

IDENTITÀ E DIALOGO IN HANS URS VON BALTHASAR *

PREMESSA

Nel 1952 Hans Urs von Balthasar pubblica un volumetto dal titolo *Abbattere i bastioni*¹. L'autore sentì l'esigenza di invitare la Chiesa cattolica ad aprirsi: «non arrocchiamoci [...] saldamente su schemi»². Le tesi esposte apparvero, a quel tempo, piuttosto polemiche e le vicende biografiche dell'autore³, dal 1947 al 1956, sollecitarono l'ambiente ecclesiastico cattolico a male interpretare le sue legittime esigenze. *Abbattere i bastioni*, come *pars destruens*⁴,

* Il presente lavoro è una rielaborazione di un contributo già pubblicato nel volume miscellaneo *Abbattere i muri. Costruire incontri*, a cura di Giuseppe Milan, Cleup, Padova 2002, con il titolo *“Abbattere i bastioni”. Alterità e dialogicità nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, pp. 67-102.

¹ H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952 (tr. it. di B. Ragni: *Abbattere i bastioni*, Borla, Torino 1966).

² *Ibid.*, p. 82.

³ Ci riferiamo in particolare all'amicizia con K. Barth, al rapporto con A. von Speyr e all'abbandono, nel 1950, della Compagnia di Gesù. Un'ampia esposizione dell'itinerario biografico e intellettuale di Balthasar si può trovare in E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 1992². Altre opere di introduzione al pensiero di Balthasar: K. Lehmann - W. Kasper (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Verlag für christlicher Literatur Communio, Köln 1989 (tr. it.: *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991); E.T. Oakes, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Continuum Publishing Co., New York 1994 (tr. it.: *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Leonardo Saggistica, Mondadori, Milano 1996).

⁴ *Ibid.*, p. 242. Dopo *Abbattere i bastioni* Balthasar pubblica altre due opere molto importanti dello stesso tenore, tese cioè a spiegare i movimenti del suo

mirava a comunicare un metodo e un'esigenza profonda di Balthasar, che vedeva la Chiesa, e con essa la cultura cattolica, troppo arroccata all'interno dei bastioni della tradizione e incapace di aprirsi al dialogo. Tracciare confini è esattamente il contrario della ricerca della verità: è l'essenza del settarismo⁵.

L'itinerario intellettuale di Balthasar – impossibile da ripercorrere in poche battute – è fondamentale per comprendere le acquisizioni metafisiche che di seguito esporremo e che danno al rapporto con l'*altro* un ruolo determinante. Nella sua formazione gli incontri con autori del passato e del presente furono moltissimi: la letteratura tedesca e francese del XIX e XX secolo, le più svariate correnti filosofiche e teologiche del primo Novecento (fra queste, come già accennato, la teologia di Karl Barth), la letteratura cristiana dei primi secoli... Correnti difficilmente articolabili in un tutto ordinato. Balthasar ha vissuto in se stesso la necessità di costituirsì nella sua propria personalità, attraverso

pensiero: *Glaublich ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963 (tr. it. di M. Rettori: *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991); *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (tr. it. di G. Sommavilla: *Epilogo*, in *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 92-167) (ci si riferisce nel presente lavoro all'edizione tedesca che d'ora innanzi sarà siglata con EP). A questi volumi vanno poi aggiunti altri scritti redatti dal 1945 al 1988 e raccolti da Cornelia Kapol nel volume *Mein Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990 (tr. it. di G. Sommavilla: *La mia opera, in La mia opera ed Epilogo*, cit., pp. 21-91). Si tratta di: "Es stellt sich vor": *Hans Urs von Balthasar*, in «Das neue Buch», 7, H. 3, Luzern 1945, pp. 43-46; *Kleine Lageplan zu meinen Büchern*, in «Schweizer Rundschau», 55, Zürich 1955, pp. 221-225; *Rechenschaft* 1965, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; 1975: *Noch ein Jahrzehnt* (edb.); *Rückblick* – 1988, scritto in francese e pubblicato in «Revue des Deux Mondes», Paris 1988, pp. 100-106. Il testo fu letto a Madrid il 10 maggio 1988 come apertura di un simposio sul pensiero teologico dell'autore e venne pubblicato in tedesco con il titolo *Versuch eines Durchblicks durch mein Denken*, in «Internat. kath. Zeitschrift Communio», 18, Köln 1989, pp. 289-293.

⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Band I, *Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, p. 139 (tr. it. di G. Sommavilla: *Teologica*, 1. *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989). L'opera *Wahrheit der Welt* ripropone immutata l'edizione del 1947 pubblicata dalla Benzinger, Einsiedeln. Alla stesura del 1947 Balthasar aggiunge solo un *Zum Gesamtwerk* (pp. VII-XXII) per inquadrare *Verità del mondo* nel piano globale della *Trilogia*. Le traduzioni che riportiamo sono nostre e d'ora in avanti l'opera verrà citata nell'edizione del 1985 e siglata con WW. Per una presentazione di quest'opera in particolare e del pensiero filosofico di Balthasar: I. Pascal, *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Culture et Vérité, Bruxelles 1995.

un dialogo appassionato a tutto campo, senza escludere nessuno⁶. Per questa tensione inesausta alla ricerca della verità e al dialogo, Balthasar è stato un uomo di frontiera e il frutto, ancora oggi tutto da esplorare, è un'opera monumentale che ha il suo capolavoro nella famosa *Trilogia*⁷, alla quale lavorò fino agli ultimi anni della sua vita.

La vita, il metodo e l'opera costituiscono, mostrano e chiariscono i fondamenti di un pensiero attento, che fa rivivere le lezioni del passato – la tradizione «si deve utilizzare nella misura in cui serve a realizzare l'allora nell'oggi» e la si deve «ripudiare quando lo impedisce»⁸ – e sa leggere il presente, pienamente cosciente che, di fronte all'infinità della verità che continuamente si manifesta, «non si è fatto ancora quasi nulla»⁹.

Il presente lavoro affronta soprattutto i fondamenti metafisici dell'opera di Balthasar che stanno alla base della possibilità dell'incontro con l'*altro* nel dialogo¹⁰. Con un'analisi di tipo fe-

⁶ A dimostrazione di ciò, dalla ricca produzione basti citare due opere in lingua tedesca non tradotte in italiano, ma significative. La prima è un'originale rilettura della letteratura tedesca dal romanticismo in poi intitolata *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. L'opera è divisa in tre volumi: il primo, dal titolo *Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937 (in seguito pubblicato in seconda edizione con il titolo *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947); il secondo, dal titolo *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1939; il terzo, dal titolo *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939. La seconda è un'opera dedicata a Nietzsche: *Vergeblichkeit, Von Gut und Böse, e Vom vornehmen Menschen*.

⁷ Si tratta di un'opera in quindici tomi, articolata secondo lo schema dei trascendentali *bello* (il punto di partenza inedito, la *bellezza*, è ciò che rese famoso il nostro teologo), *buono*, *vero*. Le tre sezioni sono così intitolate: *Herrlichkeit (Gloria)*, *Theodramatik (Teodrammatica)*, *Theologik (Teologica)*. In edizione tedesca sono state pubblicate dalla Johannes Verlag di Einsiedeln, la casa editrice fondata dallo stesso Balthasar, e in edizione italiana dalla Jaca Book.

⁸ H.U. von Balthasar, *Abbattere i bastioni*, cit., p. 45.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰ Fra il resto Balthasar pubblicò nel 1958 un volume dedicato al pensiero di Martin Buber intitolato *Einsame Zweinsprache, Martin Buber und das Christentum*, Hegner, Colonia-Olten. Il pensiero dialogico lo interessò sempre: ancora nella *Theodrammatica* (finita di pubblicare nel 1983) e nella *Teologica* (l'ultimo volume è del 1987) è un termine di paragone. In particolare, per quanto riguarda quest'ultima opera, cf. il secondo volume *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, pp. 45-54 (*Teologica*, 2. *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990).

nomenologico, si vedrà come lo spirito umano si formi in sé, fin dall'inizio, relazionalmente all'*altro*; come l'*altro* si sveli, nell'incontro, all'inizio come *oggetto* misterioso, racchiuso nella propria intimità inespugnabile, e poi, via via, appresosi liberamente e mostrantesi propriamente come *altro*; infine come l'universo dell'*altro*, con i suoi modi d'essere, sia la *chance* inattesa e gratuita dell'arricchimento di sé.

LA COSTITUZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ

Per poter parlare del rapporto che, nel pensiero di Balthasar, può instaurarsi tra persone o tra culture, è necessario vedere come i poli della relazione si costituiscono. Un'attenta descrizione della costituzione del *sé* e dell'*altro* si può trovare in *Verità del mondo*, del 1947.

Il punto di partenza della costituzione del *sé* è il *cogito* cartesiano. Nella ricerca della verità, l'inizio è dato da un movimento per cui la coscienza percepisce se stessa come esistente. Il termine *coscienza*, *Bewusstsein* (letteralmente: «essere cosciente»), lega in un'unica espressione non solo «la proprietà astratta della consapevolezza», vale a dire la possibilità di poter misurare fuori e dentro di sé e poter così esprimere una verità, «ma altrettanto immediatamente anche l'essere della coscienza»¹¹. «Un esistente che può misurare se stesso, perché è a se stesso svelato, è chiamato soggetto»¹². Un soggetto è propriamente l'identità di coscienza ed essere della coscienza, «identità dell'essere con se stesso»¹³: prima luce dello svelamento dell'essere, misura di tutto ciò che a lui si mostra. Per questo l'apertura del soggetto alla propria interiorità è al tempo stesso apertura del soggetto a tutto ciò che gli è esterno.

¹¹ WW, p. 27.

¹² WW, p. 35.

¹³ WW, pp. 35-36.

