

RICERCHE

CONSIDERAZIONI SU UN'ONTOLOGIA DELL'UNITÀ E DELLA DISTINZIONE¹

Quelle che seguono vogliono essere soltanto delle *considerazioni*: cioè non rigorose conclusioni enucleate da una indagine scientifica, ma riflessioni personali che si definiscono in un ambito piú di meditazione.

Mi muoverò in un'area di pensiero dichiaratamente e «originariamente» cristiana. Per una convinzione di fondo (che in questa sede posso solo affermare, essendo un argomento che andrebbe trattato a parte, per se stesso): che nel Cristo Gesú la storia ha compiuto una svolta – per dirla con Gogarten – e l'uomo (e il mondo in lui) ha raggiunto inizialmente una sua attuazione che lo fa «radicalmente» diverso da quello che era prima del Cristo. Radicalmente, per due motivi: perché nel Cristo l'uomo è ricondotto alla sua radice, il Padre, in cui è celato, come mistero offerto, l'essere stesso dell'uomo, e che il Cristo – proprio come manifestazione del Padre – rivela e dona esistenzialmente e intellettualmente; e perché, quindi, nel Cristo è offerto all'uomo il compimento della promessa di Dio – promessa che è poi l'essenza stessa per cui l'uomo è uomo – la quale era stata solo prefigurata nella «prima» creazione – Adamo – ed ora in Gesù, «seconda» crea-

¹ Proponiamo queste *Considerazioni su un'ontologia dell'unità e della distinzione*, già pubblicate in un quaderno della rivista «Ecclesia» dedicato al pluralismo (anno V, n. 3, maggio-giugno 1971) col titolo *Considerazioni sul pluralismo*. Negli anni successivi l'autore ha sviluppato molti dei punti che in queste *Considerazioni...* sono soltanto accennati. Riteniamo però utile proporle ai lettori di «Nuova Umanità», perché contengono vari elementi che ci sembrano interessanti nel contesto dell'attuale dibattito sulle radici cristiane della cultura europea.

zione, diventa reale. Nel Cristo l'uomo entra in possesso di se stesso, ma in una prospettiva, in una tensione di compimento «futuro»: sono già adesso, nel Cristo, quello che sarò nell'attuazione definitiva – il mio essere d'ora è l'essere futuro già presente nella carità.

Questa tensione dell'uomo possiamo infatti chiamarla senz'altro *amore*, presenza dell'agape di Dio che chiama l'uomo al compimento – che lo chiama ad attuare le possibilità in cui gli è offerto se stesso.

Ma attuare le possibilità significa uscire dal dominio del possibile futuro per entrare nella meridianità dell'essere: significa «morire» – significa avere esaurito le possibilità offerte. La morte, come consumazione del possibile, è l'avvento del reale. Potrebbe, anche, essere la chiusura definitiva *nel possibile* che resterebbe allora tale senza mai realmente essere: è la morte-peccato, se il peccato è rivolta-chiusura all'amore, e l'amore è l'unico reale, è: Dio è Amore. La morte del Cristo ha condotto all'essere le possibilità offerte da Dio ma fermate nel fallimento – bloccate nel loro rapporto all'essere – per la disubbidienza dell'uomo: nel Cristo le promesse di Dio – le possibilità che l'uomo era chiamato ad attuare – si sono compiute: Cristo risorto è il vincitore della morte, perché l'ha strappata a se stessa – l'ha «assorbita nella vittoria» (*1 Cor 15, 54*) – facendola essere (se così posso dire) in Se stesso che è l'Essere: la morte, nel Cristo, è vita, è.

Dunque, le promesse sono compiute. Nel Cristo il mondo, nell'uomo, è: ma in quanto la morte del Cristo diventa «reale» nell'uomo, in quanto cioè l'uomo muore realmente nell'unica morte del Cristo. Meglio, in quanto l'uomo accetta il compimento delle promesse nel Cristo, il nuovo essere – *reale* – che il Padre in Lui ha dato al mondo.

Prima del Cristo morire significava ridursi, ritornare allo stato larvale, umbratile: lo stato delle possibilità-che-non-sono-(più)-realità (ricordiamo le ombre con le quali si incontra Ulisse nella sua discesa nell'Ade); ma che non venivano chiuse definitivamente all'essere per la promessa di compimento che Dio aveva fatto in Gesù che sarebbe venuto. Dopo il Cristo, morire significa passare all'essere, nella vita – nell'attuazione compiuta delle possibi-

lità: morire significa cessare di non essere ancora per essere adesso e per sempre.

Rimane, certamente, il potersi rifiutare al Cristo; in questo caso, la possibilità *adesso* è chiusa definitivamente all'essere, si condanna a restare sola possibilità, irrealità-reale definita dall'essere che rimane suo orizzonte ma irraggiungibile. Rimane una morte-che-non-è. Perché il non compimento delle possibilità comporta l'irrealità stessa della morte: se questa fosse *vera* (cioè relazionata all'essere perché sottratta al peccato che è negazione dell'essere), sarebbe fine delle possibilità nell'essere.

