



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea Magistrale

NELLO SPLENDORE DELL'ESSERE

Ontologia ed estetica in H.U. von Balthasar e nei suoi classici

Relatore

Ch. Prof. Paolo PAGANI

Correlatore

Ch. Prof. Gian Pietro SOLIANI

Laureando

Alberto SARTORI
Matricola 875316

Anno Accademico

2022 / 2023



Università
Ca'Foscari
Venezia

INDICE

Introduzione.....	3
-------------------	---

PARTE PRIMA IL PLOTINO DI VON BALTHASAR: ONTOLOGIA ED ESTETICA

Capitolo primo

Lo splendore dell'essere: Dio come immanente trascendenza

1. La bellezza del mondo e la bellezza del principio.....	7
2. Il dramma della «caduta»: disegno e opera divina.....	10
3. Alcune considerazioni.....	17

Capitolo secondo

Lo splendore del pensiero: il *noûs*

1. Il Pensiero come desiderio di sé.....	20
2. Il risolvimento del desiderio: lo Spirito e l'Uno.....	23
3. L'ombra dell'«idealismo plotiniano»: insuperabile riduzione all'assoluta identità?.....	26

Capitolo terzo

Lo splendore del bello e il Bello al-di-là-del-bello

1. La bellezza come via d'uscita dall'impasse idealistica.....	31
2. Il Pensiero come desiderio dell'«altro».....	33
3. « <i>Splendor</i> » e « <i>forma</i> ».....	38

PARTE SECONDA ALLA LUCE DEI TRASCENDENTALI: LA METAFISICA MEDIEVALE NELL'OTTICA BALTHASARIANA

Capitolo primo

Eredità platoniche: Dionigi

1. Al di là di Plotino: la bellezza come <i>συμμετρία</i> (<i>symmetría</i>) in Dionigi.....	43
2. “Momento positivo”: simbolo e intelletto.....	52
3. “Momento negativo”: intelletto e mistica.....	60

Capitolo secondo

Eredità aristoteliche: Tommaso

1. « <i>Pulchritudo veritatis</i> ».....	66
2. Simbologia ontologica: l'« <i>actus essendi</i> ».....	73
3. La bellezza della creazione.....	78

Capitolo terzo
Il «nodo Nicolò Cusano»

1. La risposta alla tarda scolastica: ritorno a Plotino.....	85
2. Il palcoscenico del dramma: l' <i>analogia entis</i> e l' <i>analogia libertatis</i>	93
3. Il fallimento del dramma: dalla <i>conjectura</i> al sapere assoluto.....	103

PARTE TERZA
DAL BELLO AL VERO: L'ESSERE E IL SUO SPLENDORE NEL PENSIERO DI VON
BALTHASAR

Capitolo primo
La bellezza come prima parola

1. L'eredità cusaniana e nuovi punti fermi: la "percettologia" balthasariana.....	116
2. Fenomenologia della percezione e ontologia: R. Guardini e G. Siewerth.....	126
3. L'oggetto della percezione: l'essere e il bello.....	131

Capitolo secondo
Verità e forma

1. Fenomenologia del <i>datum</i>	139
2. Fenomenologia del <i>donum</i> e un primo sguardo all' <i>analogia entis</i>	144
3. Fenomenologia della verità: l'essere come <i>donum et datum</i>	150

Capitolo terzo
La verità e il suo splendore

1. Fenomenologia dell'amore: <i>analogia entis</i> come <i>analogia libertatis</i> e <i>analogia amoris</i>	159
2. L'essere come mistero: l'essere e l'essenza.....	169
3. Verità come dono.....	179

Conclusione.....191

Bibliografia.....194

INTRODUZIONE

«Ogni autentica passione d'amore deve perciò spegnersi sempre più nello spassionato silenzio di questo puro guardare. L'amore è l'unica via verso il puro conoscere»

– E. PRZYWARA, *Umiltà, pazienza e amore*

Vorremo iniziare questo nostro lavoro con una corposa citazione di Erich Przywara, la quale riassume in maniera estremamente sintetica ciò che ci proponiamo di affrontare nelle pagine seguenti:

Il primo gradino consiste nel fatto che l'uomo riconosce Dio all'interno della creazione. [...] La grandezza e la gloria della natura diventano per lui ragione di una contemplazione immediata di Dio. Dio appare, così, come *qualità* estrema della creatura e profondità estrema della creazione. [...] Ma poi l'uomo diviene consapevole della profondità di se stesso: [l'immagine] di Dio è così rappresentata dalla grandezza dell'essere umano [...]. Infine, l'uomo ha esperienza del tutto: si trova davanti alla grandezza dell'interno cosmo, davanti al suo infinito movimento e al suo risplendere senza fine. Qui egli cerca di comprendere Dio come l'essenza di questo mondo, cioè come la sua estrema profondità. Questa diventa la visione di Dio che sta alla base della grande filosofia: Dio come fondamento ed essenza del tutto, Dio come tutto. [...] Si giunge, così, ad un secondo livello, quando si vede Dio come il *limite* della creatura. [...] Dio che a sua volta è velato e celato, viene qui inteso come colui davanti al quale la creatura diventa cosciente della sua finitezza [...]: poiché Dio in quanto tale illumina – ad un terzo livello – quel che egli è. [...] Così Dio appare come l'ideale ossia [...] la verità pura, la bontà pura, la bellezza pura, e, da ultimo, l'essere puro. Egli è la gloria di questa purezza ideale. [...] In tal modo la nostra esperienza di Dio e l'immagine di Dio si costituiscono secondo quella gradualità che la sapienza antica ha nominato 'teologia' [...]. Questa teologia è in primo luogo *theologia directa positiva* [...]: teologia nella quale la creazione diventa capace di illuminare verso Dio mentre Dio risplende come luce in essa. Però ad un certo punto tutte queste immagini e similitudini sono non più soltanto trasparenti, ma iniziano, almeno apparentemente, a contraddirsi. [...] Qui ogni teologia diretta positiva (*theologia directa positiva*) viene frantumata e distrutta in una teologia che, nelle opposizioni estreme e nelle – certo, apparenti – contraddizioni di Dio, può solo divenire consapevole del 'tra' di tutte le affermazioni e prese di posizione [...]. Si tratta, così, in senso letterale, di *theologia indirecta dialectica* [o] *theologia tenebrarum* [...]. Ma questo dire 'quel che non è' e questo apparente 'no' di Dio vacillano nei confronti di un'esuberanza e di un'eccesso che sono dirompenti. La *theologia negativa* è molto più [...] una *theologia eminentiae* [o] *theologia excessus*, ossia una teologia [...] dell'eccesso di Dio. [...] Dio è questo *supra*, questo sempre nuovo, sempre più grande, sempre incomprensibile sopra e oltre – *Über* [...]. Essendo questo 'oltre', egli sorraggiunge, sorprende e sovrasta ogni volta nuovo e ancora più nuovo, grande e ancora più grande, infinito e ancora più infinito, incomprensibile e ancora più incomprensibile, indicibile e ancora più indicibile. [...] Questo è Dio – *Das ist Gott*.¹

In queste pagine della sua breve opera *Che "cosa" è Dio?* il gesuita Przywara dà in maniera molto sintetica quelle che sono le coordinate ermeneutiche e teoretiche attraverso cui è possibile leggere tutta la monumentale opera di uno dei suoi più illustri allievi: Hans Urs von Balthasar. È infatti sotto la spinta di Przywara (e di De Lubac) che von Balthasar inizierà ad affrontare i Padri della Chiesa, gettando così le basi per quella che sarà poi la sua opera principale: la *Trilogia* – distinta in *Gloria*, *Teodrammatica* e *Teologica*. In quest'opera von Balthasar accoglierà a piene mani

¹ Cfr. E. PRZYWARA, *Che "cosa" è Dio? Eccesso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia*, trad. it. di F. Mandreoli, M. Zanardi, Il Pozzo di Giacobbe, Milano 2017, pp. 67-82.

l'insegnamento del maestro Przywara, ed in particolare riconoscerà a quest'ultimo il merito di aver sempre posto come centro teoretico della sua riflessione il tema dell'*analogia entis*. Non c'è momento, infatti – tanto per von Balthasar, quanto per Przywara –, in cui l'uomo, nella sua trascendentale apertura verso l'essere, non si trovi da sempre immerso in una dinamica polare (per dirla con Guardini) tra la similitudine con il Creatore e l'abissale distanza da quest'ultimo².

Ebbene, il nostro lavoro prenderà il via dalla prima parte della *Trilogia* balthasariana – a *Gloria* –, in particolare dai volumi IV e V (secondo l'edizione italiana), intitolati *Nello spazio della metafisica*. Essi sono il tentativo di von Balthasar di tracciare una storia del pensiero occidentale³, dalla Grecia fino alla contemporaneità, cercando di far emergere quali sono state le problematiche ontologiche che hanno portato alla sostituzione di quella figura teoretica tanto fondamentale come l'analogia tra creatura e Creatore, con quella dell'identità tra i due. Risulta però evidente a von Balthasar che ogni rapporto analogico non può emergere se non all'interno di una dimensione estetica trascendentalmente già aperta alla possibilità stessa del darsi analogico tra la creatura e il Creatore. Per questo la tematica ontologica viene subito immersa, da von Balthasar, all'interno della tematica estetica: la bellezza dell'apparire dell'essere è apparire della verità stessa dell'essere che fonda quest'apparire. Per questo motivo, da sempre, durante tutta la storia dello spirito, l'apertura del soggetto al mondo, per mezzo dei suoi sensi e del suo intelletto, ha rappresentato il punto di partenza, non solo per un'immanente intuizione dell'esistenza di un oggetto al di fuori della soggettività percipiente e dell'esistenza del soggetto stesso, ma anche per una trascendente intuizione di un'ulteriorità che sta a fondamento di questa immanente esistenza. Ed è proprio questa trascendente ulteriorità che spinge lo sguardo greco (in particolare – nel nostro caso – lo sguardo di Plotino) ad anelare a quel “di più” mai davvero posseduto, e che ogni volta si mostra celandosi nella manifestazione dell'essere.

Il nostro lavoro si concentrerà quindi, nella prima Parte, sulle *Enneadi* plotiniane, per poi passare – nella seconda Parte – ad esporre l'analisi che von Balthasar fa dei due filoni della tradizione filosofica che dall'antichità conducono al medioevo: il filone platonico, che raggiunge il suo apice con Dionigi pseudo-Areopagita, e quello aristotelico, che raggiunge il suo apice con Tommaso d'Aquino. La novità di questi due autori rispetto a Plotino sarà naturalmente quella della creazione

² Secondo la formulazione del IV concilio Lateranense: «*Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo*» (DS 806) («Non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che vi sia tra di loro una dissomiglianza maggiore», traduzione mia).

³ Per quanto lo stesso von Balthasar non voglia che questi suoi volumi siano considerati come un'esposizione sistematica della storia della filosofia. Egli scrive infatti: «Questa non è né una storia della filosofia né una storia generale della cultura e dello spirito. La nostra domanda è semplicemente che cosa è poi avvenuto dell'esperienza antica e classica della gloria di Dio» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 2012-2017, vol. V, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna* (2015), trad. it. di G. Sommavilla, p. 19).

intesa in senso cristiano, e quindi della volontà amante di Dio che crea il mondo. In questa nuova prospettiva, l'uomo si riconosce perciò aperto alla totalità dell'essere, proprio per il fatto che si scopre come creatura voluta da sempre come apertura alla totalità (e quindi anche a Dio stesso che gli si rivela). Ma in questa rivelazione viene sempre e comunque mantenuta la distanza abissale tra il Dio *semper maior* e la sua creatura.

Il punto di rottura definitivo viene da noi individuato, all'interno della trattazione balthasariana, con Nicolò Cusano. Egli riesce a mantenere ancora vivo il rapporto analogico tra il Creatore e la creatura, ma questo rapporto viene tragicamente inficiato dal desiderio della *mens* umana di essere mediazione necessaria per la creazione del mondo materiale. È il germoglio dell'idealismo, nel quale – secondo von Balthasar – l'uomo si pone come un “secondo Dio” desideroso di spodestare l'autorità e di porsi non più come immagine (analogica) di Dio, ma come Dio stesso. Se l'unica bellezza rimane ora quella dello spirito umano, tutta la meraviglia greca e medievale per il “sempre più” di Dio si risolve in un solitario monologo dello spirito umano con se stesso.

Ciò ci porta alla terza ed ultima parte di questo nostro lavoro, in cui cercheremo di illustrare come von Balthasar riscatti la figura teoretica dell'*analogia entis* (che si mostrerà alla fine come *analogia libertatis* e *analogia amoris*): prima dal punto di vista prettamente estetico (*La percezione della forma*), e poi dal punto di vista specificatamente ontologico-metafisico (*La verità del mondo*).

PARTE PRIMA

**IL PLOTINO DI VON BALTHASAR:
ONTOLOGIA ED ESTETICA**

CAPITOLO PRIMO

LO SPLENDORE DELL'ESSERE: DIO COME IMMANENTE TRASCENDENZA

1. *La bellezza del mondo e la bellezza del principio*

Plotino viene riconosciuto da von Balthasar, nell'esposizione della sua Estetica, come il punto culminante e terminale dello spirito del mondo antico: uno degli ultimi barlumi solitari del pensiero greco, che sarà ben presto messo in ombra dallo splendore della diffusione nel mondo dello spirito cristiano. Una filosofia – quella di Plotino – che, secondo von Balthasar, raduna in sé i frutti più gustosi della tradizione filosofica antica amalgamandoli, per così dire, ai «valori del mito» e «della religione», in un «viaggio» che l'anima capace di amore e di dialettica compie fino a quelle «sorgenti dove tutto sta ancora unito e indiviso»¹. In questo punto intimissimo dell'essere viene meno qualsivoglia dualismo tra il mito «come rivelazione da Dio» e la filosofia «come pensiero che si afferma dall'uomo», per lasciare spazio all'essere stesso – inteso da Plotino come il divino –, la cui rivelazione (ontologicamente ed esteticamente intesa) è a tal punto sconvolgente da sopraffare «con la sua luce di gran lunga tutte le glorie dei singoli miti»². Nella trattazione delle *Enneadi*, infatti, Plotino cita spessissimo miti della tradizione greca, non per risolverli cosmologicamente in vuote formulazioni allegoriche, bensì per chiarire, attraverso la narrazione mitologica, l'unica ed universale teologia ontologico-estetica dell'essere. Non deve perciò sorprendere che, per von Balthasar, il pensiero cristiano, che all'epoca di Plotino stava iniziando ad affermarsi, attinga proprio al pensiero filosofico-teologico plotiniano per raggiungere – come vedremo trattando la metafisica cristiana medievale nella seconda Parte di questo nostro studio – il suo più alto grado di splendore nella scena della storia dello spirito.

Ora, il punto di partenza della lettura balthasariana delle *Enneadi* è di carattere squisitamente estetico: il nostro autore, infatti, non ha dubbi ad affermare che l'eredità platonica e aristotelica aveva indotto gli occhi dell'anima di Plotino ad affacciarsi con un atteggiamento d'ammirazione (l'aristotelico *thaumázein*) alla gloria del cosmo. Da queste prime affermazioni di carattere estetico, però, von Balthasar passa rapidamente ad affermazioni di carattere gnoseologico e ontologico. Infatti, non appena lo sguardo di Plotino si posa sullo splendore del cosmo, da questo stesso cosmo – scrive von Balthasar – «irradia e brilla uno spirito eterno e pensante»³, nel quale *nóesis* e *nóema* – atto di pensiero e cosa pensata – coincidono. Ma ancor più in fondo a questo Spirito (*noûs*) in cui si compie il mistero dell'identità noetica (*nóesis noéseos* è il divino “pensiero di pensiero” aristotelico) si

¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, cit., vol. IV, *Nello spazio della metafisica. L'antichità* (2017), trad. it. di G. Somnavilla, pp. 255-256.

² Cfr. *ivi*, p. 256.

³ Cfr. *ivi*, p. 257.

scorge, ma al tempo stesso si cela, l'origine, il fondamento della magnificenza del mondo. E questa intimissima origine, abissalmente più intima dello spirito divino aristotelico, altro non è che il Bene divino platonico, «che per dignità e potenza trascende l'essenza»⁴. Ogni pensiero (e quindi ogni sguardo), sia esso rivolto alla terra o al cielo, non è perciò altro che l'estremità di un raggio luminoso avente come perno questo misterioso e unico centro – il Bene –, il quale, pur rivelandosi nei suoi raggi, se ne pone allo stesso tempo a debita distanza, nascosto nella sua sovra-razionale unità. Come ogni pensiero e ogni sguardo vi ruota intorno beandosi della sua luce radiosa, così ogni amore mira a questo inesprimibile centro, ed ogni bellezza – umana, terrena o celeste che sia – non è altro che debolissimo cenno che da tale centro proviene e a cui sempre allude⁵. Il tema ontologico-metafisico del fondamento dell'essere che si manifesta è dunque, per von Balthasar, il primo vero passo teoretico che consentirà al pensiero cristiano di illuminare, attraverso il nuovo sguardo della Rivelazione, il mistero della verità, della bontà e della bellezza dell'essere.

Ora, il fatto che ogni ente rimandi misteriosamente al suo fondamento, non significa certo, per il Plotino balthasariano, che tutto ciò che sta «al di sotto» dell'intimissima unità dell'Uno sia in qualche modo da bocciare come cattivo, come ontologicamente nullo o in qualche modo esteticamente privo d'intelligibilità e di forma. Dopotutto – commenta von Balthasar –, è proprio attraverso «ogni nostra visione e comprensione delle cose» che «si afferma più a fondo in noi un distacco da esse, un commiato, un rivolgimento in noi»⁶, verso – paradossalmente – l'unico Uno-Bene. L'Uno – scrive in tal senso lo stesso Plotino – «si rivela nel molteplice a ciascuno degli individui che sappiano accoglierlo, quasi [come] un altro se stesso: similmente, il centro del cerchio è per sé, e tuttavia ogni raggio del cerchio ha un punto in comune con esso e le linee vi apportano la loro individualità». Così, anche noi «siamo in contatto e siamo con lui e siamo sospesi a lui; e poniamo in lui il nostro fondamento»⁷.

Dunque, lungi da qualsivoglia tipo di gnosticismo, la processione plotiniana che parte dal centro dell'essere e giunge fino agli enti del mondo non deve essere intesa, per von Balthasar, come se il mondo e ciò che vi è in esso sia qualcosa da censurare e a cui volgere le spalle, al fine di affermare

⁴ Cfr. PLATONE, *La repubblica*, VI 509b; trad. it. di F. Sartori, in *Opere complete*, 8 voll., vol. VI, Laterza, Roma 1982.

⁵ L'immagine dell'Uno come il centro di un cerchio da cui si dipartono molteplici raggi è dello stesso Plotino. Egli scrive infatti che «tutte le cose sono come tanti centri uniti insieme in un unico centro, come se i raggi fossero ridotti all'estremità che è dalla parte del centro, là dove sono ormai un unico punto». Se però tracciamo questi raggi, «essi rimangono attaccati ai loro centri che essi abbandonarono; e tuttavia ogni singolo centro non viene perciò eliminato dall'unico centro primitivo, ma coinciderà ciascuno, con esso; e così vi saranno tanti centri quanti sono i raggi ai quali essi servirono da estremità. Perciò i centri vengono ad essere tanti quanti sono i raggi che essi toccano; essi tuttavia costituiscono un'unità» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 5, 5, 5-17; trad. it. di G. Faggini, a cura di, Bompiani, Milano 2000).

⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 257.

⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 11, 9-15.

una qualche esclusivissima bontà, bellezza e positività del creatore⁸. Insomma, l'evoluzione – o meglio, “processione” – di Dio nello Spirito (*noûs*) e nell'Anima (*psyché*) del mondo non deve essere intesa come una caduta, poiché e lo Spirito e l'Anima non sono il risultato di un processo evolutivo-diveniente secondo il tempo (come lo sono invece i corpi), ma sono perfettamente buoni e belli eternamente⁹.

Ora, benché Plotino escluda categoricamente ogni evoluzione del cosmo (proporre una qualsivoglia evoluzione cosmologica vorrebbe dire guardare all'universo come «un fanciullo ancor tenero, cui s'aggiungerebbero progressivamente delle parti per costituirne il corpo»¹⁰), egli deve comunque fare i conti con il momento della “caduta” delle anime nel mondo corporeo descritta nel *Timeo* platonico. La risoluzione di tale problema plotiniano è giustamente individuata da von Balthasar nella struttura della molteplicità-nella-unità, che caratterizza sia il rapporto che intercorre tra le idee e il *noûs*, sia quello che intercorre tra le anime singole e l'Anima universale. Ebbene, come il divino – secondo l'imperativo plotiniano di *Enneadi* II 9, 9 – non deve essere ridotto a un solo essere, ma lo si deve mostrare nella molteplicità in cui esso stesso si manifesta, così anche lo Spirito (*noûs*), procedendo dall'Uno divino, lo si deve pensare come dispiegante in sé l'infinita molteplicità delle singole idee (che pur raccoglie, allo stesso tempo, in sé nella sua unità). Già da queste prime righe possiamo scorgere il cuore della speculazione filosofica balthasariana. Il fulcro ontologico del Plotino balthasariano è infatti la riconduzione di tutto (il cosmo plotiniano in particolare, insieme poi all'Anima e al *noûs*) a quella Unità-nella-molteplicità che è il fondamento stesso dell'essere. Riconduzione, insomma, di tutto a quell'Uno (“Essere-oltre-l'essere”) da cui procede la molteplicità – molteplicità che non costituisce tuttavia una “ulteriorità” rispetto all'Uno-unità, ma che è già eternamente contenuta nell'unità, fondamento originale del suo stesso essere. Così, alla luce di quanto

⁸ Infatti, se il mondo procede dal Bene, coloro che disprezzano «il mondo, gli dèi che sono in esso e le altre cose belle» non potranno mai «diventar buoni», poiché chi davvero «porta amore a qualcuno, ama anche tutto ciò che gli è congiunto; si amano i figli quando si ama il loro padre. Ebbene, ogni anima viene dal Padre intelligibile». Così, non si può far a meno di amare il mondo se si ama veramente il suo creatore. Al contrario, coloro che disprezzano il mondo – come lo disprezzano gli gnostici – non amano davvero Dio, in quanto, se egli «è presente a tutti gli esseri ed è nel nostro mondo», allora il mondo stesso «partecipa di Dio» (cfr. *ivi*, II 9, 16, 1-26). Ed è proprio contro gli gnostici che tuona potente l'imperativo plotiniano di non «ridurre il Divino a un solo essere», ma di «mostrarlo moltiplicato così come Esso si è manifestato»: solo così è possibile «conoscere la potenza di Dio, che, pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici dèi che a Lui si riferiscono e che sono per Lui e da Lui» (cfr. *ivi*, II 9, 9, 35-39).

⁹ D'altro canto – afferma Plotino –, «impossibile è che un ammasso di corpi crei la vita e che le cose senza intelligenza creino intelligenza» (cfr. *ivi*, IV 7, 2, 15-20). Se così fosse, infatti, ci ritroveremmo con un corpo che genera l'anima, la quale genererebbe lo Spirito, da cui infine nascerebbe Dio. Ma ciò significherebbe invertire – aristotelicamente – l'atto con la potenza, contraddicendo l'assioma base della filosofia: «L'essere in potenza desidera essere condotto all'atto quando intervenga un altro termine per diventare un essere in atto; ma quel modo di essere che esso trae da sé e conserva eternamente è già in atto. Dunque tutti gli esseri primi sono in atto, poiché possiedono da se stessi e sempre ciò che devono possedere» (cfr. *ivi*, II 5, 3, 28-32).

¹⁰ Cfr. *ivi*, II 9, 17, 52-54.

appena detto, von Balthasar può giustamente affermare che, procedendo l'Anima plotiniana (la *psyché* universale) dal *noûs*, anch'essa si dispiegherà a sua volta (una-nel-molteplice) nelle innumerevoli anime singole, le quali, molteplici-nella-unità della *psyché* universale, «rappresentano un aspetto dell'anima altrettanto eterno e divino quanto la sua onnicomprensiva universalità»¹¹.

Ecco che, vista in rapporto al tutto, l'individualità dell'anima plotiniana viene intesa da von Balthasar come un valore esclusivamente positivo (in senso ontologico e morale). E ciò viene sostenuto dallo stesso Plotino, quando afferma che tanto l'«Anima del mondo» quanto la nostra anima «sono principio di movimento e vivono per se stesse e sono in contatto con le stesse cose mediante la medesima facoltà, cercando sia le cose celesti sia le cose ultracelesti, cercando tutto ciò che è essenzialmente e salendo sino al primo Principio». Perciò l'anima – tanto quella universale quanto quella individuale –, essendo «una natura unitaria e semplice che vive in atto»¹², non perirà mai¹³. Individualità e molteplicità derivano dunque dall'alto, da Dio, da «ragioni formali» che ci mostrano come «la differenza [implichi] una varietà di bellezza»¹⁴ che mai sarebbe possibile raggiungere nella riduzione del divino *ad unum*.

2. Il dramma della «caduta»: disegno e opera divina

Ora, abbiamo appena visto che, secondo il Plotino di von Balthasar, la pluralità, venendo dall'alto della ragione formale (ossia dal *noûs*), non può essere intesa come causata dalla discesa delle anime individuali nei corpi e nella materia¹⁵. Ma – continua von Balthasar –, benché l'anima

¹¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 259.

¹² Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV 7, 12, 4-14.

¹³ Tale individualità dell'anima singola proveniente dall'Anima universale non scompare, secondo Plotino, neppure con la morte del corpo: se così fosse, Socrate, che resta fino a quando la sua anima è nel corpo, si dissolverebbe quando l'anima si ricongiungesse alla realtà perfetta. «Tuttavia nessuno degli enti perisce: poiché lassù le intelligenze [ossia le idee] non possono perire perché non sono ripartite nei corpi; ciascuna persiste nella sua alterità, in quanto possiede ciò che è l'essere»; ugualmente accade per le anime individuali, le quali, «non potendo arrivare al massimo della divisione, conservano l'identità con l'Intelligenza [il *noûs*], nonché l'alterità: ciascuna resta unita e nello stesso tempo, sono tutte unita» (cfr. *ivi*, IV 3, 5, 5-15).

¹⁴ Cfr. *ivi*, V 7, 2, 14-15.

¹⁵ «Perciò l'unità dell'anima – scrive infatti Plotino – non esclude la molteplicità delle anime, così come l'Essere non esclude gli esseri, né la molteplicità del mondo intellegibile è in contrasto con l'unità; né dobbiamo ammettere la molteplicità delle anime per riempire di vita i corpi, e nemmeno dobbiamo credere che la molteplicità delle anime sia dovuta all'estensione corporea; invece, anche prima dei corpi, esistono sia molte anime, sia l'Anima unica» (cfr. *ivi*, VI 4, 4, 34-40). Inoltre – aggiunge Plotino in un altro passo –, ogni anima «è diversa perché contempla qualcosa di diverso ed è diventata ciò che contempla: la pienezza è in tutte le anime, ma la perfezione non è identica in tutte». Esse formano quindi «un unico complesso edificio», simile a «un essere animato che possiede molte forme». Così, «poiché gli esseri devono sussistere in se stessi e gli esseri intellegibili devono rimanere identici, ognuno di essi deve essere numericamente uno: soltanto così è ciò che è» (cfr. *ivi*, IV 3, 8, 15-24).

individuale si trovi «al suo giusto posto e in condizione di salvezza»¹⁶ nell'Anima universale¹⁷ (la quale, insieme alle anime particolari – benché inconsapevoli e sempre congiunte, nella loro totalità, all'anima universale –, plasma il corpo universale del cosmo), essa – l'anima particolare – si allontana comunque dall'Anima universale. Il motivo di tale allontanamento viene identificato da von Balthasar – seguendo l'interpretazione platonica e neoplatonica del mito del *Timeo* – nel fatto che in Plotino vi è, in ogni anima particolare, una tendenza alla differenziazione, al distacco e alla chiusura in se stessa.

Per comprendere appieno la soluzione che von Balthasar propone a questa problematica plotiniana è necessario avanzare, diciamo pure così, per “gradi ontologici”, soffermandoci su un aspetto particolare dell'Anima universale prima di affrontare la vera e propria problematica della caduta delle anime particolari. Ebbene, l'Anima universale plotiniana, esistendo ad un livello ontologicamente più alto rispetto all'anima individuale, plasma in sé e attorno a sé il suo corpo (che è l'universo stesso). Ciò implica però che «in nessun momento questo universo è stato senz'anima; in nessun momento il suo corpo è esistito e l'anima è stata assente, né mai la materia è stata priva di ordine». Riposando da sempre all'interno dell'anima che lo sostiene, «il mondo non fu separato dal suo Creatore, ma nemmeno si accomunò con lui; eppure esso è considerato nella sua totalità e in ogni sua parte degno di ogni cura, la quale gli è utile per il suo essere e la sua bellezza nella misura in cui esso può partecipare dell'essere, ma non è dannosa per colui che la signoreggia. Esso [il Dio che signoreggia] infatti sussiste immobile e immutabile e lo domina». Il cosmo è «dunque animato in questa maniera e possiede un'anima che non è sua ma è per lui, è dominato ma non domina, è posseduto ma non possiede. Il mondo giace dunque nell'anima che lo sorregge e nulla c'è in essa di cui non partecipi»¹⁸. Per il Plotino balthasariano, tutto il cosmo – materia compresa! – partecipa dunque da sempre dell'essere (e quindi anche della bontà e della bellezza) proveniente dall'Uno.

¹⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 259.

¹⁷ Plotino, infatti, rivolgendosi direttamente alle anime, ordina che «ogni anima rifletta anzitutto su questo: che essa ha generato tutti i viventi infondendo in essi la vita». L'anima può dunque, una volta riconosciuto di valere necessariamente più delle cose che ha plasmato («poiché, mentre queste [ossia le cose materiali], nascono e muoiono, qualora essa [l'anima] le abbandoni o dia loro la vita, essa invece sussiste eternamente poiché non abbandona mai se stessa»), può dare inizio al suo «viaggio» verso l'inesprimibile mistero fontale dell'Uno. Ogni anima – continua perciò l'imperativo plotiniano –, «una volta libera dall'inganno e dalla seduzione che coinvolse le altre», deve esaminare «la grande Anima [ossia l'Anima universale], essa che è sì un'altra Anima, ma non piccola, degna bensì di questo esame» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 2, 1-13).

¹⁸ Cfr. *ivi*, IV 3, 9, 30-38. Per esprimere al meglio questa condizione del mondo rispetto all'Anima universale e a Dio, Plotino usa la seguente similitudine: il mondo è «simile a una rete che, tutta intrisa d'acqua, vive ma non può far sua l'acqua in cui è immersa; essa si estende fin dove si estende il mare, per quanto le è possibile, perché ognuna delle sue parti non può trovarsi se non là dove si trova. L'anima invece è tale per sua natura che, pur non essendo una quantità, riesce ad abbracciare tutto il corpo con qualcosa di identico e, ovunque esso si estenda, essa è presente. Se il corpo non fosse, essa non avrebbe nulla da fare con la sua grandezza poiché essa è quello che è. L'universo infatti si estende sino a dove l'anima è presente e fissa i suoi limiti al punto in cui, estendendosi, ha l'anima che lo sorregge» (cfr. *ibidem*, 39-49).

Eppure, pur partecipando anche la materia della bontà dell'Uno, l'anima umana fa quotidianamente esperienza del fatto che la sua condizione prima della caduta era più beata rispetto a quanto lo sia ora¹⁹.

Possiamo quindi affrontare ora, insieme a Plotino, il problema della discesa delle anime nella materia: problema che era stato ampiamente trattato dal suo maestro spirituale Platone nel *Timeo*, e che Plotino riprende proponendosi come umile interprete della dottrina platonica. «Platone – afferma infatti Plotino – condanna la discesa dell'anima nel corpo; ma nel *Timeo*, parlando di questo universo, fa l'elogio del cosmo e afferma che esso è un dio beato: l'Anima è stata donata dalla bontà del Demiurgo affinché infondesse intelligenza all'universo, poiché era necessario che esso fosse dotato di intelligenza, ma senza un'anima ciò non era possibile. L'Anima è stata dunque infusa dal dio dell'universo ed anche in ciascuno di noi, perché il tutto fosse perfetto: poiché era necessario che tutte le specie viventi che sono nel mondo intelligibile si trovassero anche nel mondo sensibile»²⁰. Così, tanto l'Anima universale quanto le anime particolari governavano in origine l'universo, elargendo anche «al corpo la potenza di partecipare del bene e dell'essere». Però – continua Plotino – vi sono due distinti modi per governare l'universo: «uno, dell'insieme [ossia, proprio dell'Anima universale], che governa le cose con autorità regale, in tranquilla sorveglianza; un altro, delle cose singole [cioè proprio delle anime particolari], che si esercita ormai con un'azione diretta, a contatto col soggetto dell'azione, in cui l'agente s'impregna della natura della cosa effettuata»²¹. Le anime, quindi, si allontanano «dal Tutto sino ad essere anime parziali: ciascuna vuole appartenere a se stessa e, come stanca di essere in comunione con le altre, si ritrae in se stessa». Imprigionata ed indotta ad agire soltanto per mezzo dei sensi, è ormai lontana e dimentica della sua relazione con l'Anima universale. Essa però, «quando si rivolge al pensare, si libera dalle catene e risale, non appena la reminiscenza le abbia offerto l'avvio alla contemplazione dell'Essere: essa infatti conserva sempre un qualcosa che, malgrado tutto, rimane in alto»²². Le anime, dunque, si trovano in questa singolarissima condizione che le costringe ad essere divise in una sorta di “doppia vita”: una prima vita “lassù”, accanto

¹⁹ Non a un caso, lo stesso von Balthasar si sofferma sul fatto che Plotino sostenga che anche noi, in origine, «eravamo lassù, uomini alcuni ed altri anche dèi, anime pure e intelligenze [ossia idee] unite all'Essenza intera, parti del mondo intelligibile, né separate né divise, ma appartenenti al Tutto: infatti, anche oggi non ne siamo separati» (cfr. *ivi*, VI 4, 14, 19-22). Per Plotino, anche l'anima umana, insomma, dovrebbe far parte di quella celeste corte che, tutta contenuta nel *noûs* divino, plasma e domina la materia dall'alto delle sfere intelligibili dell'essere. Ma in seguito alla caduta noi uomini facciamo quotidianamente esperienza del nostro esser tormentati da desideri, voglie e dolori: e ciò per il fatto che le anime precipitarono verso il basso – verso la materia e i corpi – «con tutto il loro essere», e perciò ora sono «trattenute nei loro corpi, legate alle catene magiche» (cfr. *ivi*, IV 3, 17, 26-27) che le hanno attanagliate nel momento in cui si sono specchiate nell'ingannevole immagine della materia.

²⁰ Cfr. *ivi*, IV 8, 1, 41-50.

²¹ Cfr. *ivi*, IV 8, 2, 24-31.

²² Cfr. *ivi*, IV 8, 4, 10-32.

all'Anima del cosmo, e una seconda vita "quaggiù", dove si occupano delle "cose esterne" – ossia dei corpi – sprofondando sempre più al loro interno²³.

Ora, dalla trattazione del problema della caduta delle anime individuali, von Balthasar individua tre nuclei fondamentali del pensiero plotiniano. Anzitutto, il fatto che, per Plotino, l'anima «non è cattiva per sé e nemmeno diventa tutta cattiva»²⁴, e di essa rimane sempre qualcosa "lassù". In secondo luogo, benché vi sia nell'anima una «inclinazione spontanea» a scendere nella materia «per esercitare la sua potenza e mettere ordine in ciò che si trova dopo di essa», l'anima, da questa discesa, ricava in qualche modo un vantaggio, poiché solo nella discesa essa rivela la sua potenza (che le rimarrebbe nascosta se non si manifestasse e non si estrinsecasse in un atto)²⁵. Infine – il che è la parte più importante –, la realtà totale che proviene dall'Uno, anche se inficiata dalla caduta delle anime dalla loro condizione di beatitudine originale, non patisce alcuna diminuzione neppure di tipo ontologico-estetico. Infatti, per quanto le anime individuali cadute si trovino lontane dalla loro origine, esse risultano comunque tutt'ora meravigliose. («Considera – impera infatti Plotino – quanto lontano sia questo prodotto [ossia l'anima individuale] e quanto sia meraviglioso»²⁶). Com'è possibile, dunque, che anche alla luce della caduta delle anime, l'universo tutto si mantenga imperturbato nel suo splendore?

La soluzione che viene individuata da von Balthasar è quella della «provvidenza» plotiniana: un ordine armonioso che non deriva da un "di fuori" rispetto al mondo, ma che è bensì conforme alla ragione immanente e – al contempo – trascendente il mondo²⁷. Ora, per quanto le soluzioni che

²³ L'anima – scrive Plotino – «occupa, di fatto, un grado intermedio tra gli esseri poiché, pur appartenendo a una sorte divina, si trova all'ultimo posto dell'Intelligibile [del *noûs*]: essa confina con l'essenza intelligibile e a questo nostro mondo dà qualcosa di se stessa e da esso riceve qualcosa in ricambio»; così facendo, l'anima «vi si immerge dentro, senza rimanere totalmente insieme con l'anima del Tutto» (cfr. *ivi*, IV 8, 7, 6-11). Perciò, ogni «anima possiede qualcosa di inferiore che si rivolge al corpo»; ma, allo stesso tempo, possiede anche «qualcosa di superiore che si rivolge all'Intelligenza [*noûs*]» (cfr. *ivi*, IV 8, 8, 12-13).

²⁴ Cfr. *ivi*, I 8, 4, 5-6.

²⁵ Ecco il passo in questione: «E così l'anima, benché sia un essere divino e venga dagli spazi superiori, discende nell'interno del corpo; essa che è l'ultima entità divina, con inclinazione spontanea viene quaggiù per esercitare la sua potenza e porre ordine in ciò che si trova dopo di essa; e se poi riesce a fuggire al più presto, non riceve alcun danno per aver sperimentato il male e aver conosciuto la natura del vizio, ma rivela le sue azioni e le sue operazioni, le quali sarebbero inutili nel mondo corporeo perché rimarrebbero sempre inattuato: l'anima stessa non saprebbe di possederle se esse non si manifestassero e non si estrinsecassero: è l'atto che rende sempre manifesta la potenza, la quale rimarrebbe completamente nascosta e addirittura invisibile e inesistente se non si realizzasse» (cfr. *ivi*, IV 8, 5, 24-35).

²⁶ Cfr. *ivi*, III 3, 3, 30-31.

²⁷ Un ordine – scrive Plotino – «conforme all'Intelligenza», ossia al *noûs*, il quale, «pur non derivando da un atto di riflessione [...], è tale che, se si fosse potuta adoperare la migliore riflessione, questa non avrebbe trovato da creare, oh meraviglia!, se non ciò che noi conosciamo; ed anche nelle singole cose esso deriva eternamente dall'Intelligenza piuttosto che da un ordine escogitato dalla riflessione» (cfr. *ivi*, III 2, 14, 1-6), ossia, appunto, estrinseco rispetto al mondo nel quale tale ragione provvidenzialistica agisce. Non a caso, è elemento peculiare della speculazione plotiniana il fatto che l'Uno crei attraverso un'intuizione immediata (o, come la chiama Maria Luisa Gatti in *Plotino e la metafisica della contemplazione*: «contemplazione creatrice») e non per mezzo di una riflessione logico-sillogistica.

Plotino cerca di offrire nel corso di tutte le *Enneadi* riguardo ai problemi dovuti alla caduta delle anime (il problema della morte, del dolore, della povertà, della sofferenza, della disperazione) rimangano – come li qualifica lo stesso von Balthasar in una nota – «penosamente insoddisfacenti», ciò che importa davvero al nostro autore nella sua lettura di Plotino è che «mai egli ha dubitato minimamente dell’armonia totale del cosmo divino: in tutti i discorsi riguardanti la discesa e la caduta viene ogni volta contrapposto l’aspetto della risalita, dell’elevazione dal basso verso l’alto»²⁸. A ciò si unisce il fatto che, per il Plotino balthasariano, non è l’energia divina che, nella sua processione, perde di forza e di “spessore ontologico”, ma è la capacità di comprensione umana di tale energia che non riesce a cogliere il senso e a vedere pienamente la gloria armoniosamente irradiata dall’Uno. Così, anche la relazione tra materia fisica e realtà intelligibile non deve essere intesa come se l’idea (in quanto modello) divenga in qualche modo visibile nella materia «come un riflesso sull’acqua, bensì come se la materia toccasse, per così dire, l’idea da tutti i lati – e non la toccasse – e accogliesse poi dall’idea, in ogni sua parte, a causa di questa vicinanza, tutto ciò che può ricevere, senza che nulla faccia da mediatore, mentre l’idea non attraversa né percorre tutta la materia ma rimane immobile in se stessa»²⁹. Ecco che ontologia ed estetica si intrecciano qui mirabilmente: infatti, la bellezza del fondamento ontologico del cosmo è immediatamente coglibile dagli occhi di colui che, purificato spiritualmente, posa il suo sguardo su di esso. Costui, nella contemplazione-tensione verso ciò che è vero e bello nel cosmo, è capace perciò di scorgervi la bellezza suprema di quell’Uno, fonte stessa dell’essere e della bellezza. Nulla è dunque – per opera della provvidenza immanente e trascendente – “fuori posto” dal punto di vista ontologico, estetico e morale: tutto è perché è, ed è bello e buono così com’è perché è così com’è senza necessità di mediazione alcuna. Per questo, i trattati VI 4 e VI 5 delle *Enneadi* vengono definiti da von Balthasar come una grandiosa «mobilitazione contro l’idea che tra le ipostasi divine – l’Uno, l’Intelligenza, l’Anima – sussistano distanze digradanti»³⁰ di tipo ontologico, morale o estetico; poiché noi – ossia il cosmo tutto – «non siamo separati dall’essere ma siamo in Lui ed Egli non è separato da noi: tutti gli esseri sono perciò Uno»³¹. Ed eccoci di nuovo tornati al punto di partenza: Unità-nella-molteplicità – splendore dell’Uno che, dall’intimo delle ipostasi inferiori e di ogni singolo ente, rifulge (senza necessità di mediazione alcuna) come gloriosa manifestazione di sé. «E se, ciononostante, si deve pure parlare di distanza e di diastasi, lo si deve [fare] solo in riferimento alle parti che sono tra loro nemiche, le quali però vengono ogni volta

²⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 261.

²⁹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 5, 8, 18-23.

³⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 261.

³¹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 5, 1, 26-27.

abbracciate e riconciliate dall'ordine totale»³². Le porte della soluzione al problema della discesa delle anime nei corpi finalmente si spalancano davanti a noi, introducendoci al mistero plotiniano dell'opera della divina provvidenza. Infatti, anche la caduta delle anime rientra in qualche modo all'interno del piano di quella provvidenzialistica giustizia che spinge le anime ad entrare nei corpi – come spinte da «uno slancio istintivo, come quando si è portati dal naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione: sempre su un determinato individuo incombe un certo destino»³³. Ma un tale «destino» deve comunque risolversi nella vittoria di Dio, che, come un generale che governa e le parti alleate e le parti nemiche, non può che vincere la battaglia. Infatti, se è vero che in questo mondo «concorrono l'Intelligenza [il *noûs*] e la necessità [l'*anánke*]», e che quest'ultima conduce il mondo verso il male e l'irrazionalità, è anche vero che «l'Intelligenza domina sulla necessità»³⁴, che il *noûs* l'ha vinta sull'*anánke*.