Grazie a questa dimensione ontologica della coscienza, il soggetto percepisce fin dall'inizio, assieme alla propria esistenza e per mezzo di essa, l'essere: «da un parte appare l'essere» (la coscienza esiste), «dall'altra l'essere *appare*»¹⁴. Così, l'apparire dell'essere e la percezione che di esso ha un'autocoscienza nel primo movimento della costituzione della propria soggettività, pur sembrando due questioni distinte, in realtà sono una: «se l'essere», e, con l'essere, ogni esistente, «avesse la proprietà dell'essere svelato soltanto in sé e non immediatamente anche per una coscienza, esso non sarebbe in fondo affatto svelato, ma chiuso in se stesso e nascosto»¹⁵. Non tutto ciò che è, ha autocoscienza, ma è necessario «che tutto l'essere sia in relazione con un'autocoscienza»¹⁶. Mediante questa caratteristica della verità che si svela ad un soggetto conoscente, cioè mediante una constatazione gnoseologica, una caratteristica dell'essere si mostra come costitutiva dell'essere stesso: la *relazione*. I poli entro i quali il soggetto si costituisce sono dunque da un lato *l'essere*, fondamento della manifestazione

¹⁴ WW, p. 41, corsivo nostro. Il termine *apparire* (*erscheinen*) non ha, per Balthasar, connotazioni negative. L'apparire è una proprietà trascendentale dell'essere: ne è la *bellezza*, ovvero la possibilità di manifestarsi. L'apparire è il momento originale e sempre presente nella formulazione della verità. Oltre che in *Wahrheit der Welt* (in particolare alle pp. 251-255), Balthasar affronta il tema estesamente nella prima parte della *Trilogia, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, dedicata appunto al ruolo della *bellezza* nella teologia: «Bellezza deve essere la nostra prima parola» (H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961 [tr. it. di G. Ruggirei: *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 1994²]; citeremo d'ora innanzi l'edizione tedesca e la siglieremo con SG), p. 10. Riprenderà il tema ancora una volta in EP, pp. 45-52.

¹⁵ WW, p. 29. In modo simile si esprime Heidegger, che è stato un termine di confronto importante per Balthasar: «*Ideas*» – ovvero il massimamente ente in quanto massimamente svelato, l'essere – «è ciò che viene avvistato. Questo, in quanto tale, è solo nel *vedere* e per un vedere. Un avvistato non visto è come un quadrato rotondo o un ferro ligneo. [...]» «Avvistato» non indica un'aggiunta, un predicato supplementare, qualcosa che talvolta succede alle idee, bensì ciò che le caratterizza in generale e sopra ogni cosa». È necessario partire «dall'originaria *unità* che lega assieme ciò che scorge e ciò che viene scorto» (M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1943; seconda edizione con nota conclusiva ampliata, 1951 [ed. it. a cura di F. Volpi: *L'essenza della verità*, Adelphi Edizioni, Milano 1997, p. 96]).

¹⁶ WW, p. 29.

che a sua volta permette all'essere di apparire, e dall'altro un'autocoscienza che accoglie la manifestazione dell'essere.

Il mezzo attraverso il quale il soggetto si apre alla propria interiore esistenza, e contemporaneamente a tutto ciò che esiste fuori di lui, è la sensibilità, inserita in questa dinamica aperta della costituzione del *sé*.

Sembrerebbe che, rispetto alla percezione della propria esistenza, la percezione del mondo esterno avvenga in un secondo momento, veicolata dalla sensibilità mediante la capacità receptiva. In realtà le due cose non possono essere separate: «la conoscenza di se stessi è contemporanea al momento dell'essere chiamato da una verità esterna». La misura dell'essere è concessa solo insieme al richiamo esterno. «La soggettività non è in nessun momento un trattenersi con se stessi solitario e autosufficiente, ma è invece un essere-già-sempre-impegnato [*Immer-je-schon-beschäftigt-sein*] con il mondo circostante»¹⁷.

Nel primo volume di *Gloria* Balthasar, seguendo altri indirizzi di ricerca, tocca lo stesso argomento rifacendosi esplicitamente a Gustav Siewerth¹⁸. Per quanto riguarda la costituzione estatica

¹⁷ WW, p. 39.

¹⁸ Gustav Siewerth (Hofgismar 1903 - Trento 1963) fu filosofo e pedagogista. Iscrittosi nel 1926 all'università di Freiburg, ebbe l'opportunità di ascoltare le lezioni di Honecker, Heidegger e Husserl. L'ascesa al potere di Hitler impedì la sua carriera accademica costringendolo a mantenersi lavorando nell'industria. Dopo il crollo del Terzo Reich, ottenne diverse docenze di filosofia e pedagogia, all'Istituto superiore di Pedagogia di Asquisigrana. Nel 1961 fu nominato primo rettore della neocostituita facoltà di magistero di Friburgo. Durante i suoi studi si preoccupò di fornire una nuova interpretazione dell'ontologia tomista ponendola in dialogo con il pensiero di Heidegger. A riguardo scrisse due opere dal titolo *Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger e Thomismus als Identitätssystem*, entrambe pubblicate in *Gesammelte Werke*, a cura di W. Behler - A. Stockhausen, Düsseldorf 1971ss. L'influsso di Siewerth nell'opera di Balthasar è evidente soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione di Tommaso e per quanto riguarda la chiave interpretativa dei due volumi di *Gloria* dedicati alla metafisica occidentale (H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III, I, Teil I, *Im Raum der Metaphysik*, Altertum, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 [tr. it. di G. Sommavilla: *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. IV. *Nello spazio della metafisica, L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, 1998²]; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III, I, Teil II, *Im Raum der Metaphysik*, Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 [tr. it. di G. Sommavilla: *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. V. *Nello spazio della metafisica, L'epoca moderna*, Jaca Book, Mila-

del soggetto Balthasar si rifà, principalmente, a «un dittico geniale»¹⁹: *Wort und Bild, eine ontologische Interpretation*²⁰ e *Die Sinne und das Wort*²¹.

«L'essere-aperti è l'essenza dei sensi»²². Questo essere-aperti ha però una doppia dimensione. Da un punto di vista «quello che i sensi percepiscono o vedono non apporta nulla all'esercizio dello scorgere, perché questo è sempre già sveglio nella sua apertura e attende manifestazioni. Le figure e i toni non svegliano quindi il vedere e il sentire [...] ma entrano nel paesaggio dell'occhio, nel quale il vedere già sempre vede o nello spazio aperto del sentire, nel quale il sentire già sempre ascolta»²³. Ma, commenta Balthasar, «l'occhio non vede però il suo vedere, ma le cose»²⁴ e per questo, dall'altro punto di vista, «il vedere è [...] sempre al tempo stesso ciò che è visto. Il senso è ciò che si è offerto nell'apertura del suo cammino [...]. La "visione" è tanto l'esercizio del vedere quanto l'oggettività di ciò che è percepito [...]. Una sensazione è tanto il mio sentire quanto ciò che si presenta al mio sentire»²⁵.

Dunque, nell'autocoscienza, con la propria soggettività, quale sua caratteristica, si attiva la ricettività e al tempo stesso, e in modo altrettanto fondamentale, mediante la sensibilità (il modo di essere concreto della ricettività) il soggetto si conosce. Mentre la ricettività pura, ovvero l'apertura soggettiva sull'essere in generale, è rivolta all'essenza dell'oggetto *che* si mostra, la sensibilità è rivolta all'esistente *come* si mostra. Da un lato si ha la sensibilità sempre aperta alla mobilità dell'esistente – mobilità che garanti-

no 1978, 1991²]). Per quanto riguarda la costituzione estatica del soggetto Balthasar si rifà, principalmente, a «un dittico geniale» (SG, p. 380): *Wort und Bild, eine ontologische Interpretation* (Schwann, Düsseldorf 1952) e *Die Sinne und das Wort* (Schwann, Düsseldorf 1956).

¹⁹ SG, p. 380.

²⁰ G. Siewerth, *Wort und Bild, eine ontologische Interpretation*, Schwann, Düsseldorf 1952.

²¹ G. Siewerth, *Die Sinne und das Wort*, Schwann, Düsseldorf 1956.

²² *Ibid.*, p. 8. Allo stesso modo Balthasar definisce la ricettività: «restare aperti per qualcosa d'altro» (WW, p. 36).

²³ G. Siewerth, *Die Sinne und das Wort*, cit., pp. 8-9.

²⁴ SG, p. 381.

²⁵ G. Siewerth, *Wort und Bild*, cit., p. 14.

sce la novità inesauribile della conoscenza («l'oggetto si distanzia nella ricchezza della sua variopinta manifestazione»²⁶) –, dall'altro la ricettività che guarda all'oggetto com'è in sé.

Prima di chiudere questa descrizione della formazione dell'identità del soggetto, è necessario mettere in evidenza ancora un aspetto, conseguenza di quanto detto fin qui, riguardante l'atteggiamento del soggetto di fronte alla realtà che gli si para dinanzi. Il primo momento dell'incontro non può essere «atto puro, perché non anticipa la realtà della ricezione della verità» (non sarebbe incontro), ma neanche «pura potenza»²⁷, altrimenti il soggetto sarebbe dissolto fuori di sé e incapace di accogliere l'essere nel proprio spazio interiore. Balthasar reinterpreta questa «pura potenza» come di una “disponibilità”. Potenza non ha nulla a che fare con la materia inerte, pronta ad essere plasmata: essa è piuttosto (e in ciò sta la sua attività) «prontezza al salto in ogni direzione, in cui l'oggetto che si annuncia vuole indirizzare» il soggetto. Questi «attende come un servo l'ordine del padrone: senza sapere in anticipo né dove costui lo manda, né sapendo in anticipo come eseguirà l'ordine»²⁸. Senza garantire questo spazio di novità dato dalla sensibilità, la verità sarebbe finita (limitata) e smetterebbe di rivelare l'essere come infinita ricchezza. Continuerebbe a perfezionare la piccolezza della sua finitezza. Ma abbracciare la verità, controllarla da un determinato punto di vista, equivarrebbe a porsi «al di là della verità [...] al di fuori dell'essere, vale a dire nel nulla»²⁹. Equivarrebbe, paradossalmente, a porsi nel dominio della falsità. Ma l'esperienza che il soggetto fa nel conoscere non è di una progressiva diminuzione del campo di indagine. Il soggetto vede ad ogni nuova conoscenza un'infinità più vasta e inesauribile, poiché ciò che conosce è l'essere e questo gli si mostra sempre più come infinito.