L'essere in quanto essere non ha possibilità, è attualità. È questa attualità che va compresa. È quella «statica» del pensiero antico? È quella, possibile (e dunque, contraddittoria: la morte filosofica dell'essere!) del pensiero moderno? Di fatto, tra l'essere finito e «chiuso» del pensiero antico e l'essere fatto uguale al possibile del pensiero contemporaneo, c'è posto per l'essere che è dono, per l'essere che è atto nella comunione. Fra l'essere-sostanza o l'essere-idea e l'essere-utopia c'è posto per l'essere come presenza che infinitamente si dona: amore, l'essere rivelato da Gesù.

Per questo, l'uomo che accoglie Cristo e la sua rivelazione, è l'uomo delle tensioni, l'uomo dello sviluppo – l'uomo che sa di farsi (e in sé il mondo) portando le sue possibilità all'essere; ma nello stesso tempo è l'uomo che si guarda bene dal considerare definitiva la «figura» di questo mondo e dal cercarne la realtà su una linea di pura prosecuzione storica: il mondo compiuto è quello-che-è, è emergenza dal tempo e dalla storia, assunti e non negati, in una condizione altra da quella che conosciamo, perché non più mondo delle possibilità bensì mondo della attualità. Né si pensi che ciò significhi perdita del senso dinamico dell'essere: il dinamismo dell'essere, come ho detto, è nel suo esprimersi dandosi – o nel suo darsi esprimendosi: in senso reale, la parola (o il dono) non è espressione delle possibilità ma dell'essere. Per questo la parola che noi esperimentiamo, se è vera, è «al futuro», è protensione (il poeta-profeta); e quando le manca questa connotazione, diventa insignificanza, e malattia. La parola dell'oggi è ancora possibilità-di-parola: come tutto il resto: dunque, è dalla

morte che scaturisce la parola compiuta. «Se voi tacete – scriveva Ignazio d'Antiochia ai Romani, cioè se mi lascerete morire per Cristo – io diventerò parola di Dio; ma se voi avrete pietà della mia carne, di nuovo non sarò che un suono vuoto». Come è dalla morte che scaturisce il dono compiuto, anch'esso, oggi, possibilità-di-dono. Certamente, le possibilità accostandosi all'attuazione si fanno sempre più trasparenti di ciò che annunciano; ma la coincidenza – l'assunzione – avverrà solo nel momento in cui la morte «sarà» vita.

Difficoltà dolorosa, dunque, del tempo cristiano, per il quale, nel Cristo, già la morte è vita, già le promesse sono compiute – e insieme, la morte ancora deve accadere *anche* per me e le promesse devono compirsi *anche* per me, nel Cristo. L'istante cristiano non è anticipazione di una morte che sarà ma presenza vissuta della morte-vita che è già in Gesù Cristo.

Mi sono dilungato in queste considerazioni perché è in tale prospettiva che penso a un'ontologia dell'unità e della distinzione. Come realtà *solo* cristiana ma perché *realmente* umana, cioè nella vocazione all'essere. È giusto dunque ricercare questa ontologia nell'uomo in quanto tale, e trovarla nel suo *ethos* e nel suo pensare (e di questo non intendo qui parlare): ma essa emerge chiaramente nell'evento cristiano, e va compresa più in chiave di futuro (d'essere) che di presente o di passato. Un'ontologia c'è sempre stata: ma un'ontologia dell'unità e della distinzione è apparsa – è stata manifestata – con il Cristo e ne ricerchiamo l'attuazione nel compimento dell'uomo in Cristo. La libertà che questa ontologia significa è nel Cristo in quanto Vita nella Trinità, radicalmente diversa da qualsiasi unità monolitica. In questo senso potrei dire che la storia è sforzo di rottura e di emergenza dell'ontologia autentica dell'uomo all'interno di un monolitismo di fatto: nelle brecce della tribú, della polis, del gruppo etnico, dell'impero (della nazione), si fa largo la *persona* come colei nella quale l'umanità dell'uomo sussiste verso la Trascendenza. Dall'unicità esclusivista e chiusa dei gruppi all'*unità* planetaria, di tutti gli uomini; dall'unità assorbente dei gruppi rispetto ai membri alla molteplicità delle persone. Analogamente,

la storia del pensiero può esser vista come un farsi strada dell'essere reale, amore-dono, che apre, e dolorosamente per il pensiero, un essere concepito come assoluto-amore-di-sé, chiusura in un tipo di perfezione che la *kenosi* dell'incarnazione e la follia della croce hanno negato. Dobbiamo pensare Dio (l'essere) a partire dal Cristo e non viceversa².