A questo punto possiamo dire insieme a von Balthasar che il «dramma» divino ha tutte le carte in regola per essere messo in scena: Dio, per scendere nell'universo, deve «uscire da sé», abbassarsi fino a quel «nulla» che è la materia e ingaggiare contro di essa un'epica battaglia da cui emergerà vincitore il *noûs*. Un «dramma perfetto tra parti opposte ma accordate entro l'azione complessiva e dalla stessa divina ragione escogitante»³⁵. C'è inoltre un particolare che emerge all'interno di quest'«opera teatrale» plotiniana – particolare che von Balthasar mette bene in evidenza: ossia che questo dramma «deve [*muss*] essere recitato», deve essere compiuto e messo in scena. «Dio deve [*muss*] sortire in questa pluralità di spirito e di anima dal suo mistero inaccessibile»³⁶. Ecco che si apre qui, nell'analisi balthasariana delle *Enneadi*, il tema dell'agire libero dell'Uno. Che tipo di dovere – si chiede infatti von Balthasar – caratterizza l'opera dell'assoluto plotiniano? Di certo non sarà un bisogno, visto che «ciò che è assolutamente semplice e sufficiente a se stesso», come è appunto l'Uno, «non ha affatto bisogno di nulla. Invece ciò che è sufficiente a se stesso in secondo grado [come lo è il *noûs*], in quanto ha bisogno di se stesso, questo ha bisogno di pensare se stesso»³⁷. E di certo – continua von Balthasar – non sarà un agire dettato dal caso, né da una volontà imposta

³² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 261. Infatti, se, almeno a prima vista, questo mondo «è multiplo e diviso in molte parti separate ed estranee tra loro», tanto che «ogni cosa, perché imperfetta, è necessariamente nemica di ogni altra» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 2, 2, 1-7), bisogna tuttavia riuscire a cogliere che questo mondo è invece «ordinato come dalla preveggenza di un generale»; ed essendoci un solo mondo e un solo generale, allora neppure le «parti nemiche» potranno «rimaner fuori dal suo piano e dalle sue combinazioni» (cfr. *ivi*, III 3, 2, 7-16).

³³ Cfr. *ivi*, IV 3, 13, 17-21.

³⁴ Cfr. *ivi*, III 2, 2, 33-36.

³⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 261.

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV 3, 12, 17-18.

da altro se non da se stesso³⁸. Ciò che rimane dunque all'uomo e al cosmo tutto è perseguire questa ragione (nonché liberissima volontà) provvidenziale verso quell'irraggiungibile punto di fuga che è l'assoluto. Infatti, in quanto assoluto, il Dio plotiniano è – tanto in sé quanto nel suo libero manifestarsi – sovra-ragione e sovra-volontà: «onnipotenza padrona di se [stessa] e che è ciò che vuole, o meglio, che riversa ciò che vuole sugli esseri, poiché in se stessa è maggiore di ogni volere e ha posto il volere dopo di sé»³⁹. Il fatto che Dio è ciò che è, dunque, non è altro che l'espressione più alta della sua perfezione ontologica; e il fatto che egli si manifesti nel modo in cui egli vuole manifestarsi, non è altro che l'espressione della sua perfettissima libertà. Egli, infatti, è così perfetto da non volere neppure se stesso (ciò infatti implicherebbe il desiderio di sé, e dunque la possibilità di essere migliore)⁴⁰.

Due raggi si dipanano dunque dalla questione sulla natura della manifestazione dell'Uno. La signoria dell'Uno, per come essa si mostra nel mondo, è possibile intenderla infatti o «come l'epifania della sua propria interna necessità (razionalità)», oppure «come quella sua immunità da ogni bisogno»⁴¹, ossia come suprema libertà. Ma per quanto diametralmente opposti possano sembrare questi due raggi, il centro da cui partono è sempre e comunque lo stesso (*coincidentia oppositorum!*): Dio nella sua libertà di manifestarsi come «autopossesso, autovolontà e autoelezione, auto-amore»⁴² non sottoposto a nulla («non è schiavo né dell'essenza né di se stesso»⁴³), ma, «solo nella sua altezza, [egli] è veramente libero, poiché non è sottomesso nemmeno a se stesso, ma è soltanto Lui e veramente Lui, mentre ogni altra cosa è essa stessa e qualcosa d'altro»⁴⁴.

³⁸ L'Uno – scrive infatti Plotino – è assolutamente determinato «non per necessità: la necessità infatti non ci fu allora, poiché la necessità esiste soltanto nelle cose che vengono dopo il Principio, il quale non esercita alcuna violenza su di esse; e l'unicità egli la trae da se stesso. Questo Egli è e non altro, ed è ciò che doveva essere: dunque non per accidente, ma per necessità; e questa necessità è principio di tutte le altre necessità. Perciò Egli non è ciò che è per caso, poiché Egli non è per accidente, ma perché era necessario che così fosse». E «così com'Egli è, così essi lo devono guardare, non come uno che appaia a caso, ma come il vero Re, il vero Principio e il vero Bene, e non come uno che operi conforme al Bene, poiché in questo caso mostrerebbe di seguire un altro; ma poiché Egli è l'Uno, non è conforme a Lui, ma è l'Uno stesso» (cfr. *ivi*, VI 9, 9, 10-23).

³⁹ Cfr. *ivi*, VI 8, 9, 44-47.

⁴⁰ «L'impossibilità di andare verso il male non significa impotenza da parte di colui che non ci va, ma deriva dal suo essere e dalla sua volontà. E il non andare verso un altro essere diverso implica, in Lui, una sovrabbondanza di potenza, non perché egli sia posseduto dalla necessità, ma perché Egli stesso è la necessità e la legge delle altre cose» (cfr. *ivi*, VI 8, 10, 31-35).

⁴¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 262.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 263. Scrive infatti Plotino riguardo all'Uno: «Egli ci pare come il creatore di se stesso e il padrone di se stesso, poiché Egli non si fa come un altro ha voluto, ma come vuole Egli stesso» (cfr. PLOTINO, *Ennedi*, VI 8, 15, 8-10). E ancora: «Egli è portato, per così dire, nell'intimo di se stesso, come se amasse se stesso e il suo puro splendore, poiché Egli è ciò che ama; Egli dà a se stesso l'esistenza» (cfr. *ivi*, VI 8, 16, 13-15).

⁴³ Cfr. *ivi*, VI 8, 19, 15-16.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, VI 8, 21, 31ss.

3. Alcune considerazioni

Possiamo quindi – in conclusione di questo primo capitolo – fare le nostre prime considerazioni riguardo al Plotino letto da von Balthasar. Ebbene, partendo dall’analisi del cosmo e dell’anima umana, ciò che emerge dalla lettura balthasariana è che tutti gli esseri possiedono «nella loro essenza la potenza della generazione che corrisponde al desiderio di comunicarsi irradiando»⁴⁵. Pare però strano che nella trattazione di von Balthasar compaia soltanto una volta il capitolo 9 di *Enneadi* IV 3, e non compaia neanche una volta il capitolo 10. Entrambi questi trattati sono infatti pieni di spunti interessanti per una indagine sull’estetica e sull’antropologia filosofica plotiniana. Ora, riprendendo rapidamente quanto abbiamo detto poco fa, il punto di partenza della trattazione plotiniana sull’anima umana è il fatto che, davanti alla testimonianza platonica della caduta delle anime, bisogna riconoscere che l’uomo è «una ragione formale diversa dall’anima» del mondo. L’uomo non è insomma l’Anima universale, ma è piuttosto «un atto determinato [*sic*] dell’anima»⁴⁶: ossia, l’uomo è un’anima che si individua, distanziandosi dall’Anima universale e decadendo in “altro”. Ed è proprio questo suo “decadere” l’atto proprio («determinato») dell’anima: atto che si risolve, appunto, nel porre questo stesso “altro”⁴⁷. Detto altrimenti, essendo l’anima umana decaduta l’elemento attivo nell’uomo, Plotino può affermare che l’anima stessa è l’uomo, sia essa priva o provvista di corpo⁴⁸. L’anima, dunque, agisce sulla materia come uno scultore che, usando il materiale a sua disposizione (ossia la materia), si trova alle prese con una statua rappresentante se stesso, oppure come un pittore intento a dipingere un autoritratto. La trattazione che Plotino propone a tal proposito è chiarissima: egli scrive infatti che «l’azione dell’anima, sia quella che rimane in se stessa, sia quella che si riversa su altra cosa, è sempre qualcosa di insonne. Essa fa vivere così le altre cose che non vivrebbero per se stesse e dà loro quella vita di cui essa stessa vive. E poiché essa vive in una forma razionale, dà al corpo una forma razionale che è un’immagine di quella che possiede – infatti tutto ciò che essa dà al corpo è un’immagine della vita – e dà ai corpi le forme di cui possiede le ragioni»⁴⁹.

In ogni caso, da questa potenza di generazione da parte delle creature, si può, attraverso l’uso dell’analogia, compiere quel passo che dagli enti particolari ci porta a ciò che dona l’essere a questi enti. Dopotutto – si chiede lo stesso von Balthasar –, come potrebbe la sorgente dell’essenza degli enti essere priva di questa necessità (*müssen*)? Domanda evidentemente retorica, in quanto tale

⁴⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 263.

⁴⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 5, 1-5. Neanche questo trattato viene citato da von Balthasar.

⁴⁷ Ciò vale tanto per l’Anima universale quanto per le anime particolari. Scrive infatti Plotino che «se non ci fosse corpo, l’anima [universale] non si farebbe avanti, poiché là dove essa è naturalmente non c’è luogo alcuno. Se deve farsi avanti, deve creare a se stessa un luogo, e perciò un corpo» (cfr. *ivi*, IV 3, 9, 21-23).

⁴⁸ Scrive infatti Plotino che «una tale anima [ossia un’anima particolare umana], che è venuta in una materia già preparata, poiché è veramente ciò che è ed è così disposta, anche senza corpo è ‘uomo’» (cfr. *ivi*, VI 7, 5, 11-13).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, IV 3, 10, 36-40.

sorgente è «inesauribile infinitezza» d'essere, «natura infaticabile, possente e indefettibile che ferve, diciamo così, di vita»⁵⁰. Tuttavia, questa non è l'unica domanda che dovremmo farci. Infatti, davanti all'Uno plotiniano, sarebbe giusto – a nostro modo di vedere – chiederci se questa fonte originale dell'essere sia davvero libera nel suo rimanere, diciamo così, “rinchiusa in sé”. Dopotutto, dietro a quest'idea di un Dio che si «autovuole», s'annida – anche se qui von Balthasar non lo evidenzia – il Dio causa di se stesso (*causa sui*) di matrice moderna, e in particolare spinoziana. Ma anche senza scomodare Spinoza (e tutto il problema riguardante il Dio *causa sui*, che ancora tutto sommato non è esplicito in Plotino), la problematica teoretica profonda che s'annida nel cuore della teologia plotiniana è proprio questa necessità (*anánke*, appunto) interna all'Uno di rimanere in sé. Plotino, infatti, cerca di intendere il libero auto-amore dell'Uno come una tensione-stasi dell'Uno verso se stesso. Egli però non riconosce che, già in partenza, questa “stasi dinamica” dell'Uno si rivela essere null'altro che morta stasi. La relazione che l'Uno plotiniano dovrebbe intessere con se stesso s'incaglia infatti nella stessa (necessaria) irrelata assolutezza dell'Uno – assolutezza che gli impedisce di portare a compimento la relazione con sé, e dunque, in ultima istanza, gli impedisce di essere se stesso. È evidente che la soluzione a questa *impasse* si avrà solo con il pensiero cristiano, che accorderà, per dir così, la speculazione teologica neoplatonica con la luce della verità Trinitaria⁵¹.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, VI 5, 12, 7-8. L'immagine dell'Uno come una sorgente è usata molto spesso nel corso di tutta la trattazione plotiniana. In proposito, leggere questo passo: «Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che tutti i fiumi si esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti insieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno» (cfr. *ivi*, III 8, 10, 6-9).

⁵¹ Non vogliamo dilungarci troppo nel tentar di indagare il motivo di questa – chiamiamola così – omissione da parte di von Balthasar. Di certo l'ipotesi che il nostro autore non abbia qui voluto affrontare le problematiche insite nella teologia plotiniana è a dir poco risibile visto lo spirito dell'autore e dell'opera in questione. Non a caso, nella *Teodrammatica*, trattando della relazione tra libertà finita creaturale e libertà infinita divina, von Balthasar riconosce che per l'assolutamente Uno di Plotino la libertà «è sì assoluta ma si attua tutta entro se stessa [...]. Un Dio simile tutto infatuato della sua libertà non può *dare* libertà o liberare, anche qualora fuori di lui dovesse esistere in forza della sua irradiazione qualcosa che si chiama libertà [...]. Oppure quand'anche si ammettesse, nel presupposto di un simile Uno, una libertà finita come reale, bisognerebbe [...] trasferire tutti i suoi beni mobili nella libertà infinita stessa, dato che verrebbe di nuovo a mancare il momento della libertà donata» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 5 voll., trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2012, vol. II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio* (2012), p. 193). Similmente, il nostro autore afferma altrove che l'Uno «di Plotino è infinitamente libero soltanto in se stesso e per se stesso, così che lo spirito, l'altro dell'[Uno], si può avvicinare a questa libertà solo in maniera asintotica; il filosofo è [perciò] ‘costretto a identificare l'adempito con l'inadempito, la beatitudine del trovare con il tormento del cercare’. Nella sua nostalgica circolazione intorno all'[Uno] lo spirito s'incontra ogni volta unicamente con l'*ousia*, cioè con l'essere determinato, pensabile, sempre soltanto ‘logico’» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, cit., vol. IV, *L'azione* (2017), pp. 345-346). Alla luce di ciò, è evidente che lo sguardo di von Balthasar si è sempre concentrato verso gli elementi veritativi e verso una verità che, agli occhi del nostro autore, è perfetta sinfonia. Certamente, in quanto sinfonia, le sue singole parti si possono scorgere per tutta la storia dello spirito, ma la sua perfetta manifestazione si compie solo nel cattolicesimo e nel centro ultimo e primo che è Cristo. Comunque sia, è proprio per concentrarsi sui “semi di verità” presenti nel pensiero plotiniano (i cui frutti saranno poi colti dai Padri della Chiesa), che von Balthasar preferisce soffermarsi sulle cose buone (e vere e belle) dette da Plotino e da tutti gli altri autori che ha affrontato nel corso della sua vita. Insomma, egli non ha fatto altro che render proprio il detto di san Paolo: «vagliate ogni cosa, e tenete ciò che è buono» (*ITs* 5,21). Ci pare giusto, inoltre, evidenziare come una tale prospettiva d'indagine sia la stessa che in Italia è stata sostenuta da Giacomo

Al di là di queste nostre considerazioni, possiamo sostenere insieme a von Balthasar che con Plotino vengono definitivamente gettate le basi per l'ontologia filosofico-teologica occidentale⁵². Infatti, per il Plotino balthasariano, gli enti che sgorgano dall'Uno non nascono da una sorta di frammentazione di questo stesso Uno. Per questo Egli sarà eternamente «da per tutto e nello stesso tempo, indiviso e tutt'intero»⁵³. L'origine ontologica di tutte le cose rimane dunque trascendentalmente immobile presso se stessa, troneggiando⁵⁴ regalmente come comandante eternamente vittorioso. Nulla s'opponesse al suo dominio, essendo egli a tal punto trascendentalmente «altro» da tutto ciò che da lui deriva che non è errato definirlo anche – e al contempo – immanentemente «non altro»⁵⁵. A questo punto, una volta garantita la trascendenza, Plotino può, secondo von Balthasar, definire l'immanenza come una esplicitazione di Dio, «poiché appartiene alla natura di ciascun essere di creare qualcosa dopo di sé e di esplicitarsi procedendo da un seme, da un principio invisibile, sino al termine ultimo che è il fenomeno sensibile. Il termine anteriore rimane eternamente nella sua sede propria, ma quello che vien dopo è come generato da una potenza ineffabile, [la quale] deve procedere perennemente sino a che tutte le cose raggiungano l'ultimo grado agli ultimi limiti del possibile; e questo avviene per opera di una immensa potenza che diffonde se stessa su ogni cosa, e non può sopportare che nulla rimanga senza esserne partecipe»⁵⁶.

Per noi uomini però la realizzazione della vittoria di questo «comandante divino» non si è – per il Plotino balthasariano – ancora compiuta (per quanto, in sé, essa sia già eternamente realizzata). La condizione umana è perciò quella di vivere in una sorta di trepidante attesa, nella quale l'anima dell'uomo si trova ad essere come sospesa «in un avvento»⁵⁷.

Biffi, e poi ripresa da Giuseppe Barzaghi col nome di «Scuola di Anagogia»: «Anagogia come visione di tutte le visioni – scrive Barzaghi in una nota –, cioè quella visione che sa includere in sé anche l'altro da sé quale modo implicito di intravedere il *Mistero nascosto nei secoli eterni*. Se tutto sussiste in Cristo (Col 1,17) e Cristo è tutto in tutti (Col 3,1), velatamente o in qualche modo in ogni cosa il mistero di Cristo si affaccia». Nel caso specifico di Plotino, l'*Aphèle panta* può corrispondere al «Silenzio mistico che prende in un colpo l'intero Disegno» (cfr. G. BARZAGHI, *La Fuga. Esercizi di filosofia e di anagogia*, ESD, Bologna 2020, pp. 311-312).

⁵² «In tal modo – scrive infatti von Balthasar – viene raggiunta, alla fine dell'età antica, una ontologia teologica che presenta un quadro formale definitivo per gli sviluppi del pensiero occidentale. L'elemento formale di questa speculazione del rapporto immanenza-trascendenza resterà come tale per sempre valido, anche quando la rivelazione cristiana riempirà la forma di contenuto affatto nuovo» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 264).

⁵³ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 4, 9, 44-45. Aggiunge altrove Plotino che l'Uno «non è diviso ma esiste intero e non di meno non è lontano dalle altre cose che esistono dopo di lui; e non ha bisogno di riversarsi in esse né che i suoi frammenti si staccino o che – dal momento che esso rimane interamente in se stesso – qualcosa d'altro nasca da Lui e lo abbandoni per andare, ovunque sia nelle altre cose» (cfr. *ivi*, VI 5, 3, 19-23).

⁵⁴ «Questi [l'Uno] troneggia e siede al di sopra dell'Intelligenza come sopra un bel piedistallo che a Lui è sospeso» (cfr. *ivi*, V 5, 5, 4-5).

⁵⁵ «L'Uno, essendo immune da alterità, è sempre presente; noi invece siamo presso di Lui soltanto quando non ne abbiamo. E non è Lui che tende a noi per attorniarci; ma siamo noi che tendiamo a Lui così da essergli intorno» (cfr. *ivi*, VI 9, 8, 34-36).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, IV 8, 6, 8-15.

⁵⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 265.

CAPITOLO SECONDO

LO SPLENDORE DEL PENSIERO: IL *NOÛS*

1. *Il Pensiero come desiderio di sé*

Alla luce di quanto detto nel primo capitolo, comprendiamo quale sia il movimento che von Balthasar intende far compiere a Plotino: partendo dalla condizione beata dell'anima individuale e di quella universale, egli inizia il suo viaggio scendendo insieme alle anime nel mondo e descrivendone la tragica condizione, per poi inabissarsi fino alla realtà più informe e più lontana da Dio: la materia. Eppure, anche nella drammatica esperienza della sofferenza e della morte, il Plotino di von Balthasar riesce comunque a scorgere (sotto forma di «provvidenza») la forma luminosa di Dio nella materia⁵⁸. Non tutto è dunque perduto: c'è ancora la possibilità – attraversando l'Anima e il *noûs* – di una risalita verso Dio (dato che egli non ha mai abbandonato l'anima a se stessa; neppure ora che si trova nel fondo più oscuro dell'essere). Il primo movimento di discesa viene dunque rapidamente recuperato dall'anima grazie a un secondo movimento di risalita che tende verso l'alto, e che conduce l'anima umana alla contemplazione della bellezza dello Spirito (appunto, del *noûs*).

Ora, qual è il motore che porta l'anima a compiere questo brusco *dietrofront* verso il cielo, quasi fosse l'ordine di un comandante che proviene dall'alto? Ebbene, l'anima umana, in attesa del ritorno all'Uno, vive in quella che abbiamo chiamato – concludendo il precedente capitolo – «trepidante attesa» del ritorno già in sé realizzato, ma per l'anima ancora da realizzarsi. È infatti proprio questa tensione verso il “già-e-non-ancora” che funge da carburante per la risalita dell'anima verso le sfere celesti, permettendogli così di approdare, una volta superata l'Anima universale, alla dimora del sommamente intelligibile: il *noûs*.

Dalle cose materiali, l'anima si eleva dunque alla dimensione delle essenze, scorgendo anche nella molteplicità di quest'ultime un'unità fondamentale che von Balthasar definisce come «pensiero essenziale puro a quel modo che risulta discernibile, da parte del soggetto pensante per *accidens* (l'anima), come superiore concetto limite (*intellectus archetypus*) e ha da valere come presupposto di ogni altro modo derivato di pensiero»⁵⁹. La tesi classica che individua un pensiero che trascendentalmente raccoglie in unità tutta la molteplicità dei pensieri viene dunque qui da von Balthasar riaffermata. Il pensiero puro è infatti “unità duale”, tensione tra *nóesis* e *nóema* che sempre

⁵⁸ L'impostazione ontologica così delineata nel Plotino balthasariano è squisitamente classica. Nulla cade all'esterno dell'essere in quanto non vi è nulla (ossia non esiste nulla) al di fuori dell'essere stesso. Pure la materia, anche fosse intesa come assoluta “privazione-di” essere, non potrebbe in alcun modo costituirsi come pura “privazione”, poiché rimanderebbe sempre e necessariamente a quell'essere (trascendentalmente inteso) di cui essa è “privazione”. Dipendendo dunque, in ultima istanza, da quell'essere donato dall'irradiazione dell'Uno, anche la materia ricade all'interno dell'essere.

⁵⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 265.

si risolve in identità. Perciò, per noi il processo gnoseologico può essere plotinianamente descritto come una tensione estetico-percettiva che si dirige verso l'oggetto che si pone davanti al soggetto: nel caso di quest'ultimo, infatti, il movimento conoscitivo si costituisce come un «guardare» (e non un costruire!) l'oggetto che ha di fronte – il quale, in quanto cosa guardata, si svela come «forma [Gestalt] visuale, εἶδος [eídos]»⁶⁰. Ciò però vale, appunto, per noi, per la nostra (umana) percezione sensitiva; in sé, invece, «il pensato non può essere fuori del pensare»⁶¹, e solo in questo senso l'oggetto della percezione (il pensato) non può essere gnoseologicamente prima o davanti al pensiero. È infatti lo stesso Plotino ad avvertirci che «Intelligenza [ossia, il pensiero puro in quanto *nóesis*] ed Essere [*nóema*] sono la stessa cosa. L'Intelligenza non è in rapporto coi suoi Intelligibili [le idee] come il senso con i sensibili, come se quelli fossero a lei anteriori; ma l'Intelligenza è essa stessa i suoi Intelligibili, poiché le idee non sono acquisite: infatti, donde deriverebbero? Qui, fra i suoi Intelligibili, l'Intelligenza è una e identica ad essi»⁶². Il desiderio conoscitivo, dunque, si risolve in un movimento (il quale, in quanto mosso dal desiderio, sarà un movimento di tipo tensionale, se non addirittura “erotico” in senso platonico) verso quell’“altro” esterno all'anima. La stessa cosa si può dire riguardo alla tensione noetica propria del *noûs*.

Ora, arrivati a questo punto, l'anima indagante del Plotino balthasariano ha oramai, diciamo così, preso dimora nella casa del *noûs*, e può – liberatasi da quella materia terrena che la incatenava – vagare libera per le sue stanze, quasi identificandosi col *noûs* stesso. Venendo così meno una effettiva distinzione tra l'anima e lo Spirito, von Balthasar può sostenere che per Plotino tanto la tensione dell'anima quanto quella del *noûs* sono sì rivolte verso l'esterno, ma ciò a cui queste veramente anelano come meta pacificante è giungere, attraverso la conoscenza dell’“altro”, alla conoscenza di sé. Il movimento dell'anima-Spirito si risolve dunque, in ultima istanza, in un ritorno dello Spirito in se stesso⁶³. «E il pensiero è questo: muoversi verso il Bene e desiderarlo; il desiderio genera il pensiero e lo fa esistere presso di sé; il desiderio di vedere è già visione»⁶⁴. Così, «l'atto del

⁶⁰ Cfr. *ibidem*. Scrive infatti Plotino: «Tutto deriva da un'unità e tutto, per una necessità naturale, vi ritorna, cosicché anche cose diverse e persino contrarie, qualora derivino da un'unità, sono tratte insieme verso un ordine unico». Bisogna dunque «raggruppare tutte queste specie [*eídos*] sotto [un unico] genere», risalendo così al «genere unico», e infine «a ciò che produce l'essere» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 3, 1, 9-18).

⁶¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 265.

⁶² Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 4, 2, 43-50.

⁶³ «C'è nello spirito un movimento (κίνησις [*kínēsis*]) di ricerca di sé per potersi ritrovare di volta in volta nell'oggetto e ritornare in questo a se stesso, riposare in se stesso (στάσις [*stásis*])» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 265). Questa dialettica movimento-riposo si riscontra anche nelle *Enneadi*, quando Plotino afferma che «il molteplice ricerca se stesso e desidera ripiegarsi su se stesso e avere coscienza di se stesso» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 6, 5, 1-2).

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 8-10.

pensiero è nella sua ἐνέργεια [*enérghēia*] al tempo stesso un eros, che però possiede e abbraccia ogni volta il suo oggetto nel puro pensiero e in questo modo *si placata in quanto desiderio*»⁶⁵.

Ebbene, abbiamo appena detto che nel Plotino balthasariano l'Essere e il *noûs* sono una cosa sola⁶⁶. E abbiamo anche detto che, diversamente dal pensiero umano, il *noûs* è sempre in atto. Ciò significa che nell'identità noetica di *nóesis* e *nóema*, tanto il pensiero pensante quanto l'essere pensato sono sempre eternamente in atto. Inoltre, visto che l'atto del *noûs* si risolve nella sua differenziazione e – al contempo – unificazione nelle varie idee⁶⁷, allora «anche l'essere è sempre *actu* e lo è nella sua totalità, il che implica la sua [dell'essere] totale differenziazione per tutte le singole forme. Nel puro pensiero ed essere ogni realtà potenziale (che là interviene anche in base alla divisione) è da sempre già attuale»⁶⁸. Dunque, anche nell'ambito noetico von Balthasar può affermare l'Unità-nella-molteplicità – identità tra pensiero ed essere, *nóesis* e *nóema*. Questa identità, però, non elimina – al livello del pensato – l'alterità, poiché è «pure necessaria l'Alterità affinché ci siano il Pensante e il Pensato»: infatti, se si elimina «l'Alterità, si avrà una mera unità e silenzio; e poi l'Alterità è necessaria affinché le cose pensate si distinguano tra loro»⁶⁹. Dal punto di vista ontologico, dunque, a livello del *noûs* si verifica una compresenza di identità e alterità che va a compromettere l'assoluta positività delle idee; e, di rimando, a compromettere anche la assoluta positività ontologica di ogni singolo oggetto pensato, in quanto identico con se stesso, ma distinto dal soggetto che lo pensa e da tutti gli altri oggetti pensati⁷⁰. Così, von Balthasar vede in questa dottrina plotiniana della «biunità di

⁶⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, pp. 265-266. Similmente, Plotino afferma che la conoscenza è «un certo desiderio e, direi, un ritrovamento dopo una ricerca» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 3, 10, 48-49). Si ricordi infatti che, per Plotino, il desiderio di «ritornare a sé» caratterizza anche lo sguardo che il *noûs* rivolge all'Uno. Anche il *noûs*, dopotutto, è bisognoso di se stesso – diversamente dall'Uno, che non ha bisogno neppure di sé (cfr. *ivi*, V 3, 13, 18-22).

⁶⁶ «Ma anche l'Essere è attività: in ambedue c'è dunque un'unica attività, o meglio, essi sono una cosa sola; un'unica natura, dunque, l'Essere e l'Intelligenza» (cfr. *ivi*, V 9, 8, 15-16).

⁶⁷ «Cos'è questa idea? È Intelligenza [*noûs*] ed essenza intelligibile. Ogni singola idea non è diversa dall'Intelligenza, ma è, ciascuna, Intelligenza. Nella sua totalità l'Intelligenza è la totalità delle forme; ma la forma singola è l'Intelligenza in quanto singola». Il *noûs* è dunque «in sé e possiede [se stesso] in serena ed eterna sazietà» (cfr. *ibidem*, 3-8).

⁶⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 266. Infatti – afferma Plotino – il *noûs* «non passa dalla potenza, che sarebbe la sua capacità di pensare, a un pensare effettivo – perché sarebbe allora necessaria prima di quella un'altra Intelligenza che non fosse proceduta da potenza –, ma in [lui] è il tutto. L'essere in potenza desidera essere condotto all'atto quando intervenga un altro termine, per diventare un essere in atto; ma quel modo di essere che esso trae da sé e conserva eternamente è già in atto. Dunque tutti gli esseri primi sono in atto, poiché possiedono da se stessi e sempre ciò che devono possedere» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, II 5, 3, 25-33).

⁶⁹ Cfr. *ivi*, V 1, 4, 38-39.

⁷⁰ «Se qualcosa non progredisce nel diverso, dovrà fermarsi; e quando l'arresto sarà completo, il pensiero non ci sarà più. È dunque necessario che il pensiero, quando pensa, si trovi in una dualità; e allora, o uno dei due termini è fuori, oppure i due termini sono identici. Il pensiero implica sempre un'alterità e, necessariamente, anche un'identità; e gli oggetti pensati in senso stretto, sono, rispetto all'Intelligenza [al *noûs*], identici e insieme divisi» (cfr. *ivi*, V 3, 10, 21-26). Questa condizione di commistione tra identità e molteplicità (o, il che è lo stesso, «alterità») viene identificata da Plotino come caratterizzante anche la scienza universale, la quale, pur integrandosi con molteplici proposizioni singole, è tuttavia nell'anima di colui che la possiede un'unica verità semplice. Scrive infatti Plotino che «la scienza nella sua totalità è tutti

essere e pensiero [...] la summa concentrata della tradizione filosofica»⁷¹, poiché questo è il punto a cui sono giunti tutti i pensatori precedenti a Plotino. Il cosmo, da Parmenide in poi, è un vivente che racchiude in sé tutti i viventi; ma questo cosmo deve necessariamente trarre da “Altro” sia il suo essere che la sua essenza (il suo «essere determinato», come lo chiama Plotino). Inoltre, poiché il desiderio di questo “Altro” spinge l’anima verso la sfera intelligibile del *noûs*, e – parimenti – spinge il *noûs* in se stesso, allora «è necessario che in essa [nel *noûs*] esista intero l’archetipo»⁷², e che il *noûs* sia lo stesso mondo intelligibile. Il risultato di tutto ciò è che, per von Balthasar, a livello del puro pensiero noetico, la realtà debba essere intesa plotinianamente secondo «un idealismo obiettivo o [fichtianamente] un idealrealismo che fonda ogni essere nella sua logicità, nel suo originario essere pensato nell’intelletto archetipo»⁷³.

2. Il risolvimento del desiderio: lo Spirito e l’Uno

L’indagine balthasariana di Plotino potrebbe anche fermarsi qui, se solo Plotino non spingesse il suo sguardo oltre la biunità del *noûs*, verso quella purissima unità assoluta, quell’Uno cercato e desiderato dall’anima (e dallo stesso *noûs*!) attraverso tutti i suoi pensieri. Questo Uno plotiniano però non può mai diventare un oggetto del pensiero (l’“altro” pensato di fronte al soggetto pensante), dal momento che esso è e resta essenzialmente il “non-altro”. E se è vero quanto abbiamo detto poco fa sul fatto che la tensione dell’anima-Spirito verso ciò che è “altro” si risolve, in ultima istanza, nel ritorno dello Spirito in se stesso, e dunque, appunto, nel non-altro dal *noûs*, allora il viaggio dell’anima-Spirito «attraverso tutte le forme ontologiche e concettuali è la corsa (vana?) di inseguimento della conoscenza»⁷⁴ di quel non-altro che è Dio: dell’Uno a lei sommamente immanente e – al contempo – sommamente trascendente. Se non che, nel bel mezzo di questo viaggio, l’anima incontra solo l’essere in quanto ente determinato. Ma ciò non costituisce un problema per il Plotino balthasariano, perché «l’ente non dev’essere contemplato nell’indeterminatezza», ma anzi, proprio in quanto ente che ha ricevuto dall’Uno una sua propria essenza e una sua propria forma, deve essere contemplato in quanto determinato. In quanto forma ricevuta dall’Uno, ogni ente rimanda dunque alla sua origine: infatti, «tutti gli esseri derivano da Lui [l’Uno], poiché Egli non è limitato da nessuna forma. Egli è soltanto Uno; se fosse tutto farebbe parte degli esseri. Perciò Egli non è nulla di ciò che

i suoi teoremi, ma ciascun teorema è parte della scienza intera, non come se fosse separato nello spazio, ma in quanto è valido solo nel tutto» (cfr. *ivi*, V 9, 8, 5ss).

⁷¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 266.

⁷² Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 9, 9, 4-7.

⁷³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 266. «Perciò nell’essere esistono insieme il pensare, il vivere e l’essere. Dunque, se è Essere è anche Intelligenza; se è Intelligenza è anche Essere; e il Pensiero è inseparabile dall’Essere. Il pensare, cioè, è molteplice e non è uno» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 6, 6, 21-24).

⁷⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 267.

è nell'Intelligenza [nel *noûs*], ma da Lui derivano tutte le cose, le quali sono anche essenze, in quanto sono già determinate e possiedono, diciamo così, ciascuna una sua forma»⁷⁵. Ritorniamo così a ciò che abbiamo affermato nel primo capitolo e che possiamo, insieme a von Balthasar, identificare come la base da cui si sviluppa tutta l'estetica plotiniana: ossia, che «tutto l'essere è bello perché è forma»⁷⁶. E, in quanto sorgente della forma, e dunque della bellezza del cosmo, l'Uno non può essere che al di là della forma, dell'essenza, e dell'essere (che dall'Uno, appunto, riceve forma ed essenza)⁷⁷. L'Uno sarà perciò privo di qualunque forma⁷⁸. Di conseguenza, sia il *noûs* che l'essere dovranno essere posti logicamente come «secondari» rispetto all'Uno, in quanto «riflesso di un Originario» che sta (logicamente, appunto) «prima della loro scomposizione in due»⁷⁹. Il momento di divisione che dall'unità dell'Uno conduce alla biunità dell'essere e del pensiero è perciò, per von Balthasar, il «luogo» plotiniano dell'origine «del formato»: così, dall'assoluta unità informata discendono, per così dire, le forme del cosmo (ossia, dell'essere) e del pensiero. Questo sarà dunque il momento d'origine anche «del bello, della conoscenza e dell'amore»⁸⁰, in quanto la vitalità sinfonica che anima il cosmo e il turbinio dei pensieri dell'anima rimandano, in ultima istanza, a quell'Uno nella cui pace ogni tensione erotica e conoscitiva s'acquieta.

Eppure, l'essere e il pensiero plotiniano sono, pur nella loro indissolubile reciprocità, «sconfinati e infiniti»⁸¹. Ma se è vero che il pensiero è questa infinita tensione verso l'"altro", che si

⁷⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 7, 24-25.

⁷⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 267.

⁷⁷ «Egli infatti genera il bello e lo rende ancora più bello con la bellezza che si espande da Lui e perciò Egli è principio di bellezza e termine di bellezza. In quanto è principio di bellezza, Egli rende bello ciò di cui è principio e lo rende bello ma non in una forma, e il generato stesso è senza forma, benché in un altro senso abbia una forma. Quella che vien detta forma è soltanto 'forma in un'altra cosa', ma in se stessa è amorfa. Dunque: soltanto ciò che partecipa della bellezza riceve la forma, ma non è la bellezza» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 32, 33ss).

⁷⁸ Poiché – scrive infatti Plotino – «l'essenza generata è forma – non si può dire altro di ciò che nasce là – e forma non di qualcosa, ma del tutto, sicché non ne avanza nessun'altra, è necessario che l'Uno sia senza forma». L'Uno, quindi, «non essendo forma, non è essenza, poiché l'essenza dev'essere un qualcosa, cioè un definito; l'Uno invece non può coglierlo come 'questa cosa qui', poiché allora non sarebbe principio, ma sarebbe soltanto ciò di cui [si dice] 'questa cosa qui'» (cfr. *ivi*, V 5, 6, 1-7).

⁷⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 267.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 267-268.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 268. Continua poi von Balthasar: «questo buon ἄπειρον [*ápeiron*] nel piano più alto del mondo (e non soltanto della materia) è per Plotino partecipazione all'Uno, immeditato riflesso di Dio e della sua forza». Infatti, a quella «buona infinità» che è la materia del cosmo (ossia – hegelianamente – una infinità non assolutamente indeterminata, ma già da sempre ordinata – benché non vivente –, e quindi materia infinita avente un contenuto), Plotino fa precedere un altro tipo di materia – una «materia spirituale» – che è «per se stessa oscura, ma da sempre del tutto illuminata, da sempre del tutto attualizzata e risvegliata a una determinata vita reale» (cfr. *ibidem*). La trattazione plotiniana in proposito non è chiarissima: «per la materia sensibile – scrive Plotino – [...] ci sono tutte le forme una dopo l'altra, ed una sola in ogni istante. Nulla in essa sussiste, perché l'una scaccia l'altra: perciò essa non è mai identica a se stessa. Lassù invece sono tutte insieme, né la materia ha nulla in cui trasformarsi, poiché già possiede tutte le forme. Perciò non è mai priva di forma, come non è mai tale nemmeno quella sensibile, però in altro modo» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, II 4, 3, 11-15). Per questo motivo Plotino può sostenere che «la materia non è né limite né limitato», e che «l'infinito non è un accidente

risolve nell'auto-incontro dello Spirito con se stesso, è davvero possibile – si chiede a questo punto von Balthasar – che lo Spirito plotiniano riesca a raggiungere l'Uno? Detto altrimenti, è davvero possibile che la ricerca (erotico-conoscitiva⁸²) del *noûs* trovi pace nella visione (e dunque possesso) dell'Uno? Dopotutto, esattamente come accade per l'anima umana, anche il *noûs* pare si ritrovi a dover vivere nella perenne dialettica movimento-quiete; se non che, lo Spirito plotiniano – diversamente dall'anima umana – è perennemente *in actu*. Ciò significa, per von Balthasar, che il «movimento e quiete [in lui] coincidono»; e dunque lo Spirito, «che è infinitamente mosso in se stesso (perché nella sua uscita attraverso tutto l'essere e le sue articolazioni ritorna eternamente a se stesso) è tuttavia nel suo insieme anche riposo infinito»⁸³. Il risultato di questo movimento-quiete del *noûs* è descrivibile, perciò, da Plotino come un movimento circolare che, pur muovendosi, rimane al

della materia, ma la materia stessa. Anche negli intelligibili la materia è illimitata, generata dall'infinità dell'Uno o dalla sua potenza o dalla sua eternità; ma questo infinito non è nell'Uno ma è creato da esso». Questa duplice materialità – «fisica» e «spirituale» – porta, perciò, Plotino a proporre qui un «duplice infinito», in quanto «più un'immagine è lontana dal vero essere, più essa è infinita. Infatti c'è più infinito in ciò che è meno limitato; e ciò che è meno vicino al bene è più vicino al male. E quindi è maggiormente immagine l'infinito intelligibile, e meno l'infinito inferiore, il quale, più s'è allontanato dall'essere e dal vero e si è ridotto allo stato di immagine, più è veramente infinito» (cfr. *ivi*, II 4, 15, 16-28). Questa «duplice infinità» potrebbe essere perciò intesa, alla luce di questo passo – e a nostro modo di vedere –, come indicante due gradi di infinità differenti, uno in potenza (per quanto sempre attuata, e dunque identificabile con il divenire stesso) e l'altro in atto, ed abissalmente distanti. Entrambi però ricadono comunque all'interno della dimensione del pensiero e sono da postulare necessariamente per giustificare, rispettivamente, la molteplicità dei corpi e delle idee. Infatti, la «profondità di ogni cosa – scrive ancora Plotino – è la materia: di conseguenza la materia è tenebrosa, poiché la luce è la forma, e l'Intelligenza è la forma». Tuttavia, «la materia divina riceve un limite preciso e possiede una vita intellettuale ben determinata; quella del corpo diveniva un certo che di delimitato, ma non è né vivente, né intelligente, bensì una cosa morta che viene ordinata. Nei corpi la forma è solo un'immagine; perciò anche il suo substrato è un'immagine. Lassù invece la forma è realissima; perciò altrettanto reale è il substrato»: negli intelligibili, infatti, «il substrato è una sostanza, o meglio, è la sostanza concepita insieme con la sua forma, sostanza completa e tutta illuminata» (cfr. *ivi*, II 4, 5, 7-23). Ma al di là di questa problematica interpretativa, ciò che più preme a von Balthasar qui è il poter giustificare la dottrina gnoseologica plotiniana: in quanto, il carattere di esser composto da una «materia spirituale» è proprio non solo dell'oggetto intelligibile conosciuto (del *noema*), ma anche dello Spirito che si esplica nell'atto conoscitivo (*noesis*).

⁸² Plotino tratta del tema dell'amore per tutto il trattato 5 della terza Enneade. Riassumendo a grandi linee le tesi plotiniane, possiamo dire che lo Ἔρως (*Éros*) divino che anima il *noûs* e lo fa tendere verso l'Uno è «un'ipostasi eternamente diretta verso un'altra bellezza e compie la funzione di intermedio tra il desiderante e il desiderato; egli è l'occhio del desiderio che all'amante permette di vedere l'oggetto desiderato, correndo egli stesso dinanzi al primo e riempiendosi di questa visione ancor prima di aver dato all'amente la facoltà di vedere col suo organo» (cfr. *ivi*, III 5, 2, 38-43). Infatti, il *noûs* – continua poi Plotino – «per questo piacere, per questa tensione verso il suo oggetto, per l'intensità di questa contemplazione genera da sé un essere degno e di lei e dell'oggetto contemplato, e da ciò che fluisce per così dire da questo oggetto è nato Eros, come un occhio pieno, come visione che ha in sé la sua immagine» (cfr. *ivi*, III 5, 3, 8-14). A questo Eros divino universale, che conduce tutto il cosmo al desiderio della somma bellezza e bontà, Plotino contrappone il δαίμων (*daímon*), che spinge le anime verso cattivi desideri. («Ogni demone, là dove è stato posto, è capace di procurare il suo bene e desidera questo bene e perciò è affine ad Eros; come questo, esso non è mai sazio, ma aspira a qualcosa di particolare come ad un bene»; cfr. *ivi*, III 5, 7, 27-30). Alla luce di ciò, von Balthasar può felicemente sostenere che Plotino ha designato l'Eros divino come «un eterno cercare che è immediatamente anche un eterno trovare» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 268-269).