Il soggetto sa che cosa è essere, ma sa anche che l'essere così scoperto (il suo proprio essere) non è l'essere assoluto, perché la sua percezione dell'essere deriva non da una posizione della pro-

²⁶ WW, p. 40.

²⁷ WW, p. 41.

²⁸ WW, p. 42.

²⁹ WW, p. 43.

pria intelligenza, ma dal movimento, sopra descritto, di interiorità della coscienza che *scopre* (e non *fonda*) al tempo stesso ciò che percepisce e la propria capacità di percezione. In questa dinamica gli è dato di conoscere la propria esistenza e l'esistenza dell'oggetto fuori di sé. Così il soggetto, di fronte all'oggetto, scopre immediatamente una doppia limitazione nella realtà che conosce: da un lato nota la limitazione dell'oggetto, come determinazione dell'esere (e per questo può comprenderlo) e dall'altro la propria limitazione rispetto all'essere nel quale l'oggetto e se stesso trovano lo spazio per esistere.

L'ALTRO³⁰. L'OGGETTIVAZIONE

L'oggetto entra inavvertitamente nell'orizzonte visivo del *sé*. Questi lo conosce perché percepisce che l'oggetto c'è, *esiste*, e la sua esistenza, visto che il soggetto è misura dell'essere, sembra l'unica condizione necessaria di conoscibilità dell'oggetto. Balthasar immediatamente fuga questa visione riduttiva dell'oggetto: «Nella storia della teoria della conoscenza è accaduto spesso che le condizioni di conoscibilità venissero o derivate da quelle della conoscenza o semplicemente a queste equiparate»³¹. La conoscenza è stata spesso vista solo dal punto di vista del conoscente e non altrettanto del conosciuto. Ciò che ne è derivato è stata un'identificazione dell'ontologia a ciò che il soggetto poteva conoscere: «l'ontologia altro non sarebbe che una proiezione nell'essere della struttura della conoscenza. Una tale trasposizione è inammissibile. L'essere ha la sua propria legislazione»³². Se noi appli-

³⁰ Per una prima esposizione del pensiero di Balthasar s'intende preliminarmente l'"altro" genericamente. Più oltre si affronterà l'incontro con l'*altro* inteso come altro uomo.

³¹ WW, pp. 49-50. Balthasar non propone riferimenti precisi, nella storia del pensiero occidentale, anche se sembra riferirsi soprattutto alle correnti empiristiche dell'età moderna.

³² WW, p. 50.

cassimo all'essere le strutture conoscitive del soggetto, in nessun modo l'essere potrebbe attrarre il soggetto e nessuna verità sarebbe possibile. Ancor più chiaramente si rivela infondata tale concezione della realtà se la si pone di fronte alla constatazione che l'oggetto non è in alcun modo posto dal soggetto: egli lo trova lì, già presente ed esistente. Ciò che dell'oggetto riesce a sapere è la sua verità nella misura del soggetto, cioè la misura di quanto riesce ad accogliere di esso, ma la verità di ciò che si presenta «sarà sempre infinitamente più ricca e grande»³³ di quanto il soggetto riuscirà ad afferrare. E tuttavia è conoscenza vera, ma non completa. Il fatto che l'oggetto *sia*, vuol dire che ancora prima che il soggetto lo conosca e come condizione della sua conoscibilità, esso viene misurato e, mediante questa misurazione, posto. L'alone di questa misurazione che pone è, nel pensiero di Balthasar, l'Essere Assoluto, il quale deve avere dell'oggetto un sapere che fonda e che per questo conosce la sua più intima verità³⁴.

Questa idea che l'Assoluto ha dell'oggetto «è data all'esistente e seminata nell'esistenza; essa ad esso immanente come suo intimo piano, come sua essenza, come suo significato»³⁵. Nel centro di sé ogni esistente ha la vita di quest'assoluta idea che realizza. Ogni oggetto si muove «in una storia»³⁶ e incarna in sé un'idea spirituale che la trascende e che essa stessa non sa: la sua propria “entelechia”³⁷. In sé e per sé considerata ogni cosa manifesta

³³ WW, p. 90.

³⁴ Grazie a questa impostazione tradizionalmente tomista, per cui Dio conosce intimamente perché conosce dalle cause, Balthasar garantisce la stabilità dell'esistenza che in questo modo non è in balia dello sguardo necessariamente relativo del soggetto umano. Tuttavia il nostro Autore inserisce questo elemento della tradizione in un quadro tutto contemporaneo, poiché esistenza non indica per lui solo sostanza, fissa determinazione dell'essere, ma anche relazione. Lo metteremo in luce continuando nel nostro discorso.

³⁵ WW, p. 51.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ L'entelechia è sempre presente nell'ente. Essa è l'idea che lo trascende e che garantisce all'ente la sua unità nella mutazione. Allo stesso tempo esprime la sua perfezione nella mutabilità del divenire. Questa dimensione trascendente dell'oggetto in sé, è il primo lato della *Gestalt* (forma, figura) dell'esistente, concetto ereditato da Goethe fondamentale in tutta la produzione di Balthasar: «centro attorno a cui tutto il resto ruota» (H.U. von Balthasar, *Quel che devo a Goethe. Discorso per il conferimento del premio Mozart*, discorso tenuto a Innsbruck il 22

una significativa totalità, disposta secondo un piano spirituale. Questa caratteristica è ciò che Balthasar chiama $\mu\sigma\phi\eta\acute{\eta}$. Essa indica la permanenza dell'essere-sé dell'oggetto nel mutamento della propria manifestazione esterna. Nell'oggetto è già presente una prima trascendenza.

Ora, l'oggetto non esaurisce in sé, solitario, la propria verità. In quanto esistente accanto ad altro da sé (ogni altro esistente) esso è inserito in un piano globale più ampio. «Esso appare inserito in un contesto di relazioni e leggi, le quali nella loro totalità non derivano più dalle singole entelechie»³⁸. L'esistente determinato è nell'*uno* perché è in rapporto all'*altro* e trova nell'altro la possibilità del proprio compimento con la propria trascendenza seconda. Se ciò che è determinato fosse diviso e non in rapporto con altro, semplicemente non sarebbe nell'essere. Anche per l'oggetto la *relazione* all'altro è la radice della possibilità dell'esistenza propria³⁹. Questo accade anche se solo nel soggetto la relazionali-

maggio 1987, in occasione del conferimento del Premio Mozart da parte della *Goethestiftung*, riportato in E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 395-400, qui, p. 396).

³⁸ WW, p. 52.

³⁹ Ci permettiamo di citare in nota alcune espressioni del teologo e filosofo Klaus Hemmerle, il quale fu grande amico di Balthasar. Hemmerle (1929-1994), fu successore di B. Welte nella cattedra di filosofia della religione cristiana all'università di Friburgo. Approfondì il pensiero di Husserl e di Heidegger, mediati dallo stesso Welte, il quale gli fornì una chiave di interpretazione genuinamente cristiana. Presso la casa editrice Herder, di Freiburg, è in corso di pubblicazione la raccolta completa delle sue opere. *Le Tesi di ontologia trinitaria*, che qui citiamo, furono dedicate, «come una lettera più lunga del solito» (K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1992 [tr. it.: *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, seconda edizione rinnovata e ampliata, p. 23]) a Balthasar, in occasione del suo settantesimo compleanno. Ma al di là dell'occasione del piccolo volumetto, è interessante notare come il pensiero dei due studiosi, che in molti spunti e intuizioni, tenda verso mete comuni. Ci autorizza inoltre a citare proprio tale piccolo testo, il fatto che lo stesso Balthasar lo analizzò in un saggio inserito nei volumi della *Teodrammatica*. Dunque, per quanto riguarda la *relazione* così si esprime Hemmerle: «Il baricentro [della realtà] si sposta dal sé verso l'altro e diventano centrali il *movimento* [...] e la *relazione* [...] non più [intesi] come [categorie] o addirittura come [accidenti] la cui essenza è di debolissima entità. [...] Non vengono statuiti come un nuovo principio, da cui è poi possibile derivare ogni cosa per semplice deduzione. [...] Questo movimento è il ritmo dell'essere; è il ritmo del donare che dona se stesso» (*ibid.*, p. 50, corsivi nostri).

tà raggiunge lo spazio della concepibilità. Concentricamente l'esistente è inserito in ambiti più vasti che lo trascendono, fino a inserirsi in un tutto vitale che lo completa⁴⁰. «Nasce il sospetto di una potenza che coordini, l'una rispetto all'altra, le essenze [...] e che le disponga in un significato più alto rispetto a loro stesse»⁴¹ e le trascenda. La verità dell'oggetto procede ininterrottamente dall'interno verso l'esterno, manifestando una «crescente trascendenza che si innalza in direzione dell'idea divina»⁴², είδος. In Balthasar dunque είδος è il termine che definisce una conoscenza completa dell'oggetto. Essa tiene presente le due trascendenze, quella fuori di sé e quella dentro di sé dell'oggetto, per comporre una verità assoluta. L'oggetto raccolto nella propria essenza, attraverso la sua esistenza (il modo in cui l'essenza si presenta, si mostra), è innestato nella totalità⁴³. L'infinita ricchezza e inesauribilità della conoscenza è data proprio dal fatto che non solo l'oggetto mostra ciò che lo trascende, ma che esso stesso si mostra in una trascendenza e in questa trascendenza fuori di sé si completa: l'oggetto non deve mai essere considerato come irrelato se il soggetto lo vuole conoscere com'è nella realtà⁴⁴. «Le cose sono ogni volta più di ciò

⁴⁰ Un esempio fra i numerosissimi che si potrebbero fare. Un singolo insetto è inserito nella propria famiglia animale (come una formica in un formichiere) nella quale ha un compito che svolge naturalmente; a sua volta questa famiglia animale è inserita in un ecosistema (per esempio un prato) con leggi (ad esempio una catena alimentare) e questo, ad esempio nel piano urbanistico di una città; quest'ultima nel sistema commerciale della nazione. Si potrebbe continuare ad allargare il cerchio o partire da altri punti: un sistema sociale, culturale, commerciale, familiare.

⁴¹ WW, p. 52.

