovra-temporale. Proprio la sua essenza è infatti ciò che esiste, e non è perciò affatto sottratta al cambiamento. Se anche l'individualità e la specie nel cambiamento restano identiche, consentendo così una conoscenza valida, generale e necessaria, il contesto di senso in cui un essere è immerso è invece mutevole, sia per quanto riguarda la sua situazione nel mondo, sia anche per l'immediato intervento di Dio, il quale può conferire ad un essere quando più gli aggradi nuovi scopi e nuovi compiti, per realizzare i quali gli darà certo anche la dotazione necessaria.

Questo determina la particolare posizione sospensiva del soggetto nei confronti di un oggetto caratterizzato in tal modo. In quanto quest'ultimo possiede - fino a un certo punto - la propria misura in sé, come espressione singolare e individuale dell'appartenenza a una determinata specie, il soggetto può per la peculiare struttura della sua conoscenza impadronirsi di tale misura, e nel lasciarsi commisurare da questa, mentre a sua volta la misura, la conosce. Ma ciò che conosce non è l'intera verità dell'oggetto. Per poter penetrare nella sua verità integrale, occorre che, per quanto gli è dato, il soggetto cerchi di avere accesso anche alle relazioni che la verità realizzata nella morphé immanente all'oggetto intrattiene con la verità trascendente che lo determina dall'esterno, e che gli è assegnata dal contesto del mondo in cui si trova, dalla provvidenza generale e da quella speciale. Questa verità è altrettanto oggettiva e altrettanto indipendente dal pensiero del soggetto quanto lo è la struttura essenziale dell'oggetto. Ma non diventa conoscibile se non dal momento in cui

il soggetto partecipi, secondo la modalità accordatagli, alla verità che Dio dona e dispone a riguardo delle cose. Per conoscere in modo oggettivo le cose, così come sono in verità, deve imparare e cercare di vederle così come sono davanti a Dio, dal punto di vista di Dio, in Dio. Il soggetto ottiene così di avere parte, limitatamente, allo sguardo creatore con cui Dio considera le cose, e nel quale sta la loro misura. Questo non significa che il soggetto finito diventi così immediatamente creatore, ma piuttosto che egli può lasciare che la sua conoscenza sia commisurata secondo la misura della verità trascendente che si trova nell'idea che Dio ne ha, piuttosto che dalla misura della verità immanente nelle cose. E come nell'oggetto non è possibile tracciare in modo preciso la frontiera fra la misura immanente - la morphè - e quella trascendente - l'idea -, così neppure dal punto di vista del soggetto sarà possibile distinguere in via definitiva fra queste due modalità di sguardo. La luce nella quale il soggetto realizza il suo conoscere, unico a priori della conoscenza, è in modo indivisibile entrambe queste cose: sia il potere di cui è esso stesso dotato per misurare le cose così come sono nella loro immanente essenza, sia, come intellectus principiorum, la capacità irraggiata a lui dalla sfera divina che lo rende partecipe alla luce della conoscenza di Dio e così gli permette di considerare le cose nella prospettiva dell'assoluto. In questa prospettiva non è dato solo il senso ultimo conferito alla realtà come tale, in modo più eminente ancora vi si trova l'idealità dalla quale tale senso è conferito, il dovere-essere, come misura ultima della verità della realtà (inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, in quantum possumus, definimus, non qualis sit ... [res], sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Tommaso, De Veritate, quaestio 10, articulus 8, corpus). Il soggetto che nel conoscere l'idealità si lascia misurare dall'idea che Dio ha dell'oggetto, secondo la modalità analogica a lui consentita, è ammesso a partecipare al giudizio con cui Dio commisura la verità stessa. La sorprendente spontaneità che il soggetto finito

dimostra nei confronti dell'oggetto, sarà oggettiva e legittima se possiederà rispetto alla verità divina il presupposto di una perfetta

ricettività. Solo chi ha imparato a rinunciare ai propri giudizi e alle unità di misura create da lui, per invece considerare il mondo in intima unione con Dio e come attraverso gli occhi di Dio può, nella misura in cui gli sia dato tale compito e i mezzi per realizzarlo, assegnare alle cose la loro verità: dire cosa esse siano, e dire anche ciò che esse debbano essere nella prospettiva dell'assoluto.

D. Soggetto e oggetto

Finora i due poli della conoscenza sono stati considerati come a sé stanti, in ciò che presuppongono e nel come siano predisposti all'atto della conoscenza. Si può paragonare questa ricerca a un'indagine sul maschile e sul femminile così come sono in sé, che indagli le loro funzioni e dotazioni, e il come esse li predeterminino all'unione. Ma l'unione stessa è qualcosa di terzo, di nuovo, qualcosa in cui il senso delle predisposizioni svela tutto il suo vero significato. Il soggetto è pronto ad accogliere l'oggetto nel suo spazio, ma ciò che in questo evento accadrà non è dato calcolarlo in precedenza. Ugualmente, l'oggetto è pronto a svelarsi nello spazio a lui messo a disposizione; ma non è possibile indovinare o dedurre a partire dall'oggetto quale possa essere il dispiegamento che esso in tal modo sperimenterà. Non appartiene all'essenza della materia l'assumere, quando fosse compresa da una capacità sensibile, precisamente una forma che sia colore o suono, così come non appartiene alla generica disponibilità della conoscenza l'essere determinata in questo modo concreto piuttosto che in un altro. La conoscenza, in quanto è la compenetrazione e il completamento reciproco di soggetto e oggetto, resta per entrambi un avvenimento inatteso, in nessun modo deducibile da ciò che essi stessi sono. Un uomo che intraprenda un viaggio nel vasto mondo non sa che cosa incontrerà,

né quanto cambiato ritornerà a casa anni dopo, e così il soggetto non sa

cosa gli porterà l'avventura della conoscenza. E come un ospite entra in una casa forestiera, e non sa in che modo verrà ospitato e trattato, così l'oggetto non sa quale sarà la sua sorte nello spazio ad esso estraneo del soggetto. Entrambi si compiranno nell'incontro, ma per entrambi il compimento avrà il carattere di un miracolo, di un regalo. Il loro incontro li rivelerà l'uno all'altro, ma per ciascuno dei due la rivelazione all'altro implicherà la rivelazione a se stesso, la quale non può realizzarsi se non nell'altro.

La rivelazione dell'oggetto non può aver luogo che nello spazio del soggetto. Perché solo in questo spazio ha a sua disposizione la luce creatrice capace di far emergere le possibilità che da esso stesso l'oggetto non potrebbe mai sviluppare, così come il seme di una pianta non potrebbe svilupparsi senza la luce del sole. Ma la rivelazione del soggetto non può avvenire altrimenti che nell'incontro con l'oggetto; solo in forza della resistenza che l'oggetto gli oppone, gli è consentito di trasformare la propria luce, finora solo possibile, in luce reale, così come la luce del sole diventa chiarore solo nell'atmosfera. La conoscenza di sé da parte del soggetto per potersi realizzare deve percorrere la via indiretta attraverso la conoscenza di altro da sé; e solo nell'uscire da sé, e nel mettersi creativamente al servizio del mondo, il soggetto fa esperienza del suo proprio senso, e con ciò stesso della propria essenza.

1. L'oggetto nel soggetto

Nulla sarebbe più disastroso per la ricerca dell'essenza della verità del presupporre che il mondo degli oggetti fosse un cosmo in sé conchiuso, che del mondo dei soggetti sostanzialmente non avesse necessità, avendo a che fare con quest'ultimo solo in modo accidentale. Spesso ci si rappresenta l'oggetto della conoscenza come un qualcosa di completo, di consistente in sé,

59

e in sé immoto, che non viene toccato da colui che conosce, così come ad

esempio un paesaggio resta lo stesso, che sia ritratto da un pittore o da un fotografo in un'immagine oppure no. Il movimento e l'efficacia sono così attribuiti interamente al soggetto, che si assimila all'oggetto, si appropria della sua immagine, e la elabora fino a raggiungerne la conoscenza obbiettiva. In una simile concezione, il mondo dei soggetti sarebbe un mondo di moto, di bisogno e perciò un mondo creaturale, mentre il mondo degli oggetti possiederebbe nella sua immutabilità e autosufficienza dei tratti paragonabili a quelli divini.

Ma le cose di questo mondo hanno bisogno, per essere se stesse, dello spazio soggettivo. Esse non sorgono in questo spazio segnalando se stesse alla lontana, come fossero dei messaggeri che diano testimonianza dell'autocratica esistenza del loro signore, ma ben piuttosto, esse pretendono di accedere a questo spazio per realizzare i loro più intimi scopi. Un albero senza il suo verde, o senza la sua tavolozza autunnale, lo sfarzo rosa e bianco dei suoi fiori in primavera, il suo profumo, la sua durezza e la sua ostinata presenza, la sua altezza, le sue relazioni con il paesaggio che lo circonda, e le mille caratteristiche che lo rendono tale quale noi lo conosciamo, ebbene, non sarebbe un albero. Gli necessita lo spazio del senso, per potersi in esso dispiegare. Disvela il suo essere colorato in un occhio capace di vedere il colore, risuona in un orecchio capace di udire, costituisce il sapore unico dei suoi frutti in una bocca, ad esso perfettamente estranea, che lo assapora. Per sviluppare se stesso si serve dello spazio che così gli è offerto esattamente nello stesso modo in cui si serve della terra e dell'aria che lo circondano. Senza gli spazi interiori della soggettività, esso non sarebbe qual è; non potrebbe compiere il senso, l'idea che è destinato a rappresentare. Il compimento della propria essenza esso lo trova solo nel mondo dei soggetti, all'interno del quale si accresce. Questo compimento non è un qualcosa di accessorio, un ornamento susseguente

60

di cui l'albero possa fare anche a meno, esso gli è necessario così come lo sono gli elementi esterni della natura. O addirittura, se si considera la cosa secondo il senso ultimo della sua essenza, gli è ancora più indispensabile, perché gli offre la possibilità di compiersi accedendo ad un mondo ad esso

superiore, ed è per quest'ultimo che con ogni evidenza esso esiste. Lo spazio di luce che gli si apre nell'essere soggettivo gli offre migliori possibilità per essere ciò che è, rispetto a quelle dello spazio degli elementi privi di vita, ad esso inferiore. Terra, aria e luce sono assunte dalla pianta nella propria integrità vivente, ed è loro conferita con ciò una forma organica d'esistenza, superiore a quella inorganica loro propria. E nel venire a sua volta elevata negli spazi della percezione sensibile, la pianta acquisisce la possibilità di compiersi in un *medium* che le è superiore, e di esprimere in questa sua elevazione la totalità della sua essenza. E chi vorrebbe mai osare dire che, al di fuori dalla conoscenza, denudato di tutte le sue qualità sensibili e ridotto ad essere un ignoto "principio vitale" quest'albero sarebbe ancora l'essere pieno di bellezza, di senso e di utilità, quale con ogni evidenza l'ha pensato il suo Creatore? Ciò che, prescindendo dallo spazio soggettivo, esso può ancora essere non è niente più di un materiale, un substrato, che benché sia indispensabile all'idea compiuta di albero, tuttavia non sa produrre di quest'ultimo alcun concetto. Alla formulazione di un concetto che esprima pienamente l'essenza dell'albero occorre, oltre a questo substrato, anche uno che lo concepisca, e nel cui spazio - ad esso eterogeneo, seppur analogo - siano messe alla sua disposizione quelle caratteristiche complementari che sono richieste perché, insieme al principio vitale presente, si costituisca il suo intero e organico concetto essenziale. Solo un simile concetto esprime ciò che l'albero è in verità, e quindi la verità dell'albero. Questa verità è il suo essere disvelato; ma al disvelamento nel quale si costituisce la verità è necessaria la collaborazione di soggetto e oggetto. Non è una caratteristica che riguardi unicamente l'oggetto, e che debba unicamente

61

essere scoperta dal soggetto, ma piuttosto, la scoperta in cui consiste la principale attività del soggetto è a sua volta una parte costitutiva del disvelamento dell'oggetto. Quest'ultimo possiede la sua verità *oggettiva* in parte in se stesso, e in parte nello spazio del soggetto, il quale attraverso la sua attività lo aiuta a diventare ciò che è destinato ad essere. E con ciò non è affatto detto che la verità delle cose sia trasformata in qualcosa di puramente soggettivo, o addirittura di arbitrario. Infatti anche lo spazio

della sensibilità del soggetto fa parte della natura, e la superiore spontaneità dello spirito che crea il concetto, in cui la sfera soggettiva e quella oggettiva trovano la loro sintesi, obbedisce ad una legge che, per quanto sia spirituale, è di ordine naturale. Non contrasta con l'oggettività della verità il fatto di realizzarsi grazie al soggetto conoscente, nella misura in cui la posizione di quest'ultimo non sia diversa da un porgere aiuto per rendere servizio. La verità delle cose deve essere trovata dalla conoscenza, e in essa deve essere portata alla luce; ma senza l'aiuto prestatole dalla forza inventiva del soggetto conoscente non potrebbe essere trovata in modo da corrispondere all'idea che il Creatore ha delle cose. Quest'idea è indivisibile, pur avendo bisogno sia dell'oggetto conoscibile che del soggetto conoscente per potersi rivelare nella sua unità. Lo spontaneo inventare la verità da parte del soggetto rimane così orientato all'oggettivo rinvenire la verità, così com'è ordinato nell'attività della vera conoscenza.

Nell'immaginario del realismo ingenuo, che considera le qualità sensibili senz'altro degli attributi appartenenti all'oggetto anche al di fuori dello spazio della sensibilità, l'oggetto evidentemente non ha nessun bisogno di dispiegarsi all'interno dello spazio soggettivo. Esso si fonda in se stesso, e al massimo rinvia ai soggetti delle immagini di sé, allo scopo di arricchirli, immagini che diano loro una visione della sua essenza. Queste immagini dunque non sarebbero altro che una duplicazione dell'oggetto, e in nessun modo invece lo sviluppo della sua essenza. La sfera della sensibilità non è uno spazio nel quale le cose si esprimano prendendo

62

la parola; perché esse avrebbero già in se stesse la propria espressione essenziale. Esse sarebbero sufficienti a se stesse per quanto riguarda la loro verità. Ma una simile concezione del mondo è carente: manca del meraviglioso mistero della crescita di oggetto e soggetto l'uno nell'altro, e del loro reciproco aiuto nel formulare e nel trovare la verità. L'oggetto porterebbe definitivamente dentro di sé la sua verità ontologica, e la verità della conoscenza non sarebbe altro che un adeguamento del soggetto a questo dato di fatto. Così diventerebbe impossibile valutare e interpretare positivamente il fenomeno dell'*apparire*, che solo conferisce alla cosa-in-

sé la sua interezza e la sua ricchezza, il senso pieno e definitivo del suo essere essenziale, l'irraggiarsi della sua gloria. Solo se si riconosce che l'apparenza così come ci si presenta, e cioè come l'emergere dell'oggetto nello spazio del soggetto, che è a ciò predisposto, è un qualcosa di primordiale, di originario e di indispensabile per l'oggetto stesso, solo allora l'apparenza acquista tutto il suo peso ontologico. Perché allora il campo d'espressione dell'essenza dell'oggetto diventa la sfera delle apparenze all'interno di un soggetto ad esso estraneo, in un modo altrettanto essenziale quanto lo è quello per cui il corpo è il campo espressivo dell'anima. Il sorridere di un volto non è solo lo sbiadito riflesso della gioia interiore, ma ne è la rappresentazione, la comunicazione, la formulazione, la liberazione. Così l'apparenza dell'oggetto non è lo sdoppiamento approssimativo della sua essenza, che resterebbe in sé immota, ma è il suo necessario sviluppo, nel quale la sua interiore ricchezza fornisce un'iniziale notizia di sé.

Se il realismo ingenuo sottovaluta l'autentico significato dell'apparenza, la posizione critica opposta minaccia di non considerarlo affatto. Il realismo ingenuo comporta una certa consapevolezza della ricchezza della verità del mondo, in quanto attribuisce le qualità sensibili di cui tale multicolore ricchezza è costituita alla verità delle cose stesse, alla loro natura essenziale, così com'è in se stessa. La teoria della conoscenza critica - di fronte

63

alla quale quella ingenua tracolla - comincia col distinguere l'apporto soggettivo da quello oggettivo nel costruirsi della conoscenza. Un simile atto non è del tutto ingiustificato, ma pone il concetto di verità del mondo di fronte ad una scelta il cui esito avrà conseguenze di estrema gravità. Poiché inevitabilmente ci si domanderà se l'apporto soggettivo alla verità debba essere detratto e negato dall'essenza dell'oggetto, oppure se sia possibile concedere che l'oggetto possa dispiegare la propria verità oggettiva all'interno dello spazio della conoscenza. La prima via porta ad un impoverimento terrificante del patrimonio di verità del mondo. Perché conseguentemente si deruberanno le cose di tutta la ricchezza del loro apparire: i cosiddetti caratteri sensibili secondari, che sono le energie

specifiche dei singoli sensi - colore, suono, gusto, odore, ecc. - per lasciare loro invece solo quelli primari: la temporalità e l'estensione. Ma neppure questi finiranno col reggere alla critica, e ammetteranno di non essere altro che l'apriori soggettivo dell'intuizione sensibile, così che alle cose non resteranno per finire altro che pochi, astratti concetti per nulla evidenti, come l'essere-in-sé, la sostanza ecc. Per difendersi dalla minacciosa accusa di soggettivismo, un certo ramo del realismo moderno ha effettuato una ritirata di questo tipo, eseguendo una mossa che la critica stessa rendeva apparentemente necessaria, e lasciandosi così fuorviare fino al punto da considerare perduto per la verità tutto il campo d'espressione dei sensi, limitando la verità ad un minimo, tanto nelle cose quanto nella conoscenza.

Meglio si farà nel non considerare la soggettività dello spazio sensibile un'obiezione a che esso dia il suo contributo alla verità dell'oggetto. Anche qui il centro si trova nell'oggetto stesso. Da questo centro, consistente in sé, esso irraggia nello spazio della conoscenza, per qui presentarsi compiutamente. Con ciò non è solo l'oggetto ad ottenere una nuova possibilità: quella di dispiegarsi

64

in uno spazio ad esso superiore, senza per questo perdere la propria oggettività. Anche al soggetto viene attribuito un nuovo compito: quello di essere lo spazio nel quale la verità delle cose diventa se stessa. Una parte dell'oggetto non può che dispiegarsi nel soggetto, e il soggetto è così costituito da dovergli servire come luogo del suo dispiegamento. Il ruolo del soggetto non si compie perciò per il fatto di possedere in sé l'oggetto, ma solamente nella disponibilità a servirlo, perché possa attingere al proprio compimento.

2. Il soggetto nell'oggetto

Meno dibattuta della precedente tesi è quella secondo cui il soggetto necessita dell'oggetto per svilupparsi e per attingere alla sua propria

verità. Senza un oggetto che si segnali all'interno dello spazio della sua ricettività il soggetto resta incapace di trasporre le sue potenzialità conoscitive in reale conoscenza. Il palcoscenico aperto resta completamente vuoto; il dramma della conoscenza non viene rappresentato. Solo quando ciò che è estraneo entra nello spazio del soggetto, esso come la bella addormentata si risveglia dal sonno: nello stesso istante si ridesta al mondo e a se stesso.