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 269.

contempo immobile, poiché gira intorno all'Uno⁸⁴. Così, pur in questo suo movimento circolare infinito, il *noûs* possiede già l'oggetto del suo desiderio: possiede già (contemplandolo) Dio.

3. *L'ombra dell'“idealismo plotiniano”*: insuperabile riduzione all'assoluta identità?

In tutto ciò, però, inizia ad incombere su di noi la possibilità che tutto il movimento del pensiero si risolva in un cortocircuito e in una ricapitolazione d'identità tra Spirito e Uno, tra pensiero e Assoluto. Incombe, insomma, sulla testa di Plotino – stando a quanto afferma von Balthasar –, una spada di Damocle hegeliana che, tranciando e analizzando la tensione estatica e meravigliata del pensiero verso l'“altro”, rischia di rivelare null'altro che una circolarità, sì aperta, «ma non ulteriormente superabile, giacché, come l'essere è solo in quanto viene pensato, così il pensiero è solo in quanto incontra ciò che è e ritorna in sé attraverso l'essere pensato». Tuttavia, il pensiero, incontrando – in ogni sua tensione noetica verso l'“altro” – nient'altro che l'essere da sempre logicamente determinato (e dunque pensabile), ritrova sempre, in ultima istanza, null'altro che se stesso. Ora, «se questo autoincontro è lo spirito, e se lo spirito è Dio, e Dio è lo spirito, allora non si riesce più a vedere perché l'Uno, alla ricerca del quale esce lo spirito, potrebbe e dovrebbe essere altro che la profondità dello spirito (o dell'essere) stesso la quale è pre-supposta in esso come sorgente di ogni uscita e foce di ogni ritorno»⁸⁵. Il *noûs* sarebbe dunque – hegelianamente – l'apriori di ogni conoscenza sia del cosmo che dell'uomo (visto che ontologicamente derivano dal *noûs* l'Anima universale e le anime particolari umane), il quale si riconosce, alla fine del suo percorso, come apriori assoluto (divino) di ogni uscita auto-estranianti (in quanto tale uscita da sé si risolve già ogni volta in un ritorno del *noûs* a se stesso)⁸⁶.

Il passo dall'assolutezza ontologico-gnoseologica a quella estetica è breve: una volta scopertosi da sempre presente, lo Spirito (e, insieme a lui, l'essere) si riconosce per sé da sempre manifesto a colui «che possiede il giusto colpo d'occhio, la *theoria*, per incontrare la gloria suprema che erompe dalla profondità dello spirito»⁸⁷. Tutto – dalla conoscenza all'amore, dalla speculazione teoretica all'azione pratica, da ogni atto vivente della regione sub-spirituale a ogni atto spirituale – si

⁸⁴ «Così si muove l'Intelligenza [il *noûs*]: essa infatti si muove pur rimanendo immobile: poiché gira intorno a Lui [all'Uno]. Così dunque l'universo si muove circolarmente e pure rimane sempre al medesimo luogo» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, II 2, 3, 20ss). Per questo motivo Plotino può sostenere che il *noûs* «non ha nulla che non pensi, ma pensa non come uno che cerchi, ma come uno che possiede. E la beatitudine non è [dal *noûs*] acquisita poiché è già tutto nell'eternità, è anzi la vera eternità» (cfr. *ibidem*, 16-18).

⁸⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 269.

⁸⁶ Il «nous che ha l'Uno nella sua propria profondità diviene allora l'apriori di ogni conoscenza nel cosmo (anima del mondo) e nel mondo dell'uomo (anime singole): ogni ragione discorsiva resta circoscritta e abilitata da una ragione assoluta, 'divina', in cui ogni uscita autoestranianti è già ogni volta ritorno a se stessa, ogni intelligenza delle cose autointelligenza, ogni cercare trovare» (cfr. *ivi*, pp. 269-270).

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 270.

riduce perciò alla contemplazione (θεωρία – *theoría*, appunto) o è in vista della contemplazione⁸⁸. Ora, in questa riduzione del tutto alla contemplazione von Balthasar vede la fonte di una delle dottrine fondamentali di Plotino: ossia, quella – come la chiama lo stesso von Balthasar – della «unità di energie come *actus (substantialis)* e come *actio (ad extra et infra)*»⁸⁹. Per comprendere appieno di che dottrina si tratti e perché è tanto importante per von Balthasar, vale la pena soffermarsi un poco ad analizzare un passo del trattato III 8 delle *Enneadi*. Ebbene, analizzando ancora una volta il mondo naturale, Plotino sostiene che anche «la cosiddetta natura è un'anima, generata da un'anima superiore, di vita più possente, avente in sé una contemplazione tranquilla, non diretta né verso l'alto né verso il basso; essa rimane dov'è, nel riposo [*sic*] e nella coscienza di sé». Così, se «si vorrà concedere alla natura Intelligenza e coscienza, diremo che quella Intelligenza e quella coscienza non sono simili a quelle degli altri esseri [a lei superiori], ma si potrebbero paragonare a questi, come si paragona la coscienza che si ha nel sonno a quella dell'uomo sveglio. La natura contemplando il suo oggetto resta in riposo [*sic*], e quell'oggetto è nato in lei, poiché essa rimane in sé e con sé ed è oggetto di contemplazione: essa è una contemplazione silenziosa, ma anche un po' oscura. [...] Perciò l'oggetto da lei generato [ossia le cose naturali] è completamente privo di forza, poiché una contemplazione priva di forza produce un oggetto senza forza»⁹⁰.

Dunque, la contemplazione dell'anima-natura è una contemplazione debole, in quanto la coscienza che essa ha di sé è una coscienza – come la definisce Plotino – «oscura», quasi una sorta di incoscienza, simile alla coscienza che un uomo addormentato ha di sé. Questa oscurità coscienziale propria della natura si riversa poi nella sua capacità produttiva, così che le cose che da essa sono prodotte (ossia le cose naturali) risentono di questa stessa “oscurità”. Detto altrimenti, con le parole di von Balthasar, «quanto più forte è l'atto interiore di un essere in quanto atto possessivo di sé [ossia, l'*actus substantialis*], tanto più forte è anche la sua irradiazione fuori di sé [*actio ad extra et infra*]»⁹¹. Va da sé che, seguendo questa dottrina plotiniana, dobbiamo dedurre che la contemplazione creatrice di ciò che è ontologicamente superiore alla natura (l'Anima universale, il *noûs*, e lo stesso Uno) è una

⁸⁸ «Se noi, prima di discutere sul serio, dicessimo, così per scherzo, che tutti gli esseri, non solo quelli ragionevoli, ma anche gli animali irragionevoli e la natura che è nelle piante e la terra che li produce aspirano alla contemplazione [*theorías*] e tendono a questo fine; e che tutti lo raggiungono dentro le possibilità offerte dalla loro natura, chi in un modo e chi in un altro; e che alcuni lo raggiungono veramente, altri invece raggiungono un'immagine o un'imitazione: chi accetterebbe questo nostro paradosso?» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 8, 1, 1-8). Ma, per quanto paradossale, Plotino continua proprio per questa via, affermando che anche «le azioni pratiche, pur essendo conformi alla ragione, sono evidentemente diverse da essa, poiché la ragione, in quanto è presente alla azione e vi presiede, non è l'azione. Se dunque non è azione, ma ragione, essa è contemplazione; e per ogni ragione c'è una ragione ultima che deriva dalla contemplazione ed è contemplazione nel senso di oggetto contemplato» (cfr. *ivi*, III 8, 3, 4-7).

⁸⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, pp.270-271.

⁹⁰ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 8, 4, 16-31.

⁹¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 271.

contemplazione più luminosa proprio per il fatto che la superiorità ontologica è dovuta ad un maggiore possesso di sé⁹². Alla luce di questa dottrina, insomma, il balthasariano *actus substantialis* è ciò che consente (venendo logicamente prima) l'*actio ad extra et infra* di ogni ente⁹³. Ogni azione (o – il che è plotinianamente lo stesso – ogni creazione) trova perciò la sua origine nella contemplazione silenziosa⁹⁴ (estetico-visiva) dello Spirito in se stesso, a cui logicamente segue la parola-significato (che si volge al di fuori). Così, ogni movimento noetico, nonché ogni agire-creare pratico, si risolvono logicamente e concretamente nella contemplazione (o anche «riflessione») estetica dello Spirito in se stesso. Per questo, von Balthasar può definire la contemplazione come «l'atto biunitario di un completo risolversi nell'intuizione dell'essere (in quanto noema) – a tal punto dedito all'intuizione che l'intuente si dimentica dell'intuito, è 'perduto' nell'intensità della sua visione –, ed è tuttavia l'atto di un ritorno a sé, di un autoincontro nell'oggetto»⁹⁵. L'intuente diviene dunque, in ultima istanza, ciò che viene intuito.

Alla luce di tutto ciò, assume un nuovo spessore ciò che Plotino afferma in un passo cruciale delle *Enneadi*: «pensando se stessa l'Intelligenza [il *noûs*] si rivolge a se stessa e rivolge a sé il suo atto. Se qualcosa proviene da Lei, ciò avviene perché è rivolta a se stessa e in se stessa. È necessario che, da principio, fosse in se stessa e si rivolgesse, poi, verso un essere diverso; o piuttosto che un essere diverso derivasse da Lei per via di somiglianza con lei». Tale «essere diverso» non potrà essere altrimenti che l'Anima universale, la quale, diversamente dal *noûs*, «possiede nel suo intimo ciò che di essa è rivolto all'Intelligenza, mentre ciò che è fuori dall'Intelligenza è rivolto al mondo esterno; per una sua parte, essa è simile a ciò da cui deriva, per l'altra, pur non essendo più veramente simile, conserva una certa somiglianza anche quaggiù, sia che agisca o crei: poiché, anche quando agisce, contempla e, quando crea, produce forme che sono pensieri ben eseguiti. Così, tutto in essa è traccia di pensiero e di Intelligenza»⁹⁶. Possiamo quindi affermare, insieme a von Balthasar, che «alla base

⁹² Noi uomini, secondo Plotino, facciamo quotidianamente esperienza della nostra “debolezza contemplativa”: infatti, «gli uomini, quando sono deboli nel contemplare, producono un'azione, che è ombra della contemplazione e della ragione. Essendo incapaci, per la debolezza della loro anima, di assurgere alla contemplazione, nemmeno possono raggiungere del tutto gli oggetti e saziarsi del loro aspetto: perciò desiderosi di vederli, ricorrono all'azione per vedere con gli occhi ciò che non possono vedere con l'Intelligenza» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 8, 4, 32-36).

⁹³ «Come il pensiero che si esprime nella parola è immagine di quello racchiuso nella mente, così anche l'Anima è un pensiero dell'Intelligenza ed è la pienezza dell'attività e la vita che dall'Intelligenza precede per far esistere un'altra realtà» (cfr. *ivi*, V 1, 3, 7-9).

⁹⁴ «Il Creatore produsse questo universo in silenzio, poiché egli è tutto, essenza e forma; anche per questo, la creazione si compie senza fatica ed è creazione del Tutto proprio perché nascesse l'universo» (cfr. *ivi*, V 8, 7, 24-25).

⁹⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 271. Plotino paragona questo «oblio di sé» durante la contemplazione-azione alla situazione in cui l'uomo, mentre compie le sue attività e le sue meditazioni, non ha coscienza di compiere tali azioni, benché egli sia vigile (o se ne rende conto solo a posteriori). «Infatti non è necessario che colui che legge abbia coscienza di leggere, specialmente se legge attentamente; né colui che agisce coraggiosamente ha coscienza di agire con coraggio, finché agisce» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 4, 10, 21-29).

⁹⁶ Cfr. *ivi*, V 3, 7, 19-31.

dell'anima c'è la riflessione del nous, e così l'anima se si volge indietro verso il nous trova se stessa», similmente, il *noûs*, se guarda verso l'Uno, «non approda a un altro, ma a se stesso»⁹⁷. Il tutto si risolve dunque, nuovamente, nella identità: perché «un'unica e identica cosa saranno tutte queste cose: l'Intelligenza [*noûs*], il Pensiero [*noësis*], l'Oggetto del Pensiero [*noetón*]]»⁹⁸.

Quanto detto ci porta alla domanda che conclude questo nostro secondo capitolo: ossia, che altro ci rimane se non «contrassegnare l'Uno come il momento dell'identità nella tensione dualistica dello spirito»? Dio, in tal senso, risulta essere nient'altro che quella «intima profondità» delle cose, «il centro di quel cerchio di cui esse sono la periferia, sorgente della loro acqua, luce dei loro raggi, radice delle loro ramificazioni, cosicché ciò che in ultima analisi importa è la realizzazione del loro proprio divino essere»⁹⁹. Nessuna possibilità, dunque, di andare oltre la circolarità-autoidentità del *noûs* con se stesso¹⁰⁰? Eppure, è lo stesso Plotino ad affermare, paradossalmente, che «l'Intelligenza [il *noûs*] si trova dinnanzi al Principio primo e, vestibolo del Bene, porta in sé il messaggio di tutte le cose ed è piuttosto una impronta di Lui nella molteplicità, mentre Egli rimane in assoluta unità»¹⁰¹. Insomma, è Plotino stesso che ci invita ad andare oltre il *noûs*, non quindi eliminando (come vorrebbe

⁹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 271.

⁹⁸ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 3, 5, 42-43.

⁹⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, pp. 271-272.

¹⁰⁰ Circolarità, questa, che – secondo von Balthasar – caratterizzerà la filosofia dello Spirito assoluto moderno-idealistica. Qui von Balthasar preme molto (forse anche troppo) su quest'aspetto quando afferma che è proprio l'età moderna «che realizza l'ultima sintesi a livello dello spirito», degradando così «l'Uno a funzione del nous, a un suo momento o aspetto. Allora la filosofia dello spirito assoluto è l'istanza ultima e lo è, in corrispondenza, l'estetica della proporzione tra *noësis* e *noëma*; vista a partire dal livello dell'anima lo è nel migliore dei casi una estetica dell'elevatezza (*Erhaben*): cioè dell'altezza dell'anima spirituale-‘noumenica’ sul suo strato sensitivo-‘fenomenico’: estetica a quel modo che è stata sviluppata dall'idealismo tedesco da Kant a Schiller e a Hegel» (cfr. *ivi*, p. 272). Tuttavia, ad un'analisi più attenta, risulta chiaro che in realtà la critica balthasariana preme più sull'identità tra Spirito e Uno che si raggiungerebbe con lo Spirito assoluto hegeliano, e non tanto sulla dialettica “biunitaria” tra essere e pensiero, che invece fa da sfondo costante a tutta la speculazione plotiniana. Negare una tale dialettica implicherebbe infatti sostenere l'inaccessibilità dell'essere da parte del pensiero, e quindi la ricaduta in un dualismo gnoseologico, in ultima istanza autocontraddittorio. Al contrario, Plotino afferma l'originarietà del pensiero (inteso nel senso del manifestarsi dell'essere) quando dice che «essi [ossia l'essere e il pensiero] coesistono insieme e non si separano mai; eppure sussiste quest'uno che risulta da una dualità, in quanto è insieme Intelligenza ed Essere, pensante e pensato: Intelligenza in quanto pensa, Essere in quanto pensato. Infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l'alterità e l'identità» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 4, 30-34). Dunque, senza la dialettica implicante l'alterità e l'identità non si avrebbe quella struttura che è il pensiero stesso: «il pensiero infatti è una visione che vede, due cose che sono una cosa sola» (cfr. *ivi*, V 1, 5, 19). Perciò, «chi pensa, pensando si fa due, o, più esattamente, è due in quanto pensa, è uno in quanto pensa se stesso» (cfr. *ivi*, V 6, 1, 22ss). Certo, queste affermazioni devono valere per il pensiero in quanto tale (che è appunto l'essere stesso che si manifesta); mentre, per quanto riguarda il pensiero in quanto partecipato dall'io, quest'affermazione allude alla distinzione – nell'identità – tra il sé pensante e il sé pensato, di cui l'io è capace in quanto partecipe del pensiero. Partecipando perciò il pensiero dell'essere, «la contemplazione dev'essere identica alla realtà contemplata, e l'Intelligenza all'oggetto intelligibile: se non fosse così, non ci sarebbe verità; e chi afferrasse l'ente, ne avrebbe solo una traccia, la quale è cosa diversa dall'essere; e nemmeno questa è verità» (cfr. *ivi*, V 3, 5, 22-25). Il problema hegeliano che von Balthasar sta perciò cercando di mettere in luce è quello dell'eliminazione assoluta dell'alterità che costituisce il pensiero, e dunque dell'identificazione dell'io con il pensiero in sé considerato (e dunque anche con l'essere): ciò che si realizza nella figura dello Spirito assoluto.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, V 9, 2, 24ss.

invece l'idealismo) la gerarchia ontologica dei principi, ma anzi coronando tutta la sua speculazione proprio con la differenza ontologica tra Uno e *noûs*.

Alla luce di questa differenza – conclude perciò von Balthasar –, lo splendore che si apre nella contemplazione del cosmo è certamente quello dell'essere («gloria» filosofico-ontologica), ma vi è una “ulteriorità” che irrompe dal di sopra dell'essere-*noûs* e che gli conferisce la sua assoluta bellezza trascendentale («gloria» teologica). Questa «elevazione al di sopra dell'essere conferisce a questa irradiazione un carattere più che filosofico, cioè teologico in senso proprio»¹⁰²: ossia, non come una specie di divina rivelazione paragonabile alla rivelazione mitica, bensì una rivelazione che erompe ontologicamente dal centro e dal profondo dell'essere. La nostra indagine in compagnia di von Balthasar del pensiero plotiniano è con ciò tutt'altro che conclusa.

¹⁰² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 273. «L'oggetto formale della teologia (e per ciò stesso anche quello dell'atto di fede) giace nel cuore dell'oggetto formale della filosofia (e quindi della mitologia che è ad essa legata)», ossia l'essere. È infatti dalla profondità misteriosa dell'essere che Dio, in quanto oggetto formale della teologia irrompe «come autorivelazione del mistero dell'essere stesso, in una maniera che non può essere derivata da ciò che l'intelletto creato può, con le sue forze, decifrare del mistero dell'essere e che a questo intelletto rimane inaccessibile, senza l'illuminazione divina della grazia, anche nella rivelazione del mistero di Dio. Tuttavia, l'autorivelazione di Dio, il quale è l'Essere per eccellenza, non può che essere l'adempimento anche di tutta la problematica filosofico-mitologica dell'uomo, in uno schiarimento che avviene nella parola della rivelazione di Dio (che si fa storia e carne) e perciò deve essere ascoltato nell'ente; ma che non per questo cessa di essere parola su Dio, schiarimento sull'Essere stesso e quindi, nello stesso tempo, filosofia». È dunque, per questo motivo, uno schiarimento che «porta al suo fine interno il sapere filosofico assieme all'eros che lo anima» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, cit., vol. I, *La percezione della forma* (2012), trad. it. di G. Ruggeri, pp. 131-132).

CAPITOLO TERZO

LO SPLENDORE DEL BELLO E IL BELLO AL-DI-LÀ-DEL-BELLO

1. *La bellezza come via d'uscita dall'impasse idealistica*

Come abbiamo appena visto nel Capitolo precedente, il «Plotino autentico» di von Balthasar non si è mai davvero arrestato alla morta identità idealistica, ma «è sempre rimasto per tutta la vita come fuori di sé davanti a quel miracolo dell'essere che sorpassa ogni ragione». E quale è questo miracolo? «Il fatto che qualcosa sia, che le cose esistenti siano quell'immenso mondo di meraviglie che sono»¹⁰³. Dalla conclusione anti-gnoseologica del capitolo precedente, possiamo ora rituffarci nel tema dell'estetica plotiniana, non più però (come nel nostro primo capitolo) nel senso di una «percettologia» finalizzata ad aprire le porte all'indagine ontologico-gnoseologica del cosmo, bensì nel senso più profondo del termine: come un'indagine sulla bellezza del cosmo e sulla bellezza del suo fondamento. È lo stesso Plotino, infatti, a chiedersi da dove le idee (o le «forme», come le chiama von Balthasar) derivino e da dove ricevano la loro bellezza: «Dov'è dunque Colui che ha creato tale bellezza e tale vita e ha generato l'Essere? [Dopotutto,] chi dimora nel bello deve guardare donde esse [le idee] derivino e donde ricevano la loro bellezza. Nessuna di queste idee può essere il loro principio, poiché allora sarebbe una di loro, una loro parte. E nemmeno è una certa forma o una certa potenza e nemmeno è tutte quante le potenze che sono generate e che sono lassù: Egli invece deve essere al di sopra di tutte le potenze e di tutte le forme. Il loro principio non ha forma: non è ciò che ha bisogno di forme, ma ciò da cui deriva ogni forma intellegibile». Questo creatore delle idee non sarà perciò nessuno degli esseri, pur essendo tutti gli esseri: «non è nessuno degli esseri, perché tutti gli esseri vengono dopo di Lui; è tutti gli esseri, perché essi provengono da Lui»¹⁰⁴.

Questo è dunque il momento cruciale – per il Plotino balthasariano – dell'uscita dall'impasse gnoseologico-idealistica. Cercando di andare al di là di ogni morta identità idealistico-panteistica tra il *noûs* e l'Assoluto, la trattazione balthasariana si sofferma qui sul fatto che Plotino evoca la figura di un «padre», la cui potenza e grandezza è solamente intuibile «alla vista del figlio che è il mondo»¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 273.

¹⁰⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 32, 1-14. Plotino ritorna altrove su questo aspetto in termini prettamente ontologici, affermando che l'essere del principio «lo ricaviamo dalle cose che sono dopo di Lui; cercarne la causa vuol dire cercare un altro principio: ma del Principio universale non esiste principio» (Cfr. *ivi*, VI 8, 11, 7-9). Von Balthasar traduce il termine ἀρχή (*arché*) con *Grund*, “principio” appunto, ma anche “fondamento”. Ritorna quindi anche qui il tema classico ontologico-metafisico della insensatezza di parlare di un “fondamento del fondamento”.

¹⁰⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 274. Il riferimento plotiniano a questa affermazione è il seguente: «egli [Dio] gode della sua prole e si rallegra dei suoi figli e perciò tutti li conserva presso di sé, lieto del suo e del loro splendore. Ma uno [...] solo fra loro, il figlio Zeus, si mostrò al di fuori. Guardando a lui, benché sia l'ultimo figlio, è concesso vedere, come da un'immagine, quanto siano grandi il padre e i fratelli che rimasero presso il Padre. Egli però dichiara di non essere disceso invano dal Padre: ora infatti esiste un altro mondo, diverso, un

Egli, generando tutte le cose, dona qualcosa della sua forza paterna-generatrice a ciò che ha generato: «Se il Primo è perfetto, anzi il più perfetto sopra ogni cosa, ed è la forza originaria, è necessario che Egli sia la forza più grande di tutte, e che le altre forze siano, per quanto possono, un'imitazione di Lui. Noi vediamo che ogni altra cosa, una volta giunta alla sua maturità, genera e non tollera di rimanere sola in se stessa, ma genera un altro essere»¹⁰⁶. Essendo perfetto, l'Uno plotiniano non ha bisogno di nulla; e non avendo bisogno di nulla non può che essere bene per l'altro e non per se stesso¹⁰⁷. Infine, contenendo in sé il tutto, Egli non è in nessuno, e perciò non è neppure in alcun luogo¹⁰⁸. Questa «meraviglia» (θαῦμα – *thauma*) che precede il *noûs* «è veramente l'Uno»¹⁰⁹, il quale è scorto dallo stesso *noûs* come un qualcosa che grandiosamente gli sta al di sopra (e dunque al di là di sé), come luce abbagliante «in cui è possibile fissare lo sguardo meno ancora che nella luce del sole»¹¹⁰. Neanche l'anima che ha raggiunto la dimora del *noûs* può dunque sperare di cogliere e cristallizzare in un concetto l'essenza dell'Uno. Anzi, in una sorta di teologia negativa pagana, l'Uno

mondo bello in quanto immagine della bellezza: poiché sarebbe contrario ad ogni legge che una così bella immagine non sia immagine della Bellezza e dell'Essere» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 12, 5-15). È evidente che il linguaggio usato qui da Plotino è un linguaggio squisitamente mitico; ed è altrettanto evidente che l'intenzione di von Balthasar non è quella di immettere a forza nella speculazione plotiniana una figura teoretica per Plotino impossibile come la Trinità. Il nostro autore è ben cosciente della violenza interpretativa che una tale operazione comporterebbe. Senza contare che tanto la Trinità quanto la persona rivelata del Figlio sono possibili solo alla luce della Rivelazione: infatti, senza quest'ultima, l'unico «figlio» di cui Plotino può (miticamente) parlare è appunto il mondo stesso.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, V 4, 1, 24-29.

¹⁰⁷ «Ma chi è Principio non ha bisogno delle cose che vengono dopo di lui, poiché il principio del Tutto non ha bisogno di questo Tutto. In realtà ciò che è bisognoso, è bisognoso in quanto tende al suo principio; ma se l'Uno è bisognoso, può cercare evidentemente questo soltanto: di non essere Uno. [...] Perciò nulla è bene per l'Uno, e quindi non avrà voglia di nessun bene, anzi Egli è Super-Bene, e non è bene per se stesso, ma è bene per gli altri esseri che possono parteciparne» (cfr. *ivi*, VI 9, 6, 34-41).

¹⁰⁸ «Ed ora guarda anche il mondo: perché prima di esso non esiste nessun mondo [...]. Ma l'Anima non è in esso; il mondo invece è nell'Anima [...]. L'Anima, invece, è nell'Intelligenza [nel *noûs*]; e il corpo è nell'anima; e l'Intelligenza è in un Altro, ma oltre questo non c'è un altro, nel quale l'Ultimo possa esistere. L'Ultimo dunque non è in nessuno, e perciò non è in nessun luogo» (cfr. *ivi*, V 5, 9, 27-33).

¹⁰⁹ Il passo riprende quanto abbiamo detto nel primo capitolo riguardo alla processione ontologica che proviene dall'Uno. Scrive infatti Plotino che «poiché è necessario che ci sia qualcosa prima dell'Intelligenza [del *noûs*], la quale vorrebbe essere una ma non lo è ed è appena uniforme – intendo dire che l'Intelligenza ha la forma dell'Uno poiché per lei non c'è frazionamento ma è tutta raccolta in se stessa, senza divisioni e scissioni perché vicina a Lui, subito dopo di Lui, ed osò staccarsi, non so come, dall'Uno! – quella meraviglia, che è anteriore all'Intelligenza è veramente l'Uno» (cfr. *ivi*, VI 9, 5, 26-30).

¹¹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 274. Plotino afferma infatti che «l'Intelligenza è bella, anzi il più bello degli esseri, ed è posta nella pura luce e nel puro splendore ed abbraccia la natura di tutti gli esseri; poiché il nostro mondo così bello ne è un'ombra e un'immagine, mentre esso nel suo totale splendore non accoglie in sé né la non-Intelligenza, né e tenebre, né la sproporzione, ma vive di vita felice, resta pieno di meraviglia chi lo vede e, come si deve, penetra in esso e si unisce ad esso». E, usando ancora una volta la metafora del padre e del figlio, continua scrivendo che «chi ha contemplato, veduto e ammirato il mondo intelligibile, deve ricercarne il creatore e chiedersi chi abbia fatto esistere questo mondo e dove e come sia Colui che ha generato un figlio come l'Intelligenza, bello e perfetto, che ha tratto la sua pienezza dal Padre. Questi non è né l'Intelligenza né la pienezza, ma è anteriore all'Intelligenza e alla pienezza; ambedue sono dopo di lui, bisognosi di saziarsi e di pensare» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III 8, 11, 27-39).

non può neanche essere adeguatamente nominato, poiché «qualsiasi cosa tu dica, tu dici sempre qualche cosa». Ciò che noi uomini possiamo fare senza cadere in contraddizione quando nominiamo l'Uno è, al massimo, alludere all'Uno: «dentro i limiti del possibile, cerchiamo di dare, così fra di noi, un cenno su di Lui»¹¹¹, sempre coscienti però del fatto che le nostre parole non potranno mai davvero nominarlo poiché egli in sé sarà sempre un “di più” rispetto a qualsivoglia nostra definizione o determinazione¹¹².

L'eminenza ontologica viene così, attraverso Plotino, ribaltata da von Balthasar: non siamo più noi a possedere (idealisticamente) l'Uno e a comprenderlo, alla fine del percorso attraverso l'Anima e il *noûs*, come già da sempre contenuto all'interno dell'io-soggetto pensante, ma «è lui che ci possiede e ci comprende»¹¹³. Dell'Uno noi possiamo dunque solo «partecipare». E come è possibile tale partecipazione alla vita dell'Uno? La risposta di Plotino è perentoria: «Elimina ogni cosa»¹¹⁴. Che «l'Intelligenza ritorni come indietro e [...] abbandoni se stessa a quello che è dietro di lei»¹¹⁵, così che, in definitiva, il *noûs* non sia più se stesso. Così, rinunciando al suo conoscere l'Uno («cerca le cose che vengono dopo di Lui; ma Lui lascialo stare!»¹¹⁶), il *noûs* rinuncia a fare ciò che egli è: ossia, rinuncia ad esser pensiero e alla possibilità di definire con un'immagine concettuale quella «forza infinita di tutte le cose, [quell']apeiron di pienezza inafferrabile»¹¹⁷ che, «se tu lo pensi come Intelligenza o Dio, egli è [di] più; se lo raccogli in unità col tuo pensiero, allora Egli è uno ancor più di quanto possa rappresentarlo il tuo pensiero»¹¹⁸. Perciò, parlare di pensiero, volontà, riflessione e deliberazione dell'Uno è, per il Plotino balthasariano, un'attribuzione «troppo a buon mercato», giacché tutto ciò può essere affermato, e «viene affermato adaequate solo del nous»¹¹⁹.

2. Il Pensiero come desiderio dell'“altro”

Abbandonato definitivamente se stesso, il *noûs* può ora – essendosi purificato da ogni idealismo – ritentare la sua ascesa, non più animato dal desiderio di possedere ciò che egli è, ma orientato verso quell'“altro” che è scaturigine di «ogni possibile conoscenza, desiderio e ammirazione

¹¹¹ Cfr. *ivi*, V 3, 13, 1-6.

¹¹² «Pur lanciandoti di colpo con grande fervore, mai potresti averne una piena rivelazione; altrimenti saresti Intelligenza pensante e, pur raggiungendolo, Egli ti sfuggirà, o meglio, tu sfuggirai a Lui» (cfr. *ivi*, V 5, 10, 8-10). E ancora, «Noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è» (cfr. *ivi*, V 3, 14, 6-7).

¹¹³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 274.

¹¹⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 3, 17, 39.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, III 8, 9, 30-32.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, VI 8, 18, 2.

¹¹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 275.

¹¹⁸ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 9, 6, 13-14.

¹¹⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 275. Da questa libertà dell'Uno (per quanto problematica, come abbiamo visto alla fine del primo Capitolo) nasce, per von Balthasar, il concetto plotiniano della provvidenza immanente al mondo (e al contempo trascendente).

di verità, bontà, bellezza del mondo»¹²⁰. Il tema dell'*eros* diviene così nuovamente, per il Plotino balthasariano, il tema centrale: non più come un *eros* egocentrico, meramente noetico, narcisisticamente rivolto dal Pensiero verso se stesso, ma come un “*eros* redento” che, con i suoi occhi ora adeguatamente purificati, guarda estasiato ed amante verso quell’“altro da sé” originale: quell’Uno che «rimane in sé perché è saggio, né potrebbe andare altrove; le altre cose, invece, sono sospese a lui come se avessero scoperto, con il loro desiderio dove egli si trova. Questo desiderio è Eros che veglia alla porta: esso è sempre fuori della Bellezza e tende ad essa ed è lieto di parteciparne per quanto gli è possibile: perché anche l’amante di quaggiù non riceve la bellezza ma le è soltanto vicino». E pur rimanendo l’Uno in sé, «i molti amanti dell’Uno che lo amano tutt’intero, lo posseggono interamente [...] proprio perché [Egli] rimane in sé ed è bello perché è intero per tutti»¹²¹.

Ora, abbiamo detto che «colui che voglia contemplare ciò che è al di là dell’Intelligibile, potrà vedere solo dopo aver eliminato tutto ciò che è intelligibile»¹²², poiché ciò che suscita questo desiderio – ossia l’Uno – è «completamente libero anche dalla forma intelligibile; [così,] persino l’anima, quando si sia infiammata d’amore per Lui, si spoglia di qualsiasi forma che possieda, persino di quella intelligibile che sia in essa»¹²³. Dunque, solo spogliandosi di tutto (anche del suo “esser

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²¹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 5, 10, 1-10.

¹²² Cfr. *ivi*, V 5, 6, 20-21.

¹²³ Continua poi Plotino: «Quando l’anima riesca a raggiungerlo ed Egli venga a lei, o meglio, le manifesti la sua presenza, ed essa si sia allontanata dalle cose presenti e si prepari ad essere tanto bella e simile a Lui quanto è possibile [...] allora essa lo vede apparire improvvisamente in sé; nulla c’è ormai fra l’anima e il Bene, né essi non sono più due ma una cosa sola; e nemmeno potresti distinguerli finché Egli è presente; ne sono quaggiù un’immagine gli amanti che desiderano fondersi insieme nel loro amore. Né l’anima s’accorge più di abitare in un corpo, né sa di essere un’altra cosa come un uomo o un animale o un’altra cosa; vedere una di queste cose sarebbe veramente strano, ed essa non ne ha né il tempo né la voglia, e, poiché lo va cercando, va incontro alla sua presenza e vede Lui invece di sé, ma nemmeno avrebbe la possibilità di vedere chi sia lei che lo vede. Allora essa non vorrebbe nient’altro in cambio, nemmeno se le si donasse il cielo intero, poiché sa che non c’è nulla di migliore né un bene maggiore: essa infatti non può salire più in alto e tutte le altre cose, per quanto elevate, la costringerebbero a discendere. Perciò soltanto allora l’anima può giudicare rettamente e conoscere che Quegli è ciò che essa considera e affermare che nulla è più possente di Lui. Lassù infatti non c’è inganno: dove essa potrebbe trovare la verità più vera di così?» (cfr. *ivi*, VI 7, 34, 8-28). Von Balthasar evidenzia a tal proposito come per Plotino l’“unione mistica” con l’Uno non venga propriamente descritta come l’unione tra uno sposo e una sposa, ma come un essere riaccolti nella casa paterna: «L’anima, dunque, è innamorata, per sua natura, di Dio e desidera unirsi a Lui, come una vergine ama nobilmente il suo nobile padre; ma se, entrata nel mondo del divenire, si lascia sedurre dalla brama di pretendenti e passa, per la lontananza del padre, ad altro amore terreno, cade nel disonore; ma poi, disprezzando le violenze del mondo, essa si purifica da ogni cosa terrestre e, pronta a tornare al padre suo, ritrova la sua gioia» (cfr. *ivi*, VI 9, 9, 32-39). Non ci pare azzardata l’idea che von Balthasar stia cercando qui di evidenziare il fatto che in Plotino la “redenzione dell’eros” (di cui abbiamo parlato poco sopra) rimanga una elevazione dell’amore puramente spirituale, senza però mai andare nella profondità della carne e del sangue di cui è fatto l’uomo. La dimensione corporale viene infatti sempre vista da Plotino, lungo tutte le *Enneadi*, come il punto più basso e meno nobile dell’uomo, e come una sorta di “punto di partenza” che consente all’uomo di riottenere quella sua nobiltà spirituale che aveva perduto con la caduta delle anime nel mondo materiale. È evidente che la vera “redenzione dell’eros” sarà possibile solo nella prospettiva cristiana, la quale, alla luce dell’Incarnazione, eleva anche il corpo e la materialità dell’uomo a quella nobiltà che per Plotino era da attribuire solo all’anima. Parlando infatti delle religioni precristiane, nella *Teodrammatica* von Balthasar afferma che questo «sacro universale [che] è il ‘divino’, [...] inganna l’uomo singolo nel senso che questi, per inserirvisi, deve deporre

anima”), l’anima è pronta a ricevere l’Uno e ad unirsi con lui, abbracciandolo con tutto il suo essere e non avendo «più alcun punto che non sia in contatto con Dio»¹²⁴. Come descrivere dunque lo splendore di «questa bellezza inestimabile che rimane, per così dire, nell’interno del santuario e non procede verso l’esterno perché i profani la vedano»¹²⁵? Essendo l’Uno al di là del *noûs*, ed avendo la bellezza «la sua propria sede nel *nous* insieme uno e duale»¹²⁶, non è possibile definire l’Uno bello (una qualsivoglia determinazione ci farebbe ricadere infatti in contraddizione); al massimo possiamo («balbettando») descriverlo come «al di sopra della bellezza»¹²⁷, o «principio di bellezza e termine di bellezza»¹²⁸. Ebbene, che rapporto intercorre qui tra l’“esser al-di-là-del-bello” dell’Uno con il fatto che egli è il Bene platonicamente inteso? Risponde Plotino che «colui che non l’ha ancora veduto può tendere a lui [all’Uno] come ad un bene; ma colui che l’ha veduto dovrà amarlo per la sua bellezza, sarà riempito di commozione di piacere e, scosso da salutare stupore, lo amerà di vero amore»¹²⁹. In altre parole, dunque, la «sovrabellenza» (come la chiama von Balthasar) dell’Uno è il modo in cui l’anima, una volta rapita dalla sorgente della bontà e conosciuto – diciamo così, “misticamente” – il Bene, contempla quest’ultimo inebriata dell’amore per lui¹³⁰.

la sua individualità (stoicismo, Epicuro, Plotino [...]) per essere restituito come un tutto, sia corporalmente che spiritualmente, al tutto. Ma se questo tutto, nel successivo pessimismo, si scinde in una sfera inferiore del destino e in una superiore celeste salvifica, allora l’inevitabile conseguenza è anche la divisione dell’uomo in una parte mortale (corpo o anche psyche) e in una immortale (spirito) che può salvarsi nella sacra pienezza (*pleroma*). [...] La scissione dell’uomo in due valori strutturalmente opposti ha sempre per conseguenza anche la divisione dell’umanità in una parte capace di salvezza – singoli individui – e un’altra che ne è incapace: la massa» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, cit., vol. IV, *L’azione* (2017), trad. it. di G. Sommovilla, pp. 205-206). Dopotutto, questa «mistica platonizzante – afferma in proposito Nadia Galli –, nell’opposizione tra idea e manifestazione, si espone a due problemi, il dualismo e il monismo, convergenti nell’esito di forme ateistiche e nichilistiche: da un lato il concetto di assoluta trascendenza che confina il Dio totalmente altro nella sua inaccessibilità separandolo definitivamente dal mondo e dall’uomo; dall’altro, la tentazione di superare, per via mistica, l’ineliminabile distanza tra Dio e l’uomo si risolve in forme panteistiche di divinizzazione del mondo o della totale rinuncia all’effettivo considerato illusorio e nel rinnegamento di sé assorbito in un divino astratto. L’unica via percorribile per superare tali aporie è il discorso analogico che mette in relazione la vita eterna triunitaria e la vita temporale tramite l’evento storico di Gesù. [...] Gesù Cristo è l’*analogia entis*: poiché Cristo ha assunto l’umano, ora l’uomo può trovare Dio in tutte le cose: tutto nella creatura, tranne il peccato, è adeguato a partire da Cristo a divenire espressione (*Ausdruch*) di Dio» (GALLI N., *Teologia, santità e mistica: dallo sdoppiamento verso una nuova unità*, in UBBIALI S. (ed.), *L’ora del mondo. Confronto con la visione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 2019, p. 124).

¹²⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 9, 9, 55.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, I 6, 7, 2-3.

¹²⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 277.

¹²⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 8, 2, 8.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, VI 7, 32, 33.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, I 6, 7, 14-17.

¹³⁰ Da questa superiorità del Bene rispetto al bello von Balthasar individua in Plotino la natura equivoca del bello: il bello, infatti, è sì «chiaro ma anche pericoloso, ci infligge tormenti e può anche inavvertitamente deviarci dal Bene» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 277). Plotino parla infatti della bontà come «mite, soave, benevola e, quando uno voglia, è presente»; al contrario, la bellezza «porta con sé commozione e stupore e mescola il piacere al dolore; e inoltre distrae la gente a sua insaputa dal Bene: come fa la persona amata che allontana dal padre:

Il viaggio dell'anima plotiniana sta ora giungendo al suo compimento: dalla bellezza mondana e dall'Anima che ha plasmato questo mondo, essa è giunta alla celeste sfera del *noûs* («che custodisce in sé 'tutte le belle forme [ossia le Idee]»¹³¹), dove, offuscata dal suo splendore, ha ingenuamente esclamato, riferendosi alle Idee: «quella è la bellezza!» Ma il richiamo di Eros a qualcosa che sta al di là del *noûs* l'ha ridestata, e l'ha condotta alla sua vera meta: ciò «che è al di là della bellezza [e che] è detto la natura del Bene»¹³². Così, l'anima, distaccatasi dal suo stesso «esser anima» e oramai dimentica di sé («deiforme», come la definisce Plotino), è finalmente pervenuta «in qualcosa che sta al di là di tutto ciò, alla 'sorgente e all'origine del bello', che 'possiede il bello come un mantello che lo avvolge'»¹³³. Così facendo – conclude von Balthasar –, si svela in Plotino «l'ultima struttura del bello: il luogo suo particolare è nella regione del nous che è la zona della forma, della reciproca trasparenza soggetto-oggetto, alterità-identità. Ma essa possiede la sua autenticità solo in quanto epifania del segreto stesso dell'essere e di conseguenza solo in quanto voce e segnale di rimando a questo segreto»¹³⁴. Detto in termini prettamente plotiniani, la sfera del *noûs* è certamente il luogo delle Idee e della bellezza («realità orizzontalmente radiante»); ma tale bellezza non sarebbe possibile se essa non fosse già originariamente illuminata da quel «raggio che porta l'irradiato [ossia appunto il *noûs*] ad irradiare», e che «deriva (verticalmente) dall'alto»¹³⁵. Splendore orizzontale e irradiazione verticale («gloria» balthasarianamente intesa) si articolano perciò nel Plotino balthasariano in maniera tale che «non può esistere bellezza senza sovrabellezza», così che lo splendore che viene (orizzontalmente) irradiato da tutte le varie processioni ontologiche (Spirito, Anima e mondo) intende

essa infatti è più giovane. Il Bene, invece, è più vecchio, non per età ma per verità» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 5, 12, 34-37).

¹³¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 277.

¹³² «Ognuno dunque diventi anzitutto deiforme e bello, se vuole contemplare Dio e la Bellezza. Salendo, egli arriverà dapprima presso l'Intelligenza e saprà che colà tutte le Idee sono belle e dirà che quella è la bellezza – cioè le Idee: per queste infatti che sono il prodotto e l'essere dell'Intelligenza, esistono tutte le bellezze –. Ciò che è al di là della bellezza è detto la natura del Bene e la Bellezza le sta innanzi tutt'intorno. Così con una formula sintetica diremo che la Bellezza è l'essere primo; ma chi voglia distinguere gli intelligibili, chiamerà il Bello intelligibile luogo delle idee, e il Bene che è al di là lo dirà sorgente e principio del Bello. Altrimenti, si dovrebbe identificare anzitutto bello e bene: comunque, il Bello è lassù nell'intelligibile» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 9, 33ss).