⁴² WW, p. 54.

⁴³ Così Balthasar definisce la *Gestalt*, ovvero il modo in cui l'esistente si mostra: «Qui, dove in diversi gradi di chiarezza balena all'improvviso in un unico esistente il tutto dell'essere, si offre il concetto di *Gestalt*. Esso intende una limitata totalità, concepita come tale e riposante in se stessa, fatta di parti e di elementi, che però per la propria esistenza ha bisogno non solo di un "ambiente", ma in fin dei conti dell'essere nel suo insieme e in questo *aver bisogno* è una "contratta" presentazione dell'"assoluto" (come dice Cusano), cosicché essa, sul suo terreno delimitato, sovrasta e domina le sue parti come membri» (H.U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik, Altertum*, cit., p. 30).

⁴⁴ Scrive Hemmerle: «Esterno ed interno sono così coinvolti in ogni processo, non possono restare indivisi l'uno nell'altro. Certo, non può esserci un processo senza una stasi preliminare, non c'è superamento senza un concetto di

che esse stesse sono e questa trascendenza, che di continuo s'accresce, è aperta in ultima analisi verso un'idea, che esse stesse non sono, ma che è Dio»⁴⁵ e hanno la loro verità ultima in Dio.

In questa particolare configurazione dell'oggetto si rivela una nuova proprietà comune a ogni esistente: l'essenza non è fissa e da sempre presente, ma dinamica. Questa si esprime nell'esistenza e al mutare di questa, essa stessa muta. «Individualità e specie restano identiche nel cambiamento e consentono perciò una conoscenza durevole e valida, universale e necessaria», ma ciò che cambia è «il contesto in cui un'essenza è collocata»⁴⁶. L'oggetto, in questa particolare prospettiva, diviene anch'esso recettivo. Da ciò che è a lui esterno egli riceve la sua verità: trascendendosi fuori di sé, esso realizza pienamente se stesso. Realizza se stesso più fuori di sé che in sé, poiché il contesto nel quale esiste, lo completa e lo innalza.

IL SOGGETTO E L'ALTRO NELLA PROSPETTIVA DELLA LIBERTÀ

Autocoscienza significa libertà, ovvero possesso e amministrazione di se stesso. La possibilità dell'espressione propriamente umana, quella che Balthasar chiama lingua spirituale⁴⁷, sta in questo atto iniziale dell'autocoscienza che misura se stessa e in se

limite, né si può parlare di un punto fermo se non esiste un rapporto che lo superi. Ma proprio così si costituiscono la sostanza, l'essere se stessi e le distinzioni precipue e solo così il processo raggiunge la sua compiutezza, il suo equilibrio interiore. La sostanza, l'essere se stessi, e il distinguersi non sono altrettanti punti di arrivo in cui l'accadere si svuota e perde di significato; essi sono piuttosto dei limiti entro i quali l'accadere rifluisce a se stesso, sono la «pelle» che circonda e racchiude l'unità dialettica dell'accadere. [...] *Il limite è, proprio in quanto limite, il punto mediano per il superamento di sé. Ogni distinzione costringe ad una decisione verso l'esterno*» (K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 59, corsivo nostro).

⁴⁵ WW, p. 54.

⁴⁶ WW, p. 55.

⁴⁷ Non c'è dubbio che il modo proprio d'espressione dell'uomo sia la parola. Ciò non toglie tuttavia che si diano per l'uomo altri modi di espressione a lui adeguati. Un altro modo ad esempio potrebbe essere considerato l'espressione artistica nelle sue più varie forme. D'ora innanzi noi intenderemo la parola in senso lato, comprendente ogni modo di espressione.

stessa tutte le cose. La lingua spirituale, in definitiva, non è altro che l'espressione al di fuori di sé di ciò che di sé si è posseduto: è il modo di donarsi dello spirito umano⁴⁸. Il soggetto si fa, in questo atto, oggetto a se stesso, si comprende e si esprime: «egli deve per così dire scomporsi per un attimo in due forme [...] per cogliere nella riunificazione di entrambe, sperimentalmente, la sua propria identità»⁴⁹. Deve cioè conoscersi, fare esperienza di se stesso, e allo stesso tempo verificare che ciò che ha conosciuto è egli stesso: «la sua originaria parola spirituale»⁵⁰, che fonda nel suo essere il suo spazio interiore, la sua intimità. Senza questo atto originario lo spirito non potrebbe volgersi all'esterno senza dissolversi nelle cose. Per l'apertura all'altro, lo spirito deve generare in se stesso la propria misura dell'essere, deve munirsi della propria capacità interpretativa, sulla quale tutte le altre conoscenze saranno innestate. La relazione tra dentro e fuori egli ce l'ha dentro di sé: l'ha generata con la sua propria libertà.

La coscienza comprende se stessa come esistente e ha compreso fondamentalmente l'essere, in un'intuizione così originaria, con un'evidenza talmente insuperabile, che nulla può essere più certo di questa evidenza. Nell'atto che l'ha resa libera, oggettualizzando se stessa e comprendendosi, la coscienza percepisce la coincidenza di essere e coscienza:

ogni differenziazione sarebbe completamente assurda. [...] L'essere non viene inteso come il predicato di un soggetto [...] che sta oltre la conoscenza, ma come il soggetto stesso, anzi come il soggetto dei soggetti, dietro al quale non si dà altro che il nulla. [...] Per questo la coscienza, che ha afferrato se stessa come esistente, è radicalmente capace di aprirsi ad ogni esistente [...]. La conoscenza immediata di se stessi significa conoscenza potenziale di ogni esistente, giacché questa è una nell'essere⁵¹.

⁴⁸ In genere quando Balthasar utilizza il termine «spirito» si riferisce all'uomo. Sceglie questo termine (richiamandosi all'idealismo tedesco) proprio per la possibilità dell'autocoscienza.

⁴⁹ WW, p. 182.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ WW, pp. 184.

Ciò che all'inizio era semplicemente esposto come coincidenza della coscienza con la propria esistenza nell'autocoscienza, attraverso l'apertura originaria della sensibilità, ora in questo passo trova una formulazione compiuta. Alcune affermazioni potranno sembrare ardite: «Soggetto dei soggetti, dietro al quale non si dà altro che il nulla», «essere e coscienza coincidono». Per poterle però rettamente comprendere è necessario tener presente alcuni elementi.

Balthasar affronta qui non il tema dell'unica verità assoluta, così come la possiede l'intelletto divino, bensì il tema della verità del mondo così come la possiede *un qualsiasi spirito umano*. La verità è cioè per il soggetto allo stesso tempo obiettiva e ideale. Ciò comporta che ogni contenuto di verità, per essere vero, deve essere localizzato nel mezzo tra il soggetto e l'oggetto. Il passo di Siewerth riportato sopra fa vedere come il soggetto umano, mai, nemmeno nel momento iniziale del suo processo conoscitivo (cioè neanche nel momento della propria fondazione come autocoscienza), è chiuso nella propria nobiltà: da sempre i sensi sono apertura sul mondo, e nella percezione del mondo lo spirito sente il proprio sentire, si scopre cioè come senziente e, in ciò, esistente. Queste due preliminari affermazioni fugano ogni possibile interpretazione idealistica delle espressioni poco sopra riportate.

Balthasar sottolinea che l'*essere* nella coscienza stessa non sta «ogni volta come ciò che è effettivamente conosciuto, ma nella forma di uno sfondo che ogni volta è potenzialmente e nuovamente rivelabile»⁵². Ora questa affermazione trova una conferma: «La conoscenza di se stessi [...] crea la possibilità alla conoscenza di passare ogni volta da potenziale in attuale»⁵³. A ben guardare si tratta di una riedizione dell'*intelletto passivo o possibile* di Aristotele, ripreso e proposto nel Medioevo da Tommaso il quale lo definisce come quella parte dell'intelletto umano «in potenza rispetto agli intelligibili»⁵⁴, decretata all'accoglienza delle idee. E

⁵² WW, p. 34.

⁵³ WW, p. 184.

⁵⁴ «Comparatio [...] luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significavit Aristotele [...] cum dixit,

che si tratti anche per Balthasar di «potenza rispetto *agli intelligibili*», dunque di ciò che lo spirito può conoscere, lo dimostra la terminologia che Balthasar usa con estrema precisione. È sempre il soggetto che interpreta se stesso e il mondo esterno a partire dalla propria possibilità. In se stesso egli ha «compreso [...] la significatività dell’essere: agisce perciò rispetto all’essenza dell’essere come rispetto alla sua propria essenza, quando cerca un senso in tutto ciò che incontra»⁵⁵. In qualche modo riduce l’essere per poterlo comprendere, con la premessa di non sospendere la ricerca, ma di rimanere aperto ad ulteriori rivelazioni, poiché nell’essere ha intuito il mistero che vi inabita. Balthasar mette in luce così che ciò che la coscienza non conosce, *per lei attualmente* non esiste, tenendo presente il fatto che anche la verità della coscienza ha in sé il carattere della misteriosità e che quindi non si può identificare il mistero con il nulla: si deve piuttosto dire che, se il nulla sta nell’essere come tale (e quindi non si pone il problema della sua conoscenza), il sottofondo da scoprire dal canto suo *esiste* ed è presente, nell’essere, come mistero.

Nel processo dell’incontro con *l’altro* si attua una sorta di circolarità della conoscenza che dallo spirito conduce all’*altro* e riporta nuovamente allo spirito. È così perché la coscienza ha compreso se stessa mediante l’apertura all’*altro*. Ogni nuovo incontro (che non è posizione del soggetto fuori di sé, ma è mistero dell’essere che svela se stesso) rigetta il soggetto fuori di sé, per ricongurarlo poi nel suo nuovo orizzonte di senso, nell’essere. Se il soggetto «ha sperimentato [...] che la significatività del sensibile deriva dallo spirito», giacché egli dona alla manifestazione la propria fondazione in quanto percepisce l’oggetto come un esistente, allora «non potrà far altro che interrogare il sensibile a lui estraneo [...] a ritroso in direzione di uno spirito che si esprime a sua volta»⁵⁶. Questa espressione nella realtà spirituale del sensibile è l’essenza detta in una verità dell’oggetto.

quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo» (Tommaso d’Aquino, *Questiones disputatae de anima*, a. 4, ad quartum, in *Quaestiones disputatae*, Marianti, Roma 1965¹⁰, p. 296).