Questa conoscenza di sé non è solamente suscitata dall'esterno, dall'apparire dell'oggetto. La soggettività del soggetto non è una grandezza predefinita, già latente, che si limiti a comparire essa pure per il fatto che un oggetto è entrato nel suo orizzonte. Come l'oggetto non attinge a se stesso se non nel soggetto, così il soggetto non attinge a sé se non attraverso il mondo che in lui si costituisce e giunge al suo compimento. Il soggetto non ritrova se stesso solo rispecchiandosi nelle cose, non si limita a riconoscersi in ciò che non è lui stesso, ma è lui stesso ad essere anzitutto formato nell'attività del conoscere. Senza il mondo esso resta un io informulato. Non ha forma, non ha profilo, non ha peculiarità, non ha carattere. Acquista formulazione nella misura in cui assume in sé il mondo e aiuta a formularlo. Ma ciò non avviene come se l'io, per attingere a se stesso, decidesse liberamente

65

di uscire da sé per andare all'avventura nel mondo. Non si sta affatto dicendo che l'io può porre di fronte a sé, a partire da qualsivoglia riflessione, qualcosa che sia non-io. E neppure è così che gli oggetti si dispongano di fronte all'io come davanti ad uno spettatore, come se una pellicola venisse riprodotta davanti ad un osservatore perché questi esprima su di essa il suo parere. Il mondo non è quel materiale che si rende disponibile al soggetto perché questi porti su di esso il suo giudizio, e detto ciò, lo archivi. Piuttosto, accade che le cose si presentino nello spazio del soggetto senza avergli chiesto nulla prima. Esse lo pongono di fronte al dato di fatto della propria esistenza, e il soggetto si risveglia a se stesso nel bel mezzo del suo indaffararsi con le cose. Egli attinge a se stesso come uno che fin da sempre è immerso nell'atto di offrire spazio e formulazione a un mondo di cose. Le sue porte già da sempre sono spalancate e lui stesso

è da sempre impegnato nel lavoro di dare formulazione al mondo. Senza che fosse precedentemente informato, e senza chiedere il suo parere, è stato lanciato nell'impresa della conoscenza. Fin da sempre è stato sequestrato perché desse formulazione al mondo, e tutto il suo apparato è già intento all'opera nel momento stesso in cui se ne rende conto. Perciò è da sempre che il soggetto è stato messo a disposizione delle cose. Nel mondo non stava conducendo privatamente un'esistenza ritirata e aristocratica, così da poter decidere di sua volontà di fare la conoscenza delle cose quando e come gli convenisse. Deve piuttosto cominciare a risalire dal fondo della scala, dalla condizione proletaria, dura e spoglia di diritti, nella quale non può rifiutarsi al contatto con le cose, e al lavoro che esse da lui esigono. Bisogna che, semplicemente per potere esistere come soggetto, fornisca questo lavoro. La sua stessa ricettività, con la quale ha inizio il processo della conoscenza, lo condanna ai lavori forzati. Deve anzitutto imparare ad obbedire, prima di potere signoreggiare ed imporsi al mondo. Nel primo atto della sua costituzione, il sapere è un *servire*, perché ha inizio nell'essere interpellati dal mondo senza che questi chieda nessun permesso, mentre il giudizio sarà solo la conclusione di questo itinerario. Il sapere comincia con l'esatto contrario di ciò che sembrerebbe essere la caratteristica principale

66

della conoscenza: un giudicare che definisca un ordine - e questo perché alla sua origine c'è l'invasione senza preavviso di una masnada di cose disparate, che vengono buttate alla rinfusa negli spazi ancora disoccupati del soggetto. E altrettanto inaspettata come esse stesse è la loro sequenza: l'ordine del loro arrivo non è logico, ma al contrario qualcosa di eminentemente irrazionale; e solo in forza del lavoro di passarle in rassegna, di suddividerle, di distinguerle e riunirle nuovamente il soggetto riacquisterà la sua libertà. Inizialmente è un essere che il mondo espropria totalmente, e solo in forza della sua attività ottiene il salario del suo lavoro: il suo carattere di io conchiuso, formato, signore di sé. Questo salario è di una ricchezza del tutto insperata. Perché proprio nel suo lavoro, il soggetto si rende conto che il caos da cui emerge così penosamente è la pienezza del mondo, e che proprio questa ricchezza gli è stata riversata dentro, nei

suoi spazi interiori. Dapprima aveva pensato di essere perduto nel mondo; ma nella misura in cui egli, vagliando, si desta a se stesso, comprende che il mondo è altrettanto dentro di lui che al di fuori. Non reca in sé solo “copie” delle cose, ma qualcosa delle cose stesse; e proprio qualcosa che esse non possiedono in se stesse: la loro esplicazione, il loro dispiegamento nelle forme dell'apparire sensibile. E grazie a questa parte della verità oggettiva così appropriata al soggetto, egli inoltre accede alla partecipazione alla verità essenziale che le cose possiedono in se stesse e nella loro idea. È qualcosa che non ha niente a che fare con una soggettività chiusa in se stessa che esca a tastoni dalla propria prigione poggiando su difficili sillogismi, alla conquista di una “verità in sé” situata sempre e comunque oltre sé, sempre incerta e soggetta al pericolo di sfuggire, - perché invece il soggetto si trova già nel bel mezzo della “verità in sé”, deve solo impossessarsene e in quest'opera di elaborazione conferire forma anche a se stesso, trasformandola in una “verità per sé” - cioè per il soggetto.

67

Il soggetto è, all'inizio della sua attività di conoscenza, talmente poco solo con se stesso, da trovarsi invece nel bel mezzo di oggetti che si esprimono vociando e offrendogli ciascuno la sua propria verità, così che la fatica della conoscenza consisterà nel comprendere queste voci e nell'interpretare i loro diversi linguaggi. Imparerà ad intendere le parole sensibili come espressione di un contenuto spirituale, a leggerle come significato e come rivelazione di un senso che inabita il segno, e mentre in questo modo (che bisognerà descrivere più dettagliatamente) abbraccia con lo sguardo la distanza che intercorre fra l'espressione e ciò che in essa si esprime, ottiene la misura dell'oggetto, e con ciò anche la sua verità. Queste misure stanno già scolpite nel suo spazio interiore (*species impressa*) e in forza della sua spontaneità (come *intellectus agens*) vengono trasformate in misure consapevoli, commisurabili alla misura della sua stessa consapevolezza di sé (*species expressa*). In questa primordiale commisurazione del soggetto attraverso le cose, e la susseguente misurazione da parte del soggetto della propria stessa misura e di quella delle cose, si costituiscono contemporaneamente il mondo e

l'io. Nel mentre che l'io conforma e commisura consapevolmente a sé le misure delle cose che si sono formate al suo interno, conquista la sua propria misura, ottiene la sua interiore struttura, la sua proporzione, come accade a una statua sotto la gragnuola dei colpi di martello, o come una massa informe che si cristallizzi strutturandosi progressivamente al suo interno. Da un lato i contenuti e le forme della verità sono proposti dall'esterno: a partire dall'esperienza e dalla tradizione, il tesoro di verità del soggetto cresce accumulandosi nel tempo. D'altra parte il soggetto è abilitato, non appena si desta alla consapevolezza, a vagliare con la sua propria misura questo tesoro in cui sono ammassati i materiali della verità, e a conferire a questa ricchezza il volto che corrisponda alla sua personale misura, preferendo e scartando, ordinando per livelli di significato, accentuando e valutando nei modi più

68

diversi. E quanto più progredisce nella sua abilità, tanto più sarà capace da un lato di vedere le cose così come sono in se stesse, e d'altra parte di valutarle secondo quanto corrispondono alla sua propria verità. Ed entrambe le cose tendono, quanto più la formazione progredisce, a coincidere sempre più perfettamente. Con il crescere dell'esperienza, il soggetto acquista una conformità sempre maggiore col mondo, perché una sempre più ampia verità del mondo viene formulata in lui. Ma proprio per questo anche l'immagine del mondo diventa sempre più personale, perché il metro della consapevolezza di sé, impiegato nella conoscenza, diventa sempre più onnicomprensivo e capace di formulazione. Quanto più il soggetto comprende se stesso come una parte del mondo, con il procedere della sua formazione fa saltare le strettoie della sua soggettività giovanile, ripiegata su se stessa, e quanto più si inserisce nel senso totale delle cose, tanto più acquista un più ampio diritto ad affermare la sua propria parola come giudizio creativo che contribuisce a formulare la verità del mondo.

Il contributo creativo che il soggetto così formato può dare alla verità, non sarà mai un arbitrario perseguire solo gli interessi e gli scopi di un'angusta soggettività. Perché il senso della conoscenza non ha nulla a che fare con la volontà di potere. Il compito soggettivo sarà una creazione solo rimanendo lo sbocco della posizione conoscitiva originaria, alla quale il

soggetto era allora costretto della sua ricettività: disponibile al servizio della verità. Nella conoscenza non viene prima il dominio, ma il servizio. E neppure verrà prima la tensione a soddisfare la propria sete di conoscenza (*appetitus naturalis*); questa infatti non ha inizio se non dopo che abbia già preso piede la funzione di accoglienza disinteressata delle forestiere rappresentazioni di verità. La prima lezione che l'esistenza impartisce al soggetto è quella della disponibilità, di contro all'impossessarsi calcolatore, mentre la seconda segue immediatamente: in questa disponibilità, il mondo si apre più ampiamente al soggetto, che ne ricava più verità di quanto avrebbe fruttato un atteggiamento interessato e calcolatore,

69

nel quale in ultima analisi non si percepisce se non ciò che si desidera udire, e non invece ciò che è in sé, ed è in sé vero.

Il primo assalto del mondo al soggetto può anche avere l'aspetto brutale di un atto di violenza. Il soggetto viene costretto ad aprirsi alle cose; e solo in seguito gli sarà data la possibilità di aderire volontariamente a ciò cui in precedenza era obbligato. Ma così come un uomo e una donna che vogliano un bambino devono sottomettersi a leggi naturali sottratte alla loro volontà, così anche il frutto spirituale della conoscenza non potrebbe maturare se la natura non costringesse inizialmente il soggetto in questa direzione. Non è perciò vero che l'io attinga alla conoscenza di se stesso opponendosi, in una libertà comunque compresa, a un non-io, per poi ritrovare la strada a se stesso a partire da quello. Se l'io possedesse una simile libertà sarebbe un io divino fin dal suo inizio, che però allora non avrebbe nessuna necessità di un non-io per attingere alla consapevolezza di sé. La creaturalità del soggetto finito si documenta invece nel modo più acuto proprio nell'essere già preso a servizio prima ancora di risvegliarsi a se stesso come soggetto. Nel servire, si risveglia, e sempre di nuovo si risveglierà, nella misura in cui, dimentico di se stesso, si dedicherà a servire. Per quanto possano apparire grandiosi gli spazi che si aprono nel soggetto, essi resteranno vuoti e infecondi fintanto che non siano popolati dagli oggetti, e non acquistino forma attraverso l'elaborazione di queste presenze. Della sua propria dotazione, il soggetto non deve preoccuparsi

affatto: essa verrà da sé, come conseguentemente, nel bel mentre che esso stia compiendo la sua opera al servizio nel mondo. Come essere spirituale, non deve far altro che acconsentire al movimento nel quale è già immerso da sempre in quanto essere naturale.

3. La forma duplice della verità

Il soggetto afferra l'oggetto a partire dall'intuizione delle immagini generate dall'oggetto nella sfera sensibile del soggetto. L'immagine sensibile

70

e la sua intuizione costituiscono in quest'atto un'unità inscindibile, nella quale si mantengono bilanciati il versante ricettivo e il versante spontaneo della capacità immaginativa, cioè l'attività dell'oggetto nella sfera del soggetto, e l'attività del soggetto come riproduzione creativa degli stimoli ricevuti dall'oggetto. Il fatto che l'immagine si trovi ora dentro lo spazio del soggetto esaurisce l'intuizione, ed essa non costituisce in alcun modo già per questo un conoscere. Perché in quanto intuizione, essa è incomunicabile: nessuno può esprimere adeguatamente in parole come veda il rosso e come gusti la dolcezza. Così l'immagine sensibile è un incontro straordinariamente intimo fra soggetto e oggetto, intimo al punto da non poter essere raccontato ad altri. L'oggetto si è reso noto nel soggetto con una parola, la quale non è inizialmente altro che espressione, e che come tale non disvela né l'essenza dell'oggetto come è in se stesso, né quella del soggetto. Eppure quest'espressione dell'oggetto nel linguaggio delle immagini sensibili esaurisce ciò che il soggetto riceve immediatamente dall'oggetto. Anche se in forza di queste immagini riuscirà a penetrare fino all'essenza invisibile e all'essere dell'oggetto, questa essenza e quest'essere non gli verranno mai incontro in altro modo che nell'espressione dell'immagine sensibile; e il senso delle parole non lo ritroverà mai altrove che nelle parole stesse.

Che il soggetto possa attingere questo senso, e cioè possa attraversare

l'espressione e raggiungere ciò che in essa si esprime, si fonda nel fatto che la sensibilità del soggetto non è chiusa in se stessa, ma sta all'interno dello spazio totale della conoscenza, del quale è una parte. All'interno di questo spazio spirituale, la cui essenza è la consapevolezza di sé, cioè è l'unità dell'essere che afferra se stesso, l'immagine diventa comprensibile come espressione dell'oggetto, mentre esso stesso non appare. A partire dall'unità della consapevolezza di sé, il soggetto capisce tre cose: può anzitutto cogliere sinteticamente quest'immagine molteplice come contenuto unitario, e fonda con ciò l'*unità dell'intuizione*. Avendo poi

71

all'interno del suo spazio soggettivo una conoscenza immediata della relazione che sussiste fra il significato interiore e la sua espressione sensibile esterna, può procedere ad attribuire all'immagine unificata dall'intuizione, al di là di essa, anche un'unità di senso interiore, un contesto essenziale: l'*unità del concetto*. E terzo, facendo esperienza nella consapevolezza di sé dell'unità dell'essere esistente, e questo originariamente nell'analogia e nell'interiore distanza che sussiste fra il proprio essere e quello assoluto, al contesto essenziale intuito nell'immagine sensibile può attribuire un'esistenza oggettiva, indipendente dal pensiero che la pensi: il soggetto fonda l'*unità dell'esserci*.

Questi tre atti sintetici - l'intuizione dell'immagine, dell'essenza o del concetto, e dell'esistenza - fluiscono e sono accomunati tutti e tre dal potere sintetico di uno spirito autocosciente, una forza che fonda l'unità perché fonda l'essere. Ma ciò che qui sembra essere un atto sovrano e puramente creativo della conoscenza, è da ascrivere in modo altrettanto decisivo alla ricettività della capacità di conoscere. Perché da un lato l'unità della consapevolezza di sé non sorge se non a partire dagli stimoli che l'oggetto induce alla capacità immaginativa, e perciò a partire da un processo perfettamente naturale e totalmente indipendente da qualunque scelta intelligente. D'altra parte l'essere che nella consapevolezza di sé si disvela e viene afferrato non è affatto solo l'essere proprio dello spirito

del soggetto, ma esplicitamente l'essere nella sua interezza, e cioè in modo altrettanto immediato il proprio essere e l'essere del mondo esistente al di fuori. L'atto spontaneo con cui il soggetto crea l'essere e il senso non è perciò interpretabile in modo univoco come un prestito sussidiario che il soggetto, attingendo dalla propria sostanza, concederebbe ad un oggetto che in fondo gli fosse estraneo, ma piuttosto come un attribuire all'oggetto ciò che da sempre e originariamente gli appartiene nella consapevolezza che di sé il soggetto ha.

Potendo interpretare l'intuizione dell'unità dell'immagine anche come unità di senso e perciò di essenza, il soggetto può leggere nell'immagine stessa anche un significato e un contesto intelligibile,

72

non presenti come tali nel sensibile. L'immagine sensibile è piatta e bidimensionale, ma dal momento che il soggetto possiede, e ne è consapevole, come terza dimensione quella della profondità costituita dal senso intelligente, può anche considerare l'immagine in una prospettiva dotata di profondità. Il soggetto può vivificare la molteplicità disorganica che gli si è offerta nell'intuizione accentuando i tratti essenziali e sospingendo invece nello sfondo ciò che è inessenziale, può chiarire il senso di una figura come conseguenza di un'altra che necessariamente stia dietro di essa, può comprendere la presenza di forze anche se esse stesse non appaiono, può integrare quanto ha visto ordinandolo in contesti più ampi e in concetti che gli fossero già noti. In questa molteplice attività si realizza nel contempo l'assunzione dell'intuizione sensibile nel concetto (*abstractio speciei a phantasmate*) e l'immissione di senso intelligibile nell'intuizione (*conversio intellectus ad phantasma*). E ancora una volta entrambe queste cose accadono contemporaneamente: come se il soggetto esercitasse una sorta di divinazione, *indovinando* per la forza del tutto spontanea della conoscenza la presenza nel sensibile di ciò che è intelligibile, mentre, nello stesso tempo, tale divinazione è evocata dall'iniziativa e dall'esigenza categorica dell'oggetto. Che nella conoscenza umana si tratti realmente di un indovinare e non invece di una visione diretta dell'essenza è documentato dal frequentissimo errore dovuto all'interpretazione errata dell'immagine sensibile.

Identicamente avviene per la più alta e la più audace delle creazioni della conoscenza: il porre l'esistenza, perché come abbiamo già mostrato, l'immagine sensibile non tradisce nulla di una tale esistenza, né la porta in se stessa. Eppure è sufficiente che l'immagine si presenti, perché il soggetto divenga allo stesso tempo consapevole di sé e sappia anche che il contesto di senso annunciatosi nell'immagine non può essere esaurito dal centro costituito dalla sua propria esistenza di soggetto, ma esige immediatamente che sia posta una realtà non dipendente dal pensiero. Nella conoscenza si compone perciò qualcosa come un'identità del soggetto e dell'oggetto, perché in questa parola che è l'immagine sensibile

73

diviene udibile e comprensibile un'altra parola, espressione dell'essenza dell'oggetto, e questo in forza della mediazione di una parola espressa dal soggetto stesso (*verbum mentis*). Queste due parole coincidono, e in questa coincidenza il soggetto può prendere la misura dell'oggetto, la misura del suo esser-ciò come pure del suo esser-ci. Egli così comprende la verità dell'oggetto all'interno di sé, racchiusa dentro l'unità della sua propria misura, cioè la consapevolezza di sé. Ma nel momento stesso in cui si costituisce, questa identità cede di fronte all'opposizione fra chi conosce e ciò che è conosciuto, proprio perché all'interno della conoscenza ciò che è conosciuto è presente *in quanto* conosciuto, come altro da colui che conosce. E solo a questo punto il soggetto ha compiutamente in sé la misura della verità dell'oggetto, perché lo comprende come un qualcosa-che-è-per-sé, qualcosa che gli sta di fronte. È l'immanenza dell'oggetto nella sua consapevolezza a permettere che il soggetto possa anche comprenderne la trascendenza.

Ricettività e spontaneità nella conoscenza sono indissolubilmente legate, determinando così il fatto che il rapporto fra soggetto e oggetto, e dunque anche la verità, ha un particolare e caratteristico duplice versante. Di questo carattere abbiamo più volte parlato, ma esso acquista ora un nuovo volto, e le due forme parziali della verità possono essere denominate con nuovi nomi, ricchi di conseguenze.