Una riflessione sull'essere è sempre «preceduta» dall'esistenza (intesa qui come tensione all'essere). Ma è vero anche che l'ontologia è la «riflessione» nella quale l'esistenza stessa passa attuandosi nell'essere – e dunque quanto si dice del conoscere, dell'ontologico, vale prima ancora dell'esistere, dell'ontico.

Sappiamo come il pensiero classico – greco e orientale – affrontò il problema dell'essere. L'ente che cerca di raggiungere qualsiasi altro ente, se stesso incluso, avverte un «vuoto» fra sé e l'altro, fra sé e se stesso, impossibile a colmare. Io *non-sono* l'altro ente, io *non-sono* me stesso. Questo «non» è la traduzione sul piano linguistico (e prima ancora concettuale) di un'esperienza originaria, quella del limite della propria esistenza quanto all'altro e quanto a se stessi: del limite dell'esistenza quanto all'essere, e dunque dell'essere come trascendenza rispetto all'ente. D'altro canto, l'altro ed io a me stesso emergiamo in un orizzonte che nel separarci ci accosta: si pone dunque il problema di raggiungere l'altro, me stesso, proprio per l'invito manifestato in quel loro apparire, ma *superando* il «non» (a meno che intenda fare di me stesso il punto di proiezione dell'orizzonte o, più radicalmente, dei suoi stessi contenuti: soluzione tentata più tardi, dettata da un'angosciante esigenza di comunione, ma destinata al fallimento perché anche l'io di fatto diventa una di queste proiezioni – e allora l'identità di me con me stesso è dichiarata impossibile e di-

² La persona umana è realmente un dono che il Cristo ci ha fatto (senza dimenticarne la dimensione escatologica). Dono che ci è stato dato nella rivelazione di Dio Persona, meglio, delle Tre Persone che è Dio. Ma non sempre cogliamo la rivoluzione che il dono della persona è stato nella storia. A volte ci fermiamo solo a fenomeni che pure la annunciano: l'insorgere della coscienza sociale, l'emancipazione della donna e la sua progressiva uscita da oggetto fondamentale di scambio anche economico (Lévi-Strauss) a soggetto portatore di valori.

sciolta nell'identità, distruggente tutti gli enti, con il punto «astratto» di proiezione).

La riflessione greca e orientale nel suo fondo, come ogni riflessione autentica, era apertura-ascolto dell'Assoluto che si annunciava proprio il quel problema o, forse meglio, in quel mistero (la coscienza problematica è un fatto particolare). La soluzione che si presentava era una sola: raggiungere l'altro, me stesso, non sul piano circoscritto dall'orizzonte, per così dire, entro cui gli enti apparivano, ma nel «centro» transfenomenico, di cui gli enti sono epifanie e in cui solo l'identità di ogni ente con se stesso – e quindi di me con me stesso – e la conoscenza effettiva di esso (conoscenza-partecipazione di questa identità) è aperta. Penso che sia questo il senso della ricordanza platonica e dell'aristotelico, e orientale, *noûs poietikòs*. Né cosa diversa annunciavano, pur se in modo «arcaico», sia Eraclito che Parmenide. L'altro era raggiunto nell'Assoluto, mondo delle Idee o Sostanza pura o Brahman o Tao³. Quale la conseguenza? Il piano di ciò che *appariva* – dell'esistenza – era negato per l'amore (che era, in senso lato, «filosofia») di ciò che appariva – dell'essere. Pensare era cercare sé e l'altro nell'Uno, Assoluto non-fenomenico; dunque, pensare era abbandonare sé e l'altro per inoltrarsi, in nudità, nella tenebra dell'essere. Restare sul piano degli enti, segni in cui l'essere solo si annunciava, era venire meno alla tensione più profonda e costitutiva dell'uomo. Il *sannyâsin* indù ne è la più forte testimonianza.

³ A questa «uscita» dall'esistenza verso l'essere nel pensiero corrispondeva per equilibrio una esigenza di assolutizzare, in un altro modo, l'esistenza stessa. Ciò avveniva nelle strutture politiche rigidamente assolutiste (il culto dei sovrani!), per il loro voler essere in qualche maniera il riscatto pratico della precarietà dell'esistenza. E questa «tentazione» di assolutizzare l'esistenza (non dell'Assoluto nell'esistenza, che è tutt'altra cosa) ritorna tutte le volte che l'immanentismo del pensare chiude l'uomo in un esistere non relazionato all'essere: da qui la violenta reazione del pensiero profetico all'assolutismo politico. Fenomeno, quello dell'assolutismo politico (di qualsiasi colore), tanto più grave, dunque, quando esso accade in un mondo che ha conosciuto l'annuncio cristiano: l'assolutismo politico - perduta la giustificazione «sacrale» - diventa affermazione della non verità in tutta la sua forza di negazione.