⁵⁵ WW, p. 184.

⁵⁶ WW, p. 185.

Questa circolarità ermeneutica vale anche nell'incontro con altri spiriti. *L'altro*, per essere *compreso* e perciò inevitabilmente ridotto, dovrà sempre essere oggettualizzato, interpretato. Un essere autocosciente possiede e comprende se stesso: non sceglie solo fuori di sé, ma anche dentro di sé è libero. La libertà si innesta tra l'intimità di un'autocoscienza e la sua espressione, che *sceglie* che cosa dire e come dirlo, *sceglie* che cosa fare, che cosa manifestare e come farlo. La verità «giace nelle sue mani e gli è consegnata affidata in amministrazione consapevole»⁵⁷: il ponte consciente tra il *verum* e il *bonum* è aperto. L'uomo può anche mentire; egli amministra la verità, la soggettivizza: ha «la possibilità di possedere la misura tra la cosa e la sua stessa espressione»⁵⁸. Ma questo non vuol dire soggettivismo: per Balthasar *verità soggettiva* vuol dire contributo insostituibile di ciascuno alla verità, la cui tensione ideale è verso l'Assoluto. Poiché però la libertà, con l'autocoscienza, ha fatto il suo ingresso nell'alveo della verità, la verità del soggetto può anche non essere espressa (rimanere chiusa nell'intimità) e ciò che è espresso potrebbe essere anche menzogna. «La verità come autosvelamento diviene così un atto libero e quindi un atto di responsabilità ed eticamente rilevante»⁵⁹.

In quanto il soggetto comunica verità, egli comunica essenzialmente un mistero, mai del tutto esprimibile completamente. Allo stesso tempo però egli resta giudice della sua espressione: egli sceglie cosa dire, quando dirlo e il modo di dirlo. Questa dimensione di scelta è una forma dell'intimità impenetrabile dello spirito: non è verificabile dall'esterno. Per quanto un *altro spirito* sia di fronte al conoscente e questi lo oggettivizzi, la parola ascoltata esprime un mistero inspiegabile. A chi ascolta sono nascoste le ragioni intime di chi parla: ciò che è detto non è espressione necessaria, ma libera. Chi parla configura la sua parola come *testimonianza* e prende su di sé la responsabilità della verità della sua creazione, giacché «stabilisce una equazione tra il contenuto asserito e la forma della sua espressione non controllabile dall'esterno

⁵⁷ WW, p. 95.

⁵⁸ WW, p. 96.

⁵⁹ WW, p. 97.

e si fa garante del fatto che questa equazione è valida»⁶⁰: in questo modo palesa il peso e la dignità della sua persona.

Per mezzo della libertà, chi parla aggiunge alla verità un carattere di eticità (l'unità di etico e teoretico). Chi ascolta non può controllare l'identità delle affermazioni di chi parla; non può misurare l'espressione dell'altro con la propria verità: se egli sovrapponesse alla verità dell'altro che si dona le proprie categorie conoscitive – verità dell'altro *per me* –, opporrebbe una barriera alla sua libertà di espressione. La garanzia della testimonianza di chi parla deve bastare e a chi ascolta richiede «*fede* che si fida. Senza questo momento non è pensabile nessuno scambio di verità tra esseri liberi»⁶¹. È la libertà di espressione che richiede fede: se mancasse questo atteggiamento (*etica*), la verità dell'altro sarebbe recisa in una delle sue componenti proprie, la libertà, e «si sarebbe spostato all'esterno» dell'essere-per-sé dell'altro il suo «rapporto con la verità; [...] si sarebbe spostato all'esterno del punto centrale del suo essere per sé la verità stessa e si sarebbe degradato lo spirito a un modo d'esistenza subspirituale»⁶². Dalla parte del soggetto che conosce si richiede un atteggiamento di accoglienza incondizionata, che sospende la propria verità, che rinuncia al giudizio. Accogliere l'altro che *si mostra* è elemento anteriore a qualsiasi valutazione. Così chi ascolta aggiunge alla rivelazione dell'altro il carattere dell'esteticità, il *mostrarsi* (perché l'altro non si esprime a se stesso, ma a qualcuno): se il messaggio testimoniato dall'altro è l'unità dell'etico e del teoretico, la rivelazione accolta dall'ascoltatore è l'unità dell'estetico, dell'etico e del teoretico. Di più: poiché la testimonianza da parte dell'altro della propria verità è espressione e trova in chi accoglie lo spazio della propria manifestazione, si può dire che l'estetico avvolge l'etico e il teoretico, li fa uno e, in questo modo, li porta a compimento⁶³.

⁶⁰ WW, p. 99.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² WW, p. 100.

⁶³ Con la liricità che caratterizza soprattutto l'Introduzione di *Gloria*, Balthasar così parla della *bellezza*: essa «è l'ultima realtà alla quale l'intelletto pensante può osare, perché essa solo sfiora e avvolge, come un inconcepibile bagliore, il doppio astro del vero e del buono e la loro indissolubile reciprocità» (SG, p. 16).

Fin qui abbiamo preso in considerazione l'uomo in ciò che peculiarmente lo caratterizza rispetto agli altri esseri: egli è auto-coscienza, spirito. Ma lo spirito nell'uomo è avvinghiato a tutti i gradi dell'intimità subspirituale: «la sua intimità è ben lontana dal realizzare un puro essere-per-sé»⁶⁴. Egli stesso si conosce parzialmente, sperimenta in se stesso e verso se stesso l'infinita ricchezza della conoscenza fuori di sé; «è legato alla ricettività di una sensibilità corporea»⁶⁵ e conosce se stesso in questa ricettività, proprio per il fatto che la prima luce su di sé l'ha avuta dall'uscire fuori di sé, nel mondo che si è manifestato. Non solo: nell'atto dell'espressione, solo parzialmente riuscirà a dire quanto di se stesso ha compreso. La lingua che lo esprime «si veste della lingua della natura» e si esprime «dentro le leggi dell'espressione naturale»⁶⁶. In questo modo l'espressività umana porta in sé entrambi i modi espressivi, quello dei sensi come quello dello spirito e mai sarà possibile definire precisamente dove finisce l'uno e inizi l'altro. La sensibilità è il mezzo che vincola; la libertà è lo spirito che si esprime: «l'intimità umana rimane in un misterioso stato di passaggio. Essa partecipa a due forme di intimità, a due sistemi di svelamento e nascondimento, che nella loro combinazione permettono un imprevedibile ricco gioco di luce e ombra»⁶⁷.

Ancora una caratteristica di questa libera espressione dell'uomo. Il sé si trova dinanzi ad altri come di fronte ad un'ulteriore visione dell'essere: anche nell'altro l'essere ha la caratteristica dell'infinità, intesa come unità del compreso e del misterioso. Con l'incontro, il soggetto intuisce nell'altro l'infinito dell'essere che si esprime. La verità del soggetto conosciuto, per il soggetto conoscente, non potrà che essere di nuovo in un centro sospeso tra conosciuto e conoscente: *l'essere dell'altro per il soggetto*. Non solo: se l'altro comunica se stesso, egli nel soggetto di fronte al quale sta, può riconoscere una nuova verità su se stesso. Come qualsiasi esistente nel soggetto riceveva la propria trascendenza

⁶⁴ WW, p. 101.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ WW, p. 102.

⁶⁷ *Ibid.*

seconda e veniva posto in un orizzonte di relazionalità (l'essere per il soggetto) in modo da trovare nel soggetto la propria verità ideale, così avviene per il rapporto tra soggetti. Il soggetto che accoglie può restituire, al soggetto che si testimonia, una nuova verità di se stesso, a lui stesso sconosciuta e inaspettata⁶⁸. Ancora una volta in questa *coscienza aperta* che conosce se stessa si articola la possibilità della lingua, cioè della possibile espressione spirituale dello spirito, del discorso che ne è l'attuazione e dell'ascolto, ovvero della fede nel contenuto di verità che l'altro mi testimonia.

ESISTENZA E TEMPORALITÀ

Come già detto, l'espressione spirituale deve servirsi del mondo naturale: l'intimità del soggetto si consegna all'altro mediante la materialità di suoni, rumori, colori, movimenti, gusti... in altre parole attraverso la sensibilità. Questa doppia valenza della capacità espressiva umana, spirituale e naturale, dimostra la doppia natura di spirito e corpo che nell'uomo sono indissolubilmente uniti. L'uomo da sempre vive e cresce in questa duplicità. Per il bambino nei primi anni di età la lingua simbolica del mondo naturale è quasi l'unico modo di espressione. Egli deve emer-

⁶⁸ È il caso, ad esempio, delle scienze mediche della psiche: il medico, mediante le proprie conoscenze, accogliendo il paziente, può rivelare al paziente stesso la verità sul proprio stato di salute. Ma anche al di fuori dell'ambito medico, dove le categorie ricettive del medico sono preponderanti e quindi possono garantire molto limitatamente l'obiettività, si può osservare una dinamica di questo tipo: ad esempio nel pedagogo che scorge nell'allievo capacità ancora nascoste. Balthasar fa un esempio preso dal mondo artistico: «la modella si mostra davanti all'artista nell'aspettativa di essere guardata dai suoi occhi come nessun altro potrebbe guardarla e come neppure lei stessa potrebbe vedersi se, le capitasse per caso di specchiarsi» (WW, p. 121). È il caso anche di ambienti più comuni, non specificatamente determinati, dove il dialogo reale tra persone genera visioni più vaste del mondo e del proprio posto nel mondo. Così è di certo nel dialogo tra culture.

gere dal proprio mondo subspirituale: i vari processi di crescita, le conoscenze che si acquisiscono, la capacità espressiva che si affina, permettono all'uomo di trovare la propria lingua, di esprimersi nella propria libertà. Ciò può accadere perché la sensibilità naturale è da sempre unita nel bambino alla facoltà spirituale umana: nell'uomo «le spontanee relazioni espressive passano [...] con naturalezza in quelle dello spirito in quanto esse erano tra loro intrecciate già nell'ambiente del bambino»⁶⁹. I ponti tra l'immagine materiale che mi appare e lo spirito sono da sempre gettati e da sempre lo spirito è «immaginizzato e le immagini da sempre spiritualizzate»⁷⁰. Ma proprio per questo, nel corso degli anni, il vissuto di ciascuno prende una forma unica e irripetibile, al tempo stesso debitrice dell'ambiente e libera creazione. Nella sua formazione l'uomo ha la capacità di attraversare sconfinati spazi, di possedere dentro di sé il contenuto riflesso dell'intimità di innumerevoli esseri e di volgere lo sguardo indietro per esaminare, confrontare e cogliere così nell'insieme la totalità dell'essere.