In quanto la spontaneità della conoscenza è tutta al servizio della ricettività

(l'*intellectus agens* inteso come strumento dell'*intellectus possibilis*, della ragione che afferra comprendendo), la conoscenza della verità e la verità della conoscenza sono sinonimo della più rigorosa oggettività. La verità come misura dell'essere è l'espressione di ciò che è. Qualsiasi deviazione dall'esatta riproduzione del dato di fatto è nello stesso tempo una deviazione dalla verità. Lo spirito impegnato nel conoscere non ha il compito di inventare un mondo magari migliore e più bello di quello che già c'è. Il suo compito è dire ciò che c'è. E la sua prima posizione è quindi quella di una volontà di totale realismo. Deve perciò

74

offrirsi all'oggetto in modo che questi possa mostrarglisi con la più grande fedeltà possibile. Non ha da entrare nell'atto della conoscenza con un pregiudizio nei confronti dell'oggetto, o munendosi di una teoria su di sé, perché lo scopo primo è percepire quale sia esattamente il messaggio che l'oggetto gli dà. Per chi conosce deve inizialmente anche essere indifferente quale sia il *medium* nel quale l'oggetto si esprime; cioè se questo *medium* sia soggettivo oppure no. Se dovesse perciò catalogare come soggettivo ciò che appare, solo perché appare in un *medium* soggettivo - che inevitabilmente determina in modo soggettivo *la modalità* dell'apparire dell'oggetto - riducendolo ad esempio alle forme a priori soggettive dell'intuizione e della formulazione intelligente fino ad azzerarlo come oggetto, allora lo avrebbe approcciato con un pregiudizio di dimensioni tali da negargli anche la semplice possibilità di manifestare e presentare se stesso secondo la propria originalità. Fintanto che il soggetto reca in sé la volontà di oggettività, e dispone il proprio spazio - sia lo spazio della sensibilità sia quello dell'intelligenza - come strumento al servizio dell'apparire dell'oggetto, non deve affatto preoccuparsi di intralciare con la sua soggettività la via della verità. A questa verità, la funzione di pura mediazione che ha la sensibilità non può arrecare nessun danno (fintanto che è considerata nella sua integrità, e non invece come un'astrazione sprovvista di soggettività). La posizione fondamentale del soggetto conoscente non può perciò che essere quella esigita in termini fenomenologici di una totale e indifferenziata disponibilità all'accoglienza, che inizialmente non desidera altro se non ricevere e

riprodurre il fenomeno nella maniera più pura possibile. Un simile atteggiamento merita il nome di *giustizia*, perché con integrità incorruttibile conserva all'oggetto ciò che è suo, e glielo attribuisce. Se questa posizione venisse a mancare in una qualche conoscenza, essa cesserebbe perciò stesso di essere vera conoscenza.

75

D'altra parte però, per il puro atto del conoscere, fra soggetto e oggetto si è instaurato un rapporto totalmente nuovo e del tutto particolare. Perché la giustizia che il soggetto mette in atto rispetto all'oggetto, non può essere riferita semplicemente a un diritto che l'oggetto detenga. Infatti ciò che il soggetto ha messo a disposizione dell'apparire dell'oggetto, la sua sfera interiore, non è solo perché esso potesse in questo spazio dispiegarsi e rappresentarsi - e rappresentarsi in una modalità tale che l'oggetto di suo mai avrebbe saputo sviluppare - ma affinché potesse anche diventare comprensibile gli ha inoltre messo a disposizione come strumento la sua sfera spirituale più interiore, cioè ciò che il soggetto ha di più personale. Tale rigorosa oggettività ha perciò il significato di una concessione che il soggetto fa all'oggetto, come già l'apertura del suo spazio sensibile ha significato un favore concesso all'oggetto. Che questo spazio gli venga aperto, e che possa in esso quindi sviluppare tutte le sue potenzialità, non può essere in alcun modo una "pretesa" dell'oggetto. E un soggetto, che è un'interiorità di spazio personale, sovrana e libera, è molto lontano dal poter essere considerato una "lavagna vuota", sulla quale sia possibile scrivere quello che a uno passi per la testa. Questa lavagna è fatta del materiale più prezioso che esista al mondo: è fatta di spirito. Ogni impressione che venga in essa tracciata ha conseguenze incalcolabili nell'interiorità della sua vita personale, non è possibile infatti toccare la sensibilità del soggetto della conoscenza senza raggiungere perciò stesso il nucleo più interiore e personale del suo spirito, perché è in questa sfera che la sensibilità ha il suo luogo.

Il soggetto, nella misura in cui è spirito e ha consapevolezza di sé, è libero e si determina da sé; ma quando un essere libero si rende disponibile ad un altro essere perché questi realizzi i suoi scopi, quest'ultimo risulta obbligato rispetto al primo. L'immagine di un oggetto, che in sé sarebbe

forse fugace, e forse irrilevante, viene resa "eterna" nel sapere e nella memoria del soggetto spirituale. E la conoscenza non consiste nello schizzare

76

i contorni dell'immagine dell'oggetto nell'interiorità del soggetto: come visione dell'essenza, essa è un'attività efficace e divinatoria, e come oggettivazione, è riconoscere e affermare, è giurare sulla validità e dichiarare l'intangibilità dell'esistenza dell'oggetto. Se mai l'oggetto fosse tentato di dubitare della propria esistenza, della sensatezza della propria essenza, potrebbe appoggiarsi a questa affermazione del soggetto per ritrovare tutta la sua sicurezza. Il suo essere-disvelato non è vano, esso ha trovato compimento nella relazione di verità, nella quale è entrato come oggetto, e nella quale gli è confermato che la misura del suo essere è stata commisurata, ed è trovata giusta. Questa misura, l'oggetto non avrebbe potuto, in quanto è oggetto e non anche soggetto, prenderla da sé, e non avrebbe potuto perciò neppure guadagnare un'unità con se stesso tale, quale non può venire che dal penetrare nella luce di uno spirito consapevole di sé. Perché questa unità è essenzialmente superiore all'unità che si trova realizzata concretamente nell'oggetto. È unità dell'essenza, che nello stato transitorio dalla *morphé* trova un'espressione solo parziale, dalla contestualità del mondo in cui viene a trovarsi viene precisata nella sua definizione, e trova il suo compimento originario nell'idea che Dio creando ha. A partire da questo compimento la vera unità dell'oggetto è posta come atto di creazione, ed è a questa attività produttiva che il soggetto conoscente prende parte. La parola dello spirito intelligente (*verbum mentis*), in cui si esprime tanto il significato quanto l'essere dell'oggetto, è molto più di un'eco della nuda fattualità dell'oggetto. Solo in grazia del soggetto l'oggetto può sperimentare quale sia il suo senso compiuto, perché è nel superiore spazio spirituale del soggetto che esso si realizza. Nello specchio del soggetto viene creata e mostrata all'oggetto l'immagine di ciò che esso è, di ciò che potrebbe essere e di ciò che ha da essere. Questa attività creatrice del soggetto non ha più nulla a che vedere con un atteggiamento che sia unicamente giustizia, essa è piuttosto un gesto - indeducibile da parte dell'oggetto - di *amore*. Anche se il soggetto

nel suo conoscere

77

si sottomette con zelo alla maggior oggettività possibile, proprio questa tensione grazie alla quale egli aiuta l'oggetto ad attingere alla sua verità, è qualcosa che va al di là della pura giustizia, e affonda le sue radici in un amore di carattere naturale. Questo non è ancora l'amore compiuto, libero, spirituale: il conoscere non ha infatti inizio nel volgersi libero del soggetto all'oggetto, perché il suo inizio sta invece nell'essere lanciato nella necessità di conoscere. Ma dal momento che questa disponibilità è affidata al soggetto fin dall'origine, e poiché egli la esercita in ciascun singolo atto di conoscenza, conferendole così sempre nuova validità, diviene visibile la radice ontologica della disponibilità, che nella sua realizzazione libera e consapevole viene nobilitata fino a diventare amore spirituale. Essa conferisce perciò una sua colorazione già anche ad un atteggiamento che fosse di giustizia, perché questo contiene in sé e presuppone, come volontà di servire la verità, un tratto di gratuità. Una rigorosa giustizia, quale è esigibile dalla verità, non sarebbe possibile senza questo momento, che però già di suo la supera, la addolcisce, elevandola e integrandola secondo diversi modi e gradi ad una sfera superiore.

Il versante creativo della conoscenza umana è perciò una partecipazione analogica della creatura alla commisurazione creatrice della verità da parte dell'originaria e produttiva conoscenza di Dio. Ciò che è da conoscere è dal soggetto ammesso in qualche modo graziosamente all'interno della propria sfera spirituale, per consentirgli di dispiegarsi grazie alla forza e alla luce del soggetto stesso, fino a costituirlo nella sua obbiettività come oggetto della conoscenza. E la sua obbiettività stessa, alla quale il soggetto ha collaborato, nella piena conoscenza dell'oggetto viene compiuta e acuitizzata all'improvviso, là dove esso attinge alla sua vera misura e alla sua vera immagine, quali solo l'inventiva dell'amore sa vedere.

Solo lo sguardo creatore dell'amore può commisurare all'oggetto la misura e porgli davanti lo specchio che contengano la sua ultima e perciò oggettiva verità, perché anche lo sguardo con cui Dio contempla le sue creature non è lo sguardo di condanna della giustizia, ma lo sguardo

d'amore della misericordia. Ma di questo bisognerà trattare più avanti.

pag. 79

II - La verità come libertà

La verità in senso pieno si realizza solo nell'atto di conoscenza di uno spirito intelligente. Ma lo spirito, in quanto è tale, è libero, perché è essere-per-sé. Necessariamente perciò la verità svetta nella sfera della libertà. Il realizzarsi della verità non è solo un processo naturale, è l'avvenimento spirituale per il quale, come in un lampo, si incontrano e si fondono l'una nell'altra due parole, quella del soggetto e quella dell'oggetto. Al di fuori di questo avvenimento non c'è verità. La verità dell'oggetto sussiste solo fintanto che il soggetto finito o il soggetto infinito gli si rivolgono per conoscerlo; e la verità del soggetto sussiste solo fintanto che persista nell'atto della conoscenza. Al di fuori di quest'incontro si danno precondizioni per la verità: potenzialità e dotazioni sia nel soggetto che nell'oggetto, predisposizioni all'atto della verità che lo rendono possibile e contribuiscono in modo essenziale a determinarlo. E neppure in Dio la libertà della verità è arbitraria, perché il suo ordine è stabilito dalla misura della natura divina stessa. Nell'uomo poi, a tutto ciò si aggiunge il fatto che il suo spirito emerge dalla natura infraspirituale e i suoi atti spirituali devono muoversi nei binari che gli sono prescritti dalla sua natura.

Finora questa ricerca si è occupata anzitutto delle precondizioni naturali dell'atto spirituale che realizza la verità. Per questo si è evidenziato anche come vi fosse in quest'atto un aspetto non libero. Esso da un lato si riscontra nel fatto che il soggetto e l'oggetto sono essenzialmente correlati l'uno all'altro nella loro espressione di sé. Per quanto l'atto della verità significhi per il soggetto un attingere a se stesso, significhi che lo spirito afferra e comprende se stesso, altrettanto, per poter giungere a se stesso, lo spirito è costretto a realizzarsi in un altro, al quale è correlato, che lo fronteggia e che non è lui stesso. E neppure gli è concesso di optare liberamente *se* rivelarsi oppure no,

80

perché fin da sempre egli si ritrova immesso nella necessità di rivelarsi. Da sempre egli è dischiuso per il mondo, così come il mondo è da sempre dischiuso per lui. E non sottostà al suo buon volere neppure *come* debba rivelarsi, perché le strutture dell'essere e della conoscenza, prestabilite per natura, gliene prescrivono i binari. Le condizioni di possibilità per la rivelazione di sé non sono prefissate solo in lui stesso, ma sono prestabilite anche in ciò che gli sta di fronte, di modo che non gli resta nessun'altra via se non quella di realizzare la sua libertà proprio nel modo in cui risulta obbligato a realizzarla. Viene costretto ad esercitare la sua propria libertà, nella misura in cui fin dall'inizio e per natura è mosso e orientato ad essa. L'unica cosa che gli sia richiesta, iscritta come un'esigenza nel più intimo della sua stessa essenza, è che al movimento in cui è già immesso egli dia la forma di un volontario e libero movimento-di-sé. Fin da sempre egli ha vissuto nella trascendenza, cosa che non significa altro se non che la sua natura è di dovere essere necessariamente spirito. Gli atti più nobili, quelli più liberi, che lo qualificano come spirito, sono iscritti in lui come natura. Ma questa dotazione non lo dispensa dalla possibilità e dal dovere di essere spirito e di brandire in prima persona la sua propria libertà. L'originario stato di apertura per il mondo disegna in lui le fondamentali modalità di comportamento del ricevere e del donare, del servire e del creare, della giustizia e dell'amore, cioè delle diverse espressioni del dono di sé. L'assenso che gli è chiesto di dare a questa trascendenza di carattere naturale e il realizzarla in un trascendimento spirituale e libero è l'adempimento del compito affidato all'umano esistere.

Mentre l'esistere umano emerge dalla natura e diventa spirito, anche la verità si eleva da un ambito di non-libertà al regno della libertà.

A. La libertà dell'oggetto

Non è affatto privo di significato per un essere il fatto di divenire oppure no oggetto della conoscenza di un altro. Con il fatto di essere immaginato e impresso in uno spirito che gli è estraneo,

81

qualcosa di suo vive al di fuori di esso, e potrebbe essere qualcosa di assolutamente essenziale, qualcosa di cruciale. Ora questo strano tipo di esistenza in spiriti estranei, che perlopiù sarà ignota all'oggetto stesso, forse gli può essere indifferente, ma potrebbe invece addirittura essere per lui desiderabile. Esso concede in tal caso implicitamente il suo assenso alla moltiplicazione della sua stessa essenza. Che altri si rallegrino e si arricchiscano grazie a sue immagini, non è per lo più considerato dall'oggetto come un attentato o una conculcazione del suo buon diritto. Ma una simile posizione non va affatto da sé. Si potrebbe dare il caso di un oggetto che avesse buone ragioni per non volersi considerare una preda indifesa esposta alla conoscenza altrui. Potrebbe anche darsi che non desideri consegnarsi al primo che, passando di là, voglia afferrarlo per incorporarselo. Le cose possiedono ciascuna un essere-sé nel quale è fondato come valore unico e inalienabile il loro essere-per-sé, che inizialmente è donato e affidato in proprio solo a loro. Se invece ciascuna cosa non fosse altro che il "caso concreto di" una grandezza senz'alcun residuo, che fosse intercambiabile con altri enti, allora non possiederebbe in quanto individualità nessun valore particolare, e neppure potrebbe pretendere ad una sfera di suo esclusivo diritto. Nel momento in cui uno, conoscendola, afferrasse l'essenza della specie incarnata in ciascuna di esse, avrebbe afferrato anche l'essenza individuale di ciascun esemplare di quella specie, che così non avrebbe per lui più alcun segreto. La conoscenza del particolare non sarebbe allora diversa dall'applicare a volontà la conoscenza dell'universale, così come in matematica un teorema può essere applicato tutte le volte che si vuole, o come con una tortiera si possono fare un numero indefinito di torte. L'essenza dell'oggetto si esaurirebbe nell'essere l'oggetto di un soggetto; e non si potrebbe più parlare di una sua libertà nel rivelare se stesso. La sua rivelazione sarebbe già compiuta, ed esso sarebbe quindi completamente privo di qualsiasi protezione. Si troverebbe sotto lo sguardo della conoscenza come la sezione di un preparato sta sotto la lente di un microscopio. Non potrebbe avere nessuna sua personale parola da dire nel processo della conoscenza.

Sarebbe una cosa del tutto priva di diritti, completamente alla mercé della volontà di colui che conosce. In un mondo cosiffatto l'esistenza non avrebbe più nessun senso, perché l'essere avrebbe perduto la caratteristica che sola rende il suo possesso desiderabile: la sua singolare unicità, e con ciò stesso la sua intimità. In un mondo simile ci sarebbero forse ancora problemi che la conoscenza non abbia risolto, ma sarebbero problemi "non ancora" dominati. Non ci sarebbe però più quell'essenziale segretezza che avvolge ogni singolo essere, in quanto è per sé. Sarebbe come se il procedere della conoscenza gettasse in ogni angolo una luce fredda e crudele, senz'ombra, senza che ci fosse più alcuna possibilità di sfuggire a un sole tanto ustionante. L'essere, senza più segreto, sarebbe come prostituito. Che a noi però anche solo immaginare un simile ordinamento dell'essere non appaia appena come impossibile, ma anche ci urti per la sua oscenità, dimostra chiaramente quanto siamo compenetrati dalla percezione della nobiltà inerente all'essenza di ciascun essere esistente. Solo un radicale cinismo ha potuto a volte avvicinarsi ad una immaginazione così devastante, e il suo godimento nel rifiuto di ciò che ha valore ne rende riconoscibile il male e la perversione. Una simile immaginazione diventa possibile là dove l'uomo non percepisce più il mistero al cuore dell'essere, dove ha disimparato il timore reverenziale, non sa più ammirare e adorare, e fa quindi immediatamente seguire al rinnegamento di Dio, la cui essenza ha sempre caratteristica di miracolo, la cecità volontaria per la meraviglia che ciascun singolo essere creato è. Fintanto che invece l'uomo riverirà in Dio il mistero di un'insondabile intimità, non potrà non accorgersi del riverbero di questa caratteristica nelle immagini creaturali di Dio. Con l'essere-per-sé, Dio ha dato a tutti gli esseri creati anche di agire-da-sé, e con ciò la spontaneità di potersi esprimere, come fosse un'eco reale, per quanto lontana, della sua infinita, maestosa libertà. Ogni essere, in quanto esiste come essere-per-sé, possiede un'interiorità e un'esteriorità, una sfera intima e una sfera pubblica. L'intimità di un essere

può assumere forme e gradi diversissimi; essa aumenta con l'accrescersi

dell'essere-per-sé degli enti, e si compie a livello dell'autocoscienza spirituale. A questo livello la possibilità dell'espressione di ciò che è interiore viene affidato alla libera misura dello spirito stesso, che così è protetto dall'invasione meccanica di una conoscenza che fosse a lui estranea. Ma anche gli esseri infraspirituali non sono del tutto privi di una simile protezione. Ciascun livello dell'essere possiede una sua propria custodia, distinta da quella di tutti gli altri, uno speciale manto donatogli dal Creatore. Questa protezione conferisce alla sua attuale dischiusura, alla sua rivelazione, il carattere di un atto unico, in un certo qual modo solenne, nel quale si dimostra in modo invincibile il valore sempre nuovo della verità.

Questo dato di fatto è così potente, da essere un contrappeso efficace alla brama di onnipotenza che caratterizza la conoscenza. È bensì vero che è caratteristico di ogni conoscenza spirituale, inclusa quella umana, il fatto che nessun ente possa restarle estraneo. Il suo sguardo, preordinato ad accogliere tutto l'essere, sarà anche in grado di coglierlo, qualora le si offrisse. Ma appunto solo quando le si offrisse in realtà. Il potere di accogliere la rivelazione delle cose è infinito da parte della conoscenza. Ma non lo è il potere di ottenere il loro rivelarsi. E questo non solo in ragione del fatto che la nostra capacità di accogliere sia finita e la nostra coscienza angusta, e che perciò la nostra effettiva esperienza del mondo non risulta essere che una piccolissima parte di ciò che è conoscibile, ma altrettanto, e forse ancor di più, perché la spontaneità del soggetto è confrontata alla corrispondente spontaneità dell'oggetto, e da essa è limitata.

