

## IL MISTERO DELL'ESSERE

Per addentrarmi adeguatamente nel tema del mistero dell'essere richiamo alcune affermazioni fondamentali che sono state oggetto di riflessioni precedenti.

La filosofia è scoperta dell'essere. E ciò non è tanto frutto dell'attività della ragione, quanto è l'essere stesso che prende coscienza di sé nell'uomo, scoprendosi così a sé e all'uomo come essere esistente.

L'essere, che appare in questo "risveglio" dell'umanità, che è sorpresa dell'esistere, si manifesta, in realtà, come un mistero, dunque come qualcosa da portare sempre più alla chiarezza della coscienza e conoscenza.

In questo senso, ripercorrono la storia del pensiero evidenziandone le tappe fondamentali che hanno contrassegnato la progressiva scoperta della verità in quanto scoperta dell'essere.

Il primo filosofo che incontriamo in questo cammino è Parmenide.

Nell'ambito dei cosiddetti presocratici, Parmenide è colui che opera una svolta radicale mediante il passaggio da una filosofia cosmologica a un'ontologia. Il principio fondamentale di tale ontologia può essere così espresso: l'essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere. L'essere, dunque, è e va affermato, il non essere non è e va negato. In ciò risiede la verità.

Un altro filosofo, Eraclito di Efeso, mette in luce un altro aspetto dell'essere, antitetico a quello parmenideo: rilevando la

perenne mobilità di tutte le cose, Eraclito riflette sull'universale dinamismo della realtà, pervenendo così a tematizzare il concetto dell'essere come divenire.

Come nel continuo flusso di un fiume – egli afferma –, nella realtà nulla permane e tutto diviene o, piuttosto, permane solo il divenire delle cose, nel senso che le cose non hanno realtà se non, appunto, nel perenne divenire: «tutto scorre» (*panta rei*). Ciò fa concludere a Eraclito che una cosa è e non è allo stesso tempo, perché, per essere ciò che è in un dato momento, deve non essere più quello che era nel momento precedente, così come, per continuare a essere, dovrà non essere più ciò che è nel momento presente.

Si fa dunque strada in Eraclito una prima relativizzazione del principio di identità, secondo il quale ogni cosa è identica a se stessa.

Entrambe le concezioni, quella di Parmenide e quella di Eraclito, per quanto ciascuna a suo modo fondamentale, mi sembra che non riescano a esprimere esaustivamente la verità dell'essere.

Sarà Platone a compiere in tale direzione un passo di straordinaria portata.

Proponendo una distinzione di due piani dell'essere, quello sensibile e quello intelligibile, Platone supera definitivamente l'antitesi fra Eraclito e Parmenide.

Al cuore della sua visione vi è la nota concezione del mondo delle Idee.

Le Idee, realtà intelligibili, vere cause e ragioni ultime e supreme di tutte le cose, sono di per sé immutabili e trascendenti. Esse si partecipano, a opera di un artefice, il Demiurgo, al mondo sensibile, contrassegnato invece dal divenire, e ne determinano così la genesi e la struttura, sì che il sensibile si spiega solo col soprassensibile, il relativo con l'assoluto, il mobile con l'immobile, il corruttibile con l'eterno.

Questa rilevante intuizione metafisica di Platone consentirà ad Aristotele di apportare alla riflessione sull'essere un ulteriore sviluppo.

Il poderoso pensiero metafisico di Aristotele trova il proprio fondamento su quel principio che va sotto il nome di «principio di non contraddizione».

Nella sua accezione ontologica tale principio così recita: «Niente simultaneamente può essere e non essere» (*Met.* III, 2, 996b 30; IV, 2, 1005b 24); e, precisato sotto il profilo logico, può essere così espresso: «È impossibile per la stessa cosa e nello stesso tempo inerire e non inerire ad una stessa cosa nello stesso rispetto» (*Met.* IV, 2, 1005b 20).

Aristotele, dicendo che non si può affermare e negare dello stesso soggetto nello stesso tempo e nello stesso rapporto due predici contraddittori, introduce in tale enunciato due elementi di particolare rilievo: il soggetto conoscente e il modo dell'oggetto conosciuto, svincolando così il principio dall'astrattezza di una validità oggettiva e perenne. Formulandolo poi in forma negativa, diversamente dal principio di identità che può essere espresso solo in forma affermativa, ne consente l'applicabilità sia in ordine alla conoscenza del creato che dell'Increato. E, di fatto, il principio verrà poi ampiamente applicato al processo conoscitivo con cui si attinge Dio: è mediante la negazione che si perviene ad affermare Dio; diversamente, si limiterebbe Dio entro forme categoriali umane.