Egli lo possiede, l'essere, a un tempo come contenuto riflesso e come mondo infinito da scoprire. Ogni nuova pagina ha il potere di svelare la verità ammantata di mistero: in ciò è la storia della vita conoscitiva di ogni singolo individuo. Fin dal concepimento, intimità e rapporto all'esterno compongono un mondo per il futuro nascituro.

Da un nucleo di inconsapevolezza fluttuante e sospesa tra dentro e fuori, tra anima e corpo, si sviluppa il centro dell'espressione naturale e dell'essere espresso, tanto mediante le forze del soggetto che agiscono da dentro, quanto mediante gli influssi del mondo esterno e dell'ambiente⁷¹.

E questo crescere della libertà in un determinato contesto, inserisce la persona in tradizioni, modi di vita, mode, culture che diventeranno parti integranti della sua personalità, personalmente rielaborate. Il soggetto restituirà così il mondo che possiede dentro di sé, mediante la tensione spirituale tra parola pura spirituale e im-

⁶⁹ WW, p. 180.

⁷⁰ WW, p. 179.

⁷¹ WW, p. 180.

agine fonetica. «Nel crescente divenire del soggetto, la coscienza che ne deriva accoglie in sé tanto le forme espressive che trova fuori di sé già costituite, quanto quelle che egli trova nuovamente e spontaneamente in sé»⁷². I mondi dello spirito, quello dentro di sé e quello fuori di sé, crescono simultaneamente e per lo spirito formano un'unità irripetibile: non è possibile racchiudere un singolo in un genere, un particolare in un universale (per quanto poco comprensivo voglia essere), senza dover lasciare da parte un qualche residuo che ne caratterizza l'irripetibilità. Grazie a ciò, la tensione tra dentro e fuori dello spirito in rapporto al mondo genera in lui una ben determinata *prospettiva* mai pienamente comunicabile. È questa particolare veduta che, in qualche modo, provoca nel soggetto conoscente un'individualizzazione dell'essere e quindi anche della verità, che è come un personale sguardo sul mondo.

Ora, l'essere e la verità, così individualizzati, possono essere visti, secondo Balthasar, ancora da un doppio punto di vista: «a partire dall'essenza (*Sosein*) come dall'esistenza (*Dasein*)»⁷³. I due poli formano un'unità, ma possono essere ugualmente distinti.

Il circolo ermeneutico⁷⁴ depone nell'*intellectus passibilis* dello spirito l'idea dell'oggetto, un'idea al tempo stesso fissa e mobile. Lo spirito è da sempre gettato in questa operazione di astrazione in modo tale da poter raccogliere in sé un determinato quantitativo di verità dei singoli oggetti: con ciò lo spirito forma un mondo, individualizzando l'essere e la sua verità, sempre in espansione. Le stesse verità possono appartenere a diversi individui, «ma in questa mistura rappresentano l'unicità di un'essenza e la sua situazione. Questa composizione genera ciò che si chiama *costellazione*»⁷⁵. Il soggetto si trova nel mezzo di questa costellazione, in modo tale da vedere il mondo delle essenze da un determinato punto di vista: «la

⁷² WW, p. 181.

⁷³ WW, p. 207.

⁷⁴ Balthasar stesso utilizza e fa sua questa espressione: nella ricerca della verità il circolo ermeneutico è «inevitabile» e «fecondo» (H.U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik, Neuzeit*, cit., p. 778). Cf., al riguardo, anche le pagine dell'introduzione di *Wahrheit der Welt* e il paragrafo d'apertura dell'opera, intitolato *Preconcetto della verità* (WW, pp. 11-35).

⁷⁵ WW, p. 207.

verità si è fatta prospettica». Essa «appare [...] come una terra ampia, addirittura sterminata, nella quale ci si può insediare in punti quasi illimitati»⁷⁶. Così il mondo viene afferrato dal soggetto “progressivamente”⁷⁷. Ogni angolo visuale è una determinata immagine prospettica della verità: una supervisione d’insieme, dall’alto, che comprenda tutto immediatamente, non è possibile. *Prospettiva*, dunque, vuol dire il punto di vista del singolo inserito in una costellazione di essenze da cui è possibile l’irripetibile visione dell’essere dal lato dell’universale, dell’essenza.

Ora, l’essenza, come fondamento, è ciò che viene via via in luce. Ciò avviene però solo mediante l’esistenza: il *ci* (il *Da* di *Da-sein*) «racchiude in sé ogni volta la più grande pienezza e quindi il di-più dell’essenza»⁷⁸ di ogni verità afferrata nella conoscenza. Non solo: l’esistenza possiede, rispetto all’essenza, la possibilità realizzata dell’esistere. In essa si svela il mistero mai pienamente governabile del fatto che qualcosa, qualunque cosa, *di fatto* esista. Dunque sotto due aspetti l’esistenza “sorpassa” l’essenza: «sia nella ferrea realtà di fatto mediante la quale essa si oppone al nulla [...] sia nella sua pienezza»⁷⁹. Questa doppia direzione che nell’esserci descrive l’essere, è ciò che Balthasar chiama *carattere personale dell’essere*.

L’individualizzazione dell’essere «isola il singolo spirito da tutti gli altri» e ne fa una «preziosità impareggiabile»⁸⁰ e insostituibile. Nel singolo spirito l’essere diviene soggettivo e, nell’essere, la verità stessa. Lo spirito, nella prospettiva, vede il mondo da un determinato punto di vista, ritagliandosi nella totalità certe lontananze e certe vicinanze: egli allontana certe verità e ne avvicinava altre, cosicché la propria costellazione di verità appare, per così dire, inclinata. Nell’attimo le relazioni nell’essere sono fissa-

⁷⁶ WW, p. 208.

⁷⁷ WW, p. 210.

⁷⁸ WW, p. 211.

⁷⁹ *Ibid.* Per Balthasar, questo emergere gratuito e ingovernabile per cui qualcosa c’è, è il dominio della *bellezza* come trascendentale. In quanto tale, appartiene a ogni esistente.

⁸⁰ WW, p. 212.

te. Si tratta di una sintesi irripetibile: il mondo ha trasferito il proprio domicilio nel soggetto, per trovare lì la propria verità.

Ora, però, l'istante fisso nel presente di quello sguardo particolare che si posa sull'essere, non è eterno: l'uomo si muove, vede e deve confrontarsi con l'essere nel tempo che fugge. «Egli non incontra mai la verità nel suo puro e assoluto essere-per-sé, ma sempre in questa scelta, donazione, in questo profilo già sempre scelto»⁸¹. Un nuovo punto di vista vuol dire una nuova manifestazione, condizionata da una nuova prospettiva; vuol dire la necessità di confrontare ciò che si è mostrato una volta, con ciò che nuovamente si mostra, in modo da porre tutto in un reciproco rapporto. L'essenza si muove, per così dire, in direzione dell'esterno “esternandosi”⁸². L'immagine, scomparendo, attira il soggetto all'interno dell'oggetto in un movimento che dall'esterno porta all'interno, nell'intimità. «Il comprendere si muove da fuori a dentro, e in ciò si “ricorda”»⁸³. La conoscenza, così, fornisce dell'oggetto un'idea fissa nello spazio e un'idea mobile nel tempo⁸⁴. Alle immagini che di volta in volta svaniscono, corrisponde nello spirito «la profondità intima della memoria»⁸⁵, nella quale i sensi sono sostenuti e che custodisce nella propria intimità le immagini. Queste in essa durano ed «essa le lascia durare», permette loro di essere «a partire dalla memoria della propria intimità»⁸⁶. In questa dimensione tempo-

⁸¹ WW, p. 217.

⁸² WW, p. 159.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ A partire da quanto accennato sulla temporalità, possiamo completare ciò che abbiamo detto sulla relazione. L'esistente non è in rapporto esclusivamente con ciò che gli sta accanto, ma anche con il proprio passato. Quella che abbiamo chiamato «trascendenza seconda» ha sia una dimensione spaziale che temporale.

⁸⁵ SG, p. 382.

⁸⁶ G. Siewerth, *Wort und Bild, eine ontologische Interpretation*, cit., pp. 15-16. In modo pregnante, al riguardo, si esprime Hemmerle forse anche spingendosi oltre gli stessi Balthasar e Siewerth: «Il pensiero non è un regresso al prima del processo finalizzato a costituirlo [...] il pensiero si trova già inserito nel processo stesso. La parola-chiave di tale pensiero non è più il sostantivo, ma il verbo. [...] Prendiamo una parola che in tedesco è verbo e sostantivo al tempo stesso: *Leben* (vivere/vita). [...] Il sostantivo *Leben* [...] sta ad indicare il vivere. [...] *Leben* significa egredire da se stessi [...]. Nell'egresso avviene al tempo stesso l'assimilazione dell'esterno, l'assunzione dell'interiorità. Questa interiorità sussiste tuttavia soltanto come *verso dove* dell'assunzione e il *da dove* dell'egresso» (K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 52).

rale possono prendere corpo, fissarsi, evolvere ed essere vivificate e custodite le tradizioni, gli ambienti, i riti, i testi del passato, le lingue, gli oggetti, tutto il patrimonio culturale di un popolo.