¹³³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 277. «È dunque necessario – scrive Plotino – oltrepassare la scienza e non deviar mai dall'unitarietà del nostro essere; è necessario allontanarsi sia dalla scienza, sia dai suoi oggetti e da ogni altra cosa, anche se sia bella da contemplare: poiché ogni bellezza è inferiore all'Uno, come la luce del giorno deriva tutta dal sole. Perciò si dice che Egli è ineffabile e indescrivibile» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 9, 4, 7-11).

¹³⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, pp. 277-278.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 278. Già nel primo volume di *Gloria* von Balthasar aveva introdotto le figure teoretiche di *forma* (plotinianamente, «irradiazione orizzontale») e di *splendor* («irradiazione verticale»): «Le parole che tentano di esprimere il bello ruotano in primo luogo attorno al mistero, della forma o della specie. *Formosus* proviene da *forma*, *speciosus* da *species*. Immediatamente si pone però la questione sul 'grande splendore che irraggia dall'intimo' e rende *speciosa* la *species*: *splendor*. Nello stesso istante si ha la specie e ciò che irraggia da essa facendola preziosa e degna di essere amata» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 12).

sì questo stesso splendore, «questa bellezza stessa, ma intende *in* essa qualcosa *sopra* di essa»¹³⁶, qualcosa dunque che (verticalmente) la irradia e che le consente a sua volta d'irradiare. In questo modo, l'«in» orizzontalmente radiante non è svalutato come una pura apparenza da quel «sopra» che verticalmente dona la forza d'irradiare; ma, al contrario, esso è vivificato ed elevato a suprema dignità e «gloria», proprio alla luce dell'irradiazione originaria¹³⁷. Detto altrimenti, il *noûs* e l'anima non si riducono ad «essenze irradiate dalla propria struttura casuale» (ossia da quella bellezza che irradia in essi), ma la loro struttura è prodotta di quella stessa irradiazione verticale che sta sopra di essi. Così, ciò che procede dall'Uno è necessariamente *noûs*, il quale, cercando di conoscere l'Uno, necessariamente ri-flette su se stesso obiettivizzandosi e duplicandosi (in quanto appunto ri-flesso) in quella biunità che lo rende “altro” rispetto all'Uno. «La riflessione della luce irradiante genera secondo Plotino la forma o la determinazione dell'essere nella sua situazione di oggetto offerto allo spirito e, il che è da un'altra parte lo stesso, la determinazione del pensiero come dell'istanza assegnata all'autopossesso della irradiazione riflessa». Né più né meno, dunque, di quanto abbiamo descritto nel secondo capitolo sullo splendore del *noûs*: nella sua struttura dialettica (erotica o tensionale-statica) il Pensiero si articola astrattamente in un «gioco infinito» tra *nóesis* e *noetón*, dove identità (o – come la chiama von Balthasar – «svelamento») e differenza («velamento») si alternano rispettivamente come statica scoperta di sé e, al contempo, erotico movimento meravigliato verso l'“altro da sé”. Ma se tale movimento risultasse, in ultima istanza, il punto d'arrivo concreto a cui l'anima da sempre aspira, il suo desiderio si risolverebbe (hegelianamente) in una statica cristallizzazione del Pensiero (oramai pasciuto dal possesso di sé), e il «gioco» si esaurirebbe in una “danza monadica” del soggetto con se stesso. Ed è qui che il Plotino balthasariano fa un passo ulteriore rispetto a Hegel: perché riconosce che «il gioco della bellezza» (come la chiama von Balthasar, o, come l'abbiamo chiamata noi, la “danza della bellezza”) può essere «giocato» (oppure, può essere “messo in scena”) soltanto se irradiato dall'alto dalla «luce unificante del Bene, il quale somministra al gioco la sua gioia, il suo splendore, la sua inesauribilità»¹³⁸.

L'anima deve dunque, alla fine del suo viaggio, riconoscere quell'“altro” che rende possibile il suo gioco e che veramente può appagare il suo desiderio. Nessuna forma singola può infatti appagare il desiderio dell'anima, in quanto la forma «è la traccia dell'informe, poiché è questo che genera la forma, non la forma che genera l'informe»¹³⁹.

¹³⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 278.

¹³⁷ Con le parole di von Balthasar: «ciò che brillando appare presuppone l'Uno dal cui centro tutti i raggi escono e in forma del quale centro brillano» (cfr. *ibidem*).

¹³⁸ Cfr. *ibidem*.

¹³⁹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI 7, 33, 30-31.

3. «Splendor» e «forma»

È giunto ora il momento, per von Balthasar (e anche per noi), di tirare le somme della sua lettura delle *Enneadi* plotiniane e di raccogliere i frutti che la tradizione ontologico-estetica greca lascia in eredità alla speculazione e al pensiero di matrice cristiana.

Ebbene, abbiamo appena concluso il paragrafo precedente sostenendo che lo Spirito (ossia l'ente esistente) viene illuminato verticalmente dalla sorgente (*splendor*). E che questo ente, a sua volta, riflettendo lo *splendor*, illumina (in quanto *forma*) orizzontalmente. (Esso, infatti, «risplende e brilla, simile a un'idea»¹⁴⁰). Troviamo quindi, nel Plotino balthasariano, un duplice tipo d'irradiazione: da una parte, lo *splendor* che verticalmente illumina la realtà, e che, in quanto universale e interiore, risplende dall'interno della forma come sua fonte originale; dall'altra parte, la bellezza che riflette la gloria di questo *splendor* verticale: ossia, appunto, quella orizzontale bellezza che von Balthasar chiama *forma*¹⁴¹. Certamente, per un platonico come Plotino, la bellezza – lo *splendor* – interiore dell'anima consiste nel fatto che essa si erge, luminosa e splendente, irradiata dall'interno dalla sua virtù: «ossia che si raccoglie in se stessa nell'unità», e che, una volta purificatasi e riunitasi al suo amato Uno, «si controlla» e diviene «una in sé»¹⁴². Ma questa bellezza che l'anima scopre in sé (la sua «interna forma», appunto) viene riconosciuta dall'anima anche come altro da sé, giacché «l'anima non può avere su di essa la pretesa che sia la forma sua propria, dato che potrebbe anche non possederla»¹⁴³. Essa trova dunque il suo proprio *splendor* – e dunque l'origine della sua *forma* – in ciò che sta al di sopra di sé: in quello Spirito «che è per l'anima una bellezza propria, non estranea, poiché l'anima allora è veramente sola»¹⁴⁴.

Ora, per quanto il trattato giovanile I 6 si concluda con una fuga dal piano sensitivo verso il piano trascendente (spirituale-divino) del ritorno dell'anima in se stessa¹⁴⁵, e quindi con la possibilità

¹⁴⁰ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 3, 25.

¹⁴¹ Per descrivere questa distinzione von Balthasar usa l'esempio plotiniano della bellezza dell'idea di casa nella mente dell'architetto e della casa effettivamente costruita: «Ma come – scrive infatti Plotino – la bellezza corporea si accorda con quella [bellezza] che è anteriore al corpo? Come l'architetto, comparando la casa reale all'idea interiore della casa, giudica che quella è bella? Perché l'esteriorità della casa, fatta astrazione dalle pietre, è l'idea interiore divisa nella massa esteriore della materia e manifestante nella molteplicità la sua indivisibilità» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 3, 6-9).

¹⁴² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 279. Infatti – scrive Plotino –, l'«anima, purificata, diventa dunque una forma, una ragione, si fa tutta incorporea, intellettuale e appartiene al divino, ov'è la fonte della bellezza» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 6, 13-15).

¹⁴³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 279.

¹⁴⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 6, 17-18. A questo punto von Balthasar apre le porte a quelli che saranno poi i trascendentali scolastici: «Nello spirito e solo in esso l'essere, il bene e il bello sono identici, lassù, e dunque sopra se stessa, l'anima deve unificarsi: solo sopra di sé, nel 'divino', l'anima può essere lei stessa» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 279).

¹⁴⁵ Una sorta di «misteriosa strada verso l'interiorità» plotiniana: un viaggio «dall'apparenza all'essenza, dalla bella grazia alla dignità, dall'alienazione nell'altro da sé al ritrovamento di sé nell'identità dello spirito» (cfr. *ivi*, p. 280). È infatti lo stesso giovane Plotino a ordinare all'uomo: «Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventar bella». L'uomo deve dunque «togliere», «raschiare», «lisciare» e

di risolvere il movimento erotico-estetico in un'estetica puramente idealistica (dove ciò che è "al-di-là-del-bello" si risolve in ciò che è propriamente o spiritualmente bello), Plotino riconosce comunque la necessità dell'immanenza (quantomeno come punto di partenza) puramente spirituale dell'anima. Infatti, per «trattare del bello bisogna poter in genere vedere, e questo lo fanno solo coloro che sono mossi dall'amore (ἐρωτικώτεροι [- *erotikóteroi*]), e questi non potranno che partire dalle incarnazioni sensitive del bello»¹⁴⁶. Ma, da questa immanenza, un'estetica degna di questo nome vorrà sempre andare più a fondo e guardare – per quanto le è possibile – il fondo e fondamento della bellezza mondana. In questo senso, possiamo distinguere plotinianamente due tipi di artisti: il primo è l'artista «che si rifà alla sapienza della natura», e che quindi si limita ad osservare l'esteriorità della cosa che vuole (ri-)produrre; il secondo è invece l'artista che crea «secondo la sapienza stessa»¹⁴⁷, guardando – per dir così – a Dio stesso, esattamente come vi guarda la natura, e comprendendo dunque che ciò che rende belli gli esseri viventi non è «certo il loro sangue e il loro mestruo, e nemmeno il colore che è ben diverso da essi, e nemmeno la figura, dove non c'è che bruttezza; [ma che] la bellezza, invece, è qualcosa di semplice e di senza forma che li avvolge»¹⁴⁸, che irradia dal loro interno e che si serve della forma esteriore come di una materia. Perciò, è sempre lo *splendor* interiore (e al

«ripulire» la propria anima «finché non ti si manifesti lo splendore del divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro. Se tu sei diventato ciò; se tu vedi tutto questo; se sarà pura la tua interiorità, e tu non avrai alcun ostacolo alla tua unificazione e nulla che sia mescolato interiormente con te stesso; se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire o aumentare indefinitamente, ma una luce del tutto senza misura, perché superiore a ogni misura e a ogni qualità; se ti vedi in questo modo, tu sei diventato ormai una potenza veggente e puoi confidare in te stesso» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 6, 9, 7-22).

¹⁴⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 280. Non è un caso che Plotino stesso ritenga capaci di accedere al mondo superiore e divino tre tipi di persone: i filosofi, i musicisti e gli amanti. L'amante, infatti, «ha qualche reminiscenza della bellezza, ma, poiché essa è trascendente, non sa comprenderla, mentre rimane attonito dinanzi al fascino delle bellezze visibili» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I 3, 2, 2-4). Egli è quindi ancora al punto di partenza dell'ascesa allo «spiritualmente bello». Il musicista, invece, «è commosso e trasportato dal bello», e «incapace di commuoversi da sé è aperto all'influenza delle prime impressioni e [...] è sensibile ai suoni e alla loro bellezza». Egli deve quindi «separare la materia in cui si attuano gli accordi e le proporzioni e intuire la bellezza degli accordi in se stessi e comprendere che le cose che così lo incantavano sono intelligibili, e cioè l'armonia intelligibile, la bellezza di questa e la bellezza assoluta e non già una bellezza particolare» (cfr. *ivi*, I 3, 1, 21ss). Egli si trova dunque già, per così dire, sul «gradino dello spirito»; deve solo espellere l'elemento materiale che ancora lo lega alla materialità. Infine, il filosofo è, per sua natura, già «portato a queste ascese, è, per così dire, alato e non ha bisogno, come i precedenti [l'amante e il musicista], di separarsi dal sensibile poiché egli si muove verso le altezze, ma, incerto nel procedere, ha bisogno soltanto di una guida» (cfr. *ivi*, I 3, 3, 1-3). Tuttavia, per quanto già distaccato dalla materialità, il suo movimento è comunque, da sempre, un movimento «erotico»: ossia, che «parte dalla bellezza del mondo in cui appare la 'gloria' del fondamento» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 280). È lo stesso Plotino ad affermare che «chi è cieco e non ha né senso né intelligenza [...] è molto lontano dal contemplare il mondo intelligibile, poiché nemmeno sa guardare a quello sensibile. Qual è quel musicista, che conoscendo i rapporti dell'armonia intelligibile non si commuove nell'ascoltare un accordo nei suoni sensibili?» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, II 9, 16, 36-41).

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, V 8, 5, 3-7. Con le parole di von Balthasar: «la bellezza nella forma [...] è nell'interiorità spirituale della natura e nell'interiore spirito dell'artista, il quale non imita la natura nel suo prodotto, ma nel suo produrre» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 281) – ossia, non riproducendo, bensì creando come la sapienza crea la natura.

¹⁴⁸ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 2, 6-9.

contempo superiore) che brilla dall'interno della *figura*, che ci colpisce, e che risveglia in noi – nella nostra interiorità, a mo' di reminiscenza platonica – il desiderio per «quel regno dove, fuori e dentro, pensato e pensante, amato e amante sono l'uno all'altro trasparenti e l'uno nell'altro si risolvono»¹⁴⁹. Non più, dunque, morta identità idealistica animata dal desiderio del soggetto di riconoscersi e di “danzare” con se stesso, ma desiderio di mutuo e totale riconoscimento – e quindi risolvimento – del soggetto contemplante nell'oggetto contemplato¹⁵⁰. Lo *splendor* originario, infatti, «adornando l'anima e infondendole luce», le fa dedurre – essendo questo stesso *splendor* nell'interiorità dell'anima – «quale debba essere la Ragione anteriore ad essa [all'anima], che non entra più in altro, ma è in se stessa. Perciò [questo *splendor*] non è forma razionale, ma è il creatore della prima forma razionale, cioè della bellezza che è nell'anima come in una materia»¹⁵¹.

Riconosciuto, quindi, lo *splendor* a sé interiore e superiore, l'anima può finalmente accedere a quel regno di pure forme, platonicamente identificabile con il mondo delle idee («belle immagini», immagini «non disegnate, ma reali»¹⁵²). In questo mondo di «pure forme belle» l'anima è affetta da «insaziabilità solo per il fatto che la pienezza non provoca alcun disgusto verso il suo provocatore: chi lassù vede, vede sempre di più e, mentre contempla perennemente se stesso e le cose, non fa che seguire la propria natura»¹⁵³. Al livello delle idee (ossia, appunto, a livello delle pure *formae*, o del *noûs* del Plotino più tardo) avviene perciò quella “sintesi platonica” che si risolve in perfetta coincidenza ontologico-gnoseologica tra essere e sapienza¹⁵⁴ e perfetta coincidenza ontologico-

¹⁴⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 281. Scrive infatti Plotino che «il bello, sino a quando è esterno, noi non lo percepiamo ancora, ma quando ci entra dentro allora ci commuove» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 2, 25-26).

¹⁵⁰ «Il momento soggettivo e oggettivo in ogni bellezza convergono di conseguenza verso quel regno in cui ogni divisione è completa trasparenza nell'unificazione, in cui cessa ogni oscuro contrasto, e tuttavia ogni profilo e ogni forma restano garantiti e custoditi, dove quiete e moto stanno insieme l'uno nell'altro, identità e opposizione si postulano a vicenda, dove ogni cosa ha in sé ogni altra, ognuno vede ogni cosa in ogni altro, dove tutto è dappertutto, tutto è in tutto, e ognuno in ogni cosa» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 281). Per quanto tutto ciò possa sembrare pericolosamente idealistico-hegeliano, dobbiamo evidenziare qui il fatto che il processo di conservazione e di superamento (appunto, *Aufhebung*) qui descritto rimane sempre al livello del per noi, e non raggiunge mai il livello del Sapere assoluto hegeliano. Come abbiamo già detto più volte – in particolare nella seconda Parte –, se il processo di superamento qui proposto dal Plotino balthasariano si risolvesse in quello hegeliano dell'identità del soggetto con sé nel superamento-mantenimento dell'oggetto, non sarebbe possibile andare oltre il *noûs*, in quanto tutto si risolverebbe in una “danza monadica” del soggetto con se stesso. Al contrario, l'identità noetica qui proposta da von Balthasar presuppone e adombra già da sempre quell’“al-di-là” che fonda tale identità, e che Plotino riconosce essere l'Uno.

¹⁵¹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 3, 5-9.

¹⁵² Cfr. *ivi*, V 8, 5, 22ss.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, V 8, 4, 31-33.

¹⁵⁴ «La vera sapienza è dunque essere e il vero essere è sapienza; e il valore dell'essere gli deriva dalla sapienza, e appunto perché proviene dalla sapienza, è essere vero» (cfr. *ivi*, V 8, 5, 15-16).

estetica tra essere e bellezza¹⁵⁵. Ora, se l'oggetto del desiderio dell'anima è il regno dell'identità ontologica, gnoseologica ed estetica, allora lo stesso desiderio che a tale oggetto tende sarà un desiderio, al contempo, ontologico, gnoseologico ed estetico. Esso, infatti, nasce nell'intimità dell'anima non appena essa riconosce che "quaggiù" l'essere è solo divenire, e la bellezza solo apparenza. Entrambi – essere e bellezza – rimandano quindi a questo superiore regno delle forme («regno dell'identità senza di cui nessuno dei due potrebbe risultare comprensibile»). Ma a fondo di questa autentica bellezza, sta da sempre l'Uno – *splendor* al-di-là-del-bello –, vero motore di ogni desiderio e di ogni ricerca dell'anima, «e che, attraverso ogni bellezza viene amato e cercato»¹⁵⁶.

Ebbene, se già nella contemplazione delle pure forme c'è, in qualche modo, uno smarrimento da parte dell'anima – in quanto essa si eleva al di là di se stessa e della propria coscienza soggettiva –, allora, nel rivolgere il suo sguardo verso l'Uno, ella raggiunge il livello di smarrimento massimo, perdendo se stessa («è necessario [infatti] abbandonarsi totalmente nel proprio intimo») e trasformandosi «da veggente in visione, nella visione di un altro contemplante che viene di lassù»¹⁵⁷. Così, in questa «estrema oscillazione tra inesistere nell'altro ed essere-per-se-stessi», von Balthasar riconosce, nel suo Plotino, il nostro essere «nell'Uno e davanti all'Uno»¹⁵⁸.

L'eredità greca viene così, nel Plotino balthasariano, magistralmente sintetizzata: «l'essere è bellezza perché rivelazione del divino. Bellezza perciò interiormente graduata in raggio [*splendor*] e forma, splendore e armonia»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ «Dove infatti sarebbe l'essere, se fosse privato dell'esser bellezza? In verità, venendogli meno il bello, gli verrebbe meno anche l'essere. È per questo che l'essere è oggetto di desiderio perché è identico al bello, e il bello è desiderabile perché è l'essere» (cfr. *ivi*, V 8, 9, 37-41).

¹⁵⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 282.

¹⁵⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 11, 18-19.

¹⁵⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 282. Con le parole di Plotino: «fino a che uno vede il bello come altro da sé, non è ancora nel bello; ma se è diventato bello, soltanto allora egli è, in massimo grado, nella bellezza. Perciò, se il vedere riguarda ciò che è esteriore, questa non può essere visione se non in quanto s'identifichi alla cosa veduta» (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V 8, 11, 20-23).

¹⁵⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 282.

PARTE SECONDA
ALLA LUCE DEI TRASCENDENTALI:
LA METAFISICA MEDIEVALE
NELL'OTTICA BALTHASARIANA

CAPITOLO PRIMO

EREDITÀ PLATONICHE: DIONIGI

1. Al di là di Plotino: la bellezza come *συμμετρία* (symmetría) in Dionigi

Il punto d'arrivo della lettura balthasariana di Plotino ci ha condotto, attraverso l'analisi dell'estetica mondana e meta-mondana, all'apertura di una dimensione meta-estetica (all'"al-di-là-del-bello", appunto), capace di illuminare la realtà mondana e di dare ragione della sua bellezza. In questo senso, «tutto il sapere mitico, filosofico e religioso dell'antichità circa Dio era sempre stato già teologico» poiché questo sapere «consisteva in un suo trascendere [e trascendersi] verso Dio come fondo, forma e meta di ogni essere»¹⁶⁰.

La novità cristiana fa però ora il suo ingresso nella scena della storia dello spirito. E questa novità consiste propriamente nel fatto che è possibile – per la prima volta – dare un nome e un volto a quello *splendor* a cui era riuscita ad arrivare la speculazione greca antica. Tanto la bellezza del cosmo (*forma*) quanto lo *splendor* del fondamento assumono quindi, alla luce della novità cristiana, un nuovo valore che non elimina quello a cui era arrivata la speculazione greca, ma che lo integra e supera, approdando ad una trascendenza che non è più – come in Plotino – un Uno muto e rinchiuso in se stesso. Ebbene, se «il pensiero greco, da Platone a Plotino, è strutturato essenzialmente in modo estetico-religioso – in quanto il cosmo viene esperito come bella rappresentazione e forma fenomenica della occulta bellezza superiore di Dio – non costituì un sacrilegio, ma un adempimento, il fatto che questa schematica estetico-metafisica venisse assunta [...] dalla teologia cristiana»¹⁶¹. Riallacciandosi dunque alla tradizione greca, il cristianesimo adopera i mezzi speculativi degli antichi per accostare speculativamente quanto possibile il mistero della sua fede, servendosi così «del concetto di gloria antico per conferire espressione allo evento di gloria biblico-cristiano»¹⁶². Anche nell'Oriente oramai cristiano, perciò, la prima parola che apre poi le porte alla questione ontologica rimane la bellezza del cosmo – ora colto, dagli occhi di Dionigi¹⁶³, come manifestazione di quel Dio annunciato da Paolo all'Areopago ateniese.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 289.

¹⁶¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, cit., vol. II, *Stili ecclesiastici* (2018), trad. it. di M. Fiorillo, p. 136.

¹⁶² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 290.

¹⁶³ L'«intera teologia dell'Areopagita è un unico atto di sacra liturgia. Ma in quanto la liturgia è un'azione umana, ecclesiastica, che prende forma come risposta di lode e di ringraziamento al prender forma della rivelazione di Dio, giocheranno in essa un ruolo decisivo le categorie dell'estetica e dell'arte» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 136). Le critiche mosse a Dionigi da parte degli studiosi che lo considerano un falsario (avendo questi scritto le sue opere intorno al V secolo, e non potendo quindi essere allievo diretto di Paolo) non toccano minimamente il giudizio di von Balthasar su questo autore e sulla sua fondamentale importanza per una estetica filosofica e teologica cristiana. «Dionigi è un falsario? E lo si danneggia anche solo in minima misura se si dimostra che egli non fu il convertito

Punto di partenza di questo nuovo capitolo della storia dello spirito è il duplice movimento che il Dionigi balthasariano attribuisce all'essere: un primo movimento di «efflusso» (πρόοδος – *próodos* –, *egressus*), ed un secondo di «riflusso» (ἐπιστροφή – *epistrophé* –, *regressus*). Un primo movimento, dunque, che ha come punto di origine la fonte della totalità; e un secondo movimento che si muove verso la fine della totalità. Questi due punti (origine e fine) arriveranno, in ultima istanza, a combaciare. «Già la stessa uscita (*egressus*) dal fondamento è l'inizio del ritorno (*regressus*) ad esso»¹⁶⁴.

Le premesse qui poste sono squisitamente plotiniane. E, esattamente come già per Plotino, il primo pericolo in cui rischiamo d'incappare è quello di ridurre ciò che appare (*Erscheinung*) ai nostri sensi come un nulla privo di validità ontologico-estetica: una fantasmagoria (simile al maya schopenhaueriano) da cassare per lasciar spazio allo splendore del non-apparente. Una tale interpretazione del movimento dell'essere è per von Balthasar una lettura impropria dell'opera dionisiana, in quanto l'apparenza è da intendersi nel senso greco del termine, ossia come manifestazione reale – o meglio, «come apparenza (reale) del non-apparente, del Dio sempre più grande e sempre più nascosto, che non può mai mutarsi in fenomeno calcolabile»¹⁶⁵. In questo suo valore onto-estheticamente positivo che l'essere e il suo movimento rivelano (ossia, l'essere apparenza reale – disvelante, appunto – del non-apparente) consiste il primo tipo di movimento che poco fa abbiamo nominato: la processione, l'efflusso. Ma, allo stesso tempo, questo valore positivo dell'essere si mostra come adombramento e rinvio – ritorno, e quindi ἐπιστροφή – a quell'«ulteriorità» non-apparente che si cela nell'intimità più intima di ogni cosa. Dopotutto, «se lo splendore esteriore della bellezza e dell'ordine non fosse lo splendore di una misteriosa profondità [dell'essere, allora] non sarebbe la bellezza, né susciterebbe venerazione»¹⁶⁶.

Dunque, per il Dionigi balthasariano, già nella percezione da parte della creatura degli enti intramondani è possibile cogliere una «proporzione adeguata» tra l'ente che appare e il fondamento (non-apparente) adombrato da tale apparenza. E tale proporzione, capace di mettere in rapporto la sensibilità (la percezione di ciò che appare) con lo spirito (il coglimento del non-apparente) della creatura contemplante, costituisce quel «centro dell'estetico» che consente alla creatura di cogliere

e lo scolaro di Paolo, né scambiò un rapporto con epistolare con l'apostolo Giovanni, con Tito e Policarpo, né fu presente alla morte di Maria, né trasmise i suoi scritti a Timoteo, né fu testimone dell'oscurarsi del sole, alla morte di Cristo, ad Eliopoli in Egitto? [...] Non si vede chi è Dionigi, se non si è in grado di vedere questa identificazione come una forma della sua veracità [...]. Tutti i rapporti personali si risolvono in una forma, in un'immagine, in un puro rapporto diretto con il modello che solo l'età apostolica ha posseduto. [...] La forma teologica del *Corpus* non è [quindi] solo forma esteriore, ma forma interiore: un linguaggio che nessuno prima di Dionigi e nessuno dopo di lui ha più parlato» (cfr. *ivi*, pp. 131-135).

¹⁶⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, p. 274.

¹⁶⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 145.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 146.

ciò che intercorre nel rapporto fra la bellezza del mondo e la bellezza di Dio, fra la *forma* del mondo e lo *splendor* del suo fondamento. Così, «se da una parte tutta la realtà apparente è afferrabile e comprensibile non a caso [...], bensì necessariamente, come apparenza dell'Uno e dell'Unico, allora quest'Uno è certamente, nella totalità del suo apparire, la realtà davvero visibile e additata in ogni punto». Tuttavia, «solo nella sua qualità di eternamente Uno e dunque di eternamente misterioso e nascosto, inafferrabile e irrisolvibile in ogni suo apparire, e la reverente ammirazione per la sua bellezza – come apparenza, come rapporto fra apparenza e non-apparenza – si fonda nell'adorazione della sua non-apparenza»¹⁶⁷. Detto altrimenti, colui che contempla il creato, quanto più conosce Dio e lo sperimenta – non fermandosi alla proporzione, ma andando oltre quel punto di contatto tra la *forma* e lo *splendor* –, tanto più sarà in grado di decifrare cosa davvero appare in ciò che appare (pur tuttavia rimanendo quest'apparire solo adombrato). Ciò significa, dunque, abbandonare a poco a poco la *forma* delle cose create, e introdursi nella contemplazione dello *splendor* del Creatore. Ma è anche qui di essenziale importanza che tale annullamento della bellezza mondana per lasciar apparire lo *splendor* originario non sia motivo di disprezzo o di rigetto nei confronti di queste apparizioni del Dio non-apparente: «in quanto questi atteggiamenti finirebbero per ripercuotersi sul rapporto con il Dio che appare, appunto perché ogni 'irretimento' nella realtà apparente ne disconosce il linguaggio essenziale, che annuncia solo la verità dell'Uno, del Buono e del Bello». Insomma, se ogni bellezza mondana è apparizione visibile del Dio invisibile, e se, proprio in quanto apparente, essa riceve la sua validità ontologico-estetico positiva come «l'apparire del non-apparente in ogni apparenza», allora tutto ciò che sembra profano e mondano si mostra, in ultima istanza, come sacro: una fuga dal mondo è per ciò stesso impossibile («anche alla mistica più elevata»¹⁶⁸). Solo in quanto risiedente nel duplice

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 147. In termini simili si esprime anche Edith Stein nella sua (incompiuta) opera monografica sullo pseudo-Areopagita: «ogni ente procede da Dio quale Principio, e a Lui poi ritorna di nuovo. *L'iterum fluere* dopo l'unione non significa separazione, ma chinarsi verso quanto sta più in basso per condurre anch'esso in alto. Sta qui un'altra legge fondamentale dell'immagine dionisiana del mondo: l'ordine per gradi, che egli chiama *Gerarchia*» (cfr. E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, trad. it. di A.M. Pezzella, ed. it. a cura di A.A. Bello e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2020, p. 7). Il tema del rapporto tra mondanità (l'apparente) e spirito (il non-apparente adombrato) e della gerarchia ontologica e gnoseologica del creato diviene, nella lettura di von Balthasar del *Corpus Dionysianum*, un elemento essenziale anche per quanto riguarda temi che non affronteremo – in quanto prettamente teologici – nel corso della nostra esposizione, come l'Ecclesiologia e la Sacramentaria. Basti qui sapere che per Dionigi la gerarchia ecclesiastica – ossia la Chiesa –, in quanto istituzione ecclesiastico-sacramentale, «è il centro del mondo e la rappresentazione terrena della corte celeste [...]. E se la forma terrena dell'apparenza, la chiesa concreta, è imperfetta, questo per Dionigi non può mai costituire (come per Agostino) un'occasione per distinguere fra l'apparenza carnale della istituzione e il nucleo spirituale del 'Regno di Dio peregrinante'; lo spirituale risiede piuttosto definitivamente nella forma dell'apparenza, nella gerarchia e nel sacramento; ciò che è e ciò che deve essere, il 'fisico' e il 'morale', devono assolutamente coincidere secondo la volontà di Dio». Alla luce di ciò, la lode a Dio del mistico (che è, in definitiva, il teologo) dionisiano si esprimerà dunque sempre come «espressione della lode ecclesiastica a Dio, e quindi liturgia. E la forma espressiva di questa innica di lode consiste nell'ammirazione della bellezza, che si estende fino all'adorazione» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 147).

movimento di *egressus* e *regressus* – movimento dall’origine, e ritorno all’origine –, e perciò coinvolto in questo movimento circolare, la totalità dell’essere e degli enti può attuarsi.

Ora, il movimento circolare di *egressus-regressus* non costituisce solamente un ordine ontologico gerarchicamente ordinato (che vede quindi l’origine e la meta di tale movimento come ontologicamente superiori rispetto alle cose che, pur apparendo, sono ancora *in statu viae*), ma anche un ordine conoscitivo-gnoseologico. Così, dato che l’oggetto della contemplazione (tanto l’ente che appare, quanto il suo fondamento che appare non-apparendo) può venir davvero compreso solamente «girandogli intorno», Dionigi non esclude una implicazione di più metodi conoscitivi. In questo senso, «il metodo mistico non esclude assolutamente il metodo estetico [...], in quanto nella trascendenza estetica intramondana (dal sensibile in quanto apparenza allo spirituale che vi appare) sono dati lo strumento formale e lo schema per la comprensione della trascendenza teologica o mistica (dal mondo a Dio)»¹⁶⁹. Pur tuttavia, per quanto possa esserci somiglianza tra il Creatore e la creatura, «per colui che supera tutte le cose [ossia, Dio] bisogna purificare [*ἀνακαθαίρεσθαι* – *anakatháresthai*, letteralmente “fare luce su”, “elevare a più pura comprensione”] la varietà delle forme e delle figure con spiegazioni sacre e degne di Dio e mistiche»¹⁷⁰. In altre parole, dunque, per quanto il rapporto intramondano di somiglianza tra la bellezza sensibile e quella spirituale lasci intravedere il rapporto tra mondo creato e il suo Creatore, tale rapporto risulta essere – in ultima istanza – ancora una copia del rapporto originario-metafisico. Per questo motivo, la purificazione di cui parla Dionigi (*ἀνακαθαίρεσθαι*, appunto) non potrà mai arrivare fino al punto di esaurire completamente il rapporto espressivo creatura-Creatore. Si aprono così le porte, dal punto di vista ontologico ed estetico, a quella che la tradizione chiama *analogia entis*: «le cose sono tanto simili quanto dissimili rispetto a Dio, ma Dio non è simile alle cose [e] Dio, pur in tutta la sua immanenza nelle cose, esiste tuttavia irrelazionato in se stesso al di là di tutto, per cui la sua immanenza è altresì incomparabile con ogni altra immanenza»¹⁷¹. Se quindi, per il Dionigi balthasariano, siamo

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 148-149.

¹⁷⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, trad. it. di D. Scazzoso, ed. it. a cura di E. Bellini e P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009, IX, 5, 913A.

¹⁷¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 149. «Se qualcuno dirà che Dio è Simile per dire che è il Medesimo, in quanto Dio è simile completamente e in tutta a se stesso in maniera stabile e indivisibile, non dobbiamo disprezzare l’appellativo divino di Simile. I sacri autori, in verità, dicono che Dio che sta al di sopra di ogni cosa, in quanto è il Medesimo, non è simile a nessuno, ma che egli dà una similitudine divina a quelli che si convertono a lui per l’imitazione». Infatti, «la virtù della similitudine è quella di condurre al loro autore tutte le cose prodotte. Queste, dunque, si devono dire simili a Dio, fatte sull’immagine e somiglianza di Dio, né Dio è simile a loro, perché neppure l’uomo è simile alla propria immagine. [...] Dio non solo concede a questi o a quelli di assomigliare a lui, ma è causa del fatto che assomiglino a lui tutti quelli che partecipano alla somiglianza ed egli è l’autore della somiglianza in sé, e l’uguaglianza in tutti è tale per un’impronta dell’uguaglianza divina e compie l’unione di loro. [...] La stessa Sacra Scrittura, infatti, insegna che Dio è Dissimile, che non si può paragonare a nessun altro, che è Diverso da tutti e, cosa più mirabile, che non c’è nemmeno alcuna cosa che assomiglia a lui. Tuttavia questo discorso non è contrario al ragionamento fatto circa la somiglianza con Dio. Le stesse cose sono simili e dissimili a Dio: simili per l’imitazione, finché è possibile, di colui che

giustificati nell'utilizzare il termine e il concetto estetico di "immagine" (εἰκόν – *eikón* –, oppure anche θέαμα – *théama* – nel senso proprio di "spettacolo") quando parliamo dell'apparente (attraverso il quale il non-apparente «fa brillare chiaramente la bellezza felice degli archetipi»¹⁷²), possiamo farlo «soltanto precisando che non c'è luogo in cui si trovi vincolo di necessità naturale tra l'apparenza e quel che appare, e che anzi la formazione dell'immagine, quanto più risulta legata alla sensibilità, tanto più costituisce una concessione alla debolezza umana, per cui tanto più rivela proprio mentre si vela»¹⁷³.

Ebbene, in quanto il duplice movimento – *egressus-regressus* – caratterizza sia la gerarchia ontologica che quella gnoseologica del creato, anche la conoscenza di Dio da parte della creatura richiede un duplice movimento: da una parte, una sempre più profonda penetrazione nell'immagine (dalla *forma* esteriore allo *splendor* interiore); e, dall'altra, una sempre più alta elevazione oltre l'immagine, verso lo *splendor* verticalmente irradiante. Per certi versi – dal punto di vista della creatura –, tale duplice movimento conoscitivo caratterizza anche la conoscenza divina: se è infatti vero che, da una parte, «Dio procede 'estheticamente' da se stesso – in quanto le cose sono ben reali, né lo sarebbero se Dio non fosse in esse tutto in tutto»; è tuttavia anche vero, essendo Dio causa e modello della creazione, «che egli non ha bisogno di uscire da sé per conoscere il mondo, giacché ne ha conoscenza in se stesso»¹⁷⁴. Dunque, come causa efficiente e modello del creato, Dio non pone

è inimitabile, dissimili in quanto gli effetti sono inferiori alla causa per la mancanza di misure infinite e non confuse» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, IX, 6-7, 913C-916A). Altrove Dionigi si esprime in termini prettamente platonici sostenendo che non «esiste perfetta somiglianza tra le cause e le cose causate; ma le cose causate recano in sé le immagini ricevute dalle cause, mentre le cause in sé rimangono staccate dagli effetti e sono collocate in ragione del proprio principio. E, per usare esempi alla nostra portata, diciamo che i piaceri e i dolori producono il gioire e il rattristarsi, ma essi non si rallegrano né si addolorano, e il fuoco che scalda e che brucia non si può dire che bruci se stesso e si scaldi» (cfr. *ivi*, II, 8, 645C-645D).

¹⁷² Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., III, 3, 428C.

¹⁷³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 150.

¹⁷⁴ Cfr. *ibidem*. Scrive infatti Dionigi: «L'Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. [...] Io oso dire, per la verità, anche che l'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso del ausa Bontà amorosa va fuori di sé, per provvedere a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione e dall'Amore, e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica soprasostanziale che non può scindersi da lui» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, IV, 13, 712A-712B). «Dunque, Principio e Fine di tutte le cose che sono è colui che preesiste, Egli è il Principio come causa ed è il loro Fine come ragione del loro esistere, e termine di tutte le cose e Infinità di ogni infinità e limite in modo straordinario delle cose che sono come opposte. Infatti nell'Uno [...] contiene in precedenza e fa sussistere tutte le cose che sono, essendo presente a tutte e dovunque, e secondo l'Uno e il medesimo e secondo il medesimo Tutto, procedendo verso tutte le cose e rimanendo in sé, stando fermo e muovendosi, e senza riposare e senza muoversi, non avendo principio o mezzo o fine; egli non è in nessuno degli esseri, né qualcuno di loro, a lui non conviene totalmente alcuna delle cose eterne o di quelle che sussistono temporalmente, bensì egli è separato dal tempo e dall'eternità e da tutte le cose che sono nel tempo e nell'eternità, perché egli ha la stessa Eternità-in-sé» (cfr. *ivi*, V, 10, 825B). Infine, «l'Intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa». Ed essendo la stessa sapienza divina la causa delle cose che sono, «la Sapienza divina, conoscendo se stessa, conoscerà tutti [...] in quanto conosce e procrea ogni cosa nello stesso Uno. Infatti,

semplicemente una specie di seconda realtà accanto a sé e contrapposta (come se, nell'atto creatore, egli dovesse fare spazio alle creature e allontanarsi dall'opera della sua creazione per – diciamo così – lasciarla vivere), ma la realtà creata, che ci appare come *forma*, non può fare a meno, per la sua infinità (ossia, in quanto mistero), di partecipare alla vita divina del creatore. Così – utilizzando un'immagine platonica –, «Dio, come il sole, mediante il proprio essere comunica l'essere e si fa presente a tutto ciò che è, [perciò] ormai non si deve né si può tralasciare alcun essere né alcuna forma per trovare Dio». Vien da sé che anche l'essere, in quanto immagine del Creatore, sarà caratterizzato da questo duplice movimento: «come in Dio riposare-in-se-stesso e procedere-da-se-stesso coincidono, anche nella creatura, a imitazione e in corrispondenza di tanto, il movimento estatico verso Dio coincide con il suo essere naturale in sé fondato e completo»¹⁷⁵. Infine, dal punto di vista prettamente gnoseologico, l'intelletto della creatura unifica già in sé, in questo suo duplice movimento, il conoscente con il conosciuto in una «partecipazione (indubbiamente attiva) alla potenza di unificazione e di conciliazione di Dio»¹⁷⁶.

Il punto d'arrivo – almeno, fino a qui – è praticamente lo stesso che abbiamo raggiunto alla fine della nostra trattazione balthasariana delle *Enneadi*. S'inizia qui però ad intravedere una novità: infatti, mentre l'*eros* neoplatonico conduceva l'anima al di là di ogni limite, fino alla disperata follia di alienare se stessa pur di raggiungere quella meta desiderata che è l'Uno, qui l'*eros* (pur sempre animato dalla platonica tensione all'infinità) è sì tensione erotico-conoscitiva (*γνώσις* – *gnòsis*), ma è anche una conoscenza che corrisponde in maniera bella, cioè “simmetrica” (*συμμετρία* – *symmetría*), al mistero della bellezza. In altri termini, la corsa dell'anima dionisiana verso l'appagamento del suo desiderio non è la corsa disperata di un'anima abbandonata a se stessa che con le sue sole forze debba fare di tutto (arrivando anche all'impossibile eliminazione di se stessa) per potersi ricongiungere con quell'Assoluto riposante in sé nella sua invincibile beatitudine. Von Balthasar evidenzia infatti che con Dionigi sono dati originariamente all'anima due confini entro cui percorrere il tragitto verso il fine: ciò che le è possibile, e ciò che le è consentito. Quindi, l'«*optimum*

se Dio secondo una sola causa partecipa l'essere alle cose esistenti, egli conoscerà ogni cosa secondo questa causa unica, in quanto le cose esistono da lui e in lui sussistevano in precedenza, e non dagli esseri egli riceverà la loro cognizione, ma sarà elargitore a ciascuno della propria conoscenza e della conoscenza reciproca tra gli esseri. Dunque, Dio non ha una speciale conoscenza di sé e un'altra che può comprendere in generale tutte le cose che sono. [...] Dunque, con questa Dio conosce le cose che sono, non con la scienza delle cose, ma con la conoscenza di sé» (cfr. *ivi*, VII, 2, 869A-869C).

¹⁷⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 150. «Dunque, questa Supersostanza divina, qualunque sia il modo superiore di essere della Superbontà, nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla [...]. Ma, poiché, come sostanza della bontà, è, con il suo stesso esistere, la causa di tutte le cose che sono, dev'essere celebrata da tutti gli esseri creati la provvidenza divina fonte di tutti i beni. Dal momento che tutte le cose sono intorno a lei e per lei, ed essa stessa esiste prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lei, e per il fatto stesso del suo esistere tutte le cose sono state tratte alla vita e in questa conservate, e tutte le cose la desiderano» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, I, 5, 593C-593D).

¹⁷⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 151.

del pensiero e del discorso teologico consiste qui in una misura: in nessun caso ciò che decide è l'audacia del pensiero, perché essa potrebbe ledere il rispetto e la riservatezza, la moderazione e il sacro timore richiesti dall'oggetto»¹⁷⁷. La violenza che l'uomo compie – inebriato dal desiderio e dall'amore – nel voler a forza penetrare, senza una giusta misura, nel mistero dell'essere è infatti paragonato dal Dionigi balthasariano all'amore stesso per il male¹⁷⁸.