Se è così - e si dovrà ancora mostrarlo - perde tutto il suo vigore un certo tipo di concezione della conoscenza umana secondo il quale essa sarebbe divisa in due funzioni radicalmente distinte: una meccanico-pratica per la quale l'essere, e in particolare l'essere materiale, sarebbe integralmente sottoposto

al dominio della volontà umana, un substrato completamente sprovvisto della pretesa di possedere un qualunque aspetto interiore o segreto; e

invece una funzione nobile, disinteressata, dedita all'intuizione simpatetica di quell'unicità storico-temporale che è l'esistere umano. Una simile frantumazione della conoscenza in due parti quasi nemiche fra loro è espressione dell'impotenza a rendere all'intelligenza moderna l'originario timore reverenziale per il suo oggetto, e a distoglierla da una visione del mondo ormai vuoto di divinità e di mistero. Nell'accentuare radicalmente la differenza fra il pensiero profano e quello sacrale, così come fa per esempio Bergson, si assolutizza una frattura, per sanare la quale ormai non si vede più alcun mezzo. Si divide lacerando definitivamente quello che in Tommaso d'Aquino era un'unità indissolubile: il pensiero giudicante (*intellectus agens, dividens et componens*) e il pensiero ricettivo (*intellectus possibilis*). La "razionalità" del pensiero viene privata in tal modo del suo carattere di mistero, mentre si sottrae alla capacità di intuizione e di comprensione il carattere dimostrativo e la struttura logica che le competono, condannandola invece alla solitudine e all'irrazionalità. Ma la vera forza e pienezza del pensiero umano sta solo nell'unità di questi suoi due aspetti, certo ciascuno distinto dall'altro e diversamente accentuabile. Un unico oggetto, afferrabile razionalmente e dall'intimità unica e singolare, sta di fronte ad un'unica capacità di conoscere, ed essa può sia giudicarlo secondo logica sia accoglierlo comprendendolo. Il non vedere fra questi due versanti dell'essere una contraddizione, e finanche neppure un'opposizione, è da sempre segno distintivo di una filosofia che goda di buona salute.

1. I gradi dell'intimità

Il carattere d'intimità dell'essere, che si compie nello spirito consapevole, si ritrova in grado minore anche nella natura inconsapevole. Non si dà un ente che non disponga dell'abbozzo di una pur rudimentale interiorità. Per i viventi si può in linea di massima facilmente ammetterlo, ma questa affermazione vale non meno anche per i gradi più bassi dell'essere:

per gli esseri privi di vita. Neanche questi sono una preda solo passiva della conoscenza. Perché anche in essi operano forze che si esprimono, cioè realizzano un movimento dall'interno verso l'esterno. Le manifestazioni di queste forze nel campo della sensibilità non sono affatto identiche a ciò che suscita il loro apparire. Se lo fossero, le scienze naturali non dovrebbero con tanta fatica ricercare quale sia l'essenza nascosta della materia. Questa essenza non è semplicemente un qualcosa di ignoto che si nasconde al di là delle sue manifestazioni. Perché il fatto che le leggi naturali, scoperte e formulate sulla base di apparizioni sensibili, sono applicabili al nucleo stesso della natura, a ciò stesso che non è visibile, dimostra sufficientemente come attraverso le sue manifestazioni è l'essenza stessa ad apparire, senza quindi sottrarsi interamente alla conoscenza. D'altra parte le leggi formulate dalla scienza conservano sempre un carattere di provvisorietà. Sono ipotesi di lavoro, la cui validità può essere più o meno ben confermata. Esse possono essere superate da una nuova ipotesi, se quest'ultima può dimostrare di raggiungere uno strato più profondo o di estendersi ad un campo più vasto della realtà. Le leggi naturali, alle quali non va affatto negata una reale oggettività, mostrano fin troppo chiaramente come la loro validità è limitata. Da un lato, in un campo ben definito, possono essere applicate con successo, e in questo particolare ambito sembrano offrire l'unica spiegazione possibile, l'unica corretta interpretazione dei fenomeni. Ma non appena si tenta, con una deduzione apparentemente legittima da un punto di vista logico, di trasportarle ad un campo confinante dell'essere, spesso risultano invece molto meno adatte ad interpretare la realtà. Inversamente, ci sono ipotesi che pur avendo validità ottimale in un determinato ambito, dimostrano di valere anche al di là di quel perimetro, senza che risulti immediatamente possibile stabilire come i diversi metodi di ricerca possano conciliarsi. Le ipotesi scientifiche possono poi venire sconfitte sul loro stesso campo, quando entrano in scena fenomeni inattesi o nuovi, che esigono una nuova ipotesi di spiegazione globale.

E così, perfino nelle cosiddette scienze esatte la ricerca è un'approssimazione alla verità essenziale della materia, un inesausto

corteggiamento del nucleo invisibile del mondo materiale. E se a un primo sguardo poteva sembrare che la nostra ragione “pratica”, così incline all’analisi e alla quantificazione, fosse lo strumento adeguato per la ricerca scientifica in questo che è il grado più basso dell’essere, - mentre l’interiorità dell’essere vivente e dell’essere spirituale vi si sottrae, perché l’applicazione del metodo delle scienze esatte alla vita psichica e spirituale è con ogni evidenza fallimentare - a causa della perplessità che colpisce le scienze della materia di fronte alla sua essenza ultima, ci si può chiedere se una tale prima impressione non sia in realtà falsa, e se ad esserci più familiare in fondo non sia il regno dei viventi, al quale noi stessi apparteniamo, piuttosto che non la materia inanimata. Non che con ciò si intenda dire che questa essenza debba restare semplicemente ignota, come se si opponesse alla conoscenza e fosse un qualcosa di irrazionale e di totalmente non proporzionabile ad essa. Contro un simile agnosticismo parla il fatto stupefacente che si possano applicare leggi concepite astrattamente ai dati dell’apparire sensibile, e perfino, entro certi limiti, dedurle a priori; e per finire anche l’innegabile progresso nella ricerca. Ma altrettanto chiaro è che la realtà sarà sempre più ricca del sapere di cui è oggetto, e questo di necessità e per essenza e non solo di fatto e per caso, perché già solo al grado più basso dell’essere essa dimostra di possedere un tale insondabile contenuto di verità da poter occupare i ricercatori di tutti i tempi senza mai ridursi a un cumulo totalmente calcolabile di fatti ormai sprovvisti di qualunque segreto. Qualcosa della civetteria del nascondimento che governa tutto il regno dei viventi sembra appartenere anche alle cose materiali, perché proprio nel momento in cui si crede di tenerle definitivamente fra le mani, esse sfuggono sempre a colui che le vuole conoscere, abbandonando dietro di sé solo il manto della propria apparenza.

Là dove l’interiorità dell’essere si condensa in vita vegetativa, appare con ancor maggior forza la tensione fra ciò che è interiore e ciò che è esteriore.

87

L’interno è avvolto da un velo quasi impenetrabile: nessun genere di

ricerca scientifica potrà mai giungere a sapere cosa sia il principio vitale in se stesso. Vediamo dei dati di fatto, che ci appaiono come puri miracoli: un vivente, strutturato come un progetto unitario, possiede in sé il potere e la capacità di reintegrare questa unità quando essa dovesse venire ferita, può rigenerare membri mancanti, adattarsi a condizioni di vita diversissime pur conservando il suo proprio piano unitario, può riprodurre se stesso unendosi ad un membro della sua stessa specie, o anche senza di esso, e ha in sé una tal potenza plastica che la divisione di un unico essere vivente può dare origine a due esseri viventi della stessa specie, dotati della sua stessa integrità architettonica. Siamo abituati a etichettare questi eventi come semplici realtà di fatto, ormai stranote, e abbiamo disimparato a renderci conto di quanto queste cose, così quotidiane, manifestino misteri inconcepibili. Dal nucleo segreto dell’interiorità del vivente, fin dal grado più basso della scala della vita, si annuncia e irraggia una tale pienezza e una tale potenza, che noi dovremmo come esserne accecati e indietreggiare incespinando davanti a ciascuna delle sue manifestazioni. Cos’è il mistero dell’integrità della vita (davanti al quale qualunque spiegazione meccanicistica radicalmente fallisce) che è di una tale unità da potersi affermare contro ogni influsso e ogni pressione esterna, eppure è così poco “una” da poter dare origine alla dualità a partire dalla sua unità? Di quale arcana proprietà è testimone questa potenza riproduttiva? Forse di una tale eccedenza di potenza e di unità che, senza patirne alcun danno, può originare da sé altre unità della stessa specie; oppure la sua unità è tanto carente da doversi accontentare e proseguire a vivere, dopo la divisione, come due individui indipendenti? Il porre domande simili documenta il fatto che possiamo pure registrare con precisione, e magari sempre più precisamente, quelle che sono le manifestazioni dell’essere vivente, ma che nessuna scienza

88

sarà mai in grado di diradare i misteri. Essi sono in se stessi così ben custoditi, e portano in fronte così chiaramente il loro essenziale carattere di mistero, da far sì che la ricerca scientifica che pretendesse spiegarli - ora o in futuro - si coprirebbe solo di ridicolo. Essa dichiarerebbe in tal modo semplicemente la sua cecità per ciò che con tanta evidenza è

l'essenza ultima del suo oggetto stesso. Con dita impure si protenderebbe per afferrare il nucleo sacro della vita. Applicherebbe all'ignoto nomi e concetti, senza rendersi conti di stare così solo incollando un'etichetta su di un vaso dal contenuto sconosciuto:

Encheiresis naturae afferma la chimica,
e non sa quanto così si renda comica.

Eppure abbiamo accesso all'essere vivente. Conosciamo le sue manifestazioni. Lui stesso ci viene incontro in esse. È lui stesso a farsi avanti e a rappresentarsi, uscendo dal suo nascondimento. Quale più eloquente parola potrebbe mai dire la muta natura rispetto a questa: il seme germoglia, fende il suolo e si sviluppa, dispiega una foglia dopo l'altra e per finire produce da se stesso quel miracolo totalmente inaspettato che è la corolla del fiore; quando poi questa forma così integra e tutta racchiusa in se stessa s'inclina verso la sua conclusione, proprio là dove ci saremmo aspettati che finisse, ci sorprende con il dono del frutto e con la bella duplicità del suo significato: il poter essere consumato nella terra perché ci sia nuova crescita, oppure dalla bocca, diventando nutrimento per un essere di più alto grado. Nessuno che abbia colto tutto ciò potrà mai dire di non avere conosciuto nulla del segreto della vita. Questo "mistero sacro e comune ad un tempo" non è solo definitivamente nascosto, ma è anche definitivamente annunciato, e in realtà ne sappiamo di più se ci atteniamo al suo apparire, invece di cercare di scrutare i segreti presupposti dai quali queste apparizioni muovono incontro a noi. La verità è discoprimiento dell'essere, e il vivente si disvela nel vivere la propria vita: sviluppa il proprio senso grado a grado, esplicitandolo in modo quasi pedante. Non rappresenta nulla se non se stesso. Nessuno

89

che abbia seguito il ciclo di vita di una pianta può dire di avere visto "solo" l'apparenza e non invece anche l'essenza stessa della vita. Ciò che di questa vita poteva essere comunicato, ciò che era stabilito dovesse diventare di pubblico dominio ed è stato dal Creatore considerato degno di venir reso noto, proprio questo è stato anche formulato, parola per parola. Ma nessuno si può permettere per questo di dire di conoscere

l'intima essenza della vita, di essere penetrato fino al centro segreto dal quale scaturiscono tutte queste sue espressioni. Perché sa - e può leggerlo in queste manifestazioni stesse - che le possibilità della vita sono infinitamente più ricche di quante non ne vengano rappresentate; circostanze diverse, influssi diversi, avrebbero fatto di quest'essere qualcosa d'altro, e magari alcune delle sue capacità sono rimaste anche del tutto inesprese. All'essenza della vita appartiene un inconcepibile spreco. Di milioni di cellule seminali solo un piccolissimo numero giunge a svilupparsi. Di milioni di predisposizioni e di possibilità, che giacciono nascoste nella traboccante ricchezza della vita, solo un'unica successione giunge ad esprimersi, quella della vita reale.

Ora, sarebbe sbagliato rammaricarsi perché il possibile non si è sviluppato, e guardare alla realtà come al regno della ristrettezza e dell'indigenza. La sovrabbondanza del grembo della vita ha molto più lo scopo di esplicitare il suo carattere di ricchezza e di esuberanza. Sarebbe al contrario segno di una povertà dell'essere, e ultimamente di povertà del Creatore, se tutto ciò che è possibile divenisse anche reale. Così com'è caratteristico dell'artista veramente grande il fatto che le sue opere rivelino il potere sovrano con cui sono state create, e come la forza del loro inventore non sia per questo stata affatto impiegata ed esaurita fino all'orlo, così è caratteristico della natura vivente il fatto che il suo stesso apparire riveli l'infinita eccedenza di ciò che è ancora possibile. L'apparire finito è in quanto tale il venire alla luce di una certa infinità. Non che non sia perfettamente finito,

90

come se la sua forma sfumasse in un crepuscolo ignoto. La pienezza del suo essere finito è proprio come tale la rivelazione della sua interiore infinità. Tale infinità diventa veramente e realmente visibile, ma visibile in quanto eccedenza, che non è essa stessa visibile, disvelata come ciò che è perdurantemente velato, nota come lo è l'insopprimibile segreto dell'essere. La verità in quanto è il disvelamento di un essere per qualcuno che lo conosca, non si realizza come corrispondenza esatta fra l'originaria forma interiore [*innerem Vorbild*] e la forma esteriore in cui si rappresenta [*äußerem Abbild*], ma piuttosto come l'elementare

movimento di un'inesauribile interiorità che sfocia nelle forme attualizzate dall'esteriorità. Le cose dimostrano in questo modo di vivere la propria vita, e di non esaurire affatto il senso del proprio esistere nel divenire oggetto di conoscenza. Esse non si sottraggono alla conoscenza, ma le offrono qualcosa della propria pienezza interiore come se fossero intente ad altro; e chi le volesse conoscere deve coglierne lui quel che può. Ciò che egli riesce ad afferrare, certamente non gli sfuggirà, ma quest'altro insegnamento è forse di un'importanza ancora maggiore: che la verità di un ente sarà sempre più ricca e più grande di quanto egli possa afferrare.

Con l'entrata in scena del mondo animale, l'intimità dell'essere si situa in una nuova fase. La vita priva di sensibilità lasciava intuire un'interiorità di una ricchezza sovrabbondante, ma questa interiorità restava celata a se stessa. Nell'animale l'interiorità comincia a rischiararsi, a diventare per se stessa luminosa e accessibile. Compare qui per la prima volta un dato di fatto totalmente nuovo, e tale da mettere tutta la teoria della conoscenza di fronte ad una situazione completamente diversa: l'oggetto è esso stesso soggetto. La rivoluzione che così si realizza ha un numero incalcolabile di conseguenze. Non sarà più possibile parlare del soggetto come se fosse una grandezza predefinita, ma occorrerà parlare di una pluralità di soggetti, ciascuno dei quali inizialmente possiede e conosce la sua propria verità,

91

e a riguardo della coordinazione intersoggettiva fra di essi sorgono una quantità di nuove, spinose domande. A un primo sguardo sembrerebbe che per un soggetto debba essere fonte di totale confusione il fatto che gli oggetti proposti alla sua conoscenza posseggano a loro volta uno spazio interiore, e possano essi stessi conoscere. Questo spazio, ricolmo di conoscenze spirituali e soggettive, potrà forse diventare a sua volta oggetto di conoscenza? E come potrà mai accadere, dal momento che ciò che è soggettivo, appunto in quanto tale, non è oggettivo? Sarà forse possibile venire a sapere ciò che anche un altro sa. Ma sarà mai possibile saperlo *così come* egli lo sa, nella stessa soggettività, e illuminato da

quella stessa luce? E non si obietti a questa domanda il fatto che non si tratterebbe d'altro che di "sfumature dell'appercezione", di "chiaroscuri soggettivi" di un'unica, comune verità, cose che dunque per quanto riguarda l'oggettività della conoscenza non giocherebbero certo un gran ruolo. Si tratta piuttosto di questa domanda, elementarmente semplice: ciò che è soggettivo è *in quanto tale* oggettivabile, oppure no? E, nel caso in cui dovesse verificarsi quest'ultima possibilità, l'affermazione a riguardo della conoscibilità di tutto l'essere sembrerebbe venir sottoposta ad una nuova limitazione, che per lo meno appare tale: nella misura in cui due soggetti conoscono uno stesso oggetto, il loro conoscere può forse anche mutarsi da soggettivo in oggettivo, perché possano intendersi a suo riguardo, ma la soggettività della loro propria conoscenza, questa non sarebbe condivisibile, e neppure comunicabile. Tale questione, che nella sfera spirituale e nei rapporti che vi si instaurano viene spesso dimenticata fino quasi al punto di estinguerla, nel regno animale e della vita sensibile si pone invece in modo straordinariamente acuto. Cosa vede, cosa sente, cosa prova un animale? Non lo sappiamo, e non lo sapremo mai. Il mondo delle immagini sensibili è puramente soggettivo, e come tale non è oggettivabile. A riguardo degli organi di senso degli animali possono essere intraprese delle analisi comparative, dalle quali è possibile trarre per analogia alcune conclusioni riguardo alle loro percezioni. Non vi è dubbio che essi comprendano, e che comprendano in modo analogo a come comprende il soggetto impegnato in questa analisi comparativa. Il dubitarne, riducendo gli animali a meccanismi riflessi

92

è indegno di una scienza naturale che sia seria. Ma come realmente vedano, cosa veramente provino quando esprimono dolore oppure contentezza, ebbene, questo noi non potremo mai sperimentarlo con loro. Ci si potrebbe spingere fino a ritenere possibile una sorta di percezione immediata dello stato d'animo di un altro essere sensibile (come ad esempio quando una madre si sveglia dal sonno al più sommo cenno del suo bambino, oppure quando accade che essa come per istinto presenta la malattia del piccolo mentre di questa non appare ancora nessun segno esterno; e semplicemente tutto ciò che l'istinto sa realizzare e che per la

sua inspiegabilità lascia perplessa la conoscenza intellettuale): ma tutte queste forme di misteriosa comunicazione non possono abbattere totalmente le barriere della soggettività.