L'INCONTRO. IL DIALOGO

Il mio corpo è un'inspiegabile zona intermedia tra me e il mondo. Esso mi appartiene [...] e tuttavia esso è anche qualcosa come un pezzo del mondo esterno [...]. In quanto mi appartiene, esso è ciò mediante cui io urto – spesso duramente – altri corpi. Divento consapevole che il mondo, gli altri, non sono controllabili dal mio spirito, nel loro essere altri. [...] Se in questo scontrarsi si tratta di un simile, allora scopro insieme due cose: il limite della mia libertà e la realtà della sua. [...] Essa ha valore e io devo lasciarla valere. Unicamente a motivo della dura esperienza del non-io può sorgere una comunità umana.

Lo scontrarsi rivela lo stare di fronte delle libertà, che diventano presenti l'una all'altra [*gegen-wärtig*]. [...] Solo nella scoperta del mistero dell'altro può sorgere un'autentica comunità. [...] Solo dove lo scontro dei corpi diviene scorgersi reciprocamente [*gegenseitigen Ansichtigwerden*] [...] sorge la “parola reciproca” [...] il dia-logo⁸⁷.

Lo spirito umano ha la possibilità di esprimere l'essere stesso, nella sua forma particolare, e di controllare questa espressione in quanto spirito libero. Ora, come descritto nel brano riportato, nell'incontro lo spirito percepisce la comune umanità dell'*altro* in modo talmente originario da creare una «così intima comunione

⁸⁷ EP, p. 81. E così Hemmerle: «Il contrappunto armonico di un vivente nei confronti di un altro vivente e nei confronti degli altri enti avviene nella relazione che la vita stessa è. [...] La dimensione del singolo, cui appartengono l'egresso, la comunicazione, l'assimilazione e la riproduzione, ha una inscindibile dimensione esterna, quella del con-vivere, nella quale il vivere vive per altra vita e di altra vita» (K. Hemmerle, *op. cit.*, pp. 52-53).

di essenza e di destino⁸⁸, uno stare e cadere insieme così primario, che la coscienza di questa comunione può stare dietro quanto a forza e evidenza, senza dubbio, alla coscienza dell'unità individuale. Come originariamente un uomo sa che è un uomo, sa anche che è un uomo tra uomini»⁸⁹. Nell'incontro due spiriti si riconoscono come un *io* e un *tu* reciproci. Il modo proprio del rapporto tra l'*io* e il *tu* è la reciproca espressione spirituale: il dialogo.

Nel dialogo, lo spirito sa di poter essere interpellato da un altro spirito e sa di poter far appello ad altri. In sé, nella propria umanità, il soggetto, come trascendenza prima, ha già l'intera umanità, l'intero universo degli spiriti – «la trascendenza della conoscenza [...] include in sé una reale immanenza dei restanti soggetti»⁹⁰ – e allo stesso tempo lo spirito singolo «è un'impronta dell'unità ontologica della natura umana che gli è immanente»⁹¹. La possibilità della conoscenza schiude al soggetto che conosce la possibilità di trovare in se stesso la trascendenza ad altri e allo stesso tempo la trascendenza di se stesso fuori di sé: l'unità dell'umanità in sé per l'universalità dell'essenza e l'unità dell'umanità fuori di sé (mediante il suo esistere concreto, l'esistenza particolare) mediante il dialogo. L'unità della specie «stabilisce una reale comunicazione, un'immanenza reciproca di tutti gli spazi spirituali dei singoli soggetti»⁹². Nuovamente questa doppia trascendenza dello spirito non avviene in due momenti diversi, in modo che dal soggetto scaturisca l'*altro* discorsivamente. Questa unità

⁸⁸ Balthasar utilizza la stessa espressione in *Abbattere i bastioni*. «La coscienza di una solidarietà ultima e comunanza di destino [...] al livello di consapevolezza dell'umanità» (H.U. von Balthasar, *Abbattere i bastioni*, cit., p. 43) è un'acquisizione dell'epoca contemporanea. I limiti geografici, le lontanane una volta insormontabili, non sono più in grado di ottenebrare la coscienza umana, la quale ormai si rende conto della sfericità della terra dove convivono culture diversissime. Nessuna può legittimamente pretendere una visuale unica e onnicomprensiva. La totalità, nella terra divenuta sferica, non può più essere guardata da un unico punto di vista, al quale necessariamente resta oscuro ciò che non è invaso dalla sua luce. Per questo Balthasar sostiene la necessità di una socializzazione del sapere, del dialogo.

⁸⁹ WW, p. 187.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ WW, p. 188.

⁹² *Ibid.*

dell'umanità universale e questa unità del singolo con gli altri (lato universale e lato particolare dell'unità) sono insieme e contemporanee. La possibilità di un singolo postula l'universalità della specie quale fondamento, come il diritto di appartenenza all'essenza dell'umanità non può che esplicarsi nei singoli uomini. La comunicazione del soggetto all'altro è dimensione essenziale dello spirito: lo sguardo prospettico sempre nuovo di ciascuno è consegnato alle parole con le quali ci si dà fuori di sé. Questa visione dell'essere c'è proprio per essere data: la parola, nello spirito, non sta altrimenti che come parola espressa e – poiché anche in ciò deve manifestarsi il carattere di libertà dello spirito il quale sceglie se esprimersi o meno – come parola *da dirsi* (cioè come possibilità di esprimersi). «Come sensibilità e come natura, lo spirito è sempre già espresso, e primariamente non per se stesso, ma per altri»⁹³. Mediante la sensibilità e l'esistenza naturale l'uomo è nell'essere, accanto ad altri esistenti, tra essi si muove, di essi vive, mediante essi opera e si forma. Nel suo esistere il soggetto trova se stesso: «la parola interiore può essere evocata solo da un richiamo dall'esterno e perciò anche l'orientamento ad una risposta esterna risponde alla chiamata»⁹⁴. In questo movimento di risposta, paradossalmente, lo spirito comprende se stesso e genera la propria parola spirituale in modo che «essere-per-sé e superare-sé-stessi, nell'essere spirituale, crescono insieme»⁹⁵.

Ma ciò vuol dire che semplicemente essere nel mondo, come materia viva in movimento, non vuol dire essere *realmente* e attivamente uomo⁹⁶. L'espressione libera di sé è parte integrante del

⁹³ WW, p. 190.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Nel senso di Heidegger: l'uomo non sarebbe *autenticamente* tale. «Con la perdizione dell'Esserci nel Si, tutto è deciso circa il poter-essere dell'Esserci più prossimo ed effettivo, cioè circa i compiti, le regole, le misure, l'urgenza e la portata dell'essere-nel-mondo prendente ed aente cura. Il Si ha già sempre esonerato l'Esserci dalla comprensione genuina di queste possibilità di essere. Il Si nasconde anche la tacita sottrazione che esso compie della *scelta* esplicita di queste possibilità. Resta indeterminato chi abbia "propriamente" scelto. Questo non scelto coinvolgimento nel Nessuno in virtù del quale l'Esserci è irretito nell'inautenticità, può essere eliminato soltanto se l'Esserci si riprende in proprio dalla

proprio esistere: senza di essa lo spirito esisterebbe nell'essere solo come essere subspirituale, sarebbe come «una finestra chiusa, una luce spenta, un tesoro sotterraneo»⁹⁷. Allora lo spirito che si comunica sta nell'*altro* come nel proprio spazio interiore e nell'*altro* lo spirito può trovare una stanza aperta nella quale esprimersi e nella quale continuare a scoprirsì. Si scopre precisamente nella sua caratteristica di *essere-con*. «Gli esseri liberi si parlano non solo l'uno di fronte all'altro, ma l'uno nell'altro. Mentre depongono la loro verità nello spazio del tu [...] sperimentano [...] che cosa essi stessi sono»⁹⁸. Si trovano gli uni negli altri. Scoprendo negli altri l'umanità propria, come lato fondamentale della sua espressione, lo spirito scopre la comunità umana, nella quale egli è come colui che insieme agli altri *testimonia* la propria verità. Questo *essere-con* fonda la necessità della responsabilità nella comunicazione e giustifica la possibilità della fede nella libera espressione dell'*altro*. Dunque se lo spirito non può concepire se stesso che come «soggetto dei soggetti» – nel senso che ogni libera rivelazione dell'*altro*, *compresa*, è al tempo stesso oggettivata –, poiché dal proprio esistere, razionalmente, egli scopre nell'*altro* un *tu*, un *altro* con cui rapportarsi, al tempo stesso egli ha anche la possibilità di affidarsi all'*altro*, certo che l'*altro* liberamente ha la possibilità di comunicare se stesso realmente⁹⁹. Qui *fede e sape-*

dispersione nel Si. [...] L'andarsi a riprendere dal Si, cioè la modificazione esistenziva del Si-stesso in *autentico* essere se-Stesso, deve aver luogo come ripresa della *scelta*. Ma ripresa della scelta significa *scelta di questa scelta stessa*, decisione per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927 [tr. it. di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1976, pp. 325-326]). È interessante notare come Heidegger metta l'accento sulla «scelta» quale caratteristica propria dell'essere autentico dell'Esserci e come anche Balthasar intenda la libertà come una *scelta* (pur restando, in Balthasar, la differenza dell'implicazione morale ed estetica che in Heidegger non vuole esserci).

⁹⁷ WW, p. 191.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Nel percorso che Balthasar segue – percorso che a cerchi concentrici spiega che cosa sia la verità del mondo –, è evidente l'implicazione etica. Quanto più la verità si arricchisce nelle sue componenti, tanto più appare inscindibile l'unità di teoretica ed etica. Per non cadere nell'oggettivazione dell'*altro* (e si è visto che ciò è inevitabile in una tensione comprensiva) l'unico modo del dialogo tra spiriti – l'unico dialogo possibile – è, come abbiamo già accennato, quello che articola *testimonianza e fede*: l'una e l'altra vivono solo ed esclusivamente in una dimensione etica che sospende momentaneamente quella teoretica.

re formano un'unità. Il dialogo vive di entrambi: «Solo attraverso il rischio sempre nuovo della fede nella verità comunicata dagli altri, lo spirito può a poco a poco accertarsi del mondo oggettivo e intersoggettivo»¹⁰⁰.