Tutto il piano dell'essere si gioca dunque, per dirla con von Balthasar, in una ἀρμονία (*armonía*) metodica (che egli definisce anche *analogia*): ossia, appunto, rapporto adeguato e corretta proporzione tra ciò che si rivela e ciò che viene percepito attraverso la facoltà ricettiva. La correttezza di tale proporzione viene «stabilita da colui che si rivela in rapporto al genere e alla comprensione dell'oggetto»¹⁷⁹. In altri termini, la partecipazione ontologico-estetica del creato (sempre alla luce del suo ordine ontologico-gerarchico) ottiene la sua dignità e il suo splendore non solo per il fatto che esso riceve – trascendentalmente – l'essenza e la bellezza-*forma* da colui che è origine di ogni essere, di ogni essenza e di ogni *forma* (in quanto *splendor*), ma anche dal fatto che esso partecipa da sempre – immanentemente – di una particolare (rispetto alla sua posizione gerarchica) comunicazione con il Creatore. Tale comunicazione è ciò che, in ultima istanza, consente alle creature dotate d'intelletto – ossia agli uomini – di compiere quel “salto analogico” che le conduce dal sensibile allo spirituale.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*. Dionigi parla infatti di umiliarsi «con la moderazione e la santità che si addice alle cose divine» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, I, 1, 588A).

¹⁷⁸ «Se dunque il libero arbitrio degli esseri intelligenti si stacca dalla sua luce intelligibile, soffocando, per amore del male, le potenze naturalmente insite in lei e adatte a ricevere la luce, si allontana dalla luce che è presente in lei, non perché si è allontanata, ma perché illumina un'anima miope e benevolmente corre incontro a un'anima che scappa: e se un'altra anima oltrepasserà i limiti di ciò che le è stato concesso moderatamente di vedere e si accingerà a fissare audacemente gli splendori che stanno che stanno al di là del suo potere visivo, la luce nulla produrrà che non sia luce, ma l'anima che tende imperfettamente alle cose perfette non potrà raggiungere le cose che non le sono proprie e rimarrà provata della luce che è adatta a lei per colpa sua, in quanto l'ha disprezzata sconvenientemente» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, II, 3, 397D-400A). E altrove: «in quanto [il Bene] colloca il raggio soprasostanziale solidamente in se stesso, lo fa risplendere per bontà con illuminazioni adatte a ciascuno degli esseri e stimola le sacre intelligenze verso la contemplazione di sé, per quanto la possano esse raggiungere, verso la comunione e l'assimilazione, quelle intelligenze che, per quel che è lecito, vi tendono santamente e non presumono – e sarebbe impossibile – di raggiungere ciò che è superiore alla manifestazione divina concessa a loro nella giusta misura, né scivolano all'ingiù per tendenza verso le cose peggiori, ma saldamente e senza volgersi mirano fisse il raggio che brilla su di loro e, in grazia dell'amore proporzionato ai raggi loro elargiti, si librano in alto sulle ali castamente e santamente con sacra riverenza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, I, 2, 588C-589A).

¹⁷⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 152. Scrive infatti Dionigi che «l'ordinamento di tutta l'armonia visibile e invisibile manifesta mirabilmente lo splendore della propria elargizione di luce fin dal principio in effusioni ricchissime nei riguardi delle sostanze eccellentissime, e mediante queste sostanze che vengono dopo partecipano del raggio divino. Infatti, queste essenze che conoscono per prime Dio e che aspirano sommamente alla virtù divina sono stimolate degne di essere prime ministre, per quanto è possibile, della potenza dell'atto di imitare Dio; esse, poi, nella loro bontà sollevano le sostanze che vengono dopo di loro a rivaleggiare con loro, per quanto possono, partecipando generosamente a queste lo splendore che viene su di oro, e poi di nuovo queste agli esseri inferiori, e a sua volta, in ciascun grado, la precedente trasmette a quella che segue la luce divina che è donata e si trasmette a tutte secondo una provvidenza proporzionale» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., XIII, 3, 301C-301D).

La novità rispetto a Plotino ora risulta lampante. Nel Dionigi balthasariano, infatti, «la dignità ontica del rango [del creato] include sempre insieme l'autorealizzazione etica dell'essere in tal modo reso degno», in modo tale che «l'esistenza e la natura di colui che riceve è senz'altro già da sempre fondata dalla grazia, ed è Dio che corona primariamente il proprio dono, mentre il giusto (simmetrico) comportamento umano resta incluso secondariamente, come risposta, in questa armonia divinamente posta»¹⁸⁰. Al contrario, in Plotino non vi è nessun accenno a un intervento – diciamo così – propriamente attivo da parte dell'Uno. Dunque, non partecipando l'anima di alcun tipo di comunicazione di grazia da parte dell'Uno, la possibilità dell'elevazione al principio divino viene posta esclusivamente nelle mani dell'anima stessa. Essa si trova così abbandonata a se stessa, lasciata da sola, se non in compagnia del suo stesso desiderio¹⁸¹. Dunque, per Dionigi, senza una previa ed

¹⁸⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 152. La giustizia (o, il che è lo stesso, la provvidenza) divina è così «la vera giustizia, in quanto dona le cose proprie secondo la dignità di ciascuno degli esseri e conserva la natura di ciascuno nel suo posto e nella sua potenza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, VIII, 7, 896D). Così, gli «angeli in quanto esseri intellettuali comprendono Dio e la potenza divina, per quanto è loro concesso, mentre noi siamo elevato, per quanto è possibile, alle contemplazioni divine dalle figure sensibili. Per dire il vero, è una sola la cosa a cui tendono tutti gli esseri che si conformano a Dio, ma questi non partecipano in modo uniforme dello stesso unico essere; infatti, la bilancia divina dà a ciascuno la partecipazione secondo il suo merito» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, I, 2, 373B).

¹⁸¹ Ciò deriva – a nostro modo di vedere – dall'impostazione plotiniana riguardo alla libertà dell'Uno che abbiamo già descritto alla fine del primo capitolo (cfr. *supra*, nota 51). «Se Plotino – scrive infatti nella *Teologica* von Balthasar – dall'assolutamente Uno fa uscire il nous in quanto altro dall'Uno (il nous che a sua volta fa uscire da sé il mondo delle anime), può tenere lontana la negatività dal nous, la cui uscita egli ritiene necessaria, solo nel senso che rinuncia in genere alla derivazione della differenza, dunque può postulare questa 'solo in modo aprioritetico e aposteriori-pratico (nell'esigenza del ritorno all'Uno)', nonostante la differenza fondamentale e l'alterità con l'allontanamento dall'Uno 'si svelino sempre più come la caratteristica della negatività'. Giacché l'assoluto non si rivela nelle sue emanazioni, non pronuncia né una parola di creazione né di redenzione, 'rimane in se stesso come all'interno di un santuario e persiste nella quiete al di sopra di tutte le cose... non avendo bisogno di esse'. Perciò per l'uomo teoreticamente come praticamente la 'gerarchia' delle emanazioni diventa in ogni caso decisiva come via verso l'Uno: seguendo le loro tracce egli arriva dalla lontananza nella vicinanza. Questa via però significa essenzialmente avversione dal materiale, dal sensibile e alla fine (sul piano del nous) anche del concettuale: la salita viene intesa a un tempo come purificazione (dalla negatività del sensibile e materiale e del concetto sempre limitato), come purificazione ascetica oppure astrazione dal corporale e come assimilazione all'Uno mediante la semplificazione massima possibile, nel qual processo lo spirito, più vicino arriva all'Uno, tanto più viene illuminato dalla sua luce. Così l'ordine graduale gerarchico dell'essere diventa la strada mistagogica incontro a quell'Uno che riposando in sé rimane una *non-parola*» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, 3 voll., trad. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 2002-2019, vol. II, *La verità di Dio* (2002), pp. 92-93). Scrive poi in proposito Matteo Andolfo: «il più grande limite della morale di Plotino consiste, secondo me, nell'*elitarismo* della sua etica intellettualistica: solo chi ha la *possibilità* di filosofare può salvarsi mentre per gli altri non c'è speranza [...]. In fondo, però, questo elitarismo è *conseguenza* dell'intellettualismo etico: se conoscere il Bene è condizione necessaria e *sufficiente* per metterlo in pratica, allora solo chi con l'insegnamento filosofico ha l'occasione di apprendere la via per conoscerlo può salvarsi». Infatti, «l'ascesa al Bene predisposta dall'*anamnesis* 'feconda' di nuovo l'anima al punto che l'agire moralmente retto scaturisce da essa naturalmente e spontaneamente (*poiesis*). Agostino, invece, capovolge questa concezione plotiniana: in conseguenza del peccato la ragione e la volontà umane si sono indebolite e necessitano della grazia divina, al punto che la volontà dell'uomo anche se desidera il bene non ha la forza di compierlo se la fecondità e l'efficacia dei suoi atti non le vengono conferite dalla grazia». Così, la «cesura tra archetipo e immagine introdotta dal concetto [cristiano] di *creazione* rende impossibile il passaggio dalla seconda [l'immagine] la conoscenza diretta del primo [l'archetipo] nella sua essenza», ma solo – direbbe Dionigi – per analogia. «In questo modo risulta ribaltata [nel

originaria partecipazione alla grazia divina, non può ontologicamente darsi né il mondo, né l'anima, né tantomeno la possibilità per quest'ultima d'avvicinarsi e scorgere la fonte dell'essere. Perciò, essendo la grazia partecipazione al Dio infinito, ed essendo ugualmente l'assimilazione dell'uomo alla misura posta da Dio un'infinita approssimazione, allora anche l'estetica dionisiana della proporzione analogica tra sensibilità e spirito sarà da sempre aperta a una tensione infinita. Si tratta, insomma, «sempre e dappertutto di un vedere, di un guardare e di un tenere alla visione, ma sempre (perlomeno sulla terra) soltanto attraverso un velo che nasconde e protegge l'oggetto della visione; tutto è sacro velo»¹⁸².

Cosa si potrà mai cogliere, dunque, una volta che il velo verrà squarciato, e si sarà infine giunti (e al contempo tornati) al fondamento dell'apparente? Le immagini dionisiane riportate da von Balthasar sono sicuramente d'influenza neoplatonica, ma ciò non costituisce più un problema: infatti, le immagini plotiniane assumono oramai una nuova coloritura, poiché superate e portate a compimento alla luce della novità cristiana della grazia (ossia, l'uscita di Dio da sé – qualcosa di impossibile per l'Uno plotiniano) e della libertà creatrice dell'origine. In questo modo, il «disporsi concentrico, intorno al trono dell'Invisibile» è il disporsi universale della totalità del creato (gerarchicamente ordinato in cielo e terra, angeli e uomini) intorno a quel centro dove regna il silenzio. Un silenzio che non è più però il «vuoto silenzio della mistica non cristiana, bensì quella parola originaria unificante che sta oltre tutte le parole che hanno suono; quanto più lontana è la sua eco, tanto più occorrono parole che la traducano»¹⁸³.

pensiero cristiano] proprio la premessa onto-gnoseologica dell'etica plotiniana» (cfr. M. ANDOLFO, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'impostasi del «Nous»*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 226-227). Al riguardo, cfr. anche *supra* nota 123.

¹⁸² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, pp. 152-153.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 154. «Per partecipazione alla Pace divina, le potenze unitive più degne si congiungono a se stesse e reciprocamente e con l'unico Principio di pace di tutte le cose. Ed esse, poi, uniscono le cose che stanno sotto di loro, in e loro e fra di loro e col solo e perfetto Principio e Causa della pace universale. Questa Causa [...] definisce, determina e rinsalda ogni cosa e non permette che le cose divine si riversino nell'indeterminato e nell'indefinito senza ordine e senza fermezza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, XI, 1, 948D-959A). Inoltre, «quanto più noi ci eleviamo verso l'alto, tanto più le parole si contraggono per la visione di insieme delle cose intelligibili. Così ora, penetrando nella caligine che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutta, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., I, 3, 1033B-1033C).

2. “Momento positivo”: simbolo e intelletto

È il momento ora di distinguere insieme a von Balthasar – anche se si tratta di una distinzione astratta¹⁸⁴ – i tre gradi dell'estetica di Dionigi: 1. materiale-simbolica; 2. intellettuale; 3. mistica (o divina). Tuttavia, trattandosi di una distinzione astratta, per quanto i primi due gradi – simbolico e intellettuale – si esprimano in termini prettamente positivi, e l'ultimo grado – quello mistico – in termini prettamente negativi, non si può dire che «la simbolica e la concettualità spirituale esprimano l'immanenza di Dio, e che la mistica esprima la sua trascendenza». Infatti, concretamente, il simbolo e il concetto ricevono la loro decifrabilità solo riferendosi a quel Dio che nella nostra espressione analogica si rivela essere sempre il “totalmente altro”. Mentre la via negativa della mistica ha «solamente lo scopo di esprimere il contatto, l'incontro, l'unione con Dio come realmente è»¹⁸⁵. Ma ciò significa che il momento catafatico-positivo e il momento apofatico-negativo sono già da sempre presenti al primissimo momento dell'estetica simbolica¹⁸⁶. Così, già nel simbolo sensibile, è possibile per noi uomini chiarire non solo la dialettica della dottrina su Dio («il quale è e dev'essere tutto in tutto ed al tempo stesso nulla di tutto»), ma anche quella specificamente umana: infatti, in quanto creatura, l'uomo risulta essere divisibile quanto al corpo, ma al tempo stesso indivisibile rispetto all'anima. Una antropologia così delineata ha naturalmente il suo punto d'origine nella speculazione estetica di Dionigi: così, «una rivelazione divina che lo riguardi [ossia, che riguardi l'uomo] concerne [...] naturalmente entrambi i piani»¹⁸⁷ in cui l'uomo si trova immerso. È infatti lo stesso Dionigi a parlare della vita umana come di un «insieme indivisibile e divisibile». E mentre, da una lato, «la parte impassibile dell'anima pare destinata agli spettacoli divini semplici e interiori delle immagini che rappresentano Dio, [dall'altro,] la parte passibile di questa stessa anima, in modo conforme alla sua natura, viene educata e tende alle cose più divine attraverso le finzioni, ben combinate in precedenza, dei simboli figurativi; difatti questi veli le convengono propriamente»¹⁸⁸. Benedizione e

¹⁸⁴ «I metodi si possono distinguere, tuttavia, si condizionano reciprocamente, almeno per noi uomini, dal momento che noi, per esempio, comprendiamo in senso religioso il simbolo materiale soltanto quando vediamo il suo contenuto spirituale, ma nello stesso tempo intendiamo anche l'assoluta inadeguatezza del riferimento a Dio di questo contenuto» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 158).

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁶ Anche qui – come per la prima Parte – la terminologia da noi usata è pericolosamente hegeliana. Tuttavia, siamo già ben lontani e al riparo dalle soluzioni dall'idealismo, visto che in Dionigi questo gioco dialettico positivo-negativo non solo è manchevole di un terzo momento risolutivo-speculativo che approdi nella figura dello Spirito assoluto, ma è anche un gioco teatrale (o meglio una tragedia – come vedremo – squisitamente umana) che ha come palcoscenico l'*analogia entis*. Qualsivoglia movimento dialettico sarà perciò sempre ricondotto all'interno della sua limitatezza analogica e alla necessità umana di rimanere entro quell'armonia (εὐαρμοσύνη, οὐ συμμετρία, come l'abbiamo precedentemente chiamata) tra realtà creata e Creatore. Non è perciò possibile – hegelianamente – circoscrivere Dio all'interno di questo gioco dialettico: sarebbe come forzare e violare l'equilibrio divinamente posto, attribuendo arbitrariamente un qualcosa a Dio al di là delle sue proprie (libere) teofanie.

¹⁸⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 159.

¹⁸⁸ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Lettere*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., IX, 1, 1108A-1108B.

condanna umana (in una parola: “tragedia” umana) è insomma il fatto di abbracciare entrambi i piani estetici – simbolico-intellettuale e mistico – senza riuscire a portarli mai a una sintesi ultima: «immergersi nell’estetica del mondo delle immagini e dover insieme senza mai fermarsi chiarire tutte le immagini portandole all’assenza di immagine»¹⁸⁹.

La presa di coscienza della tragica condizione dell’uomo è ciò che aveva portato Plotino a un certo qual disprezzo per il simbolo, e lo aveva perciò condotto a postulare la necessità di liberarsi dalla corporeità per potersi spiritualmente riunire all’Uno. Al contrario, per il Dionigi balthasariano ogni elemento corporeo-simbolico («colori, forme, essenze, proprietà») è una «teofania immediata»¹⁹⁰, perché rivela non solo la bellezza di ciò che appare e lo splendore velato di colui che si cela dietro di esse, ma anche – e qui si mostra nuovamente la novità rispetto a Plotino – la peculiarissima condizione tragico-dialettica dell’uomo, la quale è per Dionigi tanto bella quanto amabile. Naturalmente questa condizione umana non si risolve in una chiusura drammatica irrisolvibile proprio grazie al fatto che l’umana *conditio* poggia sul palcoscenico della *analogia entis* – somiglianza dissimile secondo cui le «stesse cose sono simili e dissimili a Dio: simili per l’imitazione, finché è possibile, di colui che è Inimitabile, dissimili in quanto gli effetti sono inferiori alla causa per la mancanza di misure infinite e non confuse»¹⁹¹. D’altro canto, però, essendo la condizione umana immersa in questo gioco dialettico, l’uomo non può fare a meno che prendere coscienza della evidente ulteriorità significante (*σημαίνειν* – *semaínein*) che ogni simbolo-apparenza porta con sé e in sé. Così, le immagini simboliche «ci invitano a liberarci da esse per elevarci dall’immagine a ciò che essa intende, a vedere senz’altro proprio in queste immagini ‘involucri protettivi’, che tengono lontana ogni confusione tra senso e spirito, mondo e Dio». Dionigi quindi «ben sa – continua von Balthasar – che in definitiva entrambe le funzioni [sensibilità e spirito] pure si condizionano reciprocamente e che ai limiti passano senza soluzione di continuità l’una nell’altra»¹⁹².

¹⁸⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 159.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁹¹ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi Divini*, IX, 7, 916A.

¹⁹² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 160. «Poiché non è affatto possibile che la nostra mente ci elevi verso quell’immaterialità imitazione e contemplazione delle gerarchie celesti senza l’uso di una guida materiale alla sua portata» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, I, 2, 121C-121D). In proposito, la Stein parla di «relazioni figurative»: ossia, «un qualcosa di visibile, come si può incontrare in una percezione sensibile, rappresenta qualche cosa d’altro in base a un che di realmente comune, che rende possibile riconoscere l’uno nell’altro. Che quanto rappresentato per principio non possa essere percepito con i sensi, non è dovuto alla relazione figurativa in quanto tale, ma alla peculiarità dell’immagine di Dio. La conoscibilità del rappresentato a partire dall’immagine appartiene all’immagine in quanto tale e quindi, per questo, anche all’immagine di Dio. Affinché qualcuno possa formare qualcosa a immagine di qualcosa d’altro, deve conoscere l’altro, il *modello*. [...] Ed è proprio questo mondo che, con tutto quello che esso rivela e nasconde, rimanda, oltre se stesso come a un tutto, a Colui il quale attraverso di esso ‘misteriosamente si rivela’. *Questo* mondo, con i rimandi che conducono oltre se stesso, è il fondamento intuitivo per le argomentazioni della teologia naturale» (cfr. E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, pp. 24-27).

Abbandonato – per dirla con le parole della Stein – il primo e più basso gradino della scala della teologia positiva, riconosciamo che il simbolo sensibile rinvia ad altro da sé (verso la sua origine non-apparente) solo grazie alla mediazione dello spirito intelligente. «Ciò che lo spirito comprende di Dio sono quei ‘nomi di Dio’ nel cosmo, che esprimono il comunicarsi ed il rendersi comprensibile proprio di Dio»¹⁹³. Ogni spirito creato – sia esso un’intelligenza umana o angelica – può alla luce di ciò comprendere la complessiva comunicazione di Dio, della quale lo stesso spirito creato fa parte. Questa comprensione però presuppone per lo spirito indagante il previo riconoscimento che tutto il suo comprendere, in quanto è comprensione di Dio, sarà comprensione dell’incomprensibile. Qui la dialettica – specificatamente angelica e umana – tra conoscibilità e inconoscibilità gioca nel Dionigi balthasariano lo stesso ruolo che nel gradino precedente giocava il rapporto tra simbolo e ulteriorità significativa: distinzione astratta che in ultima istanza si risolve in un riconoscersi, da parte dell’uomo, analogicamente tanto lontani dalla conoscibilità del Creatore (e quindi dissimili) quanto vicini alla sua comprensione (perciò simili a lui). L’ombra della soluzione idealistica di applicare il movimento dialettico al fondamento creatore dell’essere viene così cassata sul nascere, proprio grazie all’abissale dissomiglianza-somiglianza tra la creatura e il Creatore. Limitandosi ad un movimento dialettico specificatamente umano (o angelico) von Balthasar – attraverso Dionigi – fa in modo che l’essenza di Dio sia messa al riparo dalle due possibili risoluzioni a cui essa potrebbe giungere: la prima è quella idealistica, la seconda è quella spinoziana. Infatti, così inteso, Dio non è risolvibile né – idealistico-agnosticamente – in un movimento originario di stampo hegeliano (il quale si risolverebbe, in definitiva, con l’identificazione tra Dio e l’umano sapere riscopertosi come Assoluto)¹⁹⁴; né tantomeno in un dualismo di stampo spinoziano, che limiterebbe l’auto-donarsi libero e totale del Creatore, affermando che l’uomo può conoscere di Dio solo le sue potenze divine che agiscono verso l’esterno. A questa conoscibilità si contrapporrebbe perciò (dualisticamente) l’impossibilità della conoscenza dell’essenza divina, la quale in qualche modo riposerebbe dietro alle sue stesse potenze. Al contrario, per Dionigi, l’incomprensibilità di Dio poggia nella sua stessa comprensibilità: «poiché è appunto la totalità [*sic*] dell’incomprensibile Iddio che si rende comprensibile nelle sue comunicazioni»¹⁹⁵. Anche nella massima comprensibilità, dunque, si avrà sempre a che fare con il mistero divino, esattamente come nella massima incomprendibilità si sarà sempre avvolti dalla suprema luce divina.

Giustificato dunque epistemologicamente il movimento che dalla percezione sensibile del simbolo materiale ci conduce al piano superiore dell’intelletto, possiamo distinguere anche qui, ora

¹⁹³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 163.

¹⁹⁴ «Nessuna traccia di abissi senza fondo gnostici ed hegeliani, la cui oscurità tuttavia si chiarisce in definitiva in una onnicomprensibilità» (cfr. *ivi*, p. 164).

¹⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

che siamo entrati nel dionisiano dominio dello spirito, un doppio movimento, o meglio due «zone» – come le chiama von Balthasar –: la prima zona, che coincide con il movimento di *egressus*, è il momento in cui si posa lo sguardo sul mondo interpretandolo come «atto della comunicazione di Dio». La seconda zona interpreta invece il mondo come il «risultato di questa comunicazione», ossia il sacro ordine (*ἱεραρχία* – *hierarchía*) voluto dal Creatore, e che coincide con il movimento di *regressus*. Ora, come s'articolerà questo primo movimento – l'*egressus* – dall'origine verso il mondo? Per il Dionigi balthasariano l'atto originale in virtù del quale il mondo viene creato e mantenuto nell'esistenza è lo stesso Dio creatore. Le immagini che egli usa per descrivere il rapporto partecipativo della creatura col Creatore sono di ispirazione squisitamente plotiniana: a Dio infatti «ogni creatura partecipa tutta, come ogni raggio partecipa al punto centrale del cerchio, come ogni impronta di sigillo partecipa all'originale; ma se un raggio esiste soltanto in virtù del centro, e un'impronta soltanto in virtù del sigillo, il raggio non è appunto il centro stesso, né l'impronta è il sigillo, così che bisogna parlare di 'partecipazione della non-partecipazione'»¹⁹⁶. In quanto partecipante di altro, il mondo e la creazione tutta saranno inevitabilmente differenti – e quindi, plotinianamente molteplici – rispetto alla unità e semplicità di colui che non partecipa d'altro. Tuttavia, la «moltiplicazione e la differenziazione dei partecipanti sono in primo luogo questione di 'vicinanza' e di 'distanza' da Dio»¹⁹⁷, e tale distanza – o meglio, tale gerarchia, o ordine divino – è un qualcosa di divinamente voluto e istituito (ben lontana dalla processione necessaria dell'Uno plotiniano, costretto a rimanere in un eterno in-sé monadico). Questa vicinanza e distanza degli enti non divini, dunque, in quanto posizioni gerarchiche determinate da Dio stesso, possono essere intese – come le intende von Balthasar – anche secondo la donazione divina dell'essere e dell'essenza agli enti. Infatti, ciò di cui la creazione partecipa (ossia il Dio che si comunica), e che costituisce quindi la verità della creatura, è il volontario rivolgersi di Dio alla creatura¹⁹⁸. Detto in termini scolastici,

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 165. «Se la distinzione divina è un procedere benigno dell'unione divina che si propaga e si moltiplica in modo superunico in grazia della sua bontà, sono unite, secondo la distinzione divina, le largizioni incommensurabili, le cause della sostanza, della vita, della sapienza e gli altri doni della Bontà causa di tutte le cose, secondo le quali sono lodate, sia in base alle partecipazioni sia in base ai partecipati, le cose partecipate che non sono partecipabili. Ed è comune e unito e uno a tutta la Divinità il comunicarsi nella sua totalità a ciascuno di quelli che vi prendono parte, senza che nessuno ne tenga una parte, come il centro di un circolo è in comune a tutte le linee diritte che vengono tracciate nella circonferenza, e come le molte impronte di un sigillo partecipano del primo sigillo ed esso è tutto e lo stesso in ciascuna delle impronte e in nessuna parzialmente. Ma l'impartecipabilità della Divinità, causa di tutto, oltrepassa questi esempi per il fatto che non è tangibile e non ha nessun rapporto che comporti mescolanza con quelli che vi partecipano» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 6, 641D-644B).

¹⁹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 165.

¹⁹⁸ «Se, infatti, questo nostro sole, le sostanze delle cose sensibili e le qualità, per quanto siano molte e diverse, le nutre, conserva, [...] muove e vivifica tutte, e ciascuna delle cose che sono partecipa, in maniera a lei adatta, dello stesso ed unico sole, e il sole che è uno comprende in se stesso in maniera uniforme le cause dei molti che partecipano di lui, a più forte ragione bisogna ammettere che preesistano nella causa di lui e di tutte le cose tutti gli esemplari [o paradigmi] degli

l'ente partecipa, da una parte, di un'essenza da Dio donata. Dall'altra, però, la creatura partecipa al contempo di colui che non partecipa ad altro. Tale condizione di partecipazione creaturale col Creatore che dona l'essere alla creatura costituisce propriamente quella che potremmo chiamare differenza ontologica tra essere ed ente – o, in termini dionisiani, differenza tra colui che è partecipato (e che attraverso la creazione rende possibile questa partecipazione) e l'ente partecipante.

Ora, per quanto riguarda in particolare la partecipazione degli enti alle essenze (o idee divine), von Balthasar si premura di sottolineare che queste essenze di cui gli enti partecipano non sono da intendersi in Dionigi come delle idee ipostatizzate (simili quindi a demiurghi o a essenze angeliche che, in qualche maniera medierebbero plotinianamente l'azione creativa divina), ma piuttosto come «la reale realtà stessa del mondo in quanto consiste appunto dei principi che si partecipano – ai singoli esseri partecipanti (*metechonta*) –, dei quali Dionigi dice certamente che stanno a loro volta tra di loro in un rapporto di partecipazione, poiché la vita-in-sé partecipa dell'essere-in-sé e lo spirito-in-sé di entrambi»¹⁹⁹. In altri termini, anche questi principi (o appunto essenze, idee divine) partecipano primariamente all'essere (ossia a quell'atto divino che Tommaso e gli scolastici chiameranno *actus essendi*). Così, «se tu vuoi dire – scrive Dionigi – che la Vita-in-sé è il principio di coloro che vivono in quanto vivono e la Somiglianza-in-sé è il principio delle cose simili in quanto simili, e l'Unione-in-sé il principio delle cose unite in quanto unite, e l'Ordine in sé il principio delle cose ordinate e delle cose che partecipando o a questo o a quello o ad ambedue o a molti, sono questo o quest'altro o ambedue o molti; tu proverai che le Partecipazioni-in-sé partecipano di per se stesse anzitutto dell'essere e in primo luogo sussistono per l'Essere, poi sono principi di questa o di quella cosa e con il partecipare all'Essere esistono e partecipano»²⁰⁰. Ora, tra tutti i principi che vengono elencati da Dionigi, ve n'è uno che gerarchicamente spicca rispetto agli altri, ossia la bontà (*αγαθότης* – *agathótes*). Essa, infatti, «comprende come suo ambito non solo l'essere, ma anche il non essere»²⁰¹. Quest'ultima affermazione balthasariana non deve certamente essere intesa nel senso idealistico-fichtiano di una identità ontologica tra positivo (essere) e negativo (non-essere), ma al contrario essa riesce a far emergere il suo contenuto eminentemente positivo solo alla luce della metafisica della creazione cristiana: infatti, «la suprema Bontà, facendo procedere come primo il dono dell'Essere-in-

esseri secondo una unione soprasostanziale, poiché egli produce le sostanze stando fuori della sostanza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, V, 8, 824B-824C).

¹⁹⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 166. «E l'Essere è preposto a tutti gli altri suoi doni: ne viene di conseguenza che l'Essere in se stessi viene prima della Vita-in-sé o della Sapienza-in-sé o della divina Somiglianza-in-sé; e le altre cose, di cui gli esseri partecipano, prima di tutte queste qualità partecipano dell'Essere; inoltre, anche tutte le cose in sé e per sé di cui gli esseri partecipano, partecipano dell'Essere in sé e per sé. E non esiste alcuna cosa di cui l'Essere in se stesso non sia sostanza e durata» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, V, 5, 820A-820B).

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*, 820B-820C.

²⁰¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 166.

sé, viene celebrata a causa della prima e più degna partecipazione. E da lei stessa e in lei è l'Essere in se stesso e i principi delle cose che sono e l'insieme degli esseri e tutte quelle cose che sono contenute nell'Essere in qualsiasi maniera, e questo in modo inafferrabile e congiunto e unitivo»²⁰². La bontà platonico-plotiniana raggiunge dunque qui, con il Dionigi balthasariano, l'apice massimo della libertà – caratteristica che, come più e più volte abbiamo evidenziato, manca nell'impostazione teoretico-teologica dell'Uno plotiniano. Quest'essere (*actus essendi*) dionisiano viene qui per la prima inteso come liberamente donato: come grazia di partecipazione attiva e volontaria dell'originario (ontologicamente, l'essere) nell'istaurazione di una relazione – in termini scolastici – essenziale ed esistenziale con la sua creatura (la quale è ciò che è altro da sé: ossia, ontologicamente, il non essere). Per questo motivo von Balthasar può affermare che in Dionigi «i *metochta* [ossia, appunto, le essenze, o idee divine] non sono più emanazioni dell'Uno [plotiniano], ma sono quei principi del mondo che mediano ed effettuano la partecipazione al Dio vivente». La bontà, dunque, in quanto dono gratuito e d'amore del Creatore, può ora essere considerata il principio inclusivo di tutta la comunicazione di Dio. Dopotutto, una riduzione di Dio alla sua comunicazione con la creatura sarebbe di per sé autocontraddittoria, poiché renderebbe idealisticamente l'infinito dipendente dal finito; e ciò andrebbe di conseguenza a negare quanto abbiamo affermato poco fa sulla totale libertà del Creatore rispetto alla creazione (ora definitivamente intesa come dono gratuito del Creatore stesso). Per questo motivo Dio stesso viene dal Dionigi balthasariano «giustamente elevato al di sopra di tutti i principi della sua comunicazione (altrimenti non si darebbe alcuna partecipazione a lui), e costantemente designato come superessenziale» – poiché Dio è ciò di cui tutte le creature possono partecipare gratuitamente –, ma egli è però al contempo «l'impartecipabile, poiché se tale non fosse esse non parteciperebbero a Dio»²⁰³.

La relazione tra la creazione e il Creatore assume nuovamente come punto cardine l'*analogia entis*: tanto la creazione deve partecipare al Creatore (essendo essa simile a lui), tanto il Creatore si distingue (essendo dissimile) dalla sua creazione. È proprio Dionigi, infatti, a chiedersi (certo retoricamente): «Non è forse, in verità, un nome mirabile quello che sta al di sopra di ogni nome e che manca di ogni nome»²⁰⁴? O – se volessimo riprendere una terminologia scolastica –, non è forse

²⁰² Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, V, 5, 820C-820D.

²⁰³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 167. «Infatti, tutte le cose divine e quante si sono rese manifeste si conoscono solo per partecipazione, ma quali mai esse siano nel proprio principio e nella propria sede è cosa che supera la nostra intelligenza e ogni sostanza e scienza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 8, 645A). Sia Dionigi (cfr. in particolare *supra* nota 196) che von Balthasar giocano qui con la paradossale affermazione che la creazione parteciperebbe in qualche maniera di una relazione (per quanto apparentemente impossibile) con l'impartecipabile Creatore. Ora, bisogna, per provare a penetrare in questo paradosso, tenere presente quale ne sia lo sfondo: ovverosia, il dono gratuito dell'essere (che è l'*actus essendi* stesso) da parte di Dio. L'impartecipabilità del Creatore deve perciò essere intesa qui come la non-necessità da parte di questi di produrre altro da sé per essere se stesso.

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, I, 6, 596A.

una *forma* mirabile (o meglio, *splendor*) quella che sta al di sopra di ogni *forma* e che manca di ogni *forma*? Il Creatore, dunque, benché crei nel mondo ogni rapporto e ogni contrasto emettendoli da sé, sarà necessariamente al di là di qualsivoglia contrasto tra identità e non-identità, tra uguaglianza e disuguaglianza, tra somiglianza e dissomiglianza, tra grandezza e piccolezza, e tra moto e quiete²⁰⁵. Questa *coincidentia oppositorum* di Dio si rispecchia anche nella creazione, la quale, da una parte, in quanto movimento di *egressus*, «si dispone per gradi discendenti e dà luogo a regni di esseri diversi»; ma, dall'altra, come movimento di *regressus*, «in tutti i gradi è Dio nella sua totalità che si comunica e che si rappresenta»²⁰⁶, unificando e riportando il tutto a sé. Insomma, appartenendo Dio alla regione dell'assoluto *verum, unum, bonum et pulchrum*, tali affermazioni (Dio come vero, buono, bello, ecc.) non esprimono altro che l'eterna forza di irradiazione del Creatore, il quale «precede aprioristicamente ogni concreta posizione dell'essere e governa, fondandola, tutta la creazione reale e possibile». Perciò, per quanto il passo successivo a questo primo momento positivo-simbolico sia quello della teologia negativa, questo stesso primo momento non potrà mai attenuarsi o venir respinto come momento secondario, perché «il sì al mondo che risuona a partire da Dio e si prolunga attraverso tutti i livelli dell'essere, è altrettanto originale quanto la consapevolezza che tutta la creazione ha di non essere Dio, né singolarmente né globalmente»²⁰⁷.

Ora, vale la pena soffermarsi su un ultimo punto prima di passare alla teologia negativa di Dionigi. Abbiamo appena detto che Dio può esser descritto come un'unitaria misteriosa profondità, che in quanto tale resta nascosta. E abbiamo anche detto che, esattamente come si dà una gerarchia ontologica nel creato, così si dà anche una gerarchia gnoseologica che rispecchia quella dell'essere. Senza però dimenticare che, anche per un ente onto-gnoseologicamente superiore rispetto all'uomo, la rivelazione del mistero divino si mostrerà comunque necessariamente secondo un doppio dinamismo. Così, anche per le creature superiori, quelle più unitarie – per gli angeli, insomma –, il mistero divino sarà «illuminante nel modo più immediato, e insieme serberà al massimo grado il

²⁰⁵ «Dio Potenza, in quanto ha in sé antecedentemente e in misura superiore ogni potenza e in quanto è causa di ogni potenza e tutto produce con la sua Potenza inalterabile e indefinibile, e in quanto è causa della esistenza stessa della potenza o generale o particolare, e in quanto è fornito di potenza infinita, non tanto per il fatto che produce ogni potenza, ma anche per il fatto che è al di sopra di ogni potenza e della potenza in sé, e perché può oltre misura produrre infinitamente altre nuove potenze innumerabili oltre quelle che esistono, e perché le infinite potenze prodotte anche all'infinito non possono mai indebolire l'azione superinfinita della Potenza che produce la potenza; e ciò per il fatto che la sua potenza che trascende ogni cosa è ineffabile, inconcepibile e incomprensibile, ovvero a causa dell'eccesso di potenza, rende forte anche la debolezza e comprende e fortemente conserva anche le sue risonanze più lontane» (cfr. *ivi*, VIII, 2, 889D-892A). E, poco più avanti: «anche il Grande e il Piccolo sono attribuiti all'Autore di tutte le cose, e così il medesimo e l'Altro il Simile e il Dissimile e lo Stato e il Moto» (cfr. *ivi*, IX, 1, 909B).

²⁰⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 168.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 170.

proprio carattere di mistero»²⁰⁸. Tuttavia, quanto più questa rivelazione divina discende nei gradi inferiori della gerarchia ontologica, tanto più essa «ha bisogno di parole ‘esplicative’, tanto più si ‘divulga’ e si ‘dispiega’ ([ἐμφανής –] *emphanés*), ma appunto perciò si impoverisce anche di significato»²⁰⁹. Quanto più, insomma, la parola su Dio (θεός-λόγος – *theós-lógos*) si fa discorsiva, tanto più l’ente che ha bisogno di fare tale discorso è gerarchicamente collocato in un rango ontognoseologico inferiore, e dunque più distante rispetto all’origine²¹⁰. E in quanto la distanza ontologica è ancora in Dionigi associata con la composizione materiale dell’ente – in particolare, nel nostro caso, dell’uomo –, allora, quanto più la creatura è vicina al non essere (ossia appunto alla pura materia, che ancora funge da confine tra essere e non-essere), «tanto più oscuramente Dio vi si rivela, o tanto più Dio rivela in essa la sua oscurità»²¹¹. Ma, per quanto questa dionisiana caduta nella materia, e questo allontanamento ed indebolimento della luce e della potenza divina originale nel suo procedere fino al confine materiale del cosmo, possa far pensare ad una ricaduta di Dionigi in una ontologia di stampo plotiniano, dobbiamo nuovamente – e con ancor più vigore – porre al centro quello che è il punto

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 171. «Dunque, noi abbiamo concluso che la più venerabile disposizione delle intelligenze introno a Dio, consacrata gerarchicamente dall’illuminazione perfetta con il suo tendere verso di lui senza intermediari, viene purificata, illuminata e resa perfetta dal dono della luce che è insieme più occulta e più chiara: più occulta perché è più intelligibile e più semplificante e unitiva, più chiara in quanto è data come dono primo, la prima ad apparire, la più universale e la più diffusa in questa disposizione in quanto è diafana. E di nuovo analogamente [agli angeli], la nostra gerarchia secondo la stessa legge della disposizione ottimamente ordinata nell’armonia divina e nella proporzione, viene innalzata gerarchicamente verso il principio superprincipale e termine di tutto l’ottimo ordine». Infatti, «ogni intelligenza celeste e umana di per se stessa possiede ordini e potenze proprie, che sono prime, mediane e ultime, manifestate proporzionalmente secondo particolari elevazioni, come si è detto, provocate dalle illuminazioni gerarchiche proporzionate a ognuna, in grazia delle quali ciascuna diventa partecipe, per quanto le è permesso e possibile, della purificazione purissima della luce sovrabbondante che appartiene alla assoluta perfezione» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, X, 1-3, 272D-273C).

²⁰⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 171. Dionigi si esprime al riguardo in termini propriamente angelologici quando afferma che «gli Angeli [...] terminano e completano tutte le disposizioni delle intelligenze celesti, poiché in mezzo alle sostanze celesti sono quelli che posseggono nel grado più basso la proprietà angelica e sono chiamati angeli da noi molto più propriamente che non quelli che sono a loro superiori, in quanto hanno una posizione gerarchica più manifesta e più vicina al nostro mondo. Infatti, come si è detto, bisogna credere che l’ordinamento più alto, in quanto è più vicino all’occulto, nella sua prima gerarchia regga la seconda in maniera occulta; la seconda, che è formata dalle sante Dominazioni, dalle Potenze e della Potestà, guida la gerarchia dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli in modo più evidente della prima gerarchia, ma in modo più occulto di quella che viene dopo di essa. Inoltre, l’ordinamento manifestativo dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli guida le gerarchie umane secondo rapporti reciproci, affinché avvengano secondo un ordine l’elevazione, la conversione, la comunione e l’unione con Dio, come si conviene a colui che è buono, a tutte le gerarchie e sopraggiunge in maniera comunicativa e secondo un ordine santissimo» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, IX, 2, 257D-260B).

²¹⁰ «Ora, questa purificazione da parte della stessa Divinità, per motivi trascendenti, perfettamente operata in tutte le sante intelligenze in una maniera soprasostanzialmente occulta, è in certo modo più manifesta e maggiormente appare e si diffonde nelle potenze che in massimo grado sono più vicine a Dio. Per le seconde e le ultime virtù intellettuali, ovvero per le nostre, come ciascuna più è distante dal modello divino, così Dio restringe la sua manifestazione luminosa secondo la ignota forza unitiva del suo proprio mistero. Dio, d’altronde, illumina mediante i primi i secondi, ciascuno per ciascuno e, se vogliamo esprimerci in breve, primariamente da ciò che è occulto ognuno è condotto verso ciò che è manifesto attraverso le prime potenze» (cfr. *ivi*, XIII, 4, 305B).

²¹¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 172.

cardine per la corretta comprensione di Dionigi: ossia, il fatto che la gerarchia ontologica è voluta e creata da Dio²¹².

3. “Momento negativo”: intelletto e mistica

Ora, abbiamo detto poco fa che per il Dionigi balthasariano Dio è oltre la finitezza e l'infinità, oltre la quiete e il moto, e che quindi la sua infinità non sta in contrasto con nessuna creatura finita, in quanto egli stesso è colui che pone, garantisce e afferma la creatura proprio nella sua limitatezza e finitudine. Insomma, non solo l'uguaglianza, ma anche la disuguaglianza deriva dal Creatore: «infatti, se qualcuno intende come ineguaglianza le differenze dell'universo di tutti gli esseri gli uni rispetto agli altri, la Giustizia è colei che mantiene anche tali ineguaglianze, non permettendo che tutte le cose mescolate a tutte le altre siano turbate, mantenendo gli esseri tutti secondo ciascuna specie in cui ciascuno esiste per natura»²¹³. Così, «la qualità propria ([ιδιότης –] *idiótes*) del singolo, nella sua disuguaglianza ([ἀνισότης –] *anisótes*), è altrettanto positiva e definitiva quanto la relazione, l'armonia delle parti nell'insieme e il respiro comune ([συμφωνία –] *symponía*) che tutto pervade». È evidente come la centralità dell'armonia gerarchica alla luce della creazione giochi anche qui il ruolo del protagonista nella cosmologia dionisiana: infatti, se Dio è colui che ha creato il mondo volendolo finito e limitato, e mantenendolo come tale, allora «Dio è [σωτήρ –] *sotér* innanzitutto già come creatore». Certamente qui il termine “salvatore” riferito a Dio è usato da von Balthasar nel senso di colui che mantiene nell'essere la sua creazione – in senso dunque strettamente metafisico –, «in quanto egli [Dio] afferma e conserva le nature nella loro particolarità e gli individui nella loro singolarità, e come tali li difende e li preserva dal declino, dalla confusione, dalla sopraffazione dell'universo»²¹⁴. Ma il semplice significato di salvatore in senso ontologico non può staccarsi (se

²¹² Per quanto il tema della persona e del rapporto personale del Creatore nei confronti della creatura non verrà affrontato nello specifico nel corso della nostra trattazione, non ci risulta problematico, a questo punto, affermare insieme a von Balthasar che «la schematica della mediazione propria della gnosi e del neoplatonismo viene spezzata da Dionigi con il ricorso al rapporto immediato che tutte le creature, e soprattutto l'uomo, hanno con un Dio personale e di amore» (cfr. *ivi*, p. 171).