La soggettività è intimità, un'intimità garantita dalla sua stessa modalità d'essere, che non solo non può essere forzata, ma che come tale non può neppure essere condivisa. Chi possiede un essere-per-sé ha la possibilità di esprimersi, ma non ha la possibilità di abolire la propria essenziale solitudine. Dovrà limitarsi a tener per sé e a portare la responsabilità dell'immagine di mondo che ha, né potrà mai attribuirne la responsabilità a qualcun altro. L'immagine che del mondo un altro possiede gli è infatti ignota. Neppure *se di fatto fosse* la stessa, egli potrebbe mai avere la certezza definitiva *che sia effettivamente* la stessa. E il soggetto conoscente che raggiunge la barriera costituita dall'essere-sé di un altro, dovrà a sua volta limitarsi, lasciando all'altro soggetto il suo sé. Solo sul fondamento di questa resa elementare diventa nuovamente possibile ogni vera condivisione della verità. Senza questa rinuncia non è possibile il dono reciproco, senza questa distanza non è possibile la prossimità spirituale, senza questa reverenza di fronte all'essere-sé dell'altro non è possibile nessun amore. La solitudine del soggetto si origina inizialmente nell'ambito della sensibilità, nel quale diventa subito evidente il fatto che la sua abolizione è impossibile. Ma essa resterà tale anche nell'ambito spirituale, malgrado le possibilità di comunicazione qui siano molto maggiori. Fra i soggetti si ergono nella sfera della sensibilità

93

delle mura che li dividono, a loro salvaguardia e per loro utilità. Esse svettano poi fino nella sfera spirituale. Se si tentasse di abatterle, disdegnando la segretezza dell'altro soggetto, si perpetrerebbe un delitto contro il carattere di mistero dell'esserci, e contro l'intimità della verità. A tutta prima parrebbe una cosa di poco conto che io percepisca o meno suoni e colori allo stesso modo di un altro, ma su una diversa sfumatura della percezione può costruirsi quella del gusto artistico, sul quale non sempre è consentito dissentire. Uno stato d'animo può essere esplicitato ad un'altra persona solamente in modo molto indiretto, eppure esso può avere un'influenza determinante sulla propria visione del mondo. Senza

poi far menzione della profonda scissione che nel regno animale attraversa ogni vita cosciente: il divario fra il maschile e il femminile. Sappiamo qualcosa della vita e della sensibilità dell'altro sesso. Ma non sapremo mai che cosa significhi vedere il mondo ed accoglierlo dal punto prospettico che l'altro sesso occupa.

Nel regno animale si genera una quantità multicolore di immagini soggettive del mondo, e ciascuna è segregata rispetto a tutte le altre. Ciascuna di queste immagini del mondo è perfettamente finita, possiede il suo proprio ambiente di vita, corrispettivo e ordinato alla conformazione della sua propria sensibilità; sono ambienti di vita che non possiamo neppure pensare di immaginarci, perché alcuni dei sensi posseduti dagli animali a noi mancano, o perché altri li possediamo secondo una strutturazione totalmente diversa (ci manca per esempio l'occhio sfaccettato degli insetti, e non sappiamo proprio come immaginare il mondo visto senza integrazione prospettica, come è per gli occhi di un uccello o di un pesce), e soprattutto perché infine, molto meno ancora possiamo immaginarci come sia una sensibilità priva di intelligenza. Tutte queste immagini del mondo vivono vicinissime a noi, e in parte coincidono con la nostra: il nostro mondo è attraversato da mondi estranei che non conosceremo mai; gli esseri sensibili sono divisi gli uni dagli altri e vivono a distanze per le quali non esiste quasi neppure una comune misura.

94

Eppure tutti questi esseri hanno come fondamento un *medium* comune, la vita. E tutti possiedono una forma esteriore, che è piena di significato e dotata di una forza espressiva paragonabile a quella con cui viene formulata una parola. La natura produce un numero incalcolabile di tali parole: tanti quanti sono i generi e le specie degli esseri viventi. E mentre le piante sono solo parole pronunciate, gli animali sono anche parole parlanti. Essi non sono solo, come la vita vegetale, dell'argilla che dal suo proprio interno dia forma a se stessa, essi fanno di questo processo di formazione perché lo sentono mentre si dispiega. Essi non si limitano ad esprimere qualcosa: esprimono se stessi. Prendono parte essi stessi al movimento che procede dall'interno all'esterno, alla consegna che di sé

fanno al di fuori di sé, alla loro verità. Stanno a metà fra la libertà e la non-libertà. Hanno la libertà di potersi esprimere, in un qualche linguaggio sonoro o muto. Ma non hanno ancora la libertà di esprimersi quando vogliono e come vogliono: il loro movimento espressivo si compie necessariamente, ed è connesso ad un linguaggio naturalmente predeterminato. Noi non possiamo immediatamente comprendere questo linguaggio. Crediamo di poterlo in parte interpretare: dal suo abbaiare riconosciamo che un cane è rabbioso, dal suo uggiolare riconosciamo che ha dolore. Ma la maggior parte di questi linguaggi ci resta sconosciuta. Solo una cosa riconosciamo con sicura certezza: è espressione vivente, è una vita che parla di sé in modo sensato, perché la sua espressione corrisponde alla sua interiorità. Nel grande linguaggio della natura ciascuna parola dice se stessa, senza comprendere il senso delle altre. Che ne risulti una frase dalla gigantesca consistenza di senso testimonia del fatto che tutte emergono da una comune profondità vivente, che procura di esprimersi in mille diversi modi. Oltre la solitudine della singola parola, che testimonia dell'interiorità che la distingue, sta la testimonianza della vita stessa, che per la coordinazione di tutte queste voci e tutti questi diversi campi espressivi si testimonia come un'unica realtà.

95

È per questo che l'animale ci è più accessibile nella sua verità che non la pianta, pur essendo ben più misterioso. Dell'interiorità di una pianta non sappiamo nulla: vediamo solamente come si struttura esteriormente, nelle forme e nelle manifestazioni della sua vita. Con questo però sappiamo anche tutto ciò che di una pianta può avere accesso alla consapevolezza. Dell'animale invece ci sfugge tutto quanto diviene si consapevole, non però a noi, ma a lui. In compenso non cogliamo dell'animale solo le manifestazioni oggettive, ma anche quelle soggettive. Così esso si situa contemporaneamente più vicino a noi, ma anche più lontano: più vicino, perché può esprimere ciò di cui fa esperienza in un linguaggio che, per quanto non sia della stessa specie del nostro, è però paragonabile quanto al genere; e più lontano, perché non potendo interpretare questo linguaggio, il carattere di mistero della vita e dell'esistere come tale ci stringe ora d'assedio nella nostra stessa carne. La maggiore affinità rende

percepibile una più profonda solitudine.

Nell'uomo la consapevolezza si interiorizza fino a diventare consapevolezza di sé. Lo spazio interiore non è solo, come per l'animale, illuminato, esso è luce a se stesso. L'uomo è il primo essere che possedendo se stesso, è libero. Il suo spazio interiore non ha solo, come nell'animale, tratti di coscienza, ma è spirito esso stesso, in modo sostanziale. E può, nella misura in cui è spirito, disporre di se stesso. Può perciò disporre sul quando e sul come dell'espressione di sé. La libertà si insinua fra il possesso spirituale e la sua espressione, fra la parola interiore e la parola esteriore, e diviene così essenzialmente parte costitutiva della verità. L'uomo libero ha la verità a sua disposizione, essa gli è consegnata nelle mani, affinché l'amministri consapevolmente. È il primo essere che può dire liberamente la verità, e perciò stesso è anche il primo a poter mentire.

Finora la verità delle cose è consistita solamente nella relazione fra la loro essenza e il loro apparire: esse partecipavano alla verità con il movimento nel quale la loro essenza si svela nella rappresentazione di se stessa.

96

Nell'uomo, a questa verità oggettiva si accompagna la verità soggettiva: gli è possibile avere in mano il metro con cui misurare una cosa rispetto alla sua espressione di sé. L'oggetto del conoscere diventa soggetto del conoscere. Accade nell'autocoscienza, nell'istante in cui l'essere e la consapevolezza diventano una cosa sola, perché l'essere diventa oggettivo a se stesso. In quest'atto di autopossesso qualunque distinzione fra essere e pensare diventa inapplicabile. E questo è il vero senso del *cogito ergo sum*. L'unità in cui la verità è riconosciuta, ha una duplice forma: dapprima essa è un'unità immediata, l'autopossesso afferrato intuitivamente. E poi è anche un'unità mediata, nella misura in cui lo spirito può formulare concettualmente il proprio essere se stesso, e può affermare in un giudizio dotato di evidenza l'unità sintetica fra questo predicato e se stesso come soggetto. La fonte dell'evidenza di questo primo giudizio è l'originaria, immediata unità dello spirito con se stesso.

Il disvelarsi dell'essere coincide con la possibilità di offrire un concetto e un'espressione autentici di sé. La verità del sapere e la verità del dire sono due doni che lo spirito riceve contemporaneamente. Non è pensabile che riceva solo il primo, e possa essere privo invece del secondo. Perché la pienezza di verità posseduta interiormente alla quale non potesse dare espressione lo consumerebbe come fuoco. Sarebbe come una luce che dovesse brillare in se stessa senza potere irraggiare al di fuori. Sarebbe una comunicazione che non potesse essere comunicata, una parola che non potesse essere detta. L'intensità dello spirito esige immediatamente, per poter esistere, la possibilità di estendersi al di fuori. La rivelazione dell'essere a se stesso è immediatamente anche la possibilità, e con ciò stesso l'esigenza, della sua rivelazione ad altri.

Ma la sua rivelazione sarà d'ora in poi libera. Anche se l'uomo è orientato alla comunicazione in senso assoluto, egli non è però necessitato per natura ad alcuna comunicazione particolare di ciò di cui sia consapevole. Non deve per forza dire quel che sa. Egli può amministrare il suo tesoro di conoscenza in modo tale da

97

fare di ciascuna singola sua manifestazione un dono libero. Nessuno può estorcergli la sua verità, nessuno può disporne senza che egli lo sappia e lo voglia. La verità come svelamento di sé diventa un atto libero, e con ciò stesso un atto responsabile, colmo di rilevanza etica. Potrà darsi una scienza dell'anima e dello spirito umano in generale; ma non può darsi scienza di un uomo concreto e singolare senza che quest'ultimo, di sua spontanea volontà, non si disponga a rendere accessibile a tale scienza il suo oggetto e il suo contenuto. L'intimità della consapevolezza animale, essenzialmente solitaria e incomunicabile, sembrerebbe annullata per il fatto che lo spazio interiore dello spirito può esprimere se stesso in una parola spirituale; ma nello stesso istante la forma dell'intimità si ricostituisce a un livello molto più prezioso e nobile: quello della libertà della comunicazione come tale. Nello stesso istante in cui diventa veramente se stessa, perché il scoprimento dell'essere comprende sé e si possiede, la verità cessa di essere una cosa generalmente accessibile, per diventare una libera realtà personale. Colui che comunica come colui

che riceve la comunicazione assumono perciò una posizione del tutto nuova. In colui che partecipa la comunicazione, e che dispone liberamente della sua verità, l'origine è la libera decisione di rendere un altro partecipe di ciò che gli appartiene in proprio. Questa decisione è un atto morale la cui valutazione sottostà alle leggi dell'etica. La comunicazione stessa avviene in modo tale che la verità intimamente posseduta ottiene un'espressione esteriore. Ma la relazione fra il contenuto e la sua espressione non ha più il carattere di necessità che gli era proprio nella vita infraspirituale. Il rapporto del segno esterno al contenuto interiore non è quello che vige in un linguaggio comprensibile naturalmente, come invece è per un simbolo. Se così fosse, la libertà dell'intimità spirituale sarebbe totalmente vanificata nel momento stesso in cui se ne realizzasse l'espressione. Allora la libertà dello spirito sarebbe limitata alla decisione fra

98

il tenere per sé quanto è in suo possesso, oppure il consegnarlo ad altri. Si limiterebbe ad aprire la porta, del suo spazio interiore finora chiusa, e a darvi accesso a chi entri da fuori, comportandosi come un qualunque altro dato di fatto naturale. Tutta la sua libertà consisterebbe nel decidere se reificarsi oppure no. Ma questa sarebbe una forma di libertà radicalmente frantumata, tragica, l'opposto stesso di quanto per essenza è spirito. Se lo spirito è libero, allora deve esserlo non solo prima di parteciparsi, ma anche nella comunicazione di sé, e ancora dopo essersi partecipato. Deve perciò essere dotato della possibilità di parlare di sé, di rivelarsi in modo vero, senza per questo alienare la sua intimità, il suo essere-per-sé. Deve avere la possibilità di darsi all'altro senza che all'altro sia possibile prenderselo. Deve possedere la strana capacità di poter concedere che gli si veda dentro, senza che un altro abbia la possibilità di vedergli immediatamente nell'anima. Questo è reso possibile per il fatto che anche la relazione fra il contenuto e la sua espressione è affidata alla libertà. La parola che il libero spirito dell'uomo dice è una parola liberamente formata, priva di predeterminazioni naturali. E questo non dipende solo da una incompiutezza della conoscenza discorsiva dell'uomo, che sarebbe costretta a servirsi di una molteplicità di segni carenti e arbitrari per potersi

rendere comprensibile ad altri e per poter circuire il segreto di altri spiriti, mentre invece esseri spirituali dotati di una conoscenza più perfetta non avrebbero bisogno di errare per questa deviazione, perché senza discorso alcuno potrebbero intuitivamente e immediatamente guardare l'uno nello spirito dell'altro. In realtà questa non-naturalità del segno è dovuta a una ragione molto più decisiva: alla fondamentale dignità dello spirito personale, il cui essere-per-sé non può in alcun modo essere aperto ad un altro senza che egli lo decida liberamente. La pretesa dello spirito ad una verità che gli appartenga in proprio, non disponibile senza il suo assenso, potrebbe apparire eccessiva

99

se, così com'è stato documentato, non si fondasse su come l'intimità della verità costantemente si accresce in tutti i gradi dell'essere. Lo spirito è di una qualità del tutto nuova rispetto agli altri esseri naturali, eppure porta a compimento una direzione che la natura stessa andava disegnando sempre più esplicitamente.

Quella stessa libertà che neppure l'atto di auto-rivelazione dello spirito che comunica se stesso può annullare, determina una particolare, nuova posizione anche nello spirito che ne riceve la comunicazione. Di fronte ad una verità che si comunica senza libertà spirituale, colui che la coglie giudica la relazione che nell'ente sussiste fra il contenuto e la sua espressione. Ora, un rapporto di questo tipo è sempre presente, e perciò nessuna verità sarà mai del tutto priva di segreto: nessuna sarà mai portata alla luce fino al punto da dissolvere totalmente ciò che si rivela nella sua rivelazione. Da questo punto di vista non esiste quindi una verità che sia totalmente positiva, puramente oggettiva. Ma nella misura in cui il disvelarsi è un processo naturalmente determinato, esso sottostà alla verifica del soggetto conoscente. Questo dato di fatto cambia radicalmente nel momento in cui la comunicazione partecipata diventa libera. Perché ora la verifica della relazione di corrispondenza fra contenuto ed espressione non è più immediatamente accessibile al giudizio di colui che conosce. In mezzo si è inserito il momento della libertà in colui che rivela. La parola detta non è più solo espressione della parola interiore, essa ne è la *testimonianza*. Colui che parla stabilisce un'identità fra il contenuto

espresso e la forma dell'espressione, cosa che da un punto di vista esterno non è verificabile, e impegna se stesso come garante del fatto che l'identità da lui affermata è valida. Nel momento in cui garantisce con la propria persona, egli fornisce al destinatario della sua comunicazione un'alternativa alla possibilità di verificare immediatamente la validità della sua affermazione. Se perciò da un lato l'espressione della verità acquista il carattere di garanzia testimoniale, ad essa corrisponde da parte del destinatario il carattere di un *credere* fondato sulla fiducia. Senza questo momento, lo scambio e la comunicazione di verità fra due esseri liberi non è concepibile. Se si volesse escludere dalla modalità con cui gli esseri spirituali comunicano, il carattere determinante del testimoniare e del credere

100

si scaccerebbe la libertà dal cuore della loro intelligenza, per concederle nel migliore dei casi solo una quasi - esistenza in alcuni remoti angoli dell'agire morale. In questo modo, dal centro del loro essere-per-sé si sarebbe estromesso il loro rapporto alla verità, e dal momento che il possesso della verità e la sua comunicazione non sono affatto scindibili, anche la loro verità stessa, facendo così decadere lo spirito dalla sua dignità ad un esistere infrapersonale.

Non appena la parola che lo spirito pronuncia diventa una parola libera, e l'arbitrio nella scelta dei segni per le lingue umane rende questa libertà piuttosto evidente, essa diventa visibile anche nell'espressione stessa. E appare così: lo spirito libero si pone con la sua libertà a garante della verità della sua creazione. In questo modo, e unicamente in questo modo, il suo essere più interiore, il suo essere-per-sé, si dà nell'apparire. La libertà non può rivelarsi ed esprimersi altrimenti che assumendosi la responsabilità della sua stessa espressione, e così rende noto il peso del suo valore e la sua dignità in quanto libertà. Se la libertà stessa appartiene alla parola espressa, in quanto realizza la verità dello spirito che la dice, per lo spirito che la riceve non si dà altra possibilità per testimoniare che ha riconosciuto questa parola nella sua libertà, se non il riconoscere la libertà di colui che la dice. Ma il riconoscimento della libertà di un altro può avvenire solo rinunciando all'illimitato potere di giudizio che pur sarebbe proprio dello

spirito, cosa che può esprimersi solo affidandosi fiduciosamente a quanto è stato liberamente mostrato. Con ciò non si intende dire che lo spirito conoscente si privi del diritto di verificare e di sottoporre a ricerca la verità che gli viene offerta, ma solo che in questa messa alla prova non potrà mai fare a meno, in un momento precedente o susseguente, di credere a chi quella verità gliel'ha data.

Finora abbiamo descritto l'uomo come se fosse unicamente un libero, puro spirito. Ma non lo è.

101

L'intimità spirituale ha nell'uomo il particolare carattere di essere inestricabilmente connessa a tutte le forme infraspirituali di interiorità, in particolar modo con l'intimità sensitiva. E per questa ragione lo spazio interiore della verità acquista nell'uomo una ricchezza che nella sua complessità è quasi inesauribile. Da un lato la sua interiorità è ben lontana dal realizzare un puro essere-per-sé. Perché il suo spirito gli è presente ed è disvelato a se stesso solo quando egli ritorna in sé da quell'estraneità a se stesso che è la conoscenza oggettuale; inoltre quest'autopossesso non raggiunge mai la compiutezza del conoscere per essenza. Lo spirito è svelato a se stesso solo nel suo esistere, e in determinate caratteristiche fondamentali del suo contenuto essenziale; quale sia la sua essenza più intima, secondo tutta la profondità della sua origine, della sua struttura, delle sue possibilità, della sua libertà non gli è invece immediatamente visibile e gli resta velato. Può per il momento restare non esplicitato se il limite posto al suo scoprimento di sé, e quindi alla libertà della sua verità, sia connesso alla sua corporeità, o se non sia piuttosto, e molto di più, radicato nella sua creaturalità, in forza della quale gli sono preclusi un autopossesso e un'autonomia completi. Se è così, il suo nascondimento a se stesso è perché si cerchi e si ritrovi non in se stesso, ma nello spirito infinito che lo ha creato, e che solo è perfetto autopossesso. La caratteristica di un ultimo essere-sottratti a se stessi sarebbe dunque comune all'uomo e agli spiriti incorporei, essi stessi creati. Ma d'altro canto lo spirito umano è costitutivamente legato alla ricettività di una sensibilità corporea. E questo ha a sua volta un duplice significato: il suo autopossesso non è disgiungibile da quell'originaria depossessione di sé

che è l'orientamento ad oggetti a lui estranei. Nel cerchio chiuso del suo essere-per-sé si apre la profonda e ineliminabile breccia della ricettività. Solo ricevendo ciò che gli è estraneo, e nella permanente disponibilità a quanto gli è estraneo, solo offrendosi a ciò che gli è estraneo e nel servizio ad esso lo spirito umano può elevare la sua pretesa ad essere-sé.