La verità che così viene alla luce è, per così dire, una verità *dialogica*, espressa con una parola dialogica. Il dialogo è la possibilità reale del sovrastare l'abisso tra l'*io* e il *tu*, poiché nell'altro accolto e all'altro donato, il soggetto trova realmente se stesso. «Il logos dell'essere [...] si apre ora in un logos intersoggettivo»¹⁰¹. E se nell'unità dell'autocoscienza il soggetto aveva trovato la propria parola originaria, quale misura di tutte le cose, ora la domanda filosofica si espande fuori di sé, generando nel dialogo tra chi domanda e chi risponde l'unità di una nuova parola originaria.

Ogni soggettività è mantenuta: la dinamica interna – ciascuna intimità in movimento – è la colonna fissa di questo dialogo. Che il movimento intimo resti e sia necessario è dimostrato innanzitutto dal fatto che una verità fissa non è capace di dialogo, poiché ha reciso in sé la capacità di prendere del nuovo e, in ciò, eliminato nella verità il carattere di mistero. Una socializzazione radicale della verità *costringerebbe* lo spirito a vivere fuori di sé, in un *altro* generico: ciascuna sorgente intima della verità verrebbe dissolta all'esterno, rendendo così impossibile la parola spirituale che comunica, frutto della libertà di accesso all'essere di ciascuno. La dinamica di conoscenza oggettiva e libera conoscenza creativa di ciascuno deve restare salda.

Questa mobilità è il fondamento della solidità del singolo, solidità che non esprime altro che la caratteristica dell'essere nel vero di ciascuno: chi dona deve avere qualcosa di vero e reale da donare; chi accoglie uno spazio reale da aprire in cui accogliere. Così questo *logos dialogico* «ha una figura [*Gestalt*] intimamente oscillante e non definibile», in modo tale che «la parola interna e solitaria, e quella esterna e comune formano una mobile unità, né divisibile, né facilmente componibile»¹⁰². Il dialogo è il modo di

¹⁰⁰ WW, p. 196.

¹⁰¹ WW, p. 192.

¹⁰² *Ibid.*

questo movimento per cui la verità del mondo sta parte nell'*io* e parte nel *tu*.

L'*io* e il *tu*, entrambi posseggono il criterio di verità del *cogito*. Ogni mediazione, ogni giudizio, ogni discorso ha lì la sua sorgente. Proprio in questo *in sé* il soggetto scopre la comunità degli spiriti e la scopre in modo così radicale da trovare in essa il fondamento del *sé*: egli trova cioè fuori di sé l'essenza del suo essere-per-sé, il fondamento di se stesso. «L'analisi e la sintesi dell'*intellectus dividens et componens* si dilata oltre la solitaria attività dello spirito in direzione di una distinzione e unione sempre nuova tra *io* e comunità, per trovare nel movimento dialogico la propria quiete e la propria (sempre aperta) conclusione»¹⁰³. La verità ideale del mondo è nel centro oscillante tra il *sé* e gli altri. La comunicazione tra spiriti rende possibile la visuale da più punti di vista, in modo da arricchire la visione del singolo. «Proprio perché tutti i singoli punti di vista hanno parte a un'unica verità, è possibile confrontarli, coordinarli, ordinarli verso una unità mai completamente raggiungibile», in direzione di una totalità «sempre più grande»¹⁰⁴. Mai però sarà possibile prescindere dalla propria angolazione e mai definitivamente sarà possibile vedere il mondo completamente con gli occhi dell'altro: l'unico modo della conoscenza umana si dà in prospettive singole in dialogo in direzioni sempre più ampie.

Il soggetto ha una reale possibilità di vedere le cose nella loro verità ideale. Il *cogito* gli dà la possibilità della certezza di ciò che conosce, a tal punto da poter ordinare in base ad essa il mondo fuori di sé nell'essere. Ma l'evidenza del *cogito* non è propriamente un «contenuto depositato» di verità: è piuttosto «un principio, uno strumento del pensiero, un fermento» teso a svelare progressivamente il *verum* «in un moto perenne»¹⁰⁵.

Ad *altri* il *sé* si rende immagine alla ricerca del fondamento e lo trova nell'*altro* come un *altro-sé*. Lo spirito sta alla verità assoluta del mondo, come un lato al poligono in direzione del centro.

¹⁰³ WW, p. 193.

¹⁰⁴ WW, p. 209.

¹⁰⁵ WW, p. 194.

Egli la possiede fintantoché si muove e si riconosce come parte della comunità, sempre in dialogo nella comunità stessa e fuori di essa.

CONCLUSIONE. IN MOMENTI

a) Il sé non è mai solo e il dialogo non sta semplicemente come possibilità, ma come luogo della propria formazione. L'uomo possiede se stesso, giunge a sé e a conoscersi nella sua più intima realtà, quando si rapporta all'altro, in un'oscillazione continua. È ciò che scopre fuori di sé che illumina di una luce sfolgorante e mai definitivamente governabile, la sua intimità più nasosta. Egli è proprio questo rapporto tra dentro e fuori continuo, che lo sappia o lo voglia o meno. Egli è un essere estatico.

Ma avviene anche che, nell'incontro con *altri*, l'uomo scopra la limitatezza del proprio mondo, fino a quel momento solo interiore: egli sperimenta con ciò forse per la prima volta la possibilità della trascendenza oltre se stesso. Così aggiunge alla propria verità, l'inatteso dono dello sguardo sul mondo dell'altro. Di più: nel dialogo egli scopre se stesso come uomo tra altri. Egli scopre, nell'incontro con *altri*, la propria dimensione relazionale, il proprio far parte di una comunità e, nel dialogo fra culture, la sfericità multicolore del mondo.

b) Da ciò segue che trovarsi semplicemente l'uno accanto all'altro non è specificamente umano. L'incontro non è semplice convivenza, nella quale ciascuno resti, oggi, domani e sempre, se stesso. Se nell'incontro con l'altro scopro un altro me stesso e, presto, me stesso nell'altro, allora l'incontro non può lasciarmi indenne. Infatti Balthasar fa notare che l'intersoggettività – intendendo per soggetto l'essere determinati dall'esterno senza appropriazione cosciente, senza libertà – si apre già nel mondo animale: «l'oggetto è esso stesso soggetto»¹⁰⁶. Gli uomini sono chiamati ad

¹⁰⁶ WW, p. 90.

incontrarsi non casualmente come semplici animali, ma con una decisione di apertura e di accoglienza verso l'altro, possibile solo ad esseri liberi, spirituali. Lo spazio di questa libertà è lo spazio aperto del proprio mondo interiore. Possedendosi l'uomo può aprirsi e donarsi.

c) Allora l'incontro con l'altro, prima ancora che in una dimensione gnoseologica, ovvero di incontro fra verità (lontane o vicine che possano apparire), vive in una dimensione etica che sospende, vitalmente, la dimensione teoretica. In ogni momento possiamo scegliere di escludere l'altro come tale, per ricacciarlo nello spazio angusto della nostra singola visuale: uno fra tanti. Ma se io misconoscessi la proprietà essenziale della sua alterità, egli sarebbe per me (ed io per lui) come «una finestra chiusa, una luce spenta, un tesoro sotterrato». E peggio sarebbe il tentativo (quante volte perpetrato!) non solo di ignorare, ma di negare la verità dell'altro, e con essa della sua realtà: tutti i tentativi di distruggere la possibilità dell'incontro «destano il sospetto dell'angustia mentale»¹⁰⁷.

Il primo passo nell'incontro con l'altro, è che egli sia riconosciuto nella sua propria alterità, sempre rinnovata. L'altro può porsi dinanzi a me solo come dono, e chiede in ogni presente riconoscimento. Egli è lì in attesa che si accolga il suo invito a seguirlo spontaneamente: *alterità* è il nostro non sapere la destinazione. Noi siamo lì, di fronte a lui, con la possibilità della nostra disponibilità ad accoglierlo. *Disponibilità* è spazio che accoglie. *Apertura* è invito a seguire.

Non possiamo pensare di sottomettere la realtà dell'altro alla nostra personale visione del mondo. Il rischio di attribuire alla realtà le nostre categorie conoscitive, si ripete, nell'incontro, con il rischio di annullare il mondo infinitamente misterioso e nascosto dell'altro: «solo nel *com-prendere* [Mitverstehen] la profondità, la superficie diviene interpretabile»¹⁰⁸. Di più: «nel mistero della sua esistenza a me incomprensibile [...] l'altro è [...] mani-

¹⁰⁷ WW, p. 209.

¹⁰⁸ WW, p. 175.

festo come un mistero al di sopra di ogni concetto. In quanto appare, si illumina, ma l'occhio dello spirito riconosce la luce senza vedere il sole che splende»¹⁰⁹.

d) Ma perché è incontro tra spiriti, l'*a-fronte* delle due libertà impone un orizzonte di reciprocità. Per l'altro, io sperimento e riconosco immediatamente la relatività della mia verità, il mio angolo prospettico sul mondo prigioniero del sé: l'infinito della mia libertà chiusa in me stesso.

Nell'incontro con l'altro, ho bisogno di sperimentare la possibilità della mia stessa liberazione; la possibilità dell'apertura infinita della mia infinità costretta. Scelgo di sperimentare l'infrazione della mia casa serrata, oltre l'angustia del mio ormai troppo piccolo mondo. L'incontro con l'altro, che mi incontra a partire dalla superficie della propria prospettiva, dona a entrambi la *chance* della profondità e di vedere così, nel presente del dono reciproco, per un attimo, il mondo veramente sferico, senza con ciò precipitare nella infinita prigionia dell'identico: l'incontro «non è il fagocitamento delle differenze; l'esito finale [...] sarebbe infatti l'annientamento, l'azzeramento degli elementi unificati»¹¹⁰. L'incontro richiede la sospensione del «ritorno a sé»¹¹¹ dell'autocoscienza; richiede un *saper stare* dinamico nell'*altro* e dell'*altro* in me di volta in volta rinnovati.

GIANLUCA FALCONI

¹⁰⁹ EP, p. 42.

¹¹⁰ K. Hemmerle, *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1994 (tr. it.: *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, Città Nuova, Roma 1996, in Id., *op. cit.*, pp. 103-104).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 49.