²¹³ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, VIII, 9, 897B-897C.

²¹⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 173. «Infatti, la Giustizia divina dispone e determina tutte le cose e le mantiene tutte non mescolate e non confuse le une con le altre, e dona e tutti gli esseri ciò che conviene a ciascuno secondo la dignità spettante a ciascun essere». Per questo la «Giustizia divina è realmente la vera giustizia, in quanto dona le cose proprie secondo la dignità di ciascuno degli esseri e conserva la natura di ciascuno nel suo posto e nella sua potenza» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, VIII, 7, 896A-896B). E, poco oltre: «Dunque, questa divina Giustizia è celebrata come Salvezza di tutti, in quanto salva e mantiene la sostanza e l'ordine proprio di ciascuno puro dalle altre cose ed è causa pura dell'operazione speciale che avviene in tutte le cose». Essa, infatti, «non permette che cadano nel non essere le cose che realmente sono, sia perché, se qualche essere si piega verso il peccato e il disordine e soffre una diminuzione della pienezza dei suoi beni, Dio redime anche questo dalla passione e dalla debolezza e dalla privazione, supplendo ciò che manca e paternamente sostenendo la debolezza e liberandola dal male: ma soprattutto situandola nel bene e riparando il bene scomparso e ordinando e disponendo il disordine e la disarmonia di quell'essere e rendendogli tutta la perfezione e liberandolo da tutte le macchie» (cfr. *ivi*, VIII, 9, 896D-897B).

non astrattamente) dal significato di salvatore in senso estetico-gerarchico: ossia, di colui che vuole e che mantiene un certo ordine gerarchico-armonico nell'universo. Il mantenimento dell'essere e dell'ordine gerarchico-armonico del cosmo possono insomma essere intesi come due momenti solo astrattamente distinguibili rispetto al concreto momento (soteriologico) dell'atto creatore divino. Ontologia – come mantenimento nell'essere del cosmo – ed estetica – come ordine gerarchico-armonico del cosmo – costituiscono perciò un tutt'uno per il Dionigi di von Balthasar, così che Dio «definisce, determina e rinsalda ogni cosa e non permette che le cose divine si riversino nell'indeterminato e nell'indefinito senza ordine e senza fermezza e rese abbandonate da Dio, avendo perso la loro unità interiore, confuse le une con le altre con ogni mescolanza»²¹⁵.

Ora, dal punto di vista della creatura, l'intreccio tra ontologia ed estetica nell'atto creatore implica essenzialmente due cose: *in primis*, in quanto creatura, essa è da sempre voluta ed è in ogni istante mantenuta da Dio nella sua propria essenza ed esistenza; in secondo luogo, in quanto voluta e determinata da Dio, essa è per ciò stesso bella (κάλλος – *kállos*) e da Dio chiamata (καλέω – *kaléo*) all'esistenza²¹⁶. La creatura, attraverso l'intelletto, può così cogliere e giustificare il luogo spirituale gerarchicamente ordinato in cui essa stessa è voluta e posta. Tale luogo si struttura infatti come ordine sacro (τάξις – *táxis*), scienza (ἐπιστήμη – *epistéme*) ed operazione (ἐνέργεια – *enérghēia*), e la creatura che a tale ordine si conforma è condotta, per quanto le è possibile, al Divino. La creatura viene così portata all'imitazione di Dio proporzionalmente e secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate. E poiché «la bellezza conveniente a Dio, in quanto semplice, buona e principio di perfezione, non è affatto mescolata a nessuna dissimilitudine, ma dona a ciascuno, secondo i meriti, una parte della sua propria luce e nel divinissimo mistero», essa ha perciò «il compito di perfezionare, secondo un'armoniosa e immutabile conformità a sé, coloro che sono iniziati a lei»²¹⁷. In altri termini, lo splendore gerarchicamente ordinato del mondo (il quale contiene in sé anche la gerarchia gnoseologica e pratica come triade di essere-conoscere-agire) è – con le parole di von Balthasar – «in tutto indirizzata dal trascendente al trascendente, e lo stesso ordine dell'essere, insieme con i suoi costruttivi ed espressivi atti di conoscenza e di attività, ha la propria immanenza soltanto in virtù di questo suo 'da-a'». Così anche il movimento dell'intelletto creaturale dionisiano

²¹⁵ Cfr. *ivi*, XI, 1, 949A. «Ma non è vera neppure la seguente affermazione: 'La privazione può per sua propria potenza combattere il male'. È evidente infatti che la totale privazione non è capace di nulla, mentre la privazione parziale ha qualche potere, non in quanto è privazione ma in quanto non è privazione di tutto. Infatti, essendo privazione parziale di bene, non è ancora un male e, qualora diventi completa, la natura del male è già scomparsa» (cfr. *ivi*, IV, 29, 729C).

²¹⁶ «Il Bello soprasostanziale è chiamato Bellezza a causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno; essa che, come causa dell'armonia e dello splendore di tutte le cose, getta su tutti, a guisa di luce, le effusioni che rendono belli del suo raggio sorgivo, chiama a sé tutte le cose [πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλῶν – *pánta pròs eautò kalòn*] – donde appunto si dice anche Bellezza [ὄθεν καὶ κάλλος λέγεται – *óthen kai kállos légetai*] – e raccoglie in se stessa tutto in tutto» (cfr. *ivi*, IV, 7, 701C).

²¹⁷ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, III, 1, 164D.

viene caratterizzato da quella duplicità di movimenti che caratterizza tutta la creazione: *egressus* verso quell'alterità che si auto-rivela come tale al di fuori dell'intelletto stesso; e – al contempo – *regressus* verso quella sua intimissima origine, al fine di unificarsi nuovamente con il Dio che rimane immobile in se stesso, al contempo massimamente immanente e massimamente trascendente (*coincidentia oppositorum*). «In questo movimento estatico verso Dio la creatura trova se stessa e consegue il suo ordine essenziale»²¹⁸.

Ma anche qui – come già era avvenuto con Plotino – l'ombra dell'idealismo hegeliano incombe inquietante sopra di noi e sopra Dionigi. Infatti, basterebbe pochissimo allo pseudo-Areopagita per identificare questo movimento triadico (essere-conoscere-agire) alle Persone della Trinità, riducendo così – hegelianamente – Dio a un movimento dello spirito (sia questo uno spirito creaturale o meno). Egli, però, resiste a questa tentazione, ben cosciente che appena l'oggetto della nostra indagine non è più la gerarchia divinamente ordinata, ma Dio stesso, termina per la creatura ogni commensurabilità di ordini e ogni analogia creaturalmente calcolabile per mezzo del nostro intelletto. È dunque sufficiente per il Dionigi balthasariano che «il bell'ordine del mondo richiami Dio, che è l'ordine originario in una misura a noi inaccessibile». Il senso ultimo della accessibilità all'intelletto creaturale della gerarchia cosmica non consiste perciò in una conoscenza o in una rappresentazione di Dio (con conseguente identificazione hegeliana del soggetto con il Sapere assoluto divino), bensì nell'amore, «al quale tutte e tre le funzioni [essere-conoscere-agire] ci elevano»²¹⁹. Ora, per quanto la gerarchia cosmica a noi manifesta e intellettualmente coglibile non

²¹⁸ «Ma il movimento non è solo risposta 'passiva' al Dio attivo, essa è attività che cerca Dio; il suo ritorno diviene spontaneamente la sua propria andata e uscita ([πρόδος –] *próodos*) come movimento comunicante». Accenniamo qui – ma solo di sfuggita – al fatto che tale dinamica assume, nella speculazione dionisiana di von Balthasar, uno spessore prettamente teologico assai più profondo rispetto a quello delineato da noi. Infatti, insieme al movimento (specificatamente ontologico-filosofico) della creazione come permanenza-processione-ritorno “da-a” Dio, si dà anche un secondo movimento (teologico-soteriologico e teologico-ecclesiologico) di Dio-caduta-purificazione. Il movimento comunicante poco sopra descritto può perciò essere definito da von Balthasar anche come «apostolico», in quanto «come Dio 'discende al di sotto di sé', così lo spirito, che tende oltre sé a Dio, 'discende al di sotto di sé', per comunicare ciò che egli stesso ha raggiunto a quanti non l'hanno ancora. Questa attività comunicante conserva necessariamente lo stesso carattere triadico che dovette versificarsi tra creatura e Dio: anche lo spirito può ora purificare altri in direzione di Dio, perché Dio lo purifica, può illuminare gli altri in direzione di Dio perché viene illuminato, può contribuire all'unificazione d'altri con Dio perché è unificato» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 175). E ancora: «Dionigi vuole che la santità del cristiano sia il risultato dell'accordo tra ordine gerarchico, conoscenza della rivelazione ed azione apostolica ([τάξις-ἐπιστήμη-ἐνέργεια –] *táxis-epistéme-enérgheia*). In questo accordo a tre note disposto da Dio l'uomo diventa trasparente a Dio permeabile alla volontà notificata da Dio» (cfr. *ivi*, 186).

²¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 178. «L'origine di una simile gerarchia è la fonte della vita, l'essenza della bontà, è la Trinità, unica causa del creato dalla quale per sua bontà deriva a tutti gli esseri l'essere e l'essere bene. Ora, questa felice gerarchia che trascende ogni cosa e che è realmente trina nell'unità, incomprendibile alle nostre forze, ma che sola conosce se stessa, ha concepito il disegno di salvare razionalmente noi e le sostanze superiori a noi. [...] Questo poi è il fine comune di ogni gerarchia, l'amore continuo di Dio e delle cose divine che si esplica santamente sotto l'ispirazione divina e unitivamente, e, prima di questo, l'allontanamento perfetto e irrevocabile dalle cose contrarie, la conoscenza degli esseri in quanto sono, la visione e la coscienza della santa verità, la partecipazione divina alla perfezione unificante, il banchetto della

riproduca la vita trinitaria di Dio (la quale rimane inaccessibilmente nascosta nel suo mistero), cionondimeno non ci è per lo stesso motivo preclusa la possibilità di riunirci al Creatore, dato che «a partire da ogni grado si apre una via immediata a Dio, che l'amore vuole sempre e che altresì tutto l'ordine del mondo immediatamente intende e rispecchia»²²⁰ come copia di un archetipo. Insomma, tutto questo ordine consiste nella bellezza cosmica, in cui appare la «sovrabellezza tearchica», ossia lo splendore della divina origine. Il principio gerarchico così definito è perciò, in ultima istanza, il «principio del mondo»²²¹, quell'Uno assunto come frutto dell'estrema sapienza neoplatonica, e ricondotto da Dionigi al suo vero punto di partenza, ossia quello cristiano.

Ora, posto che al di là della gerarchia divinamente ordinata cade ogni analogia intellettualmente coglibile, il passo successivo a quello spirituale-intellettuale sarà naturalmente quello finale, ossia il momento che generalmente viene chiamato “mistico”. È quindi il momento di addentarci nell'ultimo punto della nostra analisi teologica del pensiero di Dionigi: ossia, la teologia mistica, «dove Dio stesso svela i suoi misteri, ma allo stesso tempo fa sentire l'impenetrabilità del mistero»²²². Essa costituisce il vertice sistematicamente necessario, che pur tuttavia non relativizza i due momenti precedenti – quello simbolico e quello spirituale – della speculazione positiva. Non esiste infatti «alcuna frattura fra la teologia manifesta [positiva] e quella occulta [negativa], entrambe hanno bisogno l'una dell'altra e si intrecciano tra loro»²²³. È tuttavia vero che, per quanto alla creatura

contemplazione della stessa unità, come è possibile, banchetto che nutre spiritualmente e deifica chiunque si elevi» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, I, 4, 373C-376A).

²²⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 178. «Infatti, come la Tearchia innanzitutto purifica le intelligenze di coloro nei quali penetra, poi li illumina e, dopo averli illuminati, li rende perfetti secondo un'operazione perfetta a immagine di Dio, naturalmente la nostra gerarchia, modellata su Dio, si divide in ordini e potenze separate, chiaramente manifestando che le operazioni divine stanno solidamente e senza confusione negli ordini santissimi e purissimi» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, V, 7, 508D-509A). Così, «se tearchia – commenta poi von Balthasar – significa principio di ogni essere divino, e rispettivamente di ogni divinizzazione, gerarchia può significare soltanto: principio, fondazione, forma efficiente della santità e della santificazione. [...] Gerarchia non è anzitutto subordinazione digradante, bensì ordine, tanto entro la singola persona quanto entro la comunità [non solo umana-sociale, ma anche ecclesiologicalo-ecclesiastica e angeologica], ordine di Dio divinamente stabilito, che conduce a Dio» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 179).

²²¹ Cfr. *ivi*, pp. 179-180. «Infatti, [...] la potenza tearchica penetra e va dappertutto e incessantemente attraversa tutte le cose ed è pure invisibile a tutti, non solo in quanto è soprasostanzialmente separata da ogni cosa, ma anche in quanto occultamente esercita su tutte le cose le sue operazioni provvidenziali. Ma, tuttavia, Dio appare a tutti gli esseri intellettuali in modo proporzionato, e, trasmettendo la propria illuminazione alle sostanze più venerabili, attraverso queste, che sono le prime, la distribuisce ordinatamente alle sostanze alle sostanze sottoposte secondo la misura dell'attitudine a contemplare Dio propria di ciascun ordine. [...] Secondo la medesima norma dell'ordine naturale, dunque, l'ordinamento di tutta l'armonia visibile e invisibile manifesta mirabilmente lo splendore della propria elargizione di luce fin dal principio in effusioni ricchissime ei riguardi delle sostanze eccellentissime, e mediante queste le sostanze che vengono dopo partecipano del raggio divino» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, XIII, 3, 301A-301C).

²²² Cfr. E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, p. 12.

²²³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 181. «Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e

sia possibile partecipare realmente alla divinità e alla bontà del Dio partecipato (dopotutto, la divinità e la bontà sono la stessa sostanza del dono benefico divinizzante), esse rimangono comunque «l'imitazione inimitabile di colui che trascende il divino e il Buono, l'imitazione secondo la quale siamo deificati e resi buoni». Infatti, se «questa capacità di imitare diventa il principio che rende divini e buoni coloro che sono resi divini e buoni, l'Essere superiore a ogni principio e alla divinità e alla bontà così chiamate supera la divinità e la bontà e, in quanto non è imitabile né partecipabile, domina le imitazioni e le partecipazioni e coloro che lo imitano e coloro che ne partecipano»²²⁴. Come può, dunque, realizzarsi l'unione tra la creatura e il suo Creatore?

Ebbene, l'essere stesso dell'intelletto creaturale dionisiano desidera (estetico-eroticamente) raggiungere Dio – in una dinamica che riprende da vicino la tensione erotica plotiniana. Ma ciò che in Plotino manca, e che invece qui rifulge, è il fatto che l'estasi erotica (o meglio, agapica) della creatura «è una imitazione dello stesso estatico amore divino, che a conseguenza dell'amore si addentra nella molteplicità del mondo»²²⁵. E se è vero che nella tensione agapica verso questa alterità l'intelletto s'addentra nella «caligine luminosissima»²²⁶ dove dimora l'oggetto del suo desiderio agapico, e, una volta addentratosi in essa, si rende conto del fatto che tale oggetto sarà *semper maior*²²⁷, cionondimeno, il rapporto tra la creatura e il *deus semper maior* non si risolve in una vuota nullità, in una assoluta assenza di rapporto. Questo rapporto intimissimo Creatore-creatura ha altresì

conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Lettere*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., IX, 1, 1105D).

²²⁴ Cfr. *ivi*, II, 1068A-1069A). «Se uno, avendo visto Dio, ha capito ciò che ha visto, non ha visto Dio, ma qualcuna delle sue opere che esistono e che si conoscono. Dio, essendo collocato al di sopra del pensiero e della sostanza di tutto, così che non può affatto essere conosciuto né essere, esiste soprasostanzialmente e viene conosciuto al di là della nostra capacità intellettuale. L'ignoranza assoluta, presa nel senso migliore della parola, ci fa conoscere colui che soprassa ogni cosa conosciuta» (cfr. *ivi*, I, 1065A-1065B).

²²⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 182. «L'Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano». Così, «l'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua Bontà amorosa va fuori di sé, per provvedere a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione e dall'Amore, e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica soprasostanziale che non può scindersi da lui» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IV, 13, 712A-712B). La Stein sintetizza il tutto affermando che «è l'amore ciò che non fa restare il Bene in sé, ciò che lo fa muovere e operare in una sovrabbondanza che tutto suscita» (cfr. E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, p. 78).

²²⁶ «Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono nascosti nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit., I, 1, 997A-997B).

²²⁷ «Il Dio della 'oscurità ultraluminosa' [...] è il Dio giovanneo, nel quale non vi è tenebra alcuna (1Gv 1,5). Solo che il chiarore eccedente di questa luce invisibile, che supera a dismisura la forza visiva degli spiriti, non può venir inteso sotto alcun aspetto come un'eccedenza quantitativa o relativa» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Stili ecclesiastici*, p. 182).

il carattere di «relazione stabilita da Dio con la creazione, relazione che egli stesso può realizzare rendendosi manifesto oltre ogni velo occultante dell'essere e del conoscere creaturale». Perno ermeneutico del pensiero dionisiano è anche qui la relazione tra la creatura e il Creatore alla luce dell'atto d'amore di donazione dell'essere al creato, al netto del quale non sarebbe possibile alcuna relazione creatura-Creatore (né avrebbe alcun senso parlarne). Ora, il metodo per realizzare tale rapporto sarebbe quello del pensiero apofantico (negativo), ma «per Dionigi questo metodo di continua negazione e di continua rimozione degli involucri dei simboli sensibili e dei concetti spirituali rimane non interamente divisibile dall'esperienza mistica», che procede solo da Dio. Insomma, al di là di tutte le posizioni e negazioni – ed anche al di là, quindi, di qualsivoglia momento sintetico onnicomprensivo idealistico – esprimibili dall'intelletto creaturale, «esiste ancora soltanto l'obiettivo traboccante sorgente di Dio, così che l'ultima parola della 'teologia mistica' deve dire che Dio sta al di là non solo di tutte le affermazioni ma anche di tutte le negazioni»²²⁸.

Concludendo, per quanto straordinarie, le soluzioni del Dionigi balthasariano si limitano e si concretano certamente in un campo d'indagine più estetico che prettamente teoretico-ontologico. Von Balthasar ne è ben consapevole; ed è proprio per questo che insieme con lui dovremo attendere l'apice della speculazione scolastica medievale – apice rappresentato, come vedremo tra poco, da Tommaso e dalla sua distinzione tra *esse* ed *essentia* – per avere una formulazione filosofica capace di offrire alla teologia negativa dionisiana «la salvaguardia necessaria contro la tentazione di inalvearla dentro una pura [ossia assoluta] dialettica di concetti tra 'Dio in sé' e 'Dio per noi'»²²⁹.

²²⁸ Cfr. *ivi*, p. 183. Anche l'attribuzione per noi – e non idealisticamente in sé! – di nomi negativi a Dio si risolve, in ultima istanza, in un atteggiamento positivo: «Infatti – scrive Dionigi –, per eccesso e non per difetto bisogna attribuire a Dio la privazione della intelligenza e della sensazione, nel modo in cui noi attribuiamo anche l'irrazionale a colui che sta sopra alla ragione e l'imperfezione a colui che è perfetto, e lo è in precedenza, e la caligine impalpabile e invisibile a lui che è Luce inaccessibile, in quanto sta al di sopra della luce visibile, cosicché l'intelligenza divina tutte le cose comprende con una cognizione separata da tutto, comprendendo anticipatamente in sé la nozione di tutte le cose attraverso la causa di tutte le cose» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, VII, 2, 869A). Così, non «esiste di [Dio] in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono dopo di [lui], non affermiamo né neghiamo [lui]; dal momento che supera ogni affermazione la causa perfetta e singolare di tutte le cose, e sta al di sopra di ogni negazione l'eccellenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di sopra dell'universo» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, V, 3, 1048A-1048B). Perciò, si «interpreterebbe male Dionigi [...] se nel *corpus* globale di questo esteta [...] non si ponesse al centro l'equilibrio che egli ha sviluppato tra teologia simbolica e teologia mistica. Solo nella forme splende ciò che è senza forma, solo nella parola ciò che non ha parola, solo nell'ordine dell'ordine gerarchico del mondo e della chiesa splende il mistero che trascende ogni ordine che esso stesso ha creato. La teologia mistica di Dionigi è perciò cristiana ed ecclesiale. Essa infatti non tende [verso quei confini] dove la finitezza e la forma rischiano di essere soltanto concetti negativi, da distruggere, ma mostra il mistero dell'abisso divino come mistero dell'amore fecondo che, nella sua bontà liberissima, dà origine ad ogni ordine della creazione e della redenzione per lasciarli pervenire alla beatitudine che c'è in Dio, in un processo amante ed estatico al di là di sé» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 431).

²²⁹ Questa «dialettica – continua poi von Balthasar – riemergerà non molto tempo dopo Tommaso» – ossia, come vedremo nel corso della nostra trattazione, con Cusano – e «non si placherà neppure in seguito culminando con Hegel; ma da Tommaso in poi essa dovrà dichiararsi in maniera sempre più chiara e consapevole come antitesi a una filosofia

CAPITOLO SECONDO

EREDITÀ ARISTOTELICHE: TOMMASO

1. «Pulchritudo veritatis»

Von Balthasar è ben cosciente che troppo spesso il tema della bellezza è stato bollato dagli studiosi di Tommaso come un argomento secondario nella speculazione dell'Aquinate²³⁰. Eppure, nel suo placido – e apparentemente poco originale – tentativo di armonizzare gli elementi della tradizione greca e medievale (Agostino, Dionigi, Aristotele, Boezio, Alberto) che in lui affluiscono, anche il tema della bellezza viene illuminato da nuova luce «per il fatto che tutta la teoria dei trascendentali viene investita da quella che fu la fondamentale prestazione creatrice dell'Aquinate: la sua determinazione dell'esse e del rapporto dell'esse alle essenze»²³¹. Il gioco teatrale della metafisica tommasiana viene dunque messo in scena da von Balthasar sul palcoscenico della distinzione tra l'esse e l'essenza. Ora, Tommaso concepisce l'esse come «la non-sussistente pienezza e perfezione di ogni realtà e come massima 'similitudine della divina bontà'»²³². In quanto appunto non-sussistente, l'essere delle cose non può più essere identificato con Dio (il quale però rimane comunque la causa efficiente, esemplare e finale degli enti)²³³. In questo modo Dio viene nella maniera più radicale dislocato oltre e sopra ogni essere mondano, oltre ogni calcolabilità e finalizzazione, a partire dalle strutture reali e ideali del mondo, come davvero e seriamente Tutt'Altro. Se dunque, da una parte, lo spirito umano ha cognizione che Dio è, dall'altra, non accede mai a cosa Dio è²³⁴: non è

dell'analogia dell'essere», ovvero «come una filosofia dell'identità» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 357).

²³⁰ Tale convinzione si protrae ancora oggi: si veda, per esempio, SEIDL H., *Sulla questione se il bello sia un trascendentale*, in «Aquinas», 53 (2010), pp. 255-260.

²³¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 355.

²³² Cfr. *ibidem*. «[Bisogna] rispondere che lo stesso essere creato è una somiglianza con la bontà divina, cosicché, in quanto alcune cose desiderano l'essere, desiderano la somiglianza con Dio, e, implicitamente, anche Dio» («*ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse desiderant Dei similitudinem et Deum implicite*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, trad. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, q. 22, a. 2, ad 2).

²³³ «Si dice che la divinità è l'essere di tutte le cose come causa efficiente ed esemplare, non già per la sua essenza» («*deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 4 voll., trad. it. di T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, G. Carbone, ESD, Bologna 2014, I, q. 3, a. 8, ad 1).

²³⁴ Tommaso, infatti, nella sua considerazione del rapporto (*habitus*) tra Dio e le creature, considera tale rapporto da tre punti di vista: 1. il procedere stesso dall'effetto alla causa; 2. la somiglianza dell'effetto con la causa; 3. la dissomiglianza dell'effetto con la causa. «[La] causa è conosciuta in modo tanto più perfetto a partire dall'effetto quanto più dall'effetto viene appreso il rapporto tra la causa e l'effetto. Questo rapporto, per quanto riguarda gli effetti che non solo uguali alla loro causa, viene considerato in tre modi: in primis, secondo il procedere dall'effetto alla causa; in secondo modo, secondo la somiglianza che l'effetto conserva rispetto alla sua causa; in terzo modo, secondo l'imperfezione con cui l'effetto riceve questa somiglianza. E in questi tre modi la mente umana progredisce nella conoscenza di Dio, per quanto non arrivi mai a conoscere che cosa Dio sia, ma sempre solo che Lui è» («*causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc*

possibile, infatti, che si dia un sapere circa l'esistenza senza una congettura quantomeno confusa dell'essenza²³⁵.

Ebbene, noi abbiamo necessariamente una cognizione di Dio che dionisianamente si supera continuamente (*deus semper maior*), cancellandosi poi in un definitivo non-sapere: dopotutto, *si comprehendis, non est Deus*. In particolare, il nostro sapere riguardo a Dio (ossia che egli è) si basa unicamente su una conclusione speculativa che, partendo dagli effetti, si dirige verso quella causa prima che è Dio stesso²³⁶. Ed è proprio questo nostro limite di pensiero che «ci fa conoscere meglio la sua trascendenza. [Infatti], egli viene tanto più conosciuto quanto più è conosciuto lontano da tutto ciò che emerge dagli effetti. Perciò Dionigi nel libro *Sui nomi divini* dice che egli è conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eccesso e della rimozione. [Così, in] questo progresso della conoscenza lo spirito umano viene promosso al massimo quando il suo lume naturale viene rafforzato da una nuova luce: ossia dal lume della fede e dal dono della sapienza e dell'intelletto, attraverso i quali si dice che lo spirito viene innalzato in contemplazione sopra se stesso, in quanto riconosce che Dio sta al di sopra di tutto ciò che naturalmente conosce. Ma poiché non può penetrare fino a vedere la sua essenza, si dice che lo spirito in qualche modo da questa luce superiore viene riflettuto su se stesso [...]: 'l'occhio dell'anima, quando si rivolge a Dio, viene rigettato indietro dall'immensità dello splendore'»²³⁷. La possibilità della conoscenza di Dio da parte dell'intelletto

*quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, I, q. 1, a. 2, co. 2-3, traduzione mia)*

²³⁵ «E inoltre bisogna sapere che di nessuna cosa si può sapere l'esistenza, a meno che non se ne conosca in qualche modo già l'essenza o attraverso una conoscenza perfetta, o almeno attraverso una conoscenza confusa – come quando Aristotele all'inizio del libro della *Fisica* dice che la cosa definita è conosciuta prima delle parti della definizione. È opportuno, infatti, che colui che sa che l'uomo esiste e si domanda che cosa l'essenza dell'uomo per definizione, sappia già che cosa il termine 'uomo' significa» («*Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout philosophus dicit in principio physicorum quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat*»; cfr. *ivi*, III, q. 6, a. 3, co. 3, traduzione mia).

²³⁶ «È evidente, infatti, che se qualcuno entra in una qualche casa, e all'entrare in quella casa sente calore, e poi, entrando all'interno, sente maggiore calore, e tale calore aumenta man mano che s'addentra all'interno, costui crederà che al centro della casa vi sia un fuoco, anche se non vedesse il fuoco che è causa del suddetto calore: così capita anche a colui che considera le cose di questo mondo. Infatti egli trova che tutte le cose sono disposte secondo gradi diversi di bellezza e di nobiltà; e riconosce che quanto più queste s'avvicinano a Dio, tanto più sono belle e migliori» («*Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*, a. 1, traduzione mia).

²³⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, I, q. 1, a. 2, co. 3-4, traduzione mia. Riportiamo qui il passo integrale da noi tradotto: «E così in tre maniere la mente umana procede nella conoscenza di Dio, per quanto non possa mai raggiungere ciò che Dio è, ma solo che è. In un primo modo conoscendo più adeguatamente la sua efficacia nel produrre le cose. Il secondo modo è quello di riconoscere in Lui la causa di quegli effetti più nobili che, conservandone

umano viene perciò ricondotta subito alla proporzionalità analogica di somiglianza-dissomiglianza (*analogia entis*) tra il Creatore e la creatura. In particolare, Tommaso afferma che si parla di «proporzione», come convenienza di due cose in qualcosa, in due modi differenti: «in primo luogo, nel senso che convengono nello stesso genere della quantità o della qualità [...]; e sotto questo punto di vista non è in alcun modo possibile che si dia una proporzione tra creatura e Dio, in quanto non convengono in alcun genere. Il secondo luogo, si può intendere la convenienza come due cose che convengono in un determinato ordine, e questa è la proporzione che si ha tra la materia e la forma, tra colui che fa e ciò che è fatto, [...] tra la potenza conoscitiva e il conoscibile, in quanto il conoscibile è in qualche modo l'atto della potenza del conoscente. In questo secondo senso, c'è una proporzione tra la creatura e Dio come tra effetto e causa, tra conoscente e conoscibile, ma a causa dell'infinita trascendenza del creatore sulla creatura la proporzione tra la creatura e il creatore non è tale che la creatura riceva l'influenza di Dio secondo tutta la sua potenza, né che possa conoscerlo perfettamente come egli conosce se stesso perfettamente»²³⁸. Ciò consente a von Balthasar di liberare l'Aquinate da ogni sospetto di schietto ontologismo, come se Dio fosse – per quanto ciò possa accadere inconsapevolmente – la prima cosa che l'uomo conosce²³⁹.

una qualche somiglianza, ci mostrano in maniera maggiore la sua eminenza. Il terzo modo è quello per cui egli viene tanto più conosciuto quanto più è conosciuto lontano da tutto ciò che emerge dagli effetti. Perciò Dionigi nel libro *Sui nomi divini* dice che egli è conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eccesso e della rimozione. In questo progresso della conoscenza lo spirito umano viene promosso al massimo quando il suo lume naturale viene rafforzato da una nuova luce: ossia dal lume della fede e dal dono della sapienza e dell'intelletto, attraverso i quali si dice che lo spirito viene innalzato in contemplazione sopra se stesso, in quanto riconosce che Dio sta al di sopra di tutto ciò che naturalmente conosce. Ma poiché non può penetrare fino a vedere la sua essenza, si dice che lo spirito in qualche modo da questa luce superiore viene riflettuto su se stesso [...]: 'l'occhio dell'anima, quando si rivolge a Dio, viene rigettato indietro dall'immensità dello splendore'» («*Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius in libro de divinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione. In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter comprehendit. Sed quia ad eius essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in se ipsam quodammodo ab excellenti lumine reflecti [...]: visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur*»).

²³⁸ «[Proportio] nihil aliud est quam quaedam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum hoc quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis, [...] et sic nullo modo potest esse proportio inter Deum et creaturam, cum non convenient in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod convenient in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum et [...] potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis. Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile, sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit» (cfr. *ivi*, I, q. 1, a. 2, ad 3, traduzione mia).

²³⁹ È infatti lo stesso Tommaso ad affermare che è falso sostenere che «ciò che è conosciuto dalla mente umana in questa vita è Dio stesso, che è verità prima, e attraverso di lui ogni altra cosa è conosciuta [...], poiché conoscere Dio nella sua

Distinguendo nettamente fra *esse* ed *essentia*, Tommaso può distinguere in modo altrettanto netto la balthasariana gloria divina dalla bellezza del mondo creato, non solo dal punto di vista estetico filosofico-teologico, ma anche dal punto di vista prettamente ontologico²⁴⁰. Ebbene, partendo dall'ontologia teologica di stampo greco – la quale aveva assunto l'essere e le sue proprietà come un qualcosa che in qualche maniera parla del divino –, Tommaso si sofferma in particolare sull'indagine della peculiare condizione umana (che von Balthasar definisce come l'umana «particolare oscillazione tra natura e sovrannatura»). Se, infatti, da una parte, l'uomo – a cui è dato di pensare l'essere – è naturalmente disponibile alla rivelazione di Dio nella grazia, dall'altra, egli non ha alcun “diritto” a tale rivelazione. Eppure, la rivelazione divina accade. Ma è proprio nel fatto che la rivelazione divina non è realizzabile senza la grazia, e che all'uomo è concessa tale grazia, che «sta appunto la sua nobiltà»²⁴¹. Tale oscillazione ontologica del soggetto umano ricopia – per dir così – la molteplicità dell'essere, la quale è trascesa da Dio. È evidente che il linguaggio qui utilizzato da von Balthasar è volutamente dionisiano. Dopotutto, il pensiero umano nei confronti dell'essere (e quindi

essenza è la beatitudine umana, e da ciò ne conseguirebbe che ogni uomo, già in questa vita, è beato» («*quidam dixerunt quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus qui est veritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse*»; cfr. *ivi*, I, q. 1, a. 3, co. 1, traduzione mia).

²⁴⁰ L'ontologia tommasiana si mostra qui come una pura filosofia, consapevolmente distanziata dalla teologia della rivelazione. È lo stesso Tommaso, infatti, a distinguere due tipi di teologia quando afferma che «la teologia in quanto scienza divina è duplice. Una prima, nella quale le cose divine sono considerate non come oggetto di scienza, ma in quanto principi, e questa è la teologia perseguita dai filosofi, che è chiamata da questi metafisica. Una seconda, poi, dove le cose divine sono considerate in se stesse come oggetto di scienza, e questa è la teologia che viene esposta nella Sacra Scrittura» («*theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur*»; cfr. *ivi*, III, q. 5, a. 4, co. 4, traduzione mia). A tal proposito – continua von Balthasar –, «Tommaso è [...] istante storicamente transeunte tra un mondo antico che pensa monisticamente (alla maniera greca o cristiana) che vedeva filosofia e teologia formanti un tutt'uno, e un mondo dualistico ormai alle porte il quale (alla maniera cristiana o non cristiana) dividerà lacerandole in due parti filosofia e teologia della rivelazione, e da ognuna cercherà di comporre una totalità» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 358).

²⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 357. «[Una] natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quella che raggiunge un bene imperfetto senza aver bisogno di tali aiuti. Come colui che è in grado di conseguire la perfetta guarigione, sia pure con l'aiuto della medicina, è meglio disposto alla guarigione di chi può raggiungere soltanto una guarigione parziale senza tale aiuto. Quindi la creatura razionale, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all'aiuto divino, è superiore alla creatura irrazionale incapace di tale bene, pur raggiungendo questa un bene un bene imperfetto con le capacità della sua natura» («*conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio [...]. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 5, a. 5, ad 2).

anche dell'uomo stesso) è sempre caratterizzato – esteticamente, ma anche ontologicamente – dalla condizione creaturale dell'uomo. In altri termini, si potrebbe dire che l'Aquinate parte dalla peculiare condizione dell'uomo e dalla sua nobiltà, per giungere infine alla nobiltà di tutto il creato; ma, allo stesso momento, questa nobiltà estetica (dionisiana) e ontologica (tommasiana) fa riflettere dall'interno di sé una ulteriorità capace di illuminare questa bellezza e capace di donarle l'esistenza (l'esse). Per questo, anche davanti all'affermazione della positività dell'essere in quanto tale, Tommaso non distoglie mai lo sguardo dalla allusione dell'ontico verso l'essere di Dio, eternamente nascosto: così che, nello svelamento e, al contempo, velamento dell'Essere stesso nella regione dell'essere trascendentale (*ens commune*), si mostra ogni volta, alla luce della dissomiglianza nella somiglianza tra la creatura e il Creatore, quanto poco l'essenza di Dio appartenga a questo *ens commune*²⁴².

Ora, indagando un po' più a fondo la concezione estetica di Tommaso, von Balthasar afferma che questi riprende da Dionigi la doppia definizione di bellezza come *consonantia* (o *convenientia*) *et claritas*²⁴³. La prima – la *consonantia* – è «il suono accordato delle parti, che è essenzialmente armonia, proporzione, ordine, bell'aspetto»; la *claritas*, invece, è «la luce di splendore che piove verticale dall'alto» e che cade su questa struttura d'ordine orizzontale (o meglio, su questa «proporzione armonica»²⁴⁴), illuminandone il suo bell'aspetto (la sua *forma*). La grande novità che qui von Balthasar riconosce nel pensiero dell'Aquinate è che, per la prima volta dopo Dionigi, l'applicazione del concetto di *pulchrum* (ossia appunto *consonantia et claritas*) viene così tanto

²⁴² «Ora fine ultimo di ogni cosa è quello perseguito dal primo autore e motore di essa. Ma il primo autore e motore dell'universo è un'intelligenza [...]. Quindi fine ultimo dell'universo è necessariamente un bene di ordine intellettuale: ossia è la verità; e che la sapienza abbia come scopo principale la considerazione di essa» («*Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus [...]. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, trad. it. di T.S. Centi, UTET, Torino 1975, lib. 1, cap. 1, n. 4).

²⁴³ Certo, qui siamo all'esposizione della dottrina matura della bellezza nell'Aquinate: essa, infatti, nel corso della speculazione di Tommaso, assume «una curva serpentina: parte con prefissi agostiniani-albertini ('forma' come 'splendore') senza ancora espressa considerazione della trascendentalità, poi su prefissi aristotelici si volge al tema che sembra tomistico-specifico: riduzione alla proporzione e all'ordine (al punto che il motivo della *claritas* quasi scompare), per infine tornare a ripiegarsi un'altra volta e con sorpresa (nel commento a Dionigi) sul versante 'platonico' facendo definitivamente emergere la trascendentalità della bellezza» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, pp. 361-362). Ne approfittiamo per precisare qui l'aspetto propriamente terminologico – riprendendo un già citato passo dello pseudo-Areopagita –, così da paragonare la terminologia estetica dionisiana con quella latina della tradizione tomistico-scolastica medievale: «Il Bello soprastanziale è chiamato Bellezza e causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno; essa che, come causa dell'armonia [εὐαρμοστίας – *euarmostías*, ossia la *consonantia* latina] e dello splendore [ἀγλαΐας – *aglaías*, la *claritas* latina] di tutte le cose, getta su tutti, a guisa di luce, le effusioni che rendono belli del suo raggio sorgivo, chiama a sé tutte le cose – donde appunto si dice anche Bellezza – e raccoglie in se stessa tutto in tutto» (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IV, 7, 701C).

²⁴⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 359.

amplificata trascendentalmente che, dal suo semplice utilizzo per descrivere la bellezza dei corpi (come accadeva, per esempio, in Agostino²⁴⁵), Tommaso arriva ad applicarlo alla verità stessa: «La verità infatti possiede la proprietà dello splendore e l'uguaglianza è in luogo della proporzione»²⁴⁶. Dunque, con Tommaso, la *claritas* non è più solo una agostiniana *coloris suavitas* corporea, ma viene riferita e ricondotta alla sua derivazione dalla *claritas* divina²⁴⁷. Se dunque la bellezza deriva trascendentalmente dallo *splendor* divino, esattamente come ogni cosa riceve la sua verità e la sua esistenza dall'essere originario, allora ha senso affermare (riprendendo proprio quanto già sosteneva Dionigi) che per Tommaso «il Dio bellissimo ha escogitato nello spirito il mondo bello e lo va edificando secondo una struttura che esibisce Dio come il sole del bene»²⁴⁸.

²⁴⁵ Ancora (forse troppo) legato all'indagine platonica e neoplatonica della bellezza, Agostino limita la dimensione estetica a quella corporale, affermando che la «bellezza del corpo (*pulchritudo corporis*) è infatti la proporzione delle parti (*partium convenientia*) congiunta a una certa delicatezza del colore (*coloris suavitate*)» (cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 2015, XXII, 19, 2). È anche vero che già «i predecessori di Tommaso avevano ampliato trascendentalmente questa definizione [agostiniana] limitata al piano corporeo, intendendo la *coloris suavitas* come la forma fenomenica materiale della *claritas* generale» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 359).

²⁴⁶ «*Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 3, q. 2, a. 3., traduzione mia). «Si misura una cosa mediante un'altra, ma se ciò che viene misurato e ciò che misura (o viceversa) sono parte o aspetto di un tutto, si può dire allora che il tutto è misurato da se stesso. Solo quando le parti o gli aspetti di un tutto si misurano vicendevolmente, possono dare assieme una forma. La forma si ha solo dalle parti e dagli aspetti che sono vicendevolmente ripartiti e adattati (pro-porto), in modo tale tuttavia che non hanno da se stessi la misura ultima, ma dall'insieme che è al tempo stesso distributore ed ultimo beneficiario di tutta la propria misurazione» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 440).

²⁴⁷ È infatti proprio il commento ai *Nomi divini* dello pseudo-Areopagita che fa riconoscere a Tommaso che «infatti, ogni forma, per la quale una qualche realtà ha l'essere, è una certa partecipazione allo splendore divino» («*omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Dionysii De divinis nominibus*, cap. 4, lec. 5, traduzione mia).