Se la polis greca sfugge in parte all'assolutismo politico è perché, come accennò più avanti, l'atteggiamento greco non è tutto negativo nei confronti dell'esistenza. Ed Israele si sottrae a quella tentazione per la sua fedeltà di fondo a Dio.

Ovviamente, il genio dei vari popoli si esprimeva diversamente in questa identica posizione di fondo; o si poteva tentare un ricupero in qualche modo dell'esistenza (come vorrà fare la grecità, soprattutto in Aristotele), o si preferiva immolarlo come «illusione» per la verità; quel *nirvana* che è nulla non dell'essere ma dell'esistere. Ma, lo ripeto, un'espressione è comune a tutti: solo l'Assoluto (propriamente) è.

Ho posto tra parentesi «propriamente» perché in ciò il pensiero greco, in ultima analisi, si distingue da quello orientale. E da quel «propriamente», che dev'essere spiegato, nasce almeno inizialmente la problematicità del pensiero che sarà poi occidentale, e nasce la filosofia (in senso proprio), quale avvenimento tipico occidentale, essendo la saggezza, la *sofia*, adesione non problematica al mistero. L'intellettualità (uso la parola nell'accezione classica, non kantiana), rimane il pensare tipico dell'Oriente; ma darà, più o meno nascostamente, spinta in avanti e insieme nostalgia di ritorno al pensare tipico dell'Occidente greco in quanto esso è apertura a una intellettualità-razionale⁴.

Ora, ecco la domanda: questo *atteggiamento*, che si concretizzava in vari modi – cui certamente contribuivano anche le geografie che entravano nella struttura psichica dei gruppi umani – è vero o è falso? Ho posto la domanda in maniera esclusiva perché oggi si afferma sovente che il pensiero greco (e quindi orientale, aggiungo) avrebbe avuto un accostamento all'essere «errato» (o per eccesso o per difetto), influendo negativamente o sul destino intero dell'Occidente (che sarebbe tutto in questo errore – o dimenticanza – iniziale) o sul cristianesimo espresso dalla teologia di matrice ellenica. Parlo di *atteggiamento*, perché penso sia giusto distinguere l'atteggiamento in cui si esprime

⁴ Sul piano religioso l'atteggiamento-comprensione di cui parlo si esprimeva nel *sacrificio*, come dichiarazione globale e radicale del «non» degli enti, ma che restava sul piano dichiarativo (anche quando conduceva alla distruzione dell'«oggetto» sacrificato). Il sacrificio del Cristo, come *sacrificio vero dell'essere*, e perché *sacrificio dell'Essere* (dono che l'Essere fa di se stesso, e quindi dono dell'essere), conferisce l'essere agli enti, li *salva* dalla chiusura all'essere in cui il peccato dell'uomo li aveva bloccati e, più radicalmente, li salva dalla possibilità stessa della chiusura, il Cristo avendo consumato in sé la possibilità in quanto tale.

precognitivamente una certa percezione dell'esistenza medesima, dalle *ragioni* che se ne danno concettualmente. Queste ultime, sono tanto più vere quanto più semplicemente traducono la pre-comprensione del mistero. In questo senso ritengo personalmente che più fedeltà si trovi nel paradossale non-voler-pensare del Buddismo, dell'Induismo non filosofico (come del sufismo islamico, più tardi) piuttosto che nella dialettica greca con il suo sforzo – pur moderato – di voler cogliere nella parola, evento in parte fenomenico, ciò che non è fenomenico. Per questo, mentre vuole condurre all'apice il pensiero greco, Plotino si manifesta, con la sua passione per l'Uno, come il meno greco dei pensatori dell'antico Occidente.

Ho detto però: evento «in parte» fenomenico. Perché certamente la parola ha un suo «versante», una radice non fenomenica, in quanto è presenza-invito dell'Assoluto che parla: e qui è, invece, il vantaggio del genio greco su quello orientale, e penso che qui stia la sua maggiore disponibilità per un accoglimento iniziale – e provvidenziale – del Verbo cristiano. Forse il genio orientale, come osservava J. Daniélou, è particolarmente consentaneo allo Spirito. Ma lo Spirito è pur sempre quello che ci è dato dal Verbo fatto carne. In più, una nuova attenzione al fondamento non-razionale ma intellettuale (misconosciuto spesso) del genio greco può sempre e utilmente ricordarci che è sempre e solo nello Spirito che ci viene data la comprensione del Verbo.

Ma torniamo alla domanda su avanzata: l'atteggiamento greco e orientale è vero o è falso?

Mi sembra di poter rispondere: *vero*. Ma dando subito a questa affermazione un valore storico: cioè, vero *allora*. Cerco di spiegarmi.