102

E solo il servizio fattivamente reso al mondo gli assicura quella misura di indipendenza che in quanto spirito gli spetta. Perciò il suo dire-se-stesso resta legato al linguaggio simbolico e naturale della sensibilità. Egli vi trova sia una limitazione che un aiuto. Un limite, perché lo spirito possiede sì i contenuti della sua sensibilità, ma non li può comunicare come tali. La solitudine determinata dall'ambito sensibile non viene affatto superata. Essa resta in lui, come un qualcosa di eternamente incomunicabile, e forma parte del suo particolare destino. Gli conferisce la tonalità cupa della natura infraspirituale, lo fa partecipare sia della necessità, sia della protezione che custodisce l'essere in quanto non partecipa alla luce piena dello spirito. Ma dominare l'espressione simbolica del linguaggio lo aiuta e lo arricchisce. Il suo linguaggio spirituale non è un'invenzione liberamente fluttuante, esso si riveste della lingua naturale e assume le leggi dell'espressione naturale. Come nel volto umano, e in tutta la figura dell'uomo, sono espressi inscindibilmente sia la sua natura animale sia la sua libertà spirituale, e come lo spirito è in grado di realizzare la sua libera creatività esprimendosi nel linguaggio simbolico dell'apparire sensibile della materia, così pure l'oggetto di conoscenza che uno spirito offre ad un altro è rivestito dall'abito dei sensi e della loro simbolicità. Voler definire la frontiera fra anima e spirito, fra l'espressione sensibile e l'espressione spirituale di un'unica anima è impresa impossibile da realizzare. Da un lato il linguaggio dello spirito è scritto in modo non misconoscibile nei tratti del campo espressivo animo-corporeo, e d'altra parte nessuna fisiognomica o altra arte ad essa apparentata potrà mai costringere la libertà dello spirito a sottostare alle sue leggi. E così l'intimità umana si trova in un misterioso stato di transizione, partecipando a due diverse forme di interiorità, al scoprimento e al nascondimento così come si esplicano in due diversi sistemi, che nella loro

molteplicità combinatoria consentono un gioco di luci e di ombre dall'incalcolabile ricchezza.

103

Nella gerarchia degli esseri, al di sopra dell'uomo si trova lo spirito incorporeo creato. Conosciamo la sua esistenza solo per rivelazione; ma sulla base di questa conoscenza si pone una serie di significative domande filosofiche sulla sua essenza e sulla sua costituzione. Dal momento però che non abbiamo nessun dato d'esperienza riguardo agli angeli, possiamo solo dedurre a priori a partire dall'idea di questi esseri, che da un lato, in quanto esseri incorporei, non possono avere la caratteristica ricettività materiale della conoscenza umana, ma che d'altra parte, in quanto esseri creati, non possono avanzare la pretesa di un'intelligenza puramente creatrice, com'è quella divina. Per dare contenuto allo spazio vuoto fra questi due dati di fatto stabiliti a priori, si adotterà un buon metodo quando si presti attenzione alle indicazioni che possono essere desunte dalla direzione ascendente nella gerarchia della creazione. Certo questa curva ascendente si è dimostrata prima di tutto discontinua, e per nulla affatto quantitativamente determinata: ciascun nuovo grado dell'essere possiede anzitutto una forma totalmente nuova di interiorità, completamente distinta da quella che l'ha preceduta, e dalla quale non è in alcun modo deducibile in termini di intensità o di maggiore quantità. Allo stesso modo anche l'intimità della personalità puramente spirituale sarà qualcosa di completamente diverso da una semplice prosecuzione o nuova combinazione dei tratti già presenti nell'ambito umano. Di un dato non si potrà dubitare: questo essere spirituale, non più legato ad alcuna materia, definisce in ogni caso il grado più alto di libertà raggiungibile a questo mondo.

È stato stabilito che il progressivo avvicinarsi dei diversi gradi dell'essere alla forma propria allo spirito ha lo stesso significato di un progressivo "diradarsi" interiore, un diffondersi della luce, una luminosità dell'essere⁹. L'essere spirituale è luce in se stesso, gli è possibile la riflessione, l'atto

cioè nel quale egli diviene trasparente a se stesso, ed è per se stesso oggetto di conoscenza. È vero d'altra parte che all'accrescersi dell'essere-per-sé si accompagna un'accresciuta possibilità espressiva e comunicativa. Abbiamo formulato questo dato dicendo che i gradi dell'essere fra la materialità e lo spirito possono essere

104

rappresentati anche come gradi di sempre maggiore intelligibilità dell'essere. Ma a partire da quanto finora detto deve risultare chiaro che questo accrescersi dell'intelligibilità non significa che le cose dello spirito siano più conoscibili nella loro essenza, né che siano più razionali di quelle materiali, né che siano di fatto più conosciute che non quelle. Per quanto attiene al primo punto, non è vero perché la conoscibilità è una caratteristica che appartiene a tutte le cose che sono, e a tutte nello stesso grado. Non appartiene affatto alla materia in quanto tale l'opporre una resistenza alla conoscenza, che lo spirito invece non eserciterebbe. Non abbiamo fatto ancora nessuna affermazione sulla relazione di conformità fra le diverse potenze conoscitive e la conoscibilità delle diverse classi di esseri, e neppure rispetto ai diversi gradi di intimità che costituiscono l'oggetto di questa ricerca, perché nessuna di queste due domande mette in questione il dato di fatto dell'intelligibilità, che appartiene a tutti gli esseri come loro comune e identica caratteristica. Ma più importante che non questa constatazione, è che l'accresciuta intelligibilità dello spirito non può significare un essere-conosciuto più pieno. Una simile concezione si scontrerebbe con la libertà e l'intimità dello spirito più sopra descritta. In particolare su questo punto la dottrina filosofica riguardo alla creatura che è puro spirito dovrà guardarsi da possibili costruzioni erronee. Partendo dalla riflessione secondo la quale all'angelo non può appartenere nessuna ricettività passiva, e quindi possiede in se stesso il tesoro delle conoscenze a lui possibili nella forma di idee e rappresentazioni in qualche modo innate, si potrebbe essere inclini a concluderne che egli conosca a priori anche i contenuti spirituali di esseri a lui congeneri, e a maggior ragione quelli degli uomini, che gli sono inferiori di grado. Se però così fosse,

9 Balthasar scrive qui: "Es steht fest, daß die allmähliche Annäherung der Seinsstufen an die geistige Daseinsform gleichbedeutend ist mit einer inneren

«Lichtung», Durchleuchtung, Erhellung des Seins." [NdT]

allora proprio nel mondo degli spiriti, cioè là dove l'intimità personale dovrebbe raggiungere il suo compimento, verrebbe meno la possibilità stessa di una tale intimità. Nel regno di questi esseri non ci sarebbe segreto, non ci sarebbe un aprirsi spontaneo dello spirito come vero avvenimento personale. Qualunque discorso, qualunque scambio fra questi esseri liberissimi si ridurrebbe

105

ed essere la comunicazione di un qualcosa di già noto, di già posseduto, e sarebbe per ciò stesso superfluo.

L'approccio di Tommaso, il quale ha considerato gli esseri puramente spirituali come distinti l'uno dall'altro in modo esclusivamente qualitativo (come *species*), era una buona cosa. Veniva sottolineata con forza la loro unicità e irripetibilità, anche se in parte a discapito dell'uomo, per il quale un'individuazione quantitativa puramente materiale non potrà di per sé quasi più distinguersi da quella degli esseri infraspirituali. Meno felice è stata l'identificazione di questi esseri spirituali, distinti per la specie, con idee sussistenti, e anche il semplice paragone con esse. Perché con questo spostamento si espongono al grave pericolo di venire svalutati a contenuti intelligibili (*noemata*) del tutto sprovvisti di segreto, spogli di qualunque pienezza interiore, come pure di ogni spontaneità. Di contro, il mondo angelico non può venir rappresentato che come la più alta forma creaturale di libertà, e questo anche per quanto riguarda la verità. Che un angelo parli, e la sua parola sarà un avvenimento creativo ben al di là di quanto non lo sia la parola dell'uomo. È l'accadere di un qualcosa di elementare, che non sconvolge solo l'uomo, ma anche la più intima essenza dei suoi fratelli, che gli sono uguali per specie. Pone un inizio, qualcosa che non aveva precedentemente luogo nel sapere a priori di altri spiriti. Molto meno di quanto un uomo non possa leggere nel pensiero di un altro uomo, un angelo può avere accesso al nobile spazio interiore di un altro angelo, se questi non glielo apre in piena libertà. Perché anche il linguaggio corporeo, che spesso tradisce il pensiero lasciando trasparire molto di quanto è spirito, negli angeli viene meno. Nel loro discorso, la parola è un atto libero, libero non solo nell'intenzione, ma anche nella modalità espressiva, nella forma che la parola assume. La parola di un angelo deve

essere simile all'opera d'arte di un artista terreno: si eleva al di là delle convenzioni dell'espressione linguistica e porta in fronte il segno della sua unicità creativa. Così come *questa* lingua può solo essere quella di Haydn

106

o di Mahler, così la parola di un angelo può essere detta solo da *questo* angelo. La verità non cessa con questo di essere universalmente comprensibile, ma resta l'espressione dello svelamento di un essere spirituale, che come tale è comprensibile a tutti quelli che sono svelati a se stessi. Ma essa è definitivamente sottratta all'ambito della mediocre, impersonale tiepidezza nella quale si vive per lo più fra gli uomini, elevandosi invece ora totalmente nello spazio della libertà e dell'essere personale. Corrispondentemente alla libertà del dirsi, occorre contare su una libertà dell'accogliere: l'atteggiamento dell'offerta di sé in chi parla implica l'atteggiamento corrispondente di offerta di sé in chi ascolta. E neanche l'ascolto del puro spirito può essere concepito senza un momento di fiduciosa fede che presuppone la verità.

Solo ora che abbiamo percorso tutti i gradi dell'intimità spirituale, con un ultimo sguardo verso l'alto possiamo supporre anche nell'infinito spirito del Creatore la libertà assoluta e l'intimità. Dio è il puro essere-per-sé, che non necessita di nessun'altro essere. La sua luce eterna è pienezza a se stessa, non si perde riversandosi al di fuori di sé per natura, piuttosto, quando vuole partecipare se stessa, si rivela per sua libera disposizione. La parole creatrice "sia", che è causa di ogni essere extradivino, può essere unicamente una parola espressa nella libertà assoluta. E così anche la rivelazione di Dio contenuta nella creazione, per quanto essa avvenga attraverso la natura creata, resta un'opera della libertà. Di questa libertà parla ogni fiore, ogni montagna, ogni uomo. In quanto creatura, ogni essere creato rivela certo *necessariamente* il Creatore, ma esso rivela con ciò il proprio esistere come non-necessario, e rivela perciò la *libertà* del Creatore. Nella misura in cui la creatura, conformemente alla sua più intima essenza, non può non parlare del suo Creatore, la sua contingenza è per la ragione creaturale una valida traccia

107

dell'evidente e necessaria esistenza del Creatore. Ma la rivelazione del Creatore che di necessità la creatura testimonia, non porta lo spirito creato che alla soglia del mistero insondabile della sua interiore essenza. Davanti all'intimità della vita personale in Dio, la conoscenza naturale di Dio si arresta irrevocabilmente. E si rende necessaria che una nuova rivelazione di grazia partecipi all'uomo che vi si apre nella fede il permanente mistero di cosa nella sua più intima essenza sia Dio.

2. La segretezza dell'essere

Da ciò che precede consegue con grande chiarezza che quanto più sono preziosi e rilevanti gli esseri che esistono, tanto più vengono circondati da una custodia che, come a proteggerne la sacralità, li sottrae alla presa di chi non sia iniziato. Solo un'intelligenza refrattaria a quanto è nobile e alla protezione che necessariamente tale nobiltà esige si lamenterà perché quanto vi è di migliore è nascosto. Forse finirà con il confondere tale caratteristica con una carenza di razionalità, e parlerà perciò dell'irrazionalità di tutti quegli oggetti che non sono accessibili all'anonima, pubblica conoscenza di chicchessia. Ma il castello di un re non è inaccessibile solo perché a pochi è consentito visitarlo. Ogni verità è razionale, ma non ad ogni intelletto è consentito conoscere ogni verità. Così come fra gli uomini esistono segreti, che se svelati in modo indebito vengono profanati nella loro più intima essenza, vanificando lo scopo al quale erano destinati, così anche in ogni essere e in ogni conoscenza c'è un segreto che esige di essere rispettato.

Questo carattere di segretezza proprio ad ogni essere è dato insieme alla sua interiorità, così come è stata or ora descritta. È la dimensione dell'interiorità a far sì che non possano esistere solo nudi dati di fatto che si esauriscano nella loro fattualità, senza svelare oltre sé un rapporto a una profondità di senso, senza avere un altro "significato", diverso da quello piattamente evidente,

108

e che, sciolti da qualunque nesso, fossero nella loro pura fattualità

interamente nel possesso della conoscenza. Ciascun essere e ciascun evento ha significato, è carico di senso, è espressione e segno. Il rapporto fra il fatto che si documenta alla luce del giorno e il retroterra a cui rimanda e dal quale sorge, da un lato non sopporta alcuna frattura, e dall'altro non sopporta neppure che i due poli siano fatti collapsare l'uno nell'altro. Il significante non consente di essere totalmente assimilato al significato, ma neppure di esserne realmente distaccato. Dal riconoscere l'intimità dell'essere matura proprio questo importante contenuto di conoscenza.

Questa affermazione basta per rigettare come insostenibile qualunque divisione fra il bene e l'essere in due regni distinti, e anzi per rigettare una simile divisione come mortifera per il segreto dell'essere. È vero che da un lato l'essere creato non è necessario, e che la sua esistenza resta esteriore alla sua essenza. Ma la distinzione fra essenza ed esistenza non ha affatto lo stesso significato di quella fra bene ed essere, dal momento che l'esistenza, come essere *dell'essenza*, deve avere gli stessi suoi tratti, e deve perciò avere parte a quanto ne determina il valore. È vero ancora che non tutti i valori vengono realizzati: si danno scopi esigenti che sembrano restare come "sospesi" al di sopra della realtà, senza mai giungere a realizzarsi in essa. Ma con ciò non è certo detto che non esistano valori realizzati nella realtà, o che la realtà come tale sia sprovvista di un carattere di valore. Piuttosto, la scissione fra valore ed essere è dovuta a quello stesso gruppo di ideologie moderne che già precedentemente è stato caratterizzato con la scissione fra intelligenza pratica ed intelligenza intuitiva, espressione di una forma di rassegnazione davanti all'essenziale problema che l'essere pone. Il moderno pensiero tecnico suppone di essere venuto a capo di tutto un ambito dell'essere, e crede di poterlo dominare fino al punto che non possa più nascondergli alcun segreto. È pur vero che un essere conosciuto fino in fondo e di parte in parte non ha più segreti per colui che lo conosca, ma non ha perciò più neppure un fascino che stimoli ad occuparsene ancora,

109

non ha più "valore". Quanto più dunque si diffonde la persuasione che sia possibile venire a capo di un certo ambito dell'essere, tanto più si

allontanerà anche la sfera dei valori, che d'ora innanzi rappresenterà un qualcosa di più alto, di trascendente, qualcosa che non sarà possibile dominare con la sola razionalità. E di fronte alla conoscenza del fattuale, totalmente priva di segreti, la sfera dei valori richiederà perciò una forma specifica di conoscenza: la "sensibilità per i valori".

Ma la scissione di queste due sfere si fonda su una barbarica semplificazione delle cose. La considerazione dell'intimità dell'essere, che appartiene alla sua struttura essenziale in tutti i diversi gradi della sua gerarchia, permette di concludere che la conoscibilità delle cose non solo ne sopporta benissimo il carattere di segretezza, ma addirittura, che non è da esso divisibile. La verità è discoprimiento dell'essere; ma anche quando ciò che si scopre discopre sé, continua ad essere più del suo stesso svelamento. Le cose non sono mai rivelate a un punto tale da non potersi più ulteriormente rivelare. Un certa circostanza può essere interamente conosciuta, ma una circostanza non è un essere esistente, è solo uno dei suoi molteplici aspetti in connessione con moltissimi altri, i quali non sono a loro volta tutti conosciuti. È l'intimità delle cose a determinarne il "valore". Qui esse sfuggono alla nuda quantificazione, questo le fa uniche, piene di segreto e degne di essere amate. Qui esse sono *più* che non nuda fattualità. D'altra parte il loro apparire esteriore non si lascia distaccare in alcun modo dal loro nucleo essenziale; e infatti quest'ultimo non può rivelarsi altrimenti che in ciò che appare. Perciò quanto appare partecipa essenzialmente al valore della sfera intima, e per colui che conosce esso ha l'inestimabile valore di essere un accesso all'essenza, addirittura una rivelazione dell'essenza stessa.

Quanto l'apparenza esteriore non si lascia distaccare dall'essenza interiore come da un qualcosa di "puramente fattuale", altrettanto non è consentita rispetto all'intero essere esistente, che sarebbe "fattuale", l'astrazione di un non-esistente regno dei valori

110

o di un dover-essere. Perché già all'essenza delle cose appartiene un genere di essere che non è semplicemente assimilabile a quello dell'esistenza, intesa nel senso di fattualità constatabile. L'"essenza" è

sempre qualcosa di più di quanto non venga fattualmente realizzato. Un uomo resta "essenzialmente" lo stesso dalla culla alla tomba, anche se "fattualmente" cambia continuamente. Eppure anche la sua essenza partecipa di questo cambiamento. Senza che sia possibile costatare una soluzione di continuità, la sfera essenziale si estende dalla realtà fino all'idealità, dalla figura che si informa nell'esistere, mutando nel tempo e nello spazio, fino all'idea che sovrasta ogni cambiamento reale, fornendogli la sua norma. Qualunque tentativo di istituire una distinzione precisa fallisce davanti all'insolubile reciproco rapportarsi fra loro delle due sfere. Tanto quanto è inevitabile ricorrere al fenomeno della polarità per poter spiegare l'essere, altrettanto è impossibile intendere questo fenomeno secondo lo schema mentale di una "composizione", come se fosse il costruito di diverse parti o elementi.

La polarità è l'assoluta reciprocità d'essere dei poli che determinano la tensione reciproca. E ciò è visibile nel modo più inequivocabile nella polarità fra essenza ed esistenza nell'essere finito. La loro connessione è tale, da costituire nella sua unitarietà il mistero stesso dell'essere finito, e da frustrare ogni tentativo di identificare solo uno dei poli come sede di questa misteriosa segretezza, allo scopo di impadronirsi poi dell'altro come se ne fosse del tutto sprovvisto. Si sarebbe indotti a identificare la sfera dell'interiorità delle cose con la loro segreta essenza, che non potremo mai conoscere totalmente, - e si adduce il fatto che la nostra ragione sia "discorsiva" e non attrezzata per "vedere le essenze" - mentre la sfera dell'esistere fattuale nella sua indivisibile semplicità non sembrerebbe porre alcuna questione. Noi tutti infatti sappiamo bene cosa sia esistere. L'esistere è in fondo un concetto così elementare da sconsigliare per la sua stessa evidenza manifesta qualsiasi spiegazione e analisi ulteriore. Come pensava Husserl, il pensiero filosofico può, all'inizio,

111

mettere semplicemente fra parentesi l'esistere, per dedicarsi interamente al campo che gli è più congeniale, quello dell'indagine delle essenze. E forse questo itinerario condurrà poi ad affermare che anche il porre l'esistenza non è che una "fondazione" derivata dal mondo essenziale.