Ma veniamo alla soluzione proposta da Aristotele circa il rapporto tra essere e divenire.

Essa è condensata nella sua dottrina dell'*entelechia*. Con tale termine Aristotele designa la cosa che ha in sé il proprio fine. Perché le cose sono mutevoli? Lo sono perché hanno in sé un principio attivo – la forma – che le sospinge (e in ciò consiste il loro divenire) a raggiungere il fine che hanno già in sé e che agisce in loro come causa finale.

Le Idee, quindi, non esistono come voleva Platone, astratte dalle cose, ma esistono *nelle cose* come il principio del loro divenire. E questo divenire si attua nel continuo passaggio dalla *potenza*, cioè dalla capacità di assumere o ricevere una forma, all'*atto*, cioè alla realizzazione attuantesi o attuata.

Con tale dottrina Aristotele ha potuto risolvere le aporie eleatiche del divenire e del movimento, così come superare quella che a lui appare l'eccessiva separatezza platonica tra il mondo sensibile e il mondo delle Idee: divenire e movimento scorrono infatti *all'interno* dell'essere, segnandone il passaggio dalla potenza all'atto. L'essere, dunque, è, perché sta divenendo.

In realtà, mi sembra che Aristotele non abbia compreso sino in fondo la grande intuizione platonica dell'intimo legame che passa fra il mondo dell'eterno e il mondo del temporale, per via del parteciparsi del primo al secondo. Egli postula l'esistenza di Dio come Motore immobile, Causa ultima del moto dell'universo che, rimanendo inalterato nella sua immutabilità e nella sua perfezione assoluta, imprigiona, per così dire, il divenire stesso del mondo in un perfezionarsi continuo, più simile a un circolare ritorno su di sé che a un progredire ascensionale. Da qui una visione della storia come il susseguirsi di cicli che continuamente si ripetono.

Aristotele, inoltre, rivela di non aver compreso o, meglio, sviluppato sino in fondo l'altra grande intuizione di Platone: se l'oggetto dell'intelligenza è il bene e il vero, amore e intelligenza coincidono.

Aristotele considera invece Dio – la cui perfezione ed eternità consistono appunto nella sua immutabilità – come intelligenza pura, priva dell'amore che è un fatto mutabile e perituro. Questa intelligenza eterna trova perciò la beatitudine nell'intellettuazione, che è perfetta autoconoscenza (Dio – dirà Aristotele – è Pensiero di pensiero), e non nell'amore.

Da qui anche l'assenza in Aristotele di una concezione dell'essere che raggiunge la propria perfezione non tanto acquisendo qualcosa nel passaggio dalla potenza all'atto, quanto nel dono di sé.

Con Aristotele la speculazione greca sull'essere raggiunge comunque il suo vertice.

Chi, in epoca medievale, la raccoglie in profondità è Tommaso d'Aquino.

Il suo straordinario genio speculativo lo pone in singolare sintonia con la grandezza di Aristotele, che egli riesce a comporre, in una sintesi vitale e profonda, con il patrimonio della Rivelazione e con la rielaborazione fattane dalla grande patristica. Non-dimeno, Tommaso rimarrà, per certi aspetti, prigioniero dello schema di pensiero aristotelico: così è per la dottrina della creazione (il Dio creatore, che tutto sostiene, rimane ancora, in lui, un Dio lontano); così è per la convinzione della superiorità dell'intel-

ligenza sulla volontà, che porta Tommaso d'Aquino a ritenere la beatitudine un atto dell'intelligenza.

La scuola francescana, in particolare con Duns Scoto, apporta un sintomatico correttivo alla posizione tomista con l'attribuire un maggiore rilievo al dinamismo dell'essere, ponendo così in un congiungimento più stretto la creazione con Dio, e con il riportare al centro dell'attenzione la volontà e l'amore, che viene inteso però non tanto in senso metafisico, quanto, appunto, "volontaristico".

Le successive rispettive correnti, quella tomista e quella scotista, ben lungi dal comporsi in sintesi, accentuarono nel tempo il divario fra di loro. Negli ultimi epigoni della Scolastica assistiamo poi al degenerare di un pensiero che non traduce più il ritmo vivo e vitale dell'essere, ma che imprigiona tutto, sia l'umano che il divino, in formule astratte, in schematismi logici, prevaricanti la metafisica, avviando così la separazione tra filosofia e teologia.

Facendo un salto di vari secoli arriviamo ad Hegel.

Egli, da profondo metafisico quale era, ha aperto un orizzonte immenso alla riflessione umana sull'essere.

Hegel è il filosofo dell'«essere-che-diviene», che è vita in sé tendente alla perfezione; è il filosofo dell'essere la cui verità sta proprio nel suo essere e non essere a un tempo, quindi nella coincidenza di opposti.

Se dunque per Aristotele era impensabile negare il principio di non contraddizione, per Hegel sembra un assurdo affermare il principio di identità, proprio perché la realtà *sta divenendo*.

Di fatto, Hegel non ha mai negato il principio di identità se non a parole. Egli, piuttosto, negava l'interpretazione statica del principio di identità, mentre lo affermava nell'ambito della sua filosofia dialettica.

Essa, significativamente, affonda le proprie radici non nel Dio intuito come una realtà lontana, anche se intelligente e viva, come lo era in Aristotele, ma nel Dio rivelato del cristianesimo, nella Trinità, nelle relazioni immanenti che sono l'Essere divino.

Partendo da questi presupposti, Hegel ha cercato di cogliere riflessi in una dialettica per antitesi e sintesi che finisce per in-

globare l'intera realtà, pervenendo a un'identificazione di reale e razionale ovviamente bisognosa di un'attenta disamina. Identificando poi il piano della natura con quello di Dio, Hegel ha aperto la via a una filosofia che avrebbe svuotato Dio del suo contenuto, giungendo come conseguenza logica al materialismo dialettico.

L'ultima espressione filosofica che vorrei infine richiamare è l'esistenzialismo.

Esso ha aperto un varco nuovo sulla possibilità di approssimarsi al mistero dell'essere individuando nell'uomo esistente, con la sua sensibilità e la sua intelligenza, ma anche con la sua volontà e il suo amore, la capacità di giungere a conoscere tale realtà. L'uomo è capacità di percepire, nella propria unitarietà intrinseca, l'esistenza dell'essere che, se sa ascoltare e guardare in se stesso, egli già trova in sé, e, se sa guardare il mondo e la storia, trova fuori di sé. Percezione, dunque, dell'essere, percezione della vita, percezione di quel tanto di verità che l'umanità finora ha compreso e fatto sua.

Il sintetico panorama storico tracciato, pur nel suo significativo sviluppo, mi sembra non esaurisca il problema dell'essere, che rimane un mistero.

È, del resto, la stessa rivelazione cristiana a confermarcelo, parlandoci di Dio, l'Essere vero, che «abita una luce inaccessibile» (*1 Tm* 6, 16). Eppure Gesù, rivelandoci l'Essere divino come Trinità, ha dischiuso qualcosa di questo mistero, sì che i grandi maestri del pensiero cristiano, dai Padri greci ad Agostino, a Tommaso, hanno potuto aprire nuove strade alla conoscenza dell'essere.

Ripensando in profondità la vita intima di Dio, Tommaso elabora la categoria della relazione come forma originaria dell'essere, per la quale il concetto di persona in Dio si precisa come «relazione sussistente» nell'unica natura divina. Se, infatti, è la comune natura che determina ciascuna Persona divina in quanto Dio tutto intero, sono le reciproche relazioni che ne evidenziano l'essere proprio e peculiare di ciascuna. Il Padre è Padre in rela-

zione al Figlio; il Figlio è Figlio in relazione al Padre. E tale correlazione è così radicale che l'atto del generare o dell'essere generato non è qualcosa di estrinseco che si aggiunge alla persona, ma ciascuna di esse è in questo atto, è questo atto, che è essenzialmente un donarsi: quindi, diremmo, un essere-non essendo.

Questa dottrina della relazione venne assunta dall'insegnamento magisteriale ed espressa autorevolmente nel Concilio di Firenze (cf. *DS* 1330). Essa, a mio avviso, costituisce la categoria fondamentale di tutta la metafisica.

La rivelazione di Dio Uno e Trino si collega intimamente a un'altra: Dio – l'Essere – è Amore (cf. *1 Gv* 4, 8.16).

Con questa stupefacente affermazione Giovanni, il teologo della luce e dell'*agape*, vuole trasmetterci la pregnante realtà dell'essere di Dio.

L'amore, infatti, nell'accezione di *agape* in cui l'evangelista lo usa, è un concetto metafisico e non morale; indica cioè l'essere che è in quanto si dona, e non un attributo dell'essere: amore, dunque, come natura di Dio e non semplicemente come atteggiamento di benevolenza.

In tal modo, l'essere si lascia intuire nel suo continuo dinamismo che, in Dio, è privo di ogni imperfezione.

Ora, poiché l'essere è amore, l'«atto di essere» in cui si compie non può che essere «atto d'amore», di dono di sé infinito.

La legge dell'identità, che lo definisce, diviene allora la legge dell'amore, che spinge l'essere verso l'apertura di sé in un “altro”, nel quale si ritrova.

Non dunque “identità” assoluta dell'essere, né “opposizione” assoluta, ma identità che si oppone a se stessa senza negarsi, in quanto è capacità di relazione; un’identità, dunque, che, ammettendo l'«opposizione della relazione», è sé nella differenziazione con l'altro, nella quale si invera come comunione.

Possiamo dunque dire che il Padre esiste nel Figlio, il Figlio nel Padre ed entrambi nello Spirito, così come lo Spirito in entrambi. Essi, senza confondersi, vivono l'Uno nell'Altro, in virtù dell'amore eterno che li fa essere una cosa sola, sì che ciò che originariamente li distingue diviene ciò che eternamente li congiunge.

È questo, così come a noi è dato comprenderlo, il dinamismo proprio della realtà unitrina di Dio nelle sue relazioni interpersonali, che si riflette nella sua libera espansione *ad extra* nella creazione, la quale è, quindi, a Lui insieme unita e distinta.

In questa luce, possiamo dire che l'essere, in quanto amore, permane nel momento stesso in cui diviene. Essere e divenire sono perciò due concetti opposti che bisogna afferrare simultaneamente. E ciò è un fatto non di comprensione razionale, ma di percezione profonda. L'essere, cioè, come unità di opposti, lo si può solo percepire, e ciò che mi rende possibile tale percezione è l'amore.

Poiché, infatti, nella Trinità, l'unità del Padre e del Figlio è lo Spirito Santo, Spirito d'amore per eccellenza, io percepisco l'essere proprio attraverso quella facoltà che maggiormente rispecchia nella mia anima lo Spirito Santo: la facoltà dell'amare, ove intelligenza e volontà coincidono.

E questa percezione dell'essere è conoscenza dell'essere, non però discorsiva ma "mistica". Con ciò non intendo escludere che essa possa essere conseguita anche al di fuori di un contesto di fede; tuttavia una vita spirituale supportata dalla fede consente di raggiungerla in maniera più alta e compiuta.

Emerge così, in pieno rilievo, la funzione essenziale dello Spirito Santo anche sul piano conoscitivo. In ciò, penso, risiede la chiave di un ripensamento nuovo e profondo di tutta la metafisica.

Concludo con una riflessione che mi sembra scaturire intrinsecamente dal discorso fin qui condotto.

Noi ci conosciamo per quello che siamo mediante una conoscenza che definirei di tipo *collettivo*.

Io, infatti, ho di me una conoscenza soggettiva, che si muove entro i limiti di quanto personalmente afferro di me stesso. L'altro, ogni altro, a sua volta, mi conosce in maniera sua propria, diversa dalla mia. Dio invece, e Lui solo, mi conosce oggettivamente, ma nel senso di come Lui si conosce, soggettivamente e oggettivamente, nelle Relazioni trinitarie.

Come possiamo, allora, conoscere oggettivamente una cosa? Lo possiamo cogliendola da due punti di vista opposti. E questo congiungimento è reso possibile soltanto dall'*agape*, dall'amore.

Io mi conosco trasferandomi nell'altro e vedendomi col suo occhio; mi conosco quindi non intellettivamente, ma attraverso un tale atto d'amore. Questo atto di inserimento nell'altro mi permette di cogliere quel tanto che l'altro conosce di me, che, unito alla conoscenza soggettiva che ho di me, mi consente di conoscermi oggettivamente.

In questo senso io posso entrare in unità con l'altro su un piano nuovo, quello appunto del conoscermi e del conoscere. Ed è per questo che l'amore, che tiene viva la presenza di Gesù in mezzo a noi (cf. Mt 18, 20), ci rende partecipi della vita della Trinità anche nel senso che ci fa partecipare, per quanto è possibile, alla conoscenza perfetta e completa che il Padre ha del Verbo e il Verbo del Padre.

È, del resto, questo il tipo di conoscenza cui il mondo contemporaneo, anche se talora inconsciamente, anela.

Ciò ci corrobora nella convinzione che sarà il carisma dell'unità<sup>1</sup>, fatto da noi vita, ad offrire al sapere dell'uomo, con una più ricca e vitale concezione dell'essere, anche una più piena conoscenza di esso.

PASQUALE FORESI

<sup>1</sup> Ci si riferisce al carisma che è alla base dell'esperienza del Movimento dei Focolari.