Non penso che sia possibile stabilire criteri di relazione tra momenti della verità se non rapportati a Chi si offre nella verità: senza questo non c'è verità in alcun modo, e l'unica via di accesso agli enti rimane (sacrificando così l'essere e gli enti stessi con esso) la conoscenza «scientifica», sperimentale da un lato – ma secondo un certo tipo di sperimentazione – e «costruita» dall'altra, conducente quindi non all'ente nel suo rapporto (=verità) all'essere ma all'ente nel suo rapporto «tecnico» all'uomo, rapporto

che, se proclamato esclusivo, riduce l'uomo stesso a un aspetto di sé, mutilandolo.

Ora, chi si offre nella Verità è Dio. E l'inizio dell'esistere e del pensare profondo dell'uomo è questa medesima offerta. Una «mutazione» in essa (parlo allusivamente e non rigorosamente; potrei dire: *il compimento di essa*) muta l'esistere e il pensare dell'uomo. Ma l'incarnazione non è questa «mutazione» (questo *compimento*) dell'offerta di Dio? Allora, non può non mutare l'uomo (e più integralmente di quanto si immagini: se non vogliamo fare, per esempio, del pensare un atto «disincarnato» ma lo consideriamo per quello che è, atto dell'uomo che è spirito incarnato e storia, allora la *fede* come mutazione-compimento (pur gratuito) del pensare nella sua radice non può non comportare una mutazione-compimento del pensare nella sua attualità e della stessa corporeità e della storia: la resurrezione della carne e la salvezza della storia è annunciata e data nella fede).

Pertanto, la percezione profonda che l'uomo ha di sé oggi è diversa da quella che aveva prima che il Verbo di Dio venisse fra noi: perché *il rapporto di Dio con il mondo e l'uomo* è «mutato» – le promesse si sono compiute. Certamente non cogliamo ancora in chiarezza questo nuovo modo d'essere: ma nella fede esso è già presente, e trasformante.

«Prima» che il Verbo si facesse carne l'esistenza era percepita – perché lo era in se stessa – come tensione all'essere che non era ancora «emerso» nell'esistenza: la concettualizzazione, poi, che si poteva dare di questa verità, come già ho detto, poteva essere diversa e concludere ad affermazioni «non vere» nella misura in cui cercavano di strappare l'uomo (anche solo nell'ambito del pensare) a quella tensione per dargli una consistenza che non poteva avere o negargliela mentre essa è inscritta come promessa nella realtà dell'uomo.

«Dopo» l'incarnazione, l'Essere s'è fatto esistenza (è *sceso* ed è *risorto*), gli enti hanno ottenuto, pur ancora nella speranza

⁵ Ho scavalcati un momento, e cioè l'essere che gli enti già avevano. Lo ricordo subito. Se questo mondo nella sua forma attuale è prefigurazione del mondo compiuto in Dio («cieli nuovi e terre nuove»), e tensione ad esso, l'essere

ma che è vera, e ciascuno in un suo modo, l'essere⁵. Chi si trova in questa novità non ha più da cercare l'altro e se stesso «fuggendo» metafisicamente, anche se solo col pensare, dall'esistenza, ma riconoscendo nell'esistenza il «luogo» dell'essere. Dio nel Cristo è fra noi! A una metafisica di fuga si sostituisce una metafisica di presenza (di Parola incarnata) e di futuro (di parola compiuta). La metafisica si rivela, infatti, per ciò che essa è: «profezia» del Cristo, che in Sé la compie (*non l'annulla*), in una condizione nella quale morendo essa metafisica – come la Legge – sulla croce (la crisi-giudizio dei concetti, provocata dall'evento cristiano), dà posto a ciò che significava. E come la nuova economia del Cristo non esclude una sua legge, sino a quando Dio sarà tutto in tutti, così la nuova economia non esclude una sua metafisica, sino a quando «conosceremo come siamo conosciuti». Ma questa metafisica sempre più si manifesta altra da quella che l'ha preceduta come la Legge del Nuovo Testamento non è quella dell'Antico: v'è analogia. Ma questo è un discorso a parte.

In questa nuova condizione, il passaggio reale da me all'altro e da me a me stesso è finalmente possibile, perché il «non» che separava è diventato, nel Cristo, essere. E come tale, per un verso distingue (non: separa) *realmente*, per cui ogni ente si afferma con una sua inconfondibilità prima cercata a tastoni; per un altro verso, è comunione di mutua immanenza. L'orizzonte della conoscenza e della apparizione degli enti è l'essere-che-esiste⁶ (rimanendo vero che, per ora, fin quando il Cristo non «tornerà», è l'essere «primo» degli enti chiamato a questa funzione «vicaria»). Ma sempre tanto in quanto è l'Essere che lo rivela nel chiamarlo a sé, cioè nel portarlo sulla Croce del Figlio, in cui esso, come se-

«primo» degli enti è allora prefigurazione in se stesso, tensione a disponibilità «obbedientiale» all'essere definitivo che sta rivelandosi negli stessi enti. Il nuovo essere sta al primo, per dirla con la scolastica, come l'atto sta alla potenza (obbedientiale, ripeto).