Oppure come fanno alcuni pensatori, l'esistere può essere considerato come ciò che è sempre già noto, e può perciò essere supposto e messo da parte nel corso della ricerca, oppure al contrario può essere invece abbandonato sulla strada come un resto del tutto irrazionale, imbarazzante per il pensiero concettuale, un qualcosa che irriducibilmente si prenda gioco di ogni sforzo logico che tenti di analizzarlo. La filosofia esistenzialista si è opposta con ragione ad una simile semplificazione della questione. L'esistenza non è in ultima analisi divisibile dalla sfera delle essenze. Indagare il carattere d'intimità di un singolo ente, porre la domanda circa la sua unicità, e quella sulla sua personalità, significa porre nello stesso tempo la questione sulla sua esistenza e sulla sua essenza. Nel nucleo più intimo della domanda sull'essenza, là dove il pensiero vien posto davanti all'abisso dell'essere particolare, emerge inaspettatamente e di bel nuovo, quando si era creduto di averlo lasciato fuori, il problema dell'esistenza. E se anche tutto di un'essenza fosse stato racchiuso in concetti: una domanda troppo intrusiva è respinta da una spada infuocata brandita con maestà abbacinante, perché pur sempre inconcepibile resta la *realtà* di quest'essenza.

Che il pensiero si disponga ad essere intelligente quanto vuole, che costruisca altissime sommità speculative a riguardo dell'essere e dell'essenza, della libertà e della necessità, riuscendo anche a raggiungerne la sintesi: basterà il semplice dato di fatto che una qualche cosa ci sia, che una cosa emerga dal nulla, che la sua esistenza venga preferita al suo non-essere, che abbia l'inconcepibile grazia di essere presente e di offrirsi come oggetto alla conoscenza, perché come davanti alla più alta rivelazione esso sia scaraventato giù da cavallo. E non sarà per un segreto diverso, estraneo a quello dell'essenza, che invece gli sarebbe ben nota, ma per l'incandescente nucleo segreto dell'essere in cui è racchiusa ad un tempo l'intimità segreta dell'essenza.

Per quanto riguarda

112

la reciproca dipendenza fra i due poli e il loro supporre l'un l'altro, la filosofia dell'esistenza ha mostrato dove conduca una ricerca che indaghi

la sfera dell'esistenza solo per se stessa. Ciò che inevitabilmente doveva accaderle, ed immancabilmente le è accaduto, è che nel focalizzarsi sulle singole categorie dell'esistenza non ha potuto far altro che darne una descrizione essenziale. Quando uno cercasse di cogliere il più spoglio dato d'esistenza (*Daß*), non può farlo altrimenti che dicendo ciò (*was*) che esso è.

E avviene uno strano fatto: sia l'essenza sia l'esistenza, non appena ciascuna venga considerata concettualmente, indicano entrambe l'altro polo come luogo del proprio segreto. Là dove la sfera essenziale è considerata il campo di ricerca in senso proprio, si premura essa stessa di far sapere che non è concettualmente esaurita fintanto che non si sia risolto anche l'enigma dell'esistere. E dove invece si suppone l'esistere come già noto, esso rimanda all'intimità dell'essere, come a ciò la cui eterna superflua ricchezza supererà sempre qualsiasi concettualizzazione. Ognuno dei due poli ha in sé un momento concepibile, che immediatamente rinvia oltre sé all'altro polo come a ciò che invece resta inconcepibile. In questa reciproca supposizione di essenza ed esistenza diventa sempre più esplicito il mistero dell'unico essere, che nel suo esserci e nel suo esser-tale si discopre in modo sempre nuovo, per dimostrare in questa sua rivelazione come esso sia sempre anche ciò che è nascosto, ciò che è di più di quanto non se ne riveli. Un pensiero che non frema davanti al permanente mistero dell'essere, davanti al mare della verità, che per sua stessa essenza non può essere esaurito, non ha compreso nulla né di sé, né del proprio oggetto. L'essere nella sua totalità ha stabilmente la caratteristica di essere più di quanto non se ne sia colto concettualmente. Possiede questa caratteristica perché ha una caratteristica ancora più misteriosa, quella di essere più di quanto esso stesso non sia. Pur non essendo irrazionale, è sempre più di quanto un'intelligenza ne possa aver colto. L'essere finito non ha infinità, eppure non sarà mai possibile possederlo in modo tale da

113

non poter più aver da concepire niente a suo riguardo. Come una grazia che lo accompagna nel cammino, ha ottenuto di partecipare all'inesauribilità della suo origine. Reca in sé una ricchezza che non può

essere dissipata come fosse una somma finita di denaro. Con nessun essere si arriva ad una conclusione, e anche se si trattasse della più piccola mosca, del sasso più ordinario, possiede una segreta apertura attraverso la quale gli fluiscono dall'eterno sempre nuove provvigioni di senso e di significato.

E così anche la sfera dell'esserci è stata coinvolta nella libertà della verità. Non è solo la sfera dell'essenza, come sfera dell'intimità, a possedere un segreto che la protegge e la custodisce dall'invadenza della conoscenza, mentre la sfera dell'esistenza delle cose le sarebbe completamente abbandonata, senza nessuno scampo. Anche il fatto di esserci appartiene ai titoli di nobiltà di un'essenza e all'impossibilità di racchiuderla in concetti, ed essa potrebbe sempre rimandare a quest'ultimo suo segreto, anche quando tutti gli altri fossero stati scoperti, ed esso si opporrebbe a qualsiasi risoluzione definitiva. L'esserci è probabilmente la rivelazione più incontrovertibile dell'essere, ma nello stesso tempo è così meraviglioso da essere anche il suo nascondimento più impenetrabile. Nessuna conoscenza potrà mai venire a capo del miracolo di un'esistenza, e se anche un amante credesse di conoscere veramente come sia l'amato, non potrebbe però mai fare a meno di ringraziarlo ogni giorno per l'inconcepibile miracolo che è il fatto del suo esserci.

B. La libertà del soggetto

La verità dell'essere, considerato in quanto oggetto della conoscenza, è il suo disvelamento di sé, che è andato assumendo sempre più la forma della libertà. La rivelazione di sé è divenuta un gesto affidato all'essente stesso, alla sua responsabilità. E con ciò pare quasi che, rispetto a quanto se ne pensa di consueto, il rapporto fra soggetto e oggetto sia stato capovolto nel suo contrario. L'oggetto non è più il materiale impartecipe della conoscenza, il cui supporto attivo e creativo sarebbe il solo soggetto, e si trasforma invece esso stesso quasi nel partner attivo, mentre il soggetto, per la sua originaria ricettività, sembra venir confinato al ruolo di un'indifesa passività. Abbiamo sottolineato con forza e fin dall'inizio

questa caratteristica del soggetto, in quanto la soggettività significa anzitutto uno spazio aperto verso l'esterno, il quale è anche da sempre posto sotto sequestro dagli oggetti dai quali è occupato, mentre il suo aprirsi spontaneo, o anche il suo chiudersi, è sempre e comunque successivo rispetto alla sua prima apertura. La posizione da cui la conoscenza parte, per cui il soggetto è come un luogo ospitale nel quale le cose possono dispiegare se stesse, perdurerà anche in tutto ciò che avverrà successivamente. E se ciò nonostante occorre parlare della libertà del soggetto della conoscenza, ciò non può avvenire che in senso relativo, un senso che non metterà mai in questione la sua ricettività primaria. E neppure la spontaneità del pensiero spirituale potrà sganciarsi interamente da questa ricettività. I concetti, se sprovvisti di intuizione, sono vuoti; ogni contenuto di conoscenza, anche quando superi il sensibile, ha avuto origine dai sensi. E infine, il soggetto non è libero di pensare quel che vuole. Non ha la libertà dell'oggetto, il quale può rivelarsi oppure chiudersi nel suo silenzio. Il soggetto per sua struttura deve orientarsi secondo la norma di ciò che gli si rivela. Il dono essenziale che il soggetto riceve nella conoscenza è il poter cogliere in se stesso le cose così come sono. Può arricchire ed ampliare la sua propria limitata pienezza attraverso la pienezza altrui, quella degli esseri che come lui sono, e così diventare grande, un riflesso dell'intero universo. Per ottenere un tale bene, colui che conosce deve prima di tutto disporsi a servire le cose.

Eppure la conoscenza è anche spontaneità, e in essa si esprime l'interiorità del soggetto. Se nell'atto del conoscere non ci fosse nessuna libertà, non potrebbe neppure

115

trattarsi di un atto spirituale. E così anche per il soggetto finisce col porsi l'identica domanda che si è posta a riguardo dell'oggetto.

In quanto persona, il soggetto ha anzitutto la libertà di rivolgersi a quegli oggetti che voglia accogliere dentro di sé per conoscerli. Può considerare, leggere, scegliere come oggetto della sua ricerca ciò che corrisponde alla sua propria tensione alla conoscenza. Può ritagliarsi, all'interno dell'infinito ambito di ciò che è conoscibile, quella parte che a lui pare

adeguata, e che andrà ad integrare la particolare sfera che egli vorrà considerare “la sua immagine del mondo”. E poiché può rivolgersi liberamente alle cose, possiede nel contempo anche la libertà di distogliersi da quelle che non gli corrispondono, che egli trova di disturbo o superflue per la costruzione del suo mondo spirituale. Se anche molto di quanto penetra nel campo della sensibilità vi si introduce senza esservi stato invitato, al soggetto resta pur sempre la possibilità di vagliare questa moltitudine, di lasciare la maggior parte di tutto ciò come in anticamera, e di dedicarsi al proprio interno solo a ciò che ora desta il suo interesse. Questa chiusura alla maggior parte di quanto ci assedia, questa severa censura che lo spirito esercita rispetto al materiale fornito dai sensi, indica senz’altro anche la limitatezza della nostra potenza conoscitiva, che non sa accogliere nell’angusta sua coscienza che una piccolissima parte di quanto le è offerto; ma nello stesso tempo è anche la dimostrazione della libertà ordinante e costruttiva dello spirito, che si sceglie fra tutta la massa di materiale offertole solo quello che le conviene per la costruzione del suo edificio spirituale. La libertà di scelta non sta solo nel preferire certi elementi e nel rigettarne altri, ma comporta anche la notevole capacità di potere liberamente sorvolare su ciò che a quella costruzione non si adatti. Si può non accorgersi affatto a livello spirituale di ciò che a livello dei sensi si è costretti a vedere, addirittura non si dà un’appercezione in cui una simile cernita e scelta non avvenga. Appartiene alla nobiltà dello spirito il non essere costretto a frequentare

116

nessuno senza averne scampo. Può ricusare di aver a che fare con tutta una serie di inessenziali dati di fatto per dedicarsi ad un più alto compito al servizio della verità. È un segno distintivo di colui che veramente conosce, il fatto che abbia deciso una volta per tutte di non volere sapere tutta una serie di cose, e con ciò stesso proprio anche non le sappia per nulla. Una smemoratezza produttiva è come a sua disposizione grazie alla quale, negando l’accesso a quelle cose, consente alle conoscenze essenziali di venire innanzi in vece loro, formando il mondo della verità come fosse un bassorilievo vivente. In forza della possibilità negativa di trascurare qualcosa per questo tipo di dimenticanza, compare in piena visibilità la

possibilità positiva di accogliere liberamente qualcos’altro.

A una chiusura liberamente posta di fronte ad una verità intempestiva, corrisponde l’apertura liberamente scelta rispetto a una verità ricercata, che invece si è ben disposti a ricevere. Questa apertura, questa inclinazione a muoversi incontro alla verità, è un requisito essenziale perché si costituisca e riesca pienamente l’atto della conoscenza. È dunque un momento squisitamente intellettuale, che determina e può favorire la conoscenza. Ma questo non impedisce affatto che sia nello stesso tempo un momento della libertà e della volontà, e di fare perciò ingresso nella sfera dell’etica. Così, la semplice preferenza per ciò che uno conosce e con cui formula la sua immagine del mondo è condeterminata dalla sua libera disposizione etica nei confronti del mondo e delle domande ultime dell’esistenza. Egli possiede la visione del mondo che preferisce avere, nella misura in cui il vaglio di ciò che si propone al suo spirito non avviene senza il concorso della sua libertà. Non accade mai che la volontà prenda possesso solo a posteriori di una conoscenza che fosse già acquisita, scegliendola e valutandola solo in un secondo tempo, no, essa è piuttosto partecipe dell’atto stesso della conoscenza, che è in quanto tale un atto del vagliare e del preferire. Ci sono sempre un’infinità di possibilità secondo le quali sarebbe possibile considerare un oggetto. Quale di queste io scelga, dipenderà a quale fra esse mi spinga maggiormente la mia predilezione.

117

Questa osservazione ci conduce ad un’altra, che ci consente di penetrare la libertà nel modo in cui essa si realizza nello spazio della conoscenza spirituale. Non solo la scelta delle singole conoscenze è condeterminata dalla volontà, ma l’aprirsi stesso del soggetto non è pensabile senza che vi giochi un momento della volontà. Va da sé che il suo aprirsi non può essere considerato un gesto di libera scelta personale; esso è piuttosto la prefigurazione naturale nella volontà (*voluntas ut natura*) di ciò che sarà la libertà personale (*voluntas elicitata*). Se un soggetto non volesse nulla, non potrebbe neppure mai conoscere niente. Parte della sua volontà è impiegata nella ricerca della conoscenza e qui, quando essa sia raggiunta, si esaurisce; ma un’altra parte corre parallela alla conoscenza, e al di sopra

di essa, utilizzandola come un mezzo per raggiungere i suoi fini. Solo nella traiettoria già messa in atto dalla volontà può realizzarsi l'opera della conoscenza. E qui si incontrano le due domande a riguardo del senso del soggetto e di quello dell'oggetto. Nell'oggetto, la verità consisteva in una crescente rivelazione di se stesso, nella quale ciò che si rivela resta sempre maggiore e più ricco di quanto nella sua manifestazione non se ne riveli. Questo movimento non è però diverso da quello dell'interiore diradarsi e illuminarsi dell'essere, per il quale l'oggetto diventa soggetto. Allora, dal punto di vista prospettico del soggetto, possiamo constatare come completamente che, oltre il dato di fatto della sua apertura, sta il suo movimento di aprire-sé, e che cioè al di là della sua luminosa lucidità intelligente, sta la sua permanente volontà di apertura di sé, di accessibile dischiusura. E neppure in questa prospettiva c'è irrazionalità, come sarebbe se si considerasse il campo del pensiero come limitato e determinato, mentre quello della volontà sarebbe illimitato e determinante. Una voluta dischiusura non è in quanto tale per nulla irrazionale, essa è ben piuttosto il più alto e definitivo senso della ratio stessa: è l'ultima giustificazione per ogni essere nella sua essenza e nella sua esistenza, è il fondamentale pre-supposto al quale qualunque ulteriore costruzione deve riferirsi, e senza del quale

118

l'essere e quanto avviene resterebbe incomprensibile e senza senso. Ciò che è, ha un senso solo se ha un essere-per-sé, ma cioè-che-è-per-sé ha senso solo quando possiede il movimento della comunicazione, della condivisione di sé. L'essere-per-sé e la comunicazione sono in effetti una cosa sola; insieme essi costituiscono l'unica e indivisibile, chiara radura dell'essere¹⁰. Ma questo significa allora che il senso dell'essere è nell'amore, e che dunque anche la conoscenza non è spiegabile se non attraverso l'amore e in funzione dell'amore. Che un oggetto sostanziale voglia dischiudersi per rivelarsi, e che un soggetto voglia aprirsi per ricevere una percezione, è la duplice forma di un unico dono di sé, che manifesta se stesso in questi due diversi modi. E così si guadagna l'evidenza che non è possibile dividere l'amore dalla verità. Come non è

possibile pensare che esista una conoscenza senza la volontà, così non è possibile pensare la verità senza l'amore. L'amore non è un aldilà della verità, è nella verità ciò che le assicura oltre qualunque suo svelamento un segreto sempre nuovo; è il perdurante di-più-del-già-saputo, senza del quale non ci sarebbe nulla né di conosciuto né di conoscibile; è nell'essere ciò che non consente che sia mai ridotto a un puro dato di fatto, ed è ciò che non permette alla conoscenza di adagiarsi in se stessa, mettendola invece sempre al servizio di qualcosa di ulteriore. Il concetto di amore appartiene al concetto di verità, così come quello di volontà appartiene al concetto di conoscenza. È cioè ben possibile che anche chi non ama riconosca correttamente delle circostanze. Ma la sua ragione è paragonabile alla vista di un miope: nitida, addirittura acuta per quanto riguarda il particolare, ma incapace di cogliere più ampie prospettive di verità. Non è un caso se si dice del diavolo che è astuto e stupido ad un tempo. Perché la verità piena non è raggiungibile se non nell'amore, la vera visione della verità può averla solo uno che ami. Solo un amante può essere disposto a dischiudersi veramente e con ciò portare a compimento il movimento nel quale sorge la verità dell'essere. Solo un amante è in grado di rispondere gratuitamente alla domanda e al richiamo di un altro

119

che gli si affidi, gli si apra, e magari cerchi presso di lui aiuto. E compie così a sua volta il movimento nel quale sorge la verità della conoscenza. Si può perciò dire che la verità sgorga dall'amore, che l'amore è più originario, più onnicomprensivo della verità. Esso è il fondamento della verità, perché la spiega e la rende possibile. Eppure non si può dire che l'amore ci fosse prima della verità, o che sarebbe concepibile senza la verità. Perché l'apertura che di sé attuano l'essere e il conoscere, il cui nome è in modo originario quello di amore, porta immediatamente anche il nome di verità.

Ma per il momento ci occupa anzitutto la libertà del soggetto, intesa come la possibilità di volgersi in modo personale all'oggetto, potendogli come venire incontro con un'attenzione particolare. Benché essa appartenga

10 Balthasar scrive: "Ja, Für-sich-sein und Mitteilung sind sogar ein und

dasselbe; sie bilden zusammen die eine, untrennbare Lichtung des Seins." [NdT]

esplicitamente alla libera decisione di colui che conosce, questa attenzione è parte integrante della piena riuscita della relazione di verità. E può, in forza della duplice caratteristica della verità prima descritta, assumere due forme diverse.