²⁴⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 360. «Poiché, secondo Dionigi, come il sole emette i suoi raggi affinché i corpi vengano illuminati, così la divina bontà effonde i suoi raggi, ossia le sue partecipazioni, per la creazione della realtà. E ugualmente Agostino sostiene che, in quanto [Dio] è buono, noi siamo. [...] Come viene detto riguardo al potere delle sue mani nel Salmo 103, 28: 'Hai aperto la tua mano, e tutto s'è riempito di bontà'. Poiché dunque nelle sue mani stavano tutte le perfezioni della terra, queste non potevano che essere contenute dall'eternità nella sua potenza. Aperte infatti le mani con la chiave dell'amore, le cose furono create» («*Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus dicit, quod in quantum bonus est, sumus. [...] Sed de manu potestatis eius in Psalm. 103, 28: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. In manu siquidem eius erant omnes fines terrae, quia ad aeterno non nisi in eius potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, pr., traduzione mia). Va da sé che, in questo modo, s'andranno ad accordare nell'armonia dell'ordine cosmico non solo le essenze opposte, ma anche ciò che vi è di opposto al bene: «Il governo divino con il quale Dio opera nell'universo, non esclude l'operazione delle cause seconde [...]. Ora, il difetto negli effetti può provenire da un difetto nella causa seconda, senza che ci sia alcun difetto nella causa prima: come negli effetti di un artigiano, perfettamente padrone del proprio mestiere, può capitare un difetto per le deficienze del suo strumento; e come può zoppiare un uomo provvisto di una forte facoltà locomotiva, non già per una deficienza della facoltà suddetta, ma per la stortura della gamba. Dunque nelle cose compiute e governate da Dio può capitare un difetto e un male per una deficienza delle cause seconde, sebbene in Dio non ci sia nessun difetto» («*Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum [...]. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente*»

Tutto ciò consente, infine, di distinguere concettualmente (astrattamente) il trascendentale *pulchrum* dal trascendentale *verum* in relazione al potere conoscitivo; ma – al contempo – di riconoscerli fondamentalmente (concretamente) legati insieme: sì che la posizione del trascendentale *pulchrum* si trova ora dentro e oltre gli altri due trascendentali *verum* e *bonum*. In particolare, il *bonum* è l'oggetto che è desiderato in quanto meta da raggiungere, mentre il *pulchrum* è ciò che «viene ammirato ed amato per amore della sua forma, esso è ciò che piace, a me ma non per me, bensì piace a me *in se stesso*, in quanto visto»²⁴⁹. Insomma, benché il trascendentale *pulchrum* si distingua dal *bonum* dal punto di vista concettuale, il *bonum* ha comunque concretamente bisogno del *pulchrum* per poter irradiare dal vero come *pulchritudo veritatis*. (Con le parole di Giuseppe Barzagli: «Il bello è il bene nel vero e il vero nel bene. È la bontà vista dall'intelletto e la verità colta con l'affetto»²⁵⁰). Ebbene, sta proprio qui – secondo von Balthasar – il «carisma particolare» dell'Aquinate: poiché egli riesce a cogliere – nell'intreccio umanamente coglibile tra la *forma* irradiata dell'essere che si mostra

*sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 2).*

²⁴⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 361. «Il bene infatti riguarda la facoltà appetitiva, essendo il bene ciò che ogni ente desidera, per cui ha carattere di fine, poiché il desiderare è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva: belle infatti sono dette quelle cose che, viste, piacciono. Per cui il bello consiste nella debita proporzione: poiché i nostri sensi si diletano nelle cose be proporzionate come in qualcosa di simile ad essi; anche il senso infatti, come ogni altra facoltà conoscitiva, è una certa proporzione. E poiché la conoscenza avviene per assimilazione, e la somiglianza d'altra parte riguarda la forma, il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale» («*Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1). E ancora altrove: «Il bello si identifica con il bene, salvo una semplice differenza di ragione. Mentre infatti il bene è 'ciò che tutti gli esseri desiderano', e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito, il bello implica l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza o conoscenza. Per cui riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito al servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori o gli odori. È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con una facoltà conoscitiva: per cui si denomina bene ciò che è puramente e semplicemente gradevole all'appetito, bello invece ciò la cui stessa apprensione piace» («*pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*»; cfr. *ivi*, I-IIae, q. 27, a. 1, ad 3).

²⁵⁰ Cfr. BARZAGHI G., *La Fuga. Esercizi di filosofia e di analogia*, p. 104.

(come *pulchritudo*) e la verità di questa *forma* che appare (come *veritas*) – la bellezza dell’umana condizione. Così, «la più alta bellezza dell’umana natura consiste nello splendore della scienza»²⁵¹.

2. Simbologia ontologica: l’«actus essendi»

Non è un caso il nostro aver già citato più di qualche volta Dionigi nel corso della nostra esposizione del Tommaso balthasariano: infatti, è proprio dallo pseudo-Areopagita che l’Aquinata ha ricavato la dottrina dell’*actus essendi* «come prima, immediata e universale operazione di Dio nel mondo»²⁵². Tommaso, in tal senso, parla di una «processione dell’essere dal principio divino in tutte le cose esistenti»²⁵³: così che il processo d’emanazione dell’essere non presupponga una mediazione da parte di altro (demiurghi, essenze angeliche, o – plotinianamente – *noûs* e *psyché*), ma piuttosto crei immediatamente la realtà (come appunto essere reale o essere di fatto²⁵⁴) nella sua concreta *existentia*. È perciò di per sé evidente che, in quanto l’*actus essendi* divino è ciò che dona l’essere alla totalità degli enti, tale *actus* è «una pienezza che nessun ente particolare può esaurire, una vastità che nessun concetto può interamente pensare, in ordine a cui soltanto ogni essenza come ogni concetto si possono unificare»²⁵⁵. La possibilità stessa di ogni possibile ente si radica così nella realtà stessa, ossia «nel fatto che un essere può essere fatto entrare nell’ambito vasto del realmente esistente e ammesso alla sua comunione»²⁵⁶. L’essere si struttura perciò, al contempo, come ciò che è

²⁵¹ «[*Maxima*] *pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae*» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 4, a. 2, arg. 17, traduzione mia). «A questo proposito, bisogna considerare che la contemplazione della sapienza è paragonabile in modo conveniente al gioco per due aspetti che si possono ritrovare nel gioco stesso. Il primo è che il gioco è dilettevole, e la contemplazione della sapienza è il massimo diletto possibile – così, in *Sir24* viene detto per bocca della stessa Sapienza: ‘Il mio spirito è più dolce del miele’. Il secondo è che la pratica del gioco non è ordinata ad altro, ma sono richieste di per sé. E la stessa cosa avviene nei piaceri della sapienza» («*Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde Eccli. XXIV, dicitur ex ore sapientiae: spiritus meus super mel dulcis. Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae*»; cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, pr., traduzione mia).

²⁵² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 362.

²⁵³ «[*Processus*] *essendi a divino principio in omnia existentia*» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In Dionysii De divinis nominibus*, cap. 5, lec. 1, traduzione mia). Come Dionigi, anche Tommaso schiva qui l’eccessivo plotinismo opponendosi all’ipostatizzazione delle idee divine (vita-in-sé, essere-in-sé, sapienza-in-sé, ecc...), considerandole invece come un’unica immediata causa divina. (Benché per l’Aquinata l’«essere-per-sé» è la prima e più degna delle idee: «*per se esse est senius, id est primum et dignius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse*»; cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In Dionysii De divinis nominibus*, cap. 5, lec. 1. Certamente quest’affermazione di Tommaso deve essere intesa in senso gnoseologico e non ontologico).

²⁵⁴ «[Le] cose derivano da Dio non soltanto per sussistere nella loro propria natura» («*a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis*»; cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 57, a. 2).

²⁵⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’antichità*, p. 362.

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 363. «L’essere di una cosa, infatti, per quanto sia altro rispetto all’essenza, non è da intendere tuttavia intenderlo come qualcosa di sopraggiunto, al modo di un accidente, ma come qualcosa che è costituito per così dire attraverso i principi dell’essenza» («*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod*

communissimum (Tommaso ne parla anche come ciò che è *perfectissimum*)²⁵⁷, e come ciò che fonda «l'unità più intimamente profonda di ogni essere singolo e particolare»²⁵⁸. In altri termini, l'essere originato dall'*actus essendi* divino è sia l'orizzonte ontologico abbracciante la totalità stessa del reale e partecipabile senza fine (ossia, senza possibilità d'esaurimento da parte di nessun ente) in modi infiniti²⁵⁹; sia la più intima natura di ogni ente. Da ciò, la realizzazione dell'essere stesso poggia sulla realizzazione delle nature degli enti. Insomma, l'essere – per dirla con le parole di von Balthasar – «realizza le nature solo in quanto *si* realizza nelle nature»²⁶⁰. Ciò vuol dire, per l'Aquinate, che «l'essere significa qualcosa di completo e di semplice ma che non sussiste da se stesso», in quanto esso «non è sussistente, ma inerisce»²⁶¹. Non si tratta perciò di una attuazione del reale in quanto potenza passiva che viene poi portata all'atto; ma piuttosto – dal punto di vista delle creature – è la

sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 4, l. 2, n. 11, traduzione mia).

²⁵⁷ «Infatti, [l'essere] non può partecipare di qualcosa al modo in cui la materia o il soggetto partecipano – rispettivamente – alla forma e all'accidente, perché [...] l'essere stesso è significato come qualcosa di astratto. Ugualmente, poi, non può neppure partecipare a qualcosa nel modo in cui il particolare partecipa dell'universale; in effetti, da questo punto di vista, non è del tutto impossibile che ciò che viene significato in astratto possa partecipare di qualcosa, così come la bianchezza partecipa del colore. Tuttavia, ciò non vale per l'essere stesso, che è il massimamente comune, e che per questo può essere partecipato da un altro, ma non può partecipare di altro. Anche ciò che è, ovvero l'ente, è altrettanto il più comune, tuttavia viene significato in concreto, e perciò partecipa dello stesso essere, non nel modo in cui ciò che è più comune è partecipato da ciò che è meno comune, ma partecipa dello stesso essere nel modo in cui il concreto partecipa dell'astratto» («*Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia [...] ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, I, 2). Cfr. poi TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3: «Fra tutte le cose l'essere è la più perfetta, poiché verso tutte sta in rapporto di atto. Nulla infatti ha l'attualità se non in quanto esiste: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme» («*ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*»).

²⁵⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 363. «Fintanto dunque che una cosa ha l'essere è necessario che Dio le sia presente in proporzione di come essa possiede l'essere. L'essere poi è ciò che nelle cose vi è di più intimo e più profondamente radicato, poiché [...] è l'elemento formale rispetto a tutti i principi e i componenti che si trovano nella realtà. Quindi necessariamente Dio è in tutte le cose, e in maniera intima» («*Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [...]. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, co.).

²⁵⁹ «Lo stesso essere considerato in assoluto è infinito: infatti è partecipabile all'infinito e in infiniti modi» («*Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 43, n. 8).

²⁶⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 363.

²⁶¹ «[Esse] significat aliquid completum et simplex sed non subsistens»; «[esse] non est subsistens, sed inhaerens» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1, a. 1 co., e q. 7, a. 2, ad 7, traduzione mia).

natura delle creature stesse ad essere potenziale rispetto all'atto creatore. Dunque, l'essere «non sta in rapporto alle altre cose come il ricevente al ricevuto, ma piuttosto come il ricevuto al ricevente»²⁶².

Alla luce di ciò, come per Dionigi, anche per Tommaso l'atto creatore è il perno ermeneutico, la chiave di volta che permette alla filosofia di non concludersi in un hegeliano soggetto che pensa se stesso in quanto Sapere assoluto, o in un ontologismo panteista. Infatti, dato che l'essere non è sussistente, non si può certo dire che esso faccia emergere da se stesso le nature come altrettante sue possibilità. Ne consegue che solo nelle nature l'essere perviene a stare, e dunque perviene alla sua sussistenza. Infine, per quanto riguarda l'infinità del possibile che può partecipare all'atto creatore, «solo l'intelletto divino può 'escogitare' e tracciare le forme ben definite dell'attuazione, anche se queste non vengono aggiunte all'atto come un elemento esterno, bensì stampate, diciamo così, sulla sempre limitata estensione dell'*actus essendi*»²⁶³. Detto altrimenti, e con le parole di Tommaso, le forme «sono nelle cose una certa impronta della scienza divina»²⁶⁴.

Ora, in quanto l'*esse* non è sussistente non potrà evidentemente essere identificato con Dio (che è appunto in sé sussistente). Questa distinzione – alla luce dell'*actus essendi* – consente

²⁶² «Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

²⁶³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 363. In questo senso Tommaso afferma: «L'essere è, tra tutte le cose, la più perfetta: per il fatto che l'atto è sempre più perfetto della potenza. Infatti, qualsiasi forma particolare non è intelligibile in atto se non le si aggiunge l'essere. Perciò, l'umanità o il caldo possono esser considerate come esistenti o nella potenza della materia o nelle capacità dell'agente, oppure nella mente: ma ciò che ha l'essere è esistente in atto. Da ciò consegue che ciò che chiamo essere è l'attualità di ogni atto, e quindi l'essere è la perfezione di ogni perfezione. Non si deve pensare che a ciò che chiamo essere si possa aggiungere qualche cosa di più formale, così da determinarlo – come l'atto determina la potenza –: infatti, l'essere di cui stiamo parlando è altro secondo l'essenza da quell'essere a cui si può aggiungere qualcosa per determinarlo. Infatti, nulla si può aggiungere all'essere che gli sia estraneo, perché nulla è estraneo all'essere eccetto il non-essere, che però non può avere né forma né materia. Perciò, l'essere non viene determinato da qualche altra cosa come la potenza dall'atto, ma viceversa come l'atto dalla potenza» («*hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9, traduzione mia).

²⁶⁴ Tommaso, infatti, afferma che noi acquistiamo la nostra scienza «a causa del fatto che le cose imprimono le proprie immagini nella nostra anima; ma nella conoscenza di Dio le cose stanno al contrario, poiché dal suo intelletto fluiscono le forme in tutte le creature. Perciò, come la scienza è in noi l'impronta che le cose imprimono nelle nostre anime, così, al contrario, le forme delle cose sono nelle cose una certa impronta della scienza divina» («*scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 6).

all'Aquinate balthasariano di prendere le distanze dal filosofema (comune in ambiente extra-cristiano, in particolare platonico e neoplatonico) che affermava la partecipazione all'essere da parte delle creature come forme depotenziate dell'essere divino specifico e semplicissimo. Infatti, una tale interpretazione della produzione originaria implicava che le essenze delle creature dovessero essere viste come pure scomposizioni ontologicamente manchevoli, o (plotinamente) come delle espressioni depauperizzate dell'infinita ricchezza del principio. Al contrario, le creature vengono ora viste da Tommaso «come posizioni e determinazioni positive da parte dell'onnipotente libertà di Dio e quindi fondate nel solo amore di Dio». Né più né meno, insomma, di quanto era già stato esteticamente intuito da Dionigi, e che ora – con la speculazione ontologico-metafisica del Doctor Angelicus – possiamo finalmente chiamare distinzione reale (*distinctio realis*). Fa naturalmente da sfondo a tutto ciò la classica formulazione dell'*analogia entis* – la quale, alla luce della *distinctio realis* da noi appena descritta, viene così riformulata da von Balthasar: «Dio guarda la sua creatura con occhio libero [...], il che significa al tempo stesso che Dio assume per la creatura questa tutta nuova plasticità: proprio quando la creatura si sente staccata nell'essere da Dio essa si sa pensata nel modo più immediato dall'amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio essa si sa in quanto reale immensamente beneficata nella sua partecipazione all'essere reale di Dio»²⁶⁵. Assume così pieno significato ciò che Tommaso afferma quando dice che l'*esse* è al tempo stesso interamente pieno – in quanto il primo «effetto di Dio nelle cose è lo stesso essere»²⁶⁶ – e interamente nullo, poiché come tale non esiste (o non sussiste) se non nelle creature: «Una cosa significhiamo infatti con ciò che chiamiamo 'essere', e un'altra con ciò che chiamiamo 'ciò che è'; così una cosa significhiamo quando diciamo 'correre', e un'altra quando diciamo 'colui che corre'»²⁶⁷.

Quest'abissale distanza tra la pienezza formale e la vuotezza concreta dell'essere nell'indagine umana (che porterà Cusano a ideare la figura teoretica della *conjectura*) è la sua benedizione e, al contempo, il suo cruccio, in quanto condanna (ma non sarebbe meglio dire “libera”?) l'uomo in una imponderabile oscillazione pascaliana tra la sua *grandeur* e la sua *misère*. Tale oscillazione, infatti, implica come sfondo costante dell'indagine metafisica una «ininterrotta umiltà operativa che né rinuncia alla verità», né – con buona pace di Hegel – «sa di essersi mai impadronita

²⁶⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 364.

²⁶⁶ «*Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 68, traduzione mia).

²⁶⁷ «*Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, II, 2, traduzione mia). Utilizzando un altro tipo di terminologia, potremmo dire che l'*esse* è formalmente pieno, poiché contiene in sé la totalità degli enti, ma è al contempo concretamente vuoto, poiché esso non sussisterebbe se non negli enti stessi in cui si attua.

di una quasi-divina verità definitiva»²⁶⁸. Insomma, l'*actus essendi* e la *distinctio realis* tra essenza e atto d'essere conducono, da una parte, lo sguardo umano a contemplare in altro l'essere che è pienamente sussistente in Dio; ma, dall'altra, ne vietano il pieno possesso, in quanto lo spirito conoscente creato, per poter conoscere gli enti reali, deve necessariamente trovarsi immerso nella suddetta *distinctio realis*. Von Balthasar descrive appunto questa condizione umana come lo stare in una «pienezza attualmente illuminata (*lumen intellectus agentis*) che è nello stesso tempo nullità (*intellectus possibilis*), una nullità dove lo spirito incontra il reale ogni volta là dove il reale perviene alla sussistenza, cioè nella sussistenza delle essenze materiali finite (*omnis cognitio incipit a sensu*) le quali a loro volta non possono essere pensate che esistenti se partecipano alla realtà che tiene in sé ogni realtà, la compenetra e la domina, e tuttavia come indifferente la trascende»²⁶⁹. In questo modo Dio, nei confronti della creazione, diciamo così, si risolve come amore che tutto sa e che tutto può, e che, pur nella sua infinita trascendenza e proprio alla luce della sua infinita libertà creatrice che vuole il mondo, è in grado di donarsi al contempo immanentemente alle creature, lasciandosi cogliere nel creato. Ma questo suo rivelarsi sarà sempre – dionisianamente – anche un suo velarsi. La creazione tutta è perciò – in quanto amata e dunque voluta – capace per grazia di stare «come in sospensione davanti al Dio libero senza limitazioni di essenza in una libera infinità, semplicità e perfezione creaturale», mostrandosi così come «simbolo allusivo della bontà divina»²⁷⁰. Ricondotto tutto ciò sul piano dell'antropologia filosofica, sta proprio nella particolare condizione creaturale dell'uomo il suo poter essere libera anche in rapporto a Dio: quella che pareva in prima battuta una condanna di perenne oscillazione tra grandezza e miseria si risolve qui in piena libertà, poiché vengono tenuti assieme nell'opera creatrice divina, nel loro specifico (Dionigi avrebbe detto «gerarchico») valore positivo ontologico-estetico, tanto la trascendenza irraggiungibile di Dio quanto l'immanenza della creatura (nello specifico, umana), la quale può ora «con tutte le sue forze puntare su Dio e amarlo, senza per questo dover assecondare il perverso richiamo che la obbliga a negare se stessa nella sua essenza finita»²⁷¹.

²⁶⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 365. Se la rivelazione ontologica dell'essere – e dunque il trascendentale *verum* – non trova mai davvero una sua risoluzione definitiva, in quanto la stessa determinazione "l'essere è" non si concretizza mai un vero e proprio contenuto conoscitivo determinato secondo il genere e la specie, allora a maggior ragione non ha alcun senso parlare, alla luce della *pulchritudo veritatis*, di una ordinaria definizione dei trascendentali. Così, quanto l'essere non è ordinariamente definibile secondo il genere e la specie, tanto i trascendentali *verum, pulchrum et bonum* non lo sono.

²⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 366. «[Lo] stesso essere creato è una somiglianza con la bontà divina, cosicché, in quanto alcune cose desiderano l'essere, desiderano la somiglianza con Dio e, implicitamente, anche Dio» («*quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 2).

²⁷¹ «La metafisica di Tommaso di Aquino – continua poi von Balthasar – è in tal modo il riflesso filosofico della libera gloria del Dio vivente [...]. Essa è una celebrazione della realtà del reale, di quel mistero dell'essere che avvolge ogni

3. La bellezza della creazione

Tutto quanto è stato appena detto riguardo all'ontologia e alla metafisica tommasiana dovrà quindi trovare la sua foce – esattamente come vi ha trovato il suo punto di partenza – nella bellezza del mondo e in quella del suo fondamento (la balthasariana «gloria»). Ora, abbiamo detto che la condizione creaturale è quella di essere ontologicamente e gnoseologicamente immersa nella *distinctio realis* tra *esse et essentia*; quindi «ciò che in Tommaso viene determinato dal bello è solo quell'essere che non è pensabile se non nella 'distinzione reale'»²⁷². Anche le categorie estetiche scolastiche – che abbiamo individuato all'inizio di questo capitolo come *consonantia et claritas* – trovano perciò la loro giustificazione nell'*actus essendi*, ossia nel fatto che la realtà (l'*esse*) si realizza concretamente solo nelle essenze. Se dunque la verità del reale sta nelle essenze concrete – e, per ciò stesso, la conoscenza trova il suo punto di partenza solo nel sensitivo-concreto –, allo stesso modo, se vogliamo tener saldo il presupposto trascendentale della *pulchritudo veritatis*, allora anche il punto di partenza dell'estetica dovrà essere – platonicamente – la bellezza corporea esperita sul piano empirico-sensitivo. Bello è, perciò, ciò su cui si posa lo sguardo (*pulchra sunt quae visa placent*)²⁷³. D'altro canto, però, la totalità degli enti (o – il che è lo stesso – l'intera sfera delle essenze), pur dando concretezza all'*esse*, rimanda comunque inevitabilmente a quest'ultimo. Dopotutto, l'*esse* è quell'elemento che – in quanto sovra-essenziale – trascende la sfera delle essenze, ed è perciò il solo elemento che può rendere gli enti propriamente pensati. È infatti solo alla luce della pienezza formale dell'essere in quanto realtà (ossia, alla luce dell'*intellectus agens*) che lo spirito è reso capace di interpellare le essenze singole. La luce dell'*esse* si rivela quindi come quella luce metalogica attraverso cui le essenze possono essere afferrate logicamente. Ciò significa allora che le stesse categorie estetiche che noi applichiamo alle essenze (anche a quelle empirico-sensitive!) devono necessariamente affermare di più rispetto a quanto, *prima facie*, sembrano poter fornire. Esse affermano infatti non solo se stesse, ma anche – al di là di se stesse – il mistero del rapporto tra *esse et essentia*. Viene così delineandosi una duplicità di rapporti che emergono dall'indagine sulle essenze: *in primis*, il rapporto dell'essenza con se stessa (ossia, come l'abbiamo chiamata precedentemente, la *forma*); in secondo luogo, poi, il rapporto di ogni essenza con l'incommensurabilità dell'essere, il quale rimanda, in ultima istanza, all'atto creatore, e dunque al

cosa e sovrasta ogni umana pensabilità, mistero gravido dello stesso mistero di Dio, mistero in cui le creature hanno accesso alla partecipazione della realtà di Dio e che, nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 366).

²⁷² Cfr. *ivi*, p. 367.

²⁷³ «L'ingresso del bello sta nell'esperienza sensitiva della bellezza, il che è il *primum* irriducibile; ma è chiaro che, come in genere i trascendentali, anche la bellezza – anche quella sensitiva! – può essere riconosciuta soltanto da uno spirito libero e ragionevole» (cfr. *ivi*, pp. 370-371).

rapporto tra la *forma* della creatura e lo *splendor* del Creatore. Von Balthasar può perciò riaffermare – ora finalmente, al di là di ogni sospetto di panteismo, grazie alla mediazione dell’essere – che tutti «i rapporti di essenza sono fondati, attestati, convalidati nella loro bellezza da questo ‘rapporto’» tra creatura e Creatore, e che «questa inafferrabile ‘proporzione’ può essere identificata come ciò che sta al fondo di ogni bellezza del mondo: e questa ‘proporzione’ sta in immediata trasparenza verso l’ultimo libero fondo creatore di Dio da cui arcanamente deriva la bellezza del mondo»²⁷⁴.

Ora, se la *forma* della bellezza delle essenze si risolve nella relazione, non sorprende che la bellezza del mondo si risolva, per Tommaso, nei concetti (tra loro identici) di *ordo*, *dipositio* e *proportionalitas*: «una proporzionalità che – inafferrabile come tale – fonda ogni ordine e perciò ogni forma»²⁷⁵. Si può dunque procedere ulteriormente distinguendo il rapporto tra l’essere e l’essenza (che è ciò che costituisce essenzialmente la creatura stessa) dal rapporto ancor più originario tra la creatura e il Creatore, che si rivela essere – dal punto di vista della creatura – come il rapporto di un rapporto: ossia ciò che l’Aquinata definisce appunto come *proportionalitas*²⁷⁶ (e che von Balthasar

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 367.

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 368. La proporzione è *in primis* propria dell’ordine quantitativo; ma intesa in un senso più vasto (ed improprio) «il rapporto di ordine è la proporzione tra la materia e la forma, poiché si dà relazione nell’ordine, di modo che la materia sia perfezionata dalla forma. E ciò secondo una certa proporzionalità, poiché come la forma può dare l’essere, così la materia può ricevere questo stesso essere. E in questo modo, anche ciò che muove e il mosso devono stare in una certa proporzionalità, così come l’agente e il paziente, di modo che, cioè, come l’agente può imprimere un qualche effetto, così ciò che patisce può ricevere lo stesso effetto. Né è necessario che la potenza passiva di ciò che riceve sia commisurata alla potenza attiva dell’agente né secondo il numero – come un artigiano attraverso la sua arte può incidere nel legno molteplici forme, come la forma di una cassa o quella di un carro, ma il legno non può che ricevere solo una di queste –, e neppure secondo l’intenzione, poiché l’artefice con la sua arte può produrre una bella scultura, che tuttavia un legno nodoso non può ricevere. E perciò non è inconveniente che sia mantenuto questo modo di proporzione tra Dio e la creatura, per quanto siano infinitamente distanti, e perciò è possibile l’unione di entrambi» («*habitus ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam: quia sicut forma potest dare esse, ita et materia potest recipere idem esse: et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eundem. Nec oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis nec secundum numerum (sicut unus artifex per artem suam potest in ligno inducere plures formas, ut formam arcae, et formam serra; sed lignum non potest recipere nisi unam illarum) nec etiam secundum intentionem: quia artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam, quam tamen lignum nodosum non potest recipere. Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent: et ideo possibilis est unio utriusque*»; cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3, traduzione mia).

²⁷⁶ «[Una] cosa è detta proporzionata ad un’altra in due modi: *in un modo*, in quanto tra le due cose si osserva che c’è una proporzione, come quando diciamo che il quattro è proporzionato al due, poiché si rapporta al due secondo una proporzione doppia; *in un altro modo*, secondo un rapporto di proporzionalità, come se dicessimo che il sei e l’otto sono proporzionali, in quanto, come il sei è il doppio di tre così l’otto è il doppio di quattro: infatti, la proporzionalità è una somiglianza di proporzioni. E poiché in ogni proporzione si osserva che c’è un rapporto reciproco di quelle cose che si dicono proporzionate, secondo una determinata eccedenza dell’una sull’altra, perciò è impossibile che qualche infinito sia proporzionato ad un finito secondo un rapporto di proporzione. Ma in quelle cose che si dicono proporzionate secondo un rapporto di proporzionalità non si osserva un rapporto reciproco, bensì un rapporto di due cose simile a quello esistente fra altre due e in tal caso nulla impedisce che l’infinito sia proporzionato al finito, poiché, come un determinato finito è uguale ad un altro finito così un infinito è uguale a un altro infinito. E secondo questo modo occorre che il mezzo sia

chiama *Schwebe*, «sospensione»). Ma non si ricade forse, con una tale formulazione dell'essenza degli enti – appunto come rapporto di rapporto –, in una cosmologia inficiata plotinianamente dalla mediazione dell'essere nel rapporto tra Creatore e creatura? Da questa problematica abbiamo già trovato poco fa il nostro riparo sicuro trattando dell'*actus essendi*: ontologicamente, infatti, l'*esse* che medierebbe il rapporto tra Creatore e creatura sussiste solo se sussistono le creature stesse. Dunque, esso si mostra come – usando una terminologia propriamente scolastica – un rapporto di ragione che ha valore solo “idealmente” e dal punto di vista della creatura verso il Creatore. Dal punto di vista assoluto – *sub specie aeternitatis* –, invece, la creatura viene creata immediatamente proprio nel momento stesso dell'*actus essendi*, così che il rapporto (questa volta reale, e non di ragione) Creatore-creatura si struttura come un rapporto immediato. In altri termini, l'*actus essendi*, che non coincide con Dio, è ciò che dà luogo determinatamente alle creature. Così, rimanendo in termini prettamente ontologici, questa *proportionalitas* è un rapporto (che von Balthasar chiama «offerta di fondazione») in cui, da una parte, le essenze si fondano (formalmente) nell'essere, dall'altra l'essere si fonda (materialmente) nelle essenze. In entrambi i casi, «ovunque si [verifichi] un rapporto fondante c'è ordine»²⁷⁷, e «ogni ordine è una certa proporzione»²⁷⁸. Se dunque “fondare” è per Tommaso sinonimo di “ordinare”, colui che fonda (ontologicamente) e che ordina (esteticamente) l'essere e gli enti dovrà essere necessariamente una ulteriorità rispetto ad entrambi. Costui sarà, insomma, Dio. Da ciò «si capisce che fondare in quanto ordinare è una attività spirituale», in quanto «solo lo spirito intuisce

proporzionato a ciò che, per suo tramite, si conosce, di modo che, cioè, come il termine medio si rapporta a ciò che si deve dimostrare così ciò che per suo mezzo si conosce si rapporta a ciò che sarà dimostrato; e quindi nulla impedisce che l'essenza divina sia il mezzo con cui è conosciuta la creatura» («*quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionata dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet esse proportionatum infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito. Et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet medium ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstratur; et sic nihil prohibet essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscatur»); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 4).*

²⁷⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 368. «L'ordine viene concepito sempre in rapporto a un principio» («*ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium*»); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 42, a. 3, co.). E ancora: «l'ordine implica una disposizione di cose secondo un prima e un poi. Perciò dove c'è un principio ci deve essere anche un certo ordine» («*Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo*»); cfr. *ivi*, II-IIae, q. 26, a. 1, co.).

²⁷⁸ «*[Omnis] autem ordo proportio quaedam est*» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, lib. 8, l. 3, n. 3, traduzione mia).

dei rapporti allo scopo di guidarli per il giusto senso al fine»²⁷⁹. (E tutto ciò non inficia in nessun modo la libertà della creatura o la libertà dell'indagine scientifica del mondo, in quanto, essendo l'*actus essendi*, in ultima istanza, nient'altro che un rapporto – tanto ontologico quanto estetico – tra Dio e il mondo, ed essendo Dio massimamente immanente e massimamente trascendente in forza appunto di tale rapporto da lui stesso fondato, ed essendo infine «tutte le cose fondate e rapportate a Dio», anche le cose stesse possono «essere ordinate a vicenda da relazioni fondanti»²⁸⁰).

²⁷⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 369. «La volontà si muove ad agire partendo da una conoscenza: poiché oggetto della volontà è il bene conosciuto. Ma Dio [...] agisce per volontà. Perciò, non essendoci in Dio che la conoscenza intellettuale, e non avendo egli nessuna conoscenza che mediante l'intellezione di se stesso, intellesione che costituisce la sapienza, ne viene che Dio compie ogni cosa secondo la sua sapienza. [...] A detta del Filosofo (*Metaph.*, I, c. 2, n.3), 'ordinare è compito del sapiente': poiché non si può compiere l'ordinamento di più cose, se non mediante la conoscenza del rapporto, o proporzione che esse hanno tra loro e con una realtà superiore che è il loro fine. Infatti l'ordine reciproco è in vista dell'ordine che esse hanno al loro fine. Ora, conoscere le relazioni e le proporzioni reciproche delle cose è solo di chi ha l'intelletto; mentre giudicare delle cose in base alla causa più alta è compito della sapienza. Ecco perché è necessario che qualsiasi ordinamento venga fatto dalla sapienza di qualcuno. Infatti anche nelle arti meccaniche gli ordinatori delle costruzioni vengono denominati sapienti in ciascuna di esse. Ebbene le cose prodotte da Dio hanno tra loro un ordine non causale, verificandosi esso, o sempre, o nella maggior parte dei casi. Quindi è evidente che Dio produsse le cose nell'essere, dando loro un ordine. Dunque egli le produsse mediante la sua sapienza» («*Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem [...]. Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio; nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur [...]. Secundum philosophum, in I Metaph., ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Unde et in mechanicis ordinatorum aedificiorum sapientes illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sit semper vel in pluribus. Et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit»); cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 24, n. 2 e n. 4).*

²⁸⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 369. «Ora, nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: come le parti dicono relazione al tutto, gli accidenti alla sostanza e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio. Così, dunque, l'idea di debito può trovarsi in due maniere anche nell'operazione divina: o secondo che una certa cosa è dovuta a Dio, o secondo che è dovuta alla creatura; e nell'uno e nell'altro modo Dio rende ciò che è dovuto. A Dio è dovuto infatti che nel creato si attui ciò che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e che manifesta la sua bontà. E sotto questo aspetto la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro, per cui egli rende a se stesso ciò che a lui è dovuto. Ma è dovuto anche alla creatura che abbia ciò che le è destinato: all'uomo, per esempio, che abbia le mani, e che a lui servano gli altri animali. E anche in questo caso Dio compie la giustizia, quando a ciascun essere dà ciò che gli è dovuto secondo le esigenze della sua natura e della sua condizione. Ma questo debito dipende dal primo, poiché a ciascun essere è dovuto ciò che gli è stabilito dall'ordinamento della divina sapienza» («*Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex*

Ora, avendo a questo punto un quadro completo dell'ontologia e dell'estetica dell'Aquinate possiamo, insieme a von Balthasar, osare un'ultima lettura dell'estetica dionisiana alla luce dell'ontologia tomista. Ebbene, se gli attributi con cui possiamo parlare di bellezza del mondo sono quelli scolastici della *consonantia* (la dionisiana εὐαρμοστία – *euarmostía*) e della *claritas* (l'ἀγλαία – *aglaía* di Dionigi), Dio, in quanto fondo primo di ogni bellezza, sarà la causa di quella *consonantia et claritas* che illumina ogni ente. Causa della *claritas* nel senso a noi ormai noto di *splendor*: raggio glorioso che verticalmente illumina tutte le cose facendole partecipare alla sua luce. Causa della *consonantia* poi in un duplice senso: *in primis*, nel senso del *regressus* dionisiano: ossia, «Dio ordina a sé tutte le cose e a sé le rivolge e richiama sulla via del ritorno»; e poi nel senso dell'*egressus*: ossia, Dio «raccolge e ordina le cose le une verso le altre»²⁸¹. Così, unendo insieme questi due sensi (come, dopotutto, fa lo stesso Dionigi), Tommaso afferma che «per il fatto che tutte le cose si trovano le une nelle altre in un certo ordine, ne consegue che tutte sono ordinate a uno stesso fine ultimo». Libertà della creatura, dunque, ma anche libertà del Creatore nei confronti della sua creazione, poiché il fatto che Dio crei esseri che sono altro da sé non lo si può ricondurre (come invece avviene per l'Uno plotiniano) a una necessità intrinseca del Creatore, ma lo si può spiegare soltanto attraverso l'«amore

*primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, Summa theologiae, I, q. 21, a. 1, ad 3). Dal punto di vista strettamente ontologico, il tomismo generalmente intende due modi di considerare la creatura: 1. considerata la creatura per sé – ossia secondo la sua dipendenza causale –, la creatura è nulla; 2. considerata invece in sé – ossia nella sua costituzione ontologica –, essa si può ulteriormente considerare in due modi: in un modo reduplicativo o in un modo specificativo. Secondo il primo punto di vista – quello reduplicativo, appunto –, che guarda alla creatura in quanto creatura, Dio e mondo sono perfettamente distinti: il mondo infatti (alla luce di quanto detto sulla distinzione tra *esse et essentia*) possiede l'essere per partecipazione creaturale (concreto sussistente esistente non per sé, ma per altro), mentre Dio è il suo stesso essere. La relazione di dipendenza tra Creatore e creatura è perciò una dipendenza di ordine trascendentale: l'essere per partecipazione risulta inintelligibile senza l'essenziale rinvio a ciò di cui partecipa. Dal punto di vista specificativo, invece, la creatura viene vista non in quanto creatura, ma in quanto tale specie di creatura, così da identificarla con la sua essenza specifica – o meglio, nel plesso compositivo di *esse et essentia*, la creatura in senso specificativo sta dalla parte dell'essenza. «L'essenza specifica della creatura, infatti, può essere intesa come il co-principio reale del costituirsi della creatura insieme al suo proprio atto d'essere, oppure come il risultato di un'astrazione intellettuale, per la quale prescindiamo dall'atto d'essere della creatura, perché questo non rientra nella definizione dell'essenza specifica della creatura. [Così,] se consideriamo l'essenza specifica della creatura per semplice astrazione dal suo atto d'essere proprio in forza del quale esiste, [essa] viene colta come un assoluto. L'essenza della creatura, intesa in questo modo, non rinvia a Dio, dice assoluta autonomia. Pensando la creatura in questa prospettiva, non la si pensa come creatura, perché la relazione di dipendenza causale fuoriesce dall'essenza e si aggiunge come relazione accidentale: si tratta cioè di una relazione predicamentale e non trascendentale [...]. In questa prospettiva, si può correttamente parlare di autonomia del mondo e delle sue leggi proprie. Così, il mondo è perfettamente altro da Dio. Nel considerare invece l'essenza come co-principio concreto del costituirsi della creatura con il suo atto d'essere, l'essenza della creatura non è la creatura, ma non è neppure un nulla, senza l'atto d'essere proprio. L'essenza della creatura, nella sua concretezza ontologica, se non è il nulla e non è neppure la creatura, perché non è in composizione reale con il suo atto d'essere proprio, non può che essere Dio: *tertium non datur*. In questa prospettiva, consideriamo la creatura nella sua realtà pre-creaturale: essa è dunque Dio. È Dio, o la essenza stessa di Dio, in quanto Dio pensa se stesso come partecipabile e intelligibile dall'altro da sé» (cfr. BARZAGHI G., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012, p. 38).*

²⁸¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 369. Per il gioco etimologico tra l'aggettivo κάλλος (*kállōs*) e il verbo καλέω (*kaléo*): cfr. *supra* nota 225.

della propria bellezza. Poiché ha la propria bellezza, la vuole moltiplicare per quanto è possibile, ossia per comunicazione della somiglianza con sé. [...] Tutte le cose sono [perciò] state fatte per imitare in qualsiasi maniera la bellezza divina»²⁸²; e tale imitazione avviene sia a livello degli enti particolari e nella loro molteplicità (ossia, dove le cose si contraddistinguono), sia a livello dell'*esse communissimum*, dove le cose s'identificano e comunicano.

Alla luce di tutto ciò, possiamo infine approdare a quello che per von Balthasar è l'apice dell'estetica tommasiana. L'Aquinate, infatti, cogliendo e accogliendo l'insegnamento dello pseudo-Areopagita, afferma che «tutte le essenze sostanziali degli enti sono causate dal bello. Ogni essenza o è forma semplice o ha il suo completamento attraverso la forma. La forma, infatti, è una qualche irradiazione che proviene dal primo splendore; lo splendore, infatti, appartiene alla natura della bellezza»²⁸³. Viene dunque qui ripreso il concetto fondamentale di «gerarchia» tanto caro a Dionigi: ossia il fatto che l'ordinatore e fondatore del mondo non solo fonda e ordina (gerarchico-ontologicamente) il mondo, ma anche lo mantiene come tale – diciamo così –, prendendosene cura (ciò che Tommaso chiama *mansio conservativa*)²⁸⁴. Insomma, tanto la relazione (*ordo, proportio*) del mondo nei confronti del tutto, quanto quella nei confronti del particolare, riposa su una duplice

²⁸² TOMMASO D'AQUINO, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 4, l. 5, traduzione mia. Riportiamo qui il passo integrale da noi tradotto: «per il fatto che tutte le cose si trovano le une nelle altre in un certo ordine, ne consegue che tutte sono ordinate a uno stesso fine ultimo. [...] Dio è causa efficiente, e causa che muove e che contiene per amore della propria bellezza. Poiché ha la propria bellezza, la vuole moltiplicare per quanto è possibile, ossia per comunicazione della somiglianza con sé. [...] Tutte le cose sono state fatte per imitare in qualsiasi maniera la bellezza divina» («*ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur* [...] *Deus, est causa effectiva et motiva et continens, amore propriae pulchritudinis. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis.* [...] *Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur*»).

²⁸³ «[Ex] *pulchro causantur omnes essentiae substantiales entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis*» (cfr. *ibidem*, traduzione mia).

²⁸⁴ «Qualcosa è conservato in quanto si mantiene entro i limiti della sua natura, se infatti qualcosa fuoriuscisse completamente da sé, perirebbe. [...] Come infatti si desume ciò che si mantiene in se stesso si conserva, così si desume che ciò che ha qualcosa di solido in se stesso su cui poggiarsi non è mutabile. [...] Si deve dunque sapere che, essendo necessario che qualcosa sia costituito da qualcos'altro, si richiede innanzitutto che le parti convengano tra di loro: così come molte pietre dalle quali si costruisce una casa convengono a vicenda tra loro e, similmente tutte le parti dell'universo convengono in ragione dell'esistenza. E per questo dico che non solo dal bello proviene il permanere delle cose in se stesse, ma anche la comunione di ogni cosa con ogni altra secondo le proprietà di ciascuna. Infatti, non in un solo modo ogni cosa è in ogni altra, ma le realtà superiori sono certamente per partecipazione nelle realtà inferiori, e le realtà inferiori sono presenti in maniera eccellente in quelle superiori – e così ogni cosa ha qualcosa in comune con ogni altra» («*aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se efflueret, periret; [...] sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est.* [...] *Unde sciendum est quod, cum ex aliquibus aliquid constitui oportet, primo quidem requiritur quod partes conveniant: sicut multi lapides conveniunt ad invicem ex quibus constituitur domus et similiter omnes partes universi conveniunt in ratione existendi; et hoc ideo dicit, quia non solum ex pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam communionem omnium in omnibus secundum proprietatem uniuscuiusque; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent*»; cfr. *ivi*, cap. 4, l. 6, traduzione mia).

necessità: *in primis*, la necessità – come la chiama von Balthasar – «onnifondante», ossia consistente nel fatto che «Dio deve alla sua propria sapienza e onnipotenza tutto ciò che egli vuole manifestare, nella sua insondabile libertà, della propria divina bontà nel mondo»; e poi la necessità che sta nel fatto che «Dio fornisce alle essenze tutto ciò che la sua sapienza e onnipotenza ha disposto come ad esse spettante». Tuttavia, a ben vedere, questa seconda necessità dipende dalla prima, così che – conclude von Balthasar –, essendo «il reale l'effetto più proprio di Dio e fondandosi il reale sulla libera bontà di Dio, tutto è perciò, grande o piccolo che sia, oggetto della sua provvida cura dell'essere»²⁸⁵. In tal senso, Tommaso afferma che è «necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo quanto dice Paolo in *Rm13: Ciò che è da Dio, è ordinato*»²⁸⁶.

²⁸⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, p. 370.

²⁸⁶ «Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, co.).

CAPITOLO TERZO

IL «NODO NICOLÒ CUSANO»

1. *La risposta alla tarda scolastica: ritorno a Plotino*

L'ultimo autore classico su cui ci soffermiamo dell'esposizione balthasariana del pensiero estetico occidentale è Cusano: per il semplice motivo che egli rappresenta, per il nostro teologo, il punto conclusivo (puramente cronologico, non certo come punta di diamante speculativa²⁸⁷) del medioevo. Cusano è infatti l'ultimo capace di radunare insieme i filoni speculativi della grande tradizione occidentale, ossia il pensiero filosofico greco e il pensiero cristiano, in un unico nodo teoretico. Così, fra le morte rovine della tarda scolastica (i cui sostenitori, come afferma lo stesso Cusano, «sono piuttosto rivolti ad una qualche quiete finita, dove ritengono si trovi la gioia della vita, ma dove non c'è»²⁸⁸), Cusano si erge come blocco erratico che si staglia verso il cielo indicando, con la sua verticalità, la necessità di recuperare quell'atto radicale filosofico che tutto include e che può porre e riflettere sempre solo se stesso, ossia l'*analogia entis*: «Dio è tutto *in tutto* perché egli è irraggiungibilmente un tutto *sopra tutto*». La ripresa in Cusano dello schema speculativo plotiniano parte, dunque, dall'esigenza di porre un nuovo (per quanto antico) sguardo sul mondo e di lasciare [che] quest'ultimo brilli come spiegazione di colui che è inspiegabile», come – usando la terminologia di Cusano – *explicatio* della *complicatio*. Naturalmente – ce lo ha mostrato anche Plotino –, questo sguardo al mondo non è dissociabile dalla tensione erotico-intellettuale (il cusano *desiderium*) che anima questo stesso sguardo, il quale compie i suoi passi nella certa speranza che «il Dio nascosto sia visibile nella sua creazione, che Egli, il sovramondano, non sia lontano da nessuno e che voglia essere nostalgicamente cercato di continuo da ogni creatura e attraverso ogni creatura»²⁸⁹.