⁶ Se è vera la scoperta di Tommaso d'Aquino dell'*esse ut actus*, potremmo dire che essa segna il momento di rottura con il pensiero antico e l'indicazione di un versante nuovo (scoperta che, allora, non sarebbe estranea al percorso di tutto il pensiero moderno).

gno della promessa, muore ma per essere definitivamente. Non è nella stoltezza della predicazione – Cristo crocifisso – che Dio si annuncia ormai agli uomini?).

Poiché il «non» è stato assorbito nella morte del Cristo, e l'essere è stato donato nella resurrezione, è nella partecipazione alla morte del Cristo che la comunione-distinzione degli enti e di me con me stesso è realmente possibile, ed è nella partecipazione alla Sua resurrezione che è reale.

A questo punto trovo comprensibile in profondità quel fenomeno che va sotto il nome di secolarità: come emergenza più cosciente della condizione «nuova» del mondo salvato dal Cristo – emergenza resa possibile dal logorio delle strutture psicologiche «preincarnazioniste» nelle quali di fatto si continuava a non comprendere la rivoluzione dell'incarnazione. Non si tratta, certo, di dichiararle superate, ma di saperle mantenere sulla croce ove il Cristo le ha condotte, perché in essa compiano la loro pasqua. Credo che tanto pensiero contemporaneo derivi dalla costatazione di questa crocifissione, ma dal non volerla accettare: da qui alcune intuizioni profonde del pensiero contemporaneo e insieme certe conclusioni che derivano da un non sapersi spingere sino in fondo nell'abisso che la morte del Cristo ha aperto-colmato, ma per chi è nella sua morte⁷. E da qui la tentazione che rende spesso esausta la forza della secolarizzazione: il non considerare che la rivelazione del Cristo è autentica nuova creazione; e il non volere riconoscere la morte del Cristo come *arka*, per usare un linguaggio heideggeriano, della resurrezione: tutto in essa bisogna chiudere (perché tutto in essa è già chiuso) se vogliamo che tutto risorga. La novità di vita che il cristiano annuncia è l'essere-in-quella-morte. E più ci si immerge in essa più essa manifesta la vita che è diventata. Si tratta di saper morire del tutto nella morte del Cristo: è la vita.

⁷ Si pensi, per esempio, alla «scoperta» dell'esistere quale si fa incontro, in una vera rivelazione, a Sartre, ne *La nausée*, e alla teorizzazione che ne dà l'autore, per non aver saputo accogliere, a mio avviso, quella rivelazione con la nudità che essa domandava, nudità dai concetti in cui viene compresa.

Ciò che oggi, ancora oscuramente, andiamo comprendendo, è che questo morire nel Cristo va fatto «insieme», in comunione, come comunione è qualsiasi atto della vita dell'uomo. Ora «io» posso morire completamente nella morte del Cristo quando io sono «noi» – tutto il mondo che mi fa io e fuori del quale non è intelligibile l'io: solo allora la morte è vita. Per questo attendiamo la resurrezione della carne, perché attendiamo che tutti siamo morti nel Cristo e tutto sia morto nel Cristo. Ma già la coscienza che va emergendo di dover essere *insieme* nel Cristo (in cui «interiorità» e «socialità» coincidono: la vita interiore è comunione nel Cristo, la comunione è interiorità, cioè vita nel Cristo) apre esperienze nuove e sollecita teorizzazioni nuove. Se mi inoltro nella pasqua che la passione del Cristo ha aperto, io da solo, (psicologicamente, certo, ma quindi, in certo modo, anche ontologicamente), non potrò non avvertire di lasciar fuori il resto – e la mia esperienza cristiana per sé autentica cercherà espressione negli schemi concettuali, diciamoli neoplatonici, della fuga e del *contemptus* (con tutta la verità ancora attuale che essi posseggono, perché c'è un mondo che non vuole morire nel Cristo ed è «fuori»); se mi inoltro *con l'altro*, avvertirò invece (nella misura della intensità e della universalità di questo «con l'altro») che nulla rimane fuori – il mondo è nella relazione tra me e l'altro uomo – ma tutto si compone in una struttura, se così posso dire, trinitaria, nella quale *l'alterità è unità e non negazione, l'unità è alterità e negazione di ogni astratta identità: amore, comunione, non-estraneità*. E questa mia esperienza cristiana deve trovare schemi concettuali adatti.

Qui si apre la novità dell'ontologia della quale stiamo parlando.