Il volgersi cosciente e libero all'oggetto della conoscenza ha anzitutto il carattere di vero e serio essere-disponibile. Come se il soggetto accantonasse tutta la sua soggettività, per disporsi a non essere altro che pura apertura percettiva per l'oggetto. In questa rinuncia a quanto è proprio per potere cogliere meglio quanto è estraneo a sé, si situa lo smantellamento di tutto quanto è pregiudizio, e di quanto impedisce la pura concezione dell'oggetto. Ed è necessario un impegno non piccolo della spontaneità del soggetto perché questo non voglia essere altro che capacità d'accoglienza, ricettività. Il soggetto rinuncia alla sua propria parola per non udire altro che la parola della cosa stessa. È disposto a non interrompere il discorso delle cose che vogliono esprimere se stesse. Si è proposto

120

di esercitare la giustizia nei confronti delle cose. Questa volontà di giustizia è già un gesto d'amore, perché alla propria proprietà e alla propria verità, preferisce la proprietà e la verità altrui. Nella relazione di verità l'atteggiamento determinato a volere ascoltare realmente non potrà mai essere superato. Esso resterà l'ineliminabile base sulla quale tutto il resto si costruisce, e bisognerà tornare a verificarne la saldezza, perché è qui che si documenta l'autenticità e la sanità dell'amore, anche se verrà compresa poi nella forma di un altro atteggiamento.

Nella misura in cui infatti l'atteggiamento di giustizia è già un'espressione dell'amore originario, si trasforma in un altro, nel quale l'originarietà dell'amore si esprime più esplicitamente. Se questo secondo atteggiamento non la correggesse, la possibilità di volgersi liberamente all'oggetto potrebbe pervertirsi in qualunque momento, e diventare una fredda oggettivizzazione, come un pesante silenzio che imponga il timore, e nel quale risuonasse come sperduta e priva di protezione la voce dell'oggetto. Le cose starebbero di fronte a questo tipo di conoscenza

come in tribunale si sta sul banco dell'imputato, sapendo, come unico dato positivo, che il giudizio sarà imparziale. Ma una simile giustizia non sarebbe per il soggetto propriamente un andare all'incontro, non sarebbe un movimento della conoscenza verso l'oggetto. Eppure è stato descritto precedentemente come le cose debbano compiere se stesse all'interno della sfera della soggettività. Questo spazio è loro destinato e messo a disposizione affinché abbiano a svolgere alcune delle loro potenzialità più determinanti, che non possono invece rappresentare altrove. L'apertura del soggetto rispetto alle cose è stato descritto inizialmente, al livello della natura, come non volontario. Ma qui esso si erge nella sfera della libertà. E occorre che le cose che devono potersi esprimere nel soggetto, si trovino qui anche a loro agio, come fossero a casa loro. Potrebbe darsi da parte delle cose qualcosa come un pudore nel disvelamento di sé, e sarebbe allora compito del soggetto vincerne la timidezza grazie alla cortesia dell'invito rivolto ad esse. Non è raro che dei penitenti vengano dal padre confessore senza osare esprimersi

121

e preghino il prete in questi termini: "Mi interroghi lei". E così pure l'atto di conoscenza può avere il compito di sostenere e aiutare l'oggetto ad attingere alla sua verità. Perché accade spesso che una cosa attenda di essere conosciuta in un modo che non è quello con cui essa stessa si conosce. Entra al cospetto di colui che conosce con una grande aspettativa nel potere del suo conoscere. Vorrebbe essere colta con uno sguardo dello spirito che le svelasse ciò che ha di più intimo, davanti al quale potesse mostrarsi nella sua nudità senza patirne danno, così come un paziente si spoglia davanti al suo medico. Lo spogliarsi non è fine a se stesso, ma piuttosto il medico deve poter rilevare e riconoscere sul corpo nudo qualcosa che il malato forse percepisce, ma non è capace di definire. Il medico possiede uno sguardo esperto con cui vede cose realmente presenti, ma che nessuno al di fuori di lui può, dal nascondimento in cui sono, portare alla luce del sole. Anche un modello si spoglia davanti all'artista, nell'attesa di essere da lui guardato in un modo in cui nessun altro saprebbe guardare, in un modo tale come neppure il modello stesso saprebbe vedere se stesso quando per caso si vedesse allo specchio.

Questo sguardo così particolare, dal quale tanto si attende l'oggetto, conduce a penetrare all'interno del sacrario della conoscenza.

Per descriverlo correttamente, occorre porre due affermazioni contemporaneamente, senza che una possa disgiungersi dall'altra: questo particolare sguardo, che non è possibile al di fuori dell'inclinazione amorosa del soggetto, è nello stesso tempo uno sguardo oggettivo e ideale. La grande speranza dell'oggetto della conoscenza è che sia possibile l'unità di queste sue due proprietà. Spera di poter attingere, all'interno dello spazio offertogli da un altro essere, all'idealità che gli è impossibile realizzare da se stesso. Sa, o ha sentore, di ciò che potrebbe essere, di come ci siano in lui gloriose possibilità. Ma per poterle realizzare ha bisogno di uno che le creda possibili, anzi no, che le veda già essere nascostamente presenti, oggettivamente, ma visibili solo a chi ritenga la loro realizzazione possibile, e cioè a colui che creda e ami. Ci sono alcuni che aspettano solo uno che li ami, per diventare ciò che

122

avrebbero potuto essere da sempre. È anche possibile che solo l'amante, con questo suo sguardo misterioso e creatore, scopra nell'amato delle possibilità del tutto ignote a colui che le possedeva, e che sarebbero risultate a lui non credibili. Questi somiglia a uno di quegli alberi a spalliera che non possono portare frutto se non sono sostenuti nella crescita da pali e filo di ferro ad essi del tutto estranei.

L'autentico mistero della libertà nella conoscenza è perciò questo. E come tutti i veri misteri, è un mistero dell'amore. L'immagine ideale di ciò che è conosciuto, che l'amante conosce per amore, è altrettanto oggettiva quanto soggettiva. E non è soggettiva in quanto non corrisponderebbe alla verità; è soggettiva perché solo in grazia di un soggetto la sua verità diventa verità reale e oggettiva, così come un frutto non può giungere a maturazione se non in un determinato clima. Se colui che conosce non gli indicasse l'ideale, al conosciuto non sarebbe mai venuta l'idea di tendervi, oppure sarebbe venuto meno cammin facendo perché il tentativo gliene sarebbe parso fantastico all'eccesso. Occorre il credere e la fiducia animati dall'amore di colui che conosce perché anche il conosciuto creda e si fidi

della verità di quanto gli è stato proposto. Al comando dell'amore, osa essere ciò che avrebbe potuto essere, ma che da solo non avrebbe mai stimato possibile. Ma l'amante considererà sempre come oggettiva l'immagine che indica all'amato. Egli lo sa: la possibilità che vede è incarnata nell'amato, essa non viene inventata dall'amante, ma semplicemente costatata. Perderebbe ogni valore ai suoi occhi se dovesse considerarla solo un prodotto della sua capacità immaginativa. Questa immagine era solo nascosta nell'amato, e deve giungere lo sguardo dell'amore per poterla far emergere dal profondo. Così, l'amante considererà la realizzazione dell'ideale sempre e solo una prodezza dell'amato. Se riesce, si rallegra per avere sempre saputo "che l'amato ne è capace", e di non essersi sbagliato a suo riguardo.

123

L'amato al contrario, saprà che la realizzazione delle sue migliori possibilità non sono merito suo, ma frutto dell'opera creatrice dell'amore, che gliene ha dato l'abbrivio, gliene ha mostrato l'immagine ideale nello specchio, e gliene ha dato la forza. In questo avvenimento creativo ogni distinzione fra oggettivo e soggettivo risulta inadeguata. L'immagine che l'amore ha visto e innalzato come uno stendardo è senza alcun dubbio un'immagine dell'oggetto. Non dell'oggetto com'è, ma come potrebbe essere. È la realtà ideale e non reale dell'oggetto. E questa realtà ideale non esiste da alcun'altra parte se non nell'amore di un soggetto. Solo in questo spazio l'ideale può svilupparsi. Non esiste nessuna "realtà ideale" fluttuante nell'etere, in un qualche impersonale e astratto "regno dei valori". Il luogo proprio di queste immagini ideali è l'amore personale di un altro essere.

Porre una tale immagine, e lentamente o rapidamente realizzarla, deve essere considerata a tutti gli effetti un atto di creazione, nel quale l'amante e l'amato agiscono di concerto tendendo a dare forma all'ideale proposto. Quando si realizzasse una corrispondenza, o anche solo un'approssimazione somigliante, in questa l'oggetto avrebbe attinto alla sua propria verità, ciò che in esso era nascosto è disvelato, il possibile realizzato, e tutto ciò è l'attuazione della sua idea originaria. Ma l'idea stessa è stata contemplata ed espressa creativamente dall'amante; è il suo

ideale a conferire realmente forma all'amato, tanto che d'ora innanzi l'amato sarà grato all'amante per ciò che è, come a colui che gli ha donato la vera immagine di ciò che egli è.

L'assimilazione dell'immagine formulata nel reale all'originaria immagine ideale non avviene per gradi. Non si realizza in modo che si possa, da un periodo all'altro, identificare quanto sia avanzato il processo di assimilazione, per esempio in modo proporzionale agli sforzi e all'impegno che ci mette l'oggetto, che con zelo si preoccupasse di raggiungere l'immagine posta come obiettivo. Una simile

124

concezione del gesto creativo che è la conoscenza amorosa, resterebbe completamente prigioniero della raffigurazione che abbiamo dato della prima possibilità inerente al conoscere libero. Secondo quest'ultima, colui che conosce si limiterebbe a proporre al conosciuto un'immagine con una sorta di "giustizia" impartecipe, mentre lascerebbe che l'assimilazione ad essa fosse integralmente opera del'altro. Ciò che nel suo conoscere vi è di produttivo si limiterebbe all'immagine conosciuta, e si esaurirebbe in questa, lasciando il gesto della realizzazione all'oggetto conosciuto. Ma questa non sarebbe conoscenza amorosa secondo la piena accezione di questa parola. No, nell'amore è ben piuttosto l'immagine proposta a contenere essa stessa una forza di realtà e di realizzazione. L'amante considera l'immagine la vera realtà dell'amato, e orienta in tal senso il suo agire. Egli tiene fisso lo sguardo sulla "vera" immagine dell'amato, lo interpella in funzione di questa immagine, lo tratta come se esso stesso fosse quell'immagine. E non considera l'altra immagine, quella "reale" e imperfetta. Ma non come se una cieca ebbrezza, quale dà l'innamoramento, lo ingannasse e gli facesse vedere la realtà e l'idealità come realmente assimilate nell'amato, sorvolando invece sulla sua reale incompiutezza. Egli vede la distanza, e nello stesso tempo la trascura. Non gli interessa dettagliare gli errori dell'amato. E trascurandoli, permette che vengano superati.

Lascia che l'immagine reale e incompiuta dell'amato semplicemente sprofondi nel non essere. Allo sguardo dell'amante questa immagine non

ha valenza, non ha peso, non è legittimata ad esistere. È come se fosse radiata ed esiliata dal cosmo delle cose esistenti. Non le viene tributato l'onore della conoscenza. Non le viene data tanta importanza da far sì che debba essa stessa svelarsi, come se potesse possedere una propria verità che possa essere intesa seriamente. Per il fatto che non le si presta attenzione, per il fatto che non le viene data l'occasione di disvelarsi, si elabora in modo attivo e efficace la sua nullificazione. Un essere a cui venga negato il diritto a disvelarsi, e cioè il diritto alla verità,

125

alla lunga viene distrutto dalla mancanza d'aria e di luce. Ciò che non-ha-da-essere viene trattato dall'amore come qualcosa a cui l'essere di diritto non appartiene, e che si punisce nel modo migliore semplicemente non considerandolo. La rappresentazione ideale ha quindi come sua controparte una sorta di estinzione dell'immagine reale. E l'amato deve attenersi a questa duplice azione creatrice della conoscenza amorosa. Per raggiungere quell'ideale che viene trattato come fosse la sua realtà, egli non deve far altro che agire come se quello già fosse realtà; per lasciare che il reale che deve essere estinto possa davvero scomparire, non deve far altro che comportarsi come se già non esistesse più. L'amato deve prendere piena coscienza di ciò che accade nel processo creativo della conoscenza dell'amante. Deve sapere che questi ha conosciuto la sua carente realtà, che dunque a questo riguardo è un conoscitore oggettivo, e non invece uno che preferisca abbellirla o che ne sia ingenuamente innamorato. Deve quindi sapere che il movimento dell'amore è partito da un momento di conoscenza oggettiva in cui al reale è stata fatta "giustizia", ma che questo punto iniziale lo ha abbandonato, ormai gli volge la schiena, e in sua vece tiene alta la realtà dell'ideale come quella valida e vera. Deve sapere: in forza di costui, che mi conosce nell'amore, io d'ora innanzi sarò un altro. Per il potere di questa affermazione, l'amato troverà a sua volta la forza di portare a compimento la sua trasformazione.

E con ciò si è guadagnata una conoscenza dalle innumerevoli conseguenze: nel conoscere e nella verità non c'è solo qualcosa da scoprire, ma anche qualcosa da nascondere, e da coprire. Non c'è niente di più sbagliato dell'idea che si debba approcciare ciò che non-ha-da-

essere smascherandolo nella sua verità solo apparente. Nessun errante verrà mai corretto per il fatto di essere sollecitato a prestare attenzione ai suoi propri errori. Egli potrà diventare capace di concepire un dispiacere per la sua reale condizione solo considerando l'ideale. E solo sapendo che l'ideale, che gli pare irraggiungibile,

126

è anticipatamente considerato nella conoscenza di un altro soggetto come la realtà vera, troverà il coraggio di tendervi. Stupefatto, costaterà che è possibile ciò cui non avrebbe mai osato credere: l'annientamento della realtà che non-ha-da-essere in forza di una creazione della conoscenza. Si abituerà a comprendere che ricadendo nei suoi vecchi errori vive in una realtà ormai superata, e non più reale. E solo in questo modo, attraverso una conoscenza che nasconde, è possibile essere d'aiuto all'amato. Il non voler vedere questo dato di fatto è una delle imperdonabili mancanze della psicoanalisi, come pure della maggior parte delle scuole di psicologia applicata. Con la sola analisi non si ottiene alcuna verità, per quanto possa propalarsi in modo realistico quanto viene scoperto. Resecendo il vivente nelle sue parti si distrugge la vita. Nel scoprire ciò che gli dei hanno "per clemenza nascosto con l'oscurità della notte e con l'orrore" non si costruiscono condizioni favorevoli alla vita. Solo quando le radici della pianta restano nascoste nella terra, la sua corona di rami può svilupparsi sanamente. E così fa parte della verità del vivente che una parte di sé debba necessariamente restare nascosta. E appartiene alla verità dell'essere spirituale libero che una parte di sé venga di necessità consegnata alla dimenticanza. Non ogni verità ha la pretesa di valere in eterno, e vi abbiamo già accennato in precedenza. Il cosmo ordinato della verità si costituisce solo nella scelta e nella preferenza: molto di quanto è nascosto deve essere portato alla luce, e molto di quanto è scoperto deve essere riposto nuovamente nello stato di nascondimento.

È dunque chiaro che un simile rapporto creativo con la verità pone l'uomo di fronte a una serissima responsabilità. Non deve disporsi a conoscere solo ciò che è, ma anche ciò che ha-da-essere, ed è al suo conoscere che è affidato il compito di conferire validità e realtà a ciò che ha-da-essere. Egli deve proporre un'immagine-guida agli oggetti che pieni di fiducia gli si

aprono. Sarà in grado di portare a compimento

127

quest'avventura creatrice? E non correrà il pericolo di proporre agli oggetti degli ideali fasulli, i suoi convincimenti soggettivi, dando loro occasione di smarrirsi o di venire sedotti? Non ha forse bisogno il soggetto stesso per realizzare quest'opera in cui crea la verità, di un'immagine-guida secondo la quale possa formulare l'ideale del conoscere?

Un conoscere che non sia immagine derivata, ma immagine originaria della realtà, che cioè non sia misurata dalle cose, ma le misuri invece essa stessa, appartiene in prima istanza a Dio. Il conoscere di Dio crea la verità; è pura spontaneità, senza che vi si mescoli alcuna ricettività per qualcosa che venga dalle cose conosciute. La verità posta dal suo conoscere è la misura della verità delle cose. Il conoscere umano non può ambire a porre una verità originaria intesa in senso assoluto. Ma è conforme alla legge dell'analogia dell'essere e a quella della causalità seconda che Dio condivida con la creatura qualcosa della sua potenza creatrice, anche nell'ambito della verità. Se l'uomo possedesse una funzione conoscitiva che fosse esclusivamente misurata dalle cose, da questo punto di vista egli non sarebbe più una causa, ma solo un effetto. Il suo apporto sarebbe limitato a rendere possibile la pura riproduzione di verità esistenti. L'uomo verrebbe sì arricchito dalla conoscenza di quanto c'è nel mondo intorno a lui, ma senza avere alcuna possibilità di intervenire egli stesso per conferire forma alla verità delle cose. Il suo potere in quanto causa seconda non gli apparterebbe che nell'ambito dell'azione, e non invece, come è per Dio, anche in quanto è soggetto della conoscenza. Oppure glielo si accorderebbe per determinate limitate tipologie di conoscenza, come per esempio quella artistica, nella quale egli avrebbe il potere di dare forma ad un brano di realtà secondo un'idea liberamente prodotta. Ma pare che in questo modo non si renda alla legge dell'analogia dell'essere quanto le è dovuto. La potenza attiva che Dio ha conferito alle sue creature non può esercitarsi nell'ambito della verità solo accidentalmente; occorre che possieda un significato più centrale di quanto non le venga comunemente riconosciuto.

Bisogna che ci sia un'analogia della conoscenza creatrice, e in questo sta la chiave per rispondere alla domanda a riguardo dell'immagine-guida per la quale si genera l'ideale. La conoscenza che Dio ha delle cose è quella originaria e normativa in senso assoluto. Egli possiede in sé l'idea delle cose. E questa è l'immagine giusta, non perché Dio veda le cose in modo più oggettivo che non noi, ma perché l'immagine che Dio realizza è in quanto tale quella vera, è al contempo soggettiva e oggettiva. Poiché Dio guarda così le cose, esse devono essere così come Egli le vede. La conoscenza creativa dell'uomo deve volgere il suo sguardo a questa idea delle cose, che è riposta in Dio. Solo in Dio un uomo può guardare un altro uomo vedendolo come dovrebbe essere. E solo muovendo da Dio può proporgli la sua immagine ideale. Solo indicando Dio può incoraggiarlo a corrispondere a questa immagine. Se tutto ciò lo facesse senza Dio, l'aiuto fornito non sarebbe altro che presunzione e vanità. Si arrogherebbe di essere migliore e più intelligente del suo prossimo; esigerebbe che questi si legasse totalmente all'ideale prescrittivo di un'immagine, senza avere in quanto uomo né il potere né l'autorità di pretendere quest'assolutezza da un altro uomo. Senza Dio, questo sommo atto dell'umano conoscere risulterebbe irresponsabilmente prometeico. Solo quando è possibile indirizzare gli uomini a Dio, quando si renderà credibile ai loro occhi il fatto che l'immagine che l'amore ha conosciuto è quella che Dio custodisce per ciascuno di loro, solo allora sarà possibile cominciare a partecipare all'opera di dar forma alla verità del mondo. Per questo occorrerà che si sia imparato, o meglio, che si sia ricevuta da Dio la grazia, di amare gli uomini in Dio stesso, di guardarli nella sua prospettiva, là dove nella loro origine l'immagine della conoscenza e l'immagine dell'amore coincidono.