²⁸⁷ Il motivo per cui Cusano viene posto da von Balthasar come il punto di partenza della speculazione idealistica tedesca – e quindi come l'inizio di una speculazione estetico-filosofica non più fondata sulla analogia, ma piuttosto sull'identità – nasce dal fatto che per Cusano la *mens*, ossia «lo spirito umano, è copia a tal punto dello spirito-Dio che esso immediatamente rileva, nella realtà copiata, i tratti divini come un 'secondo Dio', e diventa di tutto diritto il creatore di un mondo di copie (dei numeri) reale delle cose» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 192).

²⁸⁸ «IDIOTA: [...] Per questo motivo, coloro che ritengono che la sapienza non sia altro che ciò che è comprensibile all'intelletto, e che la felicità non sia altro che la felicità che essi possono raggiungere, sono lontani dalla vera sapienza, che è eterna e infinita: essi sono piuttosto rivolti ad una qualche quiete finita, dove ritengono si trovi la gioia della vita, ma dove non c'è» («IDIOTA: [...] *Ob hoc qui non aliud sapientiam putant quam id, quod est intellectu comprehensibile, et non aliud felicitatem quam eam, quae attingibilis est per eos, hi longe sunt a vera sapientia aeterna et infinita, sed conversi sunt ad finibilem quandam quietem, ubi putant laetitiam vitae esse, sed non est*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, trad. it. di E. Peroli, Bompiani, Milano 2018, I, 12).

²⁸⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 194. «Dio aveva creato in un solo uomo tutti gli uomini ed aveva concesso alla loro esistenza in questo mondo un lasso di tempo definito per ricercarlo, se mai fossero in grado di trovarlo e di coglierlo; ma aggiunse anche che Dio non è lontano da nessuno, poiché noi siamo, viviamo e ci muoviamo in lui» («*deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulisset*,

Riprendendo qui brevemente quanto è emerso nella interpretazione balthasariana delle *Enneadi* riguardo la bellezza del mondo, abbiamo visto che per Plotino il mondo è epifania del Dio nascosto, dell'Uno irraggiungibile che irradia verticalmente (*splendor*) la bellezza orizzontale (*forma*) del mondo. A ciò s'aggiunge (con la speculazione cristiana) l'assoluta libertà di questa fondativa irradiazione verticale: perciò, se tale irradiazione appare, indica insieme la non necessità del suo apparire e perciò la sua sovranità. Unendo le due cose – come fa lo pseudo-Areopagita – possiamo dire, con von Balthasar, che l'irradiare del Dio invisibile nell'armonia del mondo, che si mostra poi – nell'ontologia creazionistica dell'Aquinate – come amore gratuito che dona l'essere alle creature, «è l'irradiare dell'assoluta sovranità nella realtà dispersa ma tenuta insieme dalle leggi di natura»²⁹⁰. Per liberissima volontà creatrice, dunque, lo spirito dell'uomo è posto come aperto e capace di scorgere questa libera irradiazione divina. Così, per Cusano, se la semplicità divina complica tutte le cose, e la mente umana è l'immagine di questa semplicità che complica tutto, allora le cose sono «presenti nella nostra mente come nell'immagine o nella somiglianza della loro propria verità, ossia sono presenti concettualmente»²⁹¹ – platonicamente, come *formae*. «L'essere della creatura, infatti – scrive ancora Cusano –, non può essere altro che un riflesso dell'unica forma

ut deum quaererent, si forte ipsum possent atrectare et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, De quaerendo Deum, in NICCOLÒ CUSANO, Opere filosofiche, teologiche e matematiche, cit., I, 17).

²⁹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 195.

²⁹¹ Riportiamo qui il passo integrale: «IDIOTA. Sai che la semplicità divina complica tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità che complica tutto. Se, pertanto, chiamerai questa semplicità divina 'mente infinita', questa mente sarà l'esemplare della nostra mente. Se dirai che la mente divina è la 'totalità unitaria della verità delle cose', allora dirai che la nostra mente è la 'totalità unitaria dell'assimilazione delle cose', nel senso che essa è la totalità unitaria delle nozioni delle cose. Il concepire della mente divina dà luogo alla produzione delle cose, il concepire della nostra mente dà luogo alla nozione delle cose. Se la mente divina è l'entità assoluta, il suo concepire è un creare gli enti, mentre il concepire della nostra mente è un'assimilazione degli enti. Ciò che si addice alla mente divina in quanto verità infinita, si addice alla nostra mente in quanto immagine più prossima della mente divina. Se tutte le cose sono presenti nella mente divina come nella loro precisa e propria verità, tutte le cose sono allora presenti nella nostra mente come nell'immagine o nella somiglianza della loro propria verità, ossia sono presenti concettualmente; la conoscenza, infatti, si realizza attraverso la somiglianza» («IDIOTA: Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., III, 72).

infinita»²⁹² che è Dio (il «*non aliud*’ [...] *in quo omnia elucescunt*»²⁹³). In un senso prettamente platonico, dunque, il Cusano balthasariano riprende da dove Plotino era arrivato: Dio, in quanto modello archetipo, è misura (estetica) e fondamento (ontologico) di quell’immagine che è il mondo. Ma qui Cusano introduce una novità rispetto al neoplatonismo classico: il risplendere di Dio nella creatura è infatti per lui un parlare, e il mondo sensibile è perciò una sorta di lingua, come un libro leggibile: «Tutte le cose, pertanto, sono come dei discorsi espresse in varie maniere e espliciti da Dio», così che «tutto questo mondo sensibile è in funzione di quello intellettuale, e l’uomo è il fine delle creature sensibili e Dio glorioso è il principio, il mezzo e il fine di ogni sua operazione»²⁹⁴. Insomma, per quanto Tommaso, parlando dell’*actus essendi*, non si esprima propriamente riguardo a un parlare di Dio nell’atto creatore, non facciamo fatica a identificare con l’atto creatore scolasticamente inteso quanto Cusano afferma²⁹⁵.

Ora, in una ripresa della gerarchia dionisiana, le cose create sono (trascendentalmente) buone, vere e belle perché corrispondono – alla luce della creazione – all’intenzione e alla volontà di Dio stesso. «Pertanto, quando Mosè volle descrivere la costruzione dell’universo nella quale si sarebbe manifestato Dio, egli disse che [...] tutte le singole cose create erano ‘buone’, in modo tale che

²⁹² Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., II, 2, 103: «Chi, pertanto, riesce a comprendere come un’unica forma infinita si partecipi in modi diversi nelle diverse creature? L’essere della creatura, infatti, non può essere altro che un riflesso dell’unica forma infinita, un riflesso, tuttavia, che non viene ricevuto positivamente in qualcosa di altro da esso, ma che è diverso solo per una causa contingente» («*Quis est igitur, qui intelligere queat, quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis, cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia, non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa?*»).

²⁹³ Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De non aliud*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., IX, 35.

²⁹⁴ «[U]t omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre [...], ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibus creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De filiatione Dei*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., IV, 76).

²⁹⁵ «Per spiegare ogni modo d’essere è in effetti ampiamente sufficiente il primo principio unitrino [...]; esso, infatti, non è un principio contratto come la natura, la quale agisce per necessità, ma è il principio della stessa natura ed è così al di sopra della natura e libero da creare tutte le cose mediante la sua volontà. Le cose, tuttavia, che vengono fatte in virtù della volontà esistono solo in quanto sono conformi alla volontà, e così la loro forma è l’intenzione di colui che comanda. L’intenzione, tuttavia, è una similitudine di chi la esprime, una similitudine che può essere comunicata a qualcos’altro e ricevuta in qualcos’altro. Ogni creatura, pertanto, è l’intenzione della volontà dell’onnipotente» («*Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum [...], cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De beryllo*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 37).

l'universo fosse la perfetta rivelazione della gloria e della sapienza di Dio»²⁹⁶. D'altro canto, però, Dio rimane nella sua gloria anche trascendente, e quindi al di là di qualsivoglia mondana struttura di bellezza: poiché ogni molteplicità, numero, peso, ed armonica proporzione non sono altro che rimandi, immagini riflesse, di colui che trascende ogni misura, ogni numero e ogni peso. Usando un'immagine dello stesso Cusano, possiamo spiegare ciò affermando che la colonna di Traiano, pur non essendo la gloria o la volontà stessa dell'imperatore, ne è un'immagine, capace di condurre lo sguardo contemplante alla conoscenza della sua gloria in quanto imperatore romano²⁹⁷.

È evidente già da ora come la trattazione di von Balthasar dell'estetica cusaniana ricalchi il movimento spirituale dell'anima plotiniana attraverso i gradi dell'essere e della bellezza. Il riconoscimento del mondo e della bellezza mondana come rappresentazione adombrante la gloria divina è infatti il primo movimento spirituale che l'anima cusaniana compie. Tuttavia, plotinariamente, l'anima ha da attraversare ancora altri due momenti per raggiungere la gloria della bellezza increata: quello dell'Anima (*psyché*) e quello dello Spirito (*noûs*, o *mens*). Ma in Cusano il superamento di questi due ostacoli avviene in maniera assai diversa – se non addirittura opposta – rispetto a Plotino. Infatti, per Cusano, «anche se i sensi superiori potessero annunciare un giudizio incoativo sul bello, solo lo spirito [*mens*], che è aperto a tutto l'essere» – e che può quindi possedere, ma anche essere, l'idea trascendentale del *pulchrum* – può «giudicare a proposito di un bello delimitato e degenerare». La *mens* cusaniana quindi, al contrario dello spirito plotiniano, è già la

²⁹⁶ «Quando igitur Moyses universi voluit describere constitutionem, in quo Deus se manifestaret, ad huius constitutionem singula creata bona dicit, ut universum esset gloriae et sapientiae Dei perfecta revelatio» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De non aliud*, XXIII, 106).

²⁹⁷ «Se, pertanto, vedi che la volontà è 'non-altro', vedi che essa è ragione, sapienza, ordine, rispetto alle quali essa non è qualcosa di altro. E così vedi che tutte le cose sono determinate, causate, ordinate, rese salde, stabilite e conservate attraverso la volontà, e vedi che questa volontà, nella quale c'è la sapienza e il potere, risplende in tutto l'universo, come la colonna di Traiano risplende nella sua colonna. In effetti, quando volle rendere manifesta ai posteri la sua gloria, Traiano lo fece per mezzo di una colonna, in quanto a degli esseri sensibili, ai quali sarebbe stato impossibile esibire direttamente la sua gloria, questa non poteva essere mostrata se non per mezzo di un'immagine sensibile. Questa colonna viene chiamata colonna di Traiano perché è grazie alla sua volontà che essa è ciò che è, e perché questa colonna non è qualcosa di altro dalla sua volontà, per quanto la colonna non sia affatto la sua volontà; tutto ciò che essa è, tuttavia, questa colonna lo deve alla sua volontà, che la definisce e la determina. Ora, all'interno della volontà è possibile distinguere l'ordine e la sapienza, la quale risplende nelle sculture delle imprese belliche concluse felicemente, mentre nella preziosità dell'opera, che non avrebbe potuto essere realizzata da un incapace, risplende la potenza di Traiano» («*Si voluntatem igitur esse ipsum 'non aliud' vides, ipsam esse rationem, sapientiam, ordinem et talia vides, a quibus non est aliud; et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere, sicut Traiani in sua columna, voluntatem, in qua sapientia est atque potentia. Nam cum posteris gloriam suam ostendere Traianus vellet, quae non nisi in aenigmate ostendi sensibili potuit sensibilibus, quibus gloriae suae praesentiam exhiberi fuit impossibile: hoc fecit in columna, quae sua dicitur, quia sua voluntate id est columna quod est, et non est ipsa columna aliud ab eius voluntate, licet columna nequaquam sit voluntas, sed quidquid est columna, hoc habet ab ipsa voluntate, quae ipsam definit et terminat; sed in voluntate sapientia cernitur ordoque, quae relucet in sculpturis rerum bellicarum peractis cum felicitate; in pretiositate quoque operis, quod ab impotente perfici non potuisset, Traiani potentia relucet*»; cfr. *ivi*, IX, 34).

pienezza implicata (o meglio, complicata) della bellezza del mondo. Così, nella sua apertura totalizzante verso l'essere, la *mens* possiede già fin dal principio il bello. Per questo motivo, in Cusano, il concetto plotiniano dello spirito (ossia appunto la *mens*) si riveste di un significato tutto nuovo: infatti, lo spirito ora non è più tensione messa in moto dall'*eros* platonico (come viene descritto nel *Simposio*), che aspira al bello proprio perché non lo possiede; esso è bensì riflesso creato della bellezza divina archetipa. Lo spirito dovrà quindi conoscere se stesso in quanto bello per poter adeguatamente accogliere e rivestirsi di questa bellezza; ma «se la bellezza vede o intende se stessa, è allora impossibile che non si accenda al riguardo un amore infinito. Ecco allora [...] dove la sorgente del bello genera l'intuizione del bello da cui fiorisce l'amore»²⁹⁸. Insomma, lo spirito deve riconoscersi come creatura per potersi cogliere come bello (poiché infinitamente voluto e amato dal suo bellissimo creatore).

Se volessimo dunque ricostruire il movimento della *mens* cusaniana nel suo itinerario verso la bellezza increata, potremmo identificare qui tre tappe fondamentali: 1. l'intuizione tipicamente plotiniana della bellezza del mondo (*forma*) come adombramento della bellezza increata (*splendor*); 2. il riconoscimento dello spirito come capace di possedere il bello in quanto irradiato dalla luce della bellezza archetipa; 3. la posizione della bellezza archetipa come origine e fine di ogni bellezza mondana e spirituale (secondo il duplice movimento dionisiano). Si deducono da qui teorie estetico-ontologiche importanti per Cusano: *in primis*, che il mondo poteva essere creato unicamente per amore di questa gloria divina (attraverso quindi la comunicazione e la conoscenza divina), e che – in secondo luogo – anche lo spirito creato, riflettendo sulla propria essenza e condizione creaturale, si deve pensare come raggio derivato della gloria di Dio. Così, riprendendo a piene mani la gerarchia dionisiana, per quanto la gloria archetipa si mostri «obiettivamente nella creazione, [essa] rimane tuttavia incomprensibile e inaccessibile alla creatura fino a quando Dio stesso non rivela nella sua libertà alla creatura spirituale il suo intimo mistero»²⁹⁹; giacché è solo per grazia amante di Dio nei confronti della creazione che il nostro spirito può diventare – come lo chiama lo stesso Cusano – *speculator maiestatis*.

Si capisce ora pienamente il perché von Balthasar parli di Cusano come di un nodo capace di (ri-)intrecciare tra loro la speculazione ontologico-estetica greca e quella cristiana. L'idea infatti che tutto l'essere sia rivelazione della gloria divina va nuovamente a braccetto con l'idea della creazione (scolasticamente intesa), senza alcuna possibilità che le due parti vengano (concretamente) distinte, se non a costo della perdita definitiva di una delle due: dopotutto, se venisse meno la bellezza del mondo, Dio (con la sua gloria) si ritroverebbe relegato e incatenato nella sua trascendenza; al

²⁹⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 198.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 199.

contrario, se venisse meno la bellezza del Creatore, la totalità della bellezza si ridurrebbe a una sfera estetica immanentistica, senza alcuna possibilità di trascendimento (e quindi di adombramento del fondamento). Per questo motivo in Cusano il desiderio filosofico e l'amore cristiano fanno una cosa sola. La natura erotico-filosofica tipicamente plotiniana, infatti, si svela ora nella sua perfezione – una perfezione donata da Dio per grazia –, come lode alla gloria divina, ossia come *caritas*³⁰⁰.

Ma questo *splendor* divino deve riflettersi e manifestarsi anche nel sapere della scienza mondana umana: se così non fosse, ogni sapere umano non potrebbe rivendicare (platonicamente) alcun tipo di validità, né estetica, né tantomeno ontologica. Non a caso, lo stesso Cusano parla spesso di proporzione e di armonia anche nelle sue opere di matematica. Così, la divina luce – dall'alto della sua gloria – «si infrange nella dolce armonia dei numeri del mondo, la conoscenza e la comprensione dei quali è il bene ereditato proprio dell'uomo»: infatti, dal punto di vista prettamente estetico, i numeri formano, per Cusano, quell'ornamento visibile che egli chiama *cosmos* (κόσμος – *kósmos* –, che in greco significa infatti “armonia”). Tuttavia, proprio in quanto ornamento che riveste il mondo, esso rimanda necessariamente a quell'ulteriorità che l'ha adornato. Come esteticamente il mondo risulta armonico, ma non per una sua armonia implicita, ma perché riceve l'accordo da altro, così, ontologicamente, il mondo non è capace di riposare in se stesso (ossia, in termini prettamente ontologici, è inficiato dal non-essere, e quindi dalla differenza). Il mondo potrà quindi essere comprensibile solo «come accordo reciproco di due movimenti contrapposti»³⁰¹ – quegli stessi movimenti che noi abbiamo visto in Dionigi: ossia i movimenti di *egressus* e *regressus* (rispettivamente, movimento da Dio e verso Dio).

Ora, i due movimenti dionisiani vengono intesi da Cusano in termini specificamente ontologici come identità (*regressus*: ritorno del molteplice all'Uno, a Dio) e non-identità (*egressus* da Dio della creatura, o – come la chiama qui Cusano – del non-ente, *non-ens*): «quando l'entità assoluta [...] chiama all'identico il non-ente, allora, poiché il non-ente non può cogliere l'entità assoluta non moltiplicabile, si verifica che il non-ente si eleva all'entità assoluta mediante una conversione, e cioè mediante un'assimilazione [da parte] dell'identico stesso. L'assimilazione, infatti,

³⁰⁰ «Questo eros è però per Nicolò esso stesso caritas, perché l'attrazione mediante la bellezza di Dio è la risposta nella grazia alla sua rivelazione nella grazia» (cfr. *ivi*, p. 200).

³⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 201. «BERNARDO: Ho ascoltato come sono state risolte in modo chiaro questioni certamente elevate. La conclusione che ne traggio è che il mondo, che ha avuto inizio dopo il non-essere, viene per questo motivo designato in greco con il nome di 'cosmos', ossia di bello, perché deriva dalla bellezza eterna e ineffabile, che è anteriore al non-essere. E il suo nome ['cosmos'] nega che il mondo sia la stessa bellezza ineffabile, ma afferma che esso è l'immagine di quella bellezza, la cui verità è ineffabile» («BERNARDUS: *Audivi utique alta lucide resolvi. Ex quibus elicio mundum post non-esse initiatum ideo Graece dici pulchrum cosmon, quia est ab ineffabili aeterna pulchritudine, quae est ante non-esse. Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem. Affirmat tamen esse illius imaginem, cuius ineffabilis est veritas*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De possesset*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 72).

indica che vi è una certa coincidenza della discesa dell'identico al non-identico e dell'ascesa del non-identico all'identico. La creazione, quindi, o la genesi, può essere definita un'assimilazione della stessa entità assoluta, poiché essa, in quanto è l'identico, identificando chiama a sé il nulla o il non-ente»³⁰². Così facendo, nel suo movimento verso l'alto, l'armonica proporzione della realtà materiale (*forma*) può diventare condizione per il risplendere della forma archetipa (*splendor*) divina³⁰³.

Sorge qui però il problema cruciale del Cusano di von Balthasar: ossia, il fatto che «tra Dio e il mondo sensibile c'è per il Cusano lo spirito creato (*mens, nous*)», il quale, in quanto immagine e simbolo di Dio – «luce increata e principio di tutte le cose» –, è «luce creata e principio implicativo del mondo materialmente dispiegato»³⁰⁴. Cusano definisce infatti la *mens* come una specie di numero divino che complica in sé tutte le armonie sensibili, razionali e intellettuali³⁰⁵: in tal senso, quindi,

³⁰² «[U]t, cum absoluta entitas, quae est idem absolutum, vocat non-ens ad idem, tunc, quia non-ens non potest attingere immultiplicabilem absolutam entitatem, reperitur non-ens surrexisse in conversione ad absolutam entitatem, hoc est in assimilatione ipsius idem. Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem. Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Dialogus de Genesi*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 149). Si noti che anche qui ritorna il dionisiano gioco etimologico tra l'aggettivo κάλλος (*kállos*) e il verbo καλέω (*kaléo*): cfr. *supra* nota 218. Ed anzi, qui il richiamo della bellezza divina assume un valore ancora più profondo per il fatto che – come abbiamo visto – la creazione (e quindi la bellezza mondana) viene intesa da Cusano come il parlare di Dio stesso.

³⁰³ «E la proporzione è il luogo della forma, perché, senza una proporzione che sia adatta e idonea ad una forma, la forma non può risplendere [...]. La proporzione, infatti, è quasi come l'attitudine che ha la superficie di uno specchio a far risplendere in sé un'immagine; e se questa attitudine viene meno, scompare anche l'immagine riflessa. [L']unità infinita dell'esemplare non può [perciò] risplendere se non in una proporzione adatta, una proporzione che risiede nel numero. La mente eterna, infatti, agisce quasi come un musicista che voglia rendere percepibile sensibilmente ciò che egli ha concepito. Il musicista prende una pluralità di toni e li riconduce ad una proporzione che sia in accordo con l'armonia, in modo tale che in quella proporzione l'armonia risplenda in maniera dolce e perfetta; lì, infatti, l'armonia risplende come nel suo luogo proprio» («*Et proportio est locus formae; sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit [...]. Ecce quomodo unitas exemplaris infinita non potest resplendere nisi in proportione apta, quae proportio est in numero. Agit enim mens aeterna quasi ut musicus, qui suum conceptum vult sensibilem facere. Recipit enim pluralitatem vocum et illas redigit in proportionem congruentem harmoniae, ut in illa proportione harmonia dulciter et perfecte resplendeat, quando ibi est ut in loco suo*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, VI, 92).

³⁰⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 201.

³⁰⁵ «Ritengo che tutti convengano sul fatto che la mente sia una specie di numero divino e vivente, perfettamente proporzionato in modo da essere adatto a riflettere l'armonia divina, e che essa sia un numero che complica ogni armonia sensibile, razionale e intellettuale, e tutto ciò che di più bello si può dire a questo riguardo. E la nostra mente è un tale numero divino e vivente al punto che qualsiasi numero, qualsiasi proporzione e qualsiasi armonia che procedono dalla nostra mente si avvicinano così poco ad essa, quanto poco la nostra mente si avvicina alla mente divina. Infatti, benché sia un numero divino, la mente è tuttavia un numero nel senso che è un'unità semplice, che trae dalla sua forza i suoi numeri. Pertanto, lo stesso rapporto che c'è tra le opere di Dio e Dio c'è anche tra le opere della nostra mente e la mente» («*Arbitror omnes non posse dissentire mentem esse vivum quendam divinum numerum optime ad aptitudinem resplendentiae divinae harmoniae proportionatum ac omnem sensibilem, rationalem et intellectualem harmoniam complicantem et quidquid circa hoc pulchrius dici potest, adeo quod omnis numerus et omnis proportio et omnis harmonia, quae a nostra mente procedunt, ita parum ad mentem nostram accedunt sicut mens nostra ad mentem infinitam. Nam mens etsi sit numerus divinus, est tamen ita numerus, quod est unitas simplex ex sua vi numerum suum exserens. Unde quae est proportio operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, VII, 98).

benché l'unità dello spirito creato (il quale è uno qualitativamente parlando) rimanga di natura riflessa, e perciò imitativa rispetto all'archetipo creativo divino, questo stesso spirito – proprio in quanto “questo” spirito – è già realmente numero, e quindi un'unità «‘creatrice’ in ordine alla realtà materiale [chiamata] a servire a supporto per la gloria di Dio che si rivela»³⁰⁶. Ed è questo il motivo per cui Cusano viene identificato da von Balthasar come il trampolino di lancio della speculazione idealistica tedesca: la *mens* umana cusana sarebbe infatti quella armonia (quel numero) spirituale che Dio avrebbe creato prima dell'armonia mondana (ossia il mondo materiale). Ma per quanto questa peculiare creazione venga sempre intesa da Cusano da un punto di vista prettamente logico, così da permettergli di porre ancora come sfondo costante di tutto il suo pensiero la grazia del libero donarsi creativo di Dio, ciononostante, la *mens* creata inizia, in questo dramma che la vede per la prima volta come attore principale, a porsi come elemento fondamentale e necessario per Dio, affinché questi possa creare. La *mens*, insomma, si pone qui come mediazione necessaria affinché possa avvenire l'atto creatore (il quale non sarà più, quindi, un'opera immediata); perciò, in quanto punto di contatto tra Dio e il mondo, la *mens* assumerà le fattezze di un «secondo Dio»³⁰⁷ creatore di un mondo (mondano e materiale) di copie. Ma queste copie non saranno più immediatamente copie della bellezza divina, ma immediatamente copie della *mens* umana – che sola può essere immediatamente copia della *mens* e della bellezza divina –, e quindi solo mediatamente copie della bellezza divina.

Ecco che, in questa (*prima facie*) splendente ed armoniosa esposizione della bellezza del mondo e di tutto il sapere umano come immagine della gloria divina, qualcosa si rompe. Non a caso, von Balthasar identifica questo momento di declino filosofico con la fondazione dell'Accademia platonica fiorentina del 1462; e Cusano, da nodo capace di intrecciare i due fili – quello filosofico e quello teologico –, si rivelerà anche nella sua seconda faccia, ossia come colui da cui si dipaneranno altri due spaghi: un primo spago che cercherà rifugio presso la filosofia antica, cercando quindi di cancellare la gloria divina per glorificare solo il mondo, e un secondo spago che cancellerà il mondo per glorificare invece esclusivamente Dio, ma un dio che, in ultima istanza, si rivelerà essere nient'altri che lo spirito dell'uomo stesso (lo Spirito Assoluto hegeliano)³⁰⁸.

³⁰⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 202.

³⁰⁷ Cfr. *supra* nota 287.

³⁰⁸ Non escludiamo la possibilità che a ciò abbia contribuito l'amicizia di Cusano con Ficino, fondatore appunto dell'Accademia platonica fiorentina e traduttore in latino di opere di matrice gnostica, come il *Corpus hermeticum*. Ci pare che anche von Balthasar condivida quest'idea, in quanto afferma che con la fondazione dell'Accademia platonica «anche la scienza di Nicolò sulla bellezza di Dio, sulla ‘bellezza del suo volto’, con cui la bellezza del mondo ‘non regge alcun paragone’, [sarà] essenzialmente condeterminata dalla visione del mondo» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 200). Ci pare possa avvalorare questa tesi anche quanto von Balthasar scrive su Ficino: «egli [Ficino] non ha forse passato sotto silenzio qualcosa che non si articola bene nel suo sistema dell'identità eros-agape? Ogni vero amore è mediato dalla bellezza, ogni vero amore è reciproca dedizione anzi ‘restituzione’, il che però va liscio solo se i due amanti almeno implicitamente amano Dio e si amano tra loro in Dio e per amore di Dio. Ma

2. Il palcoscenico del dramma: l'analogia entis e l'analogia libertatis

È bene ora penetrare più a fondo la tematica ontologica di Cusano, la quale – ormai dovrebbe essere evidente – nell'esposizione che von Balthasar ne fa non può che andare a braccetto con quella estetica. Ebbene, il punto di partenza estetico-ontologico di Cusano è quello tipicamente antico dell'esperienza dello *stupor*, ossia del riconoscimento da parte dell'uomo che l'unica scientificità a lui concessa davanti a Dio è l'«aver capito che ogni sapere creato circa l'essere-origine non è che 'specchio e metafora', discorso 'enigmatico' e perciò 'congetturale'»³⁰⁹. In questo senso Cusano può parlare di *sacratissima ignorantia*³¹⁰ quando l'essere umano sperimenta che ogni suo concetto è finito, e dunque non potrà mai «tenere nella sua presa l'infinito che esso pensa, che si mostra e che si nasconde in esso»³¹¹. Ma tutto ciò non significa per Cusano castrare la conoscenza e il processo

l'amore di Cristo [e quindi di Dio] per il peccatore nella sua miseria e vuoto di amore è suscettibile di essere ricondotto alla formula di questa mistica morte d'amore universale? Come minimo questa formula appartiene al versante di Dio che ama un mondo che non è ancora; e quanto al versante umano essa, che esprime l'amore di Dio, non è comparabile con nessun'altra» (cfr. *ivi*, p. 233).

³⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 203. «Ma le opere divine, che procedono dall'intelletto divino, ci restano sconosciute quali esse sono precisamente, e se ne conosciamo qualche cosa ciò avviene per congettura, assimilando una figura a una forma. Ne consegue che delle opere divine non c'è alcuna conoscenza precisa, se non da parte di colui che le produce. E se noi abbiamo di esse una qualche conoscenza, la traiamo dall'immagine e dallo specchio» («*Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur. Et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo [...] elicimus*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De possess.*, 43).

³¹⁰ «Pertanto, poiché, grazie al tuo dono dolce come il miele, ho iniziato ad assaporare la tua dolcezza incomprensibile, la quale mi riesce tanto più gradita quanto più mi appare infinita, vedo che tu, o Dio, sei sconosciuto a tutte le creature proprio perché esse possano godere, in questa santissima ignoranza, di una quiete maggiore, come se si trovassero in presenza di un tesoro incalcolabile ed inesauribile» («*Unde, quia coepi ex tuo mellifluo dono degustare incomprehensibilem suavitatem tuam, quae tanto mihi fit gratior, quanto infinitior apparet, video, quod ob hoc tu, deus, es omnibus creaturis incognitus, ut habeant in hac sacratissima ignorantia maiorem quietem quasi in thesauro innumerabili et inexhaustibili. Multo enim maiori gaudio perfunditur ille, qui reperit thesaurum talem, quem scit penitus innumerabilem et infinitum, quam qui reperit numerabilem et finitum*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., XVI, 67).

³¹¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 203. «Della sapienza, che tutti gli uomini ricercano con un così grande affetto della mente, in quanto tutti desiderano per natura conoscere, non si può quindi sapere altro che questo: che essa è al di sopra di ogni conoscenza ed è quindi inaccessibile, che non può essere espressa con nessun discorso, non è intelligibile da nessun intelletto, non è misurabile da nessuna misura, non è delimitabile da nessun limite e non è determinabile da nessun termine, non è proporzionabile da nessuna proporzione, non è comparabile mediante alcuna comparazione, non è raffigurabile mediante alcuna raffigurazione [...], ciò che non può essere affermato in ogni affermazione, ciò che non può essere negato in ogni negazione, ciò che è indubitabile in ogni dubbio, ciò che è inopinabile in ogni opinione. E poiché la sapienza è inesprimibile in ogni discorso, non si può pensare una fine di questi discorsi, dal momento che la sapienza è impensabile in ogni pensiero, essa mediante la quale, nella quale e dalla quale sono tutte le cose» («*Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderent, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis et omni loquela ineffabilis et omni intellectu inintelligibilis et omni mensura immensurabilis et omni fine infinibilis et omni termino interminabilis, et omni proportione improportionabilis et omni comparatione incomparabilis et omni figurazione infigurabilis et [...] in omni affirmatione inaffirmabilis et in omni negatione innegabilis et in omni dubitatione indubitabilis et in omni opinione*

conoscitivo umano in un vuoto parlare metaforico-insensato o in una ricerca priva di fondamento e fine solo a se stessa (ammesso e non concesso che possa davvero avere un fine qualcosa che è insensato). Infatti, il *Deus absconditus* (o – in questo caso – *inaffirmabilis*) si rivela all'uomo come Dio avente tutti i nomi, in quanto appunto egli è la meta a cui rimandano tutte le congetture nominabili. In questo modo, ciò che è ineffabile risulta in qualche modo dicibile, ciò che non è partecipabile diviene partecipabile³¹². In tal senso è concessa all'uomo una visione appropriata dell'invisibile Dio: una visione, dunque, nel senso dionisiano di visione sensitiva e visione intellettuale, che fa tendere la creatura in direzione di Dio. In questo modo, la condizione ontologica della creatura – ossia il fatto di esser stata creata, la sua creaturalità – s'identifica in Cusano con lo stesso radicale *desiderium* creaturale (*eros* sentivo-intellettuale): un movimento, insomma, che ritorna nuovamente alla tradizione gnoseologico-erotica platonica, che vede un *noûs* perennemente teso in direzione dell'Uno. Quest'ultimo però rimane sempre eternamente superiore rispetto al primo; ma grazie a questo movimento del *noûs*, si apre e viene illuminato quello spazio proprio del pensiero che si configura appunto come una nostalgia infinita della realtà spirituale-infinita³¹³. Quest'eterno movimento dell'uomo verso l'essere è appunto il movimento – innestato dall'esperienza originaria dello *stupor* – specifico del filosofo, il quale ricerca la *quidditas*. È «il 'che cosa' – scrive infatti Cusano – quello che io cerco. Chiunque cerca, cerca il 'che cosa'. Se infatti non cercasse qualcosa o il 'che cosa', non cercherebbe affatto. Come tutti gli studiosi, io, pertanto, cerco il 'che cosa', perché desidero ardentemente sapere che cosa sia questo 'che cosa', ovvero che cosa sia la quiddità che viene

inopinabilis. Et quia in omni eloquio est inexpressibilis, harum locutionum non potest finis cogitari, cum in omni cogitatione sit incogitabilis, per quam, in qua et ex qua omnia»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, I, 9),

³¹² «L'ineffabile, perciò, non può essere nominato, né colto in alcun modo. Un nome assoluto, come quello di 'entità', di 'deità', di 'bontà', di 'verità', di 'forza', o qualsiasi altro nome di questo genere, non denomina mai Dio, che è in sé innominabile, ma parla piuttosto del Dio innominabile mediante vari modi intellettuali. In questa maniera, l'ineffabile risulta dicibile, l'impartecipabile partecipabile, ciò che è al di sopra di ogni modo passibile di un modo» («*Ineffabilis igitur nec nominari nec attingi quovis modo potest. Nomen igitur absolutum sive entitas sive deitas sive bonitas sive veritas sive etiam virtus aut aliud quodcumque nequaquam deum nominat innominabilem, sed innominabilem ipsum deum variis intellectualibus modis exprimit. Hoc autem modo ineffabilis est effabilis, imparticipabilis participabilis, supra omnem modum modificabilis*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De filiatione Dei*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., IV, 78).

³¹³ «In che modo il desiderio potrebbe desiderare di non essere? Infatti, sia che la volontà desideri di essere, sia che desideri di non essere, lo stesso desiderio non può in ogni caso acquietarsi, ma è condotto all'infinito. Discendi in noi, Signore, per essere compreso, e rimani tuttavia incalcolabile e infinito. E se non rimanessi infinito, non saresti il fine del desiderio. Sei quindi infinito, per essere il fine di ogni desiderio. Il desiderio intellettuale, infatti, non viene attratto verso ciò che può essere maggiore e più desiderabile, ma verso ciò che non può essere maggiore né più desiderabile. Pertanto il fine del desiderio è infinito» («*Quomodo appetitus posset appetere non esse? Sive enim appetat esse sive appetat non esse voluntas, ipse appetitus quiescere nequit, sed fertur in infinitum. Descendis, domine, ut comprehendaris, et manes innumerabilis et infinitus. Et nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii. Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii. Desiderium enim intellectuale non fertur in id, quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius. Omne autem citra infinitum potest esse maius. Finis igitur desiderii est infinitus*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, XVI, 68).

ricercata con tanta insistenza»³¹⁴. E per sapere che una cosa deve essere cercata, la cosa in questione deve essere già in qualche modo saputa da colui che la cerca: per quanto costui, con approssimazione sempre infinita, potrà solo vederla da lontano³¹⁵.

Questa inevitabile tensione umana verso l'altro è una tensione che può essere adeguatamente portata a termine solo da e nell'incontro con Dio. In tal caso, «è questa la comprensione assolutamente più gioiosa da parte di un amante, quella che egli raggiunge quando comprende l'incomprensibile amabilità dell'amato»³¹⁶. In caso contrario, essa è «tormento senza fine: possedere un essere intellettuale e non poter mai intendere»³¹⁷. Tuttavia, anche nel pieno adempimento del desiderio da parte del Creatore, non viene mai meno l'*analogia entis*. Infatti, «l'affermazione dell'analogia dell'essere incomincia con l'incomprensibilità del fatto che Dio è tutto (altrimenti non sarebbe Dio) e che tuttavia esiste un mondo, e questo mondo reale tuttavia non può essere calcolato come accrescitivo della realtà di Dio»³¹⁸. Perciò, Dio deve essere ogni realtà nella creatura, ma, al contempo, proprio mediante questa sua in-esistenza non deve sprofondare nella realtà creaturale, rimanendone quindi immisto. Detto altrimenti, Dio deve poter essere nella creatura totalmente immanente, solo in quanto egli è tutto ciò che la creatura è in frammentaria *explicatio* (in frammentario dispiegamento). Le due figure teoretiche della *complicatio* e della *explicatio* e la loro opposizione dialettica divengono così elementi centrali per l'ascesa speculativa del pensiero verso l'unità semplice dell'Uno divino³¹⁹. «È necessario – scrive Cusano –, pertanto, che nella perfezione del primo principio vi sia la perfezione di tutte le cose che possono avere un principio. Se questa

³¹⁴ «[Quid] quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid quaereret, utique non quaereret. Ego igitur – sicut omnes studiosi – quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quiditas, quae tantopere quaeritur» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De apice theoriae*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 2).

³¹⁵ «Infatti, se la quiddità, che è stata sempre ricercata, è sempre ricercata e sarà sempre ricercata, fosse del tutto sconosciuta, in che modo la si potrebbe ricercare, dato che, anche se venisse scoperta, non verrebbe riconosciuta? Per questo, un certo sapiente diceva che essa è vista da tutti, per quanto da lontano» («*Nam quiditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita? Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus, licet a remotis, videri*»; cfr. *ivi*, 3).

³¹⁶ «*Et haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, I, 11).

³¹⁷ «*Et hic est cruciatus interminabilis, intellectuale esse habere et numquam intelligere*» (cfr. *ivi*, I, 13).

³¹⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 205.

³¹⁹ Cusano si esprime in questo senso in termini prettamente matematici: «FILOSOFO: E il punto non è forse il perfetto compimento della linea, dato che ne è il termine? – IDIOTA: È il suo perfetto compimento e la sua totalità, che complica in sé la linea. Porre un punto significa infatti fissare un termine ad una cosa. Ma dove una cosa ha il suo termine, lì essa ha il suo perfetto compimento. E il perfetto compimento di una cosa è la sua totalità. Il punto, pertanto, è il termine della linea ed è la sua totalità e il suo perfetto compimento, il quale complica in sé la linea, così come la linea esplica il punto» («*PHILOSOPHUS: Estne punctus lineae perfectio, cum sit eius terminus? – IDIOTA: Est eius perfectio et totalitas, quae lineam in se complicat. Punctare enim est rem ipsam terminare; ubi autem terminatur, ibidem perficitur. Perfectio vero eius est ipsius totalitas. Unde punctus est terminus lineae et eius totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, IX, 120).

perfezione la si potesse concepire maggiore, non sarebbe certamente la perfezione del principio, ma di ciò che deriva dal principio»³²⁰. Se Dio è, perciò, realmente il possibile nell'unità, allora, non ha alcun bisogno dell'esplicazione – ossia, non ha bisogno del mondo – per esistere egli stesso. Dunque, almeno a questo punto della trattazione balthasariana, il Cusano (grazie all'*analogia entis*) è al sicuro dall'idealismo hegeliano: infatti, Dio (in quanto Assoluto) è tanto inesplicabile quanto ontologicamente non-accrescibile («irraggiungibile da parte di qualsiasi analisi o sintesi»³²¹).

Ora, se ogni singolo ente del mondo dev'essere una realtà unica (dev'essere appunto “questo” ente qui) per poter essere un ente – ossia sussistere ontologicamente – e per essere (estetivamente) immagine del Creatore, allora quest'ente dovrà anche essere altro rispetto a tutte le altre cose e a Dio stesso. Ma tutto ciò non si può certamente applicare anche a Dio, che si rivelerà dunque – sempre e comunque – col nome di «Non-altro» (*Non-aliud*). Questa intuizione logico-ontologica del nome di Dio (come già quella anselmiana del *nihil maius cogitari possit*) ha per Cusano delle conseguenze di non poco conto, e ci conduce verso il cuore del problema – ossia verso la tematizzazione cusana dell'*analogia entis*. *In primis*, infatti, questo nome identifica Dio negativamente, non solo «nel senso di una semplice negazione della realtà finita-creaturale», ma anche – *in secundis* – «in modo che in ogni posizione esso [il ‘Non-altro’] è ogni volta *pre*-supposto (perché ogni cosa è ‘nient’altro’ di quanto è)»³²². In questa formula, perciò, si radica l'immanente trascendenza di Dio rispetto al mondo: se infatti, da una parte, la negazione “non” pone uno iato incolmabile (in quanto trascendenza assoluta) tra ciò che è creatura e ciò che non lo è, dall'altra questa assoluta alterità s'adombra nell'apparire di quell'ente, così che ciò che appare e che di volta in volta emerge da quest'apparire è proprio quello stesso ente. E anche qualora si tenti di identificare il non-altro con l'eliminazione dell'altro, e quindi come *coincidentia* delle opposizioni mondane, si dovrà comunque riconoscere che Dio è questa *coincidentia* solo in quanto è più di questa. Se non fosse così, Dio sarebbe facilmente identificabile in base ai punti di opposizione mediante convergenza³²³. Detto altrimenti, non si tratta qui di fermarsi alla semplice contraddizione, ma si tratta invece di andare oltre e cogliere – mediante l'intelletto più alto, ed elevandosi al di là di ogni opposizione – «questa forma, di cui tutte le forme formabili non riescono ad esplicitare l'infinita semplicità»³²⁴. Così – scrive altrove Cusano –, «come

³²⁰ «*In perfectione igitur primi principii necesse est omnium principiabilium esse perfectionem. Quae si maior concipi posset, utique non esset perfectio principii sed principiati*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De possessis*, 51).

³²¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 205.

³²² Cfr. *ivi*, p. 206.

³²³ «Dio, infatti non è la radice della contraddizione, bensì è la stessa semplicità che precede ogni radice» («*Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De deo abscondito*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 10).

³²⁴ Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, I, 24: «Quanto è degna di ammirazione questa forma, di cui tutte le forme formabili non riescono ad esplicitare l'infinita semplicità. Questa somma verità riesce ad intuirsi solo chi, mediante l'intelletto più alto, si eleva al di sopra di ogni opposizione» («*O quam admiranda est illa forma, cuius infinitatem*

nell'unità l'alterità è presente senza alterità, perché nell'unità l'alterità è unità, così nell'infinità la contraddizione è presente senza contraddizione, perché