Per l'incarnazione, ogni ente è (la speranza sottolinea questa novità di vita, per la carità che la sostanzia). Non siamo più di fronte a degli enti – incluso l'uomo – che sarebbero epifanie simboliche dell'Assoluto (quali erano prima): essi ormai sono, e quindi non simboli ma parole di Dio, confermate nella loro realtà propria perché assunte dall'unica Parola (= Essere) che è Gesù Cristo. Parole di Dio in quanto accettano – nell'uomo-in-comunione che esprime se stesso e il mondo – d'essere-in-croce, cioè nella promessa compiuta ma nella vita non ancora tutta manifestata: al-

lora, ancora simboli, segni, ma adesso del Dio che è fra noi, proprio perché in Gesù Cristo Dio *nel mondo, esiste*. Il segno s'avvia a diventare parola.

Questo ci può fare comprendere la difficoltà che incontra il pensiero contemporaneo nel cogliere l'esistenza di un Dio «fuori» del mondo (è cosa diversa dire: di un Dio «altro» dal mondo; ma nelle condizioni attuali la confusione è possibile), e insieme la impossibilità di coglierlo «esistente» nel mondo (o di cogliere il mondo essere in Lui, il mondo *vivente*), se non passa per lo scandalo della predicazione, per la croce; gli enti sono di fatto crocifissi⁸. In una comprensione di essi – e dell'uomo – che non accetta questo modo d'essere (nel quale, poi, alla fine si rivela *l'essere stesso dell'essere*, l'amore), gli enti, ora, dopo l'evento cristiano, rimangono cadaveri insignificanti, epifanie dell'assurdo.

Se, dunque, gli enti nel Cristo *sono*, essi sono luogo della verità, che non va cercata «fuori» (o contro) di essi, ma in essi stessi in quanto abitati dall'Essere. Si tratta, allora, non di ridurre gli enti *all'uno* (qualsiasi esso sia), ma di *spiegarli* (nel senso ampio del termine) *nell'Uno* che è Trinità, e quindi non impersonalità ma Amore.

La ricerca della verità non è piú un'ascensione da un grado all'altro d'essere, con l'annullamento del precedente; la ricerca è *dialogo*, cioè apertura accogliente al messaggio-verità che *l'altro* è per me. La domanda nasce successivamente, come segno della situazione di croce degli enti e dell'uomo; e si risolve in un rinnovato aprirsi piú fondo, in cui la forza della resurrezione piú si manifesta. La verità è la presenza di Dio *nel Cristo* nell'intimo degli enti – nella relazione fra essi, se è vero che la presenza del Cristo è donatrice dell'essere compiuto, e l'essere compiuto è, perché amore, relazione in se stesso.

Questo diventa particolarmente intenso nell'uomo, in cui – ed a cui – la verità si rivela, si fa parola generata dall'uomo e generante l'uomo. E nel dialogo si compone – generata e generante – la totalità della parola nella quale è la totalità della verità. Se l'ente è per me luogo della verità, l'uomo è per me il luogo della Parola, la qua-

⁸ La presenza di Dio nel mondo teorizzata dalla teologia della grande scolastica non può certamente farsi risalire al pensiero greco, ma alla rivelazione.

le afferma la verità degli enti e insieme, trascendendo qualsiasi luogo nel rivelarsi all'interno del mutuo donarsi, espropriarsi, degli uomini fra loro, afferma se stessa come principio del mondo, come verità in sé.

La verità che attendo dall'altro è questa trascendenza che mi offre alla Parola. Dunque, la Parola che attendo dall'altro è il suo darsi nell'amore, in cui la singola parola si esprime ma nella radice da cui emerge. La parola non può dare se stessa se non come dono – cesserebbe d'essere parola, diversamente, e in uno sforzo inutile di solidificarsi diverrebbe chiacchiera o veicolo di incomunicabilità e di solitudine: la parola dà *chi parla*; e dà chi parla perché l'atto del parlare, in quanto atto dell'essere, è darsi, amore in atto. La parola dev'essere accolta come dono portatore di un altro.

Se la parola dell'uomo è malata è perché troppo spesso essa è vista solo come fenomeno – mentre l'uomo cerca appassionatamente la parola-che-è. Ma la parola-che-è è tale in quanto proprio è parola, cioè presenza di un altro: l'essere della parola è amore che fa non-essere: ma l'essere di chi parla non è esso stesso amore, dono di sé? Dunque annientandosi (= essendo) per rivelare l'altro, la parola manifesta se stessa.

Nel dialogo la parola s'avvicina dunque a essere non più ostacolo o quanto meno solo segno (che va interpretato, e dunque non accosta a chi parla ma rinvia a colui che ascolta; a meno che il problema dell'ermeneutica non venga risolto nello Spirito), bensì presenza immediata di colui che parla. Immediata: certo dipende dalla capacità che ha la parola di assumere il suo essere, ma questa capacità dipende da colui che parla (se parla essendo amore) e da colui che ascolta (se ascolta esendo amore). Il dialogo allora ha come suo orizzonte *reale* l'amore.

Non dobbiamo dimenticare il valore provvisorio del concreto nella conoscenza, ricordato dalla tensione che spinge l'uomo a «scioglierlo» senza tregua per raggiungere l'altro in se stesso. Avvenimento possibile nell'amore: perché se l'essere dell'altro è dono, può essere raggiunto proprio *nell'atto del donarsi* (nell'essere, dunque), in quanto cioè anch'io sono dono all'altro. È l'immanenza reciproca, la circolarità perfetta dell'amore, che ci è stato rivelato e donato dal Cristo: «amatevi gli uni gli altri...».

Se, pertanto, il conoscere come concettualità si scopre insufficiente in un'ontologia dell'unità e della distinzione (non dico «superato», sempre per la condizione attuale degli enti in quanto aprentesi nella speranza all'essere-che-viene), non può essere sostituito certamente da un conoscere come *fare*: quello che si profila all'orizzonte è un conoscere come *essere*, un conoscere come dono⁹. Che non termini quindi all'altro nella mediazione del concetto ma nella immediatezza dell'amore cui, come scriveva Maritain, il concetto – e, prima, il pensare come attività concettuale – *nella morte accettata* comunica tutta la sua forza illuminante. Che non termini neppure all'altro nella mediazione dell'opera fatta. Ma nella immediatezza del dono intero di sé, il quale, quando si esprime nell'opera, è perché questa è frutto della reciprocità di me e dell'altro.

Il termine di un conoscere come essere, come amore, non può essere che l'immanenza mutua (e dunque non distruggente la trascendenza) di chi conosce e di chi è conosciuto (ma chi conosce lo può perché è conosciuto e chi è conosciuto è per ciò stesso conoscente). Colta, questa reciprocità, nell'essere come dono che entrambi hanno in comunione. *Colta, dunque, nel Cristo, che è l'Essere stesso come dono.*

Questa ontologia conduce, mi sembra, a una scoperta dell'assoluta centralità del Cristo anche per il pensiero.

Forse lo schema concettuale più adatto in cui questa ontologia può esprimersi è proprio l'amore come relazione conoscitiva, che nella sua reciprocità donata e voluta viene espressa – e noi in essa – da Gesù Cristo Parola di Dio, che l'ha resa attuale con la sua morte-resurrezione. Il Cristo è la Parola che va cercata come radice e termine del nostro essere-amore. Ed Egli si esprime (es-

⁹ Dunque, un vivere come dono. Con le conseguenze che ciò comporta, a tutti i livelli. Si pensi, per esempio, al solo sistema economico, che deve anch'esso passare da una «sostantificazione» del rapporto economico (l'oro, equivalente anche simbolico dell'essere-sostanza) a una sua risoluzione in un rapporto non-sostantificato e che consiste nel mutuo donarsi esprimibile adeguatamente solo da se stesso – dunque rinvia dall'ambito dell'economico alla pienezza dispiégata dell'uomo.

sendo la comunicazione espressione) nello Spirito che, appunto, è l'Amore in noi e fra noi. La parola incontrata nella reciprocità del dono si esprime in esso stesso. Schema, dunque, più che concettuale, esistenziale (nel senso di attualità dell'essere) e terminante non tanto in discorsi, *lògoi*¹⁰, quanto in una trasformazione effettiva del mondo nell'uomo e dell'uomo nel Cristo. Il mondo *vissuto* in comunione con gli altri uomini nel Cristo, appare sempre di più la forma di espressione cui l'uomo tende, oggi. E per questo, lo ripeto, mondo e uomo da accostare non nella categoria del «fare», ma dell'essere: cioè dell'attuazione istante per istante delle possibilità più ampie, facendole passare istante per istante nel Cristo (= nell'essere) mediante la croce (l'affermazione dell'Assoluto nella carità) accettata dall'uomo.

La comprensione del Cristo Gesù, l'apertura a Lui, è essenziale nella cultura dell'Occidente contemporaneo (e, per esso, nella cultura del mondo intero) perché questa cultura acquisti la sua identità, e il numero crescente di possibilità aperte all'essere si compia nella definitività della resurrezione che già le segna. Diversamente, la caduta in una disumanità senza precedenti.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÍ

¹⁰ Dico «non tanto», perché, come già ho detto, il concetto, nella nostra attuale tensione escatologica rimane e proprio come segno di essa, nell'attesa della Presenza immediata di Dio. Per rigore ricordo che dal concetto – almeno per una certa tradizione scolastica – va distinta l'idea, che è l'essere stesso in quanto intelligenza. Il concetto di un ente è una presenza «rappresentativa» astratta, dell'ente; l'idea di un ente è l'essere stesso dell'ente (e quindi l'ente nella sua «forma») presente a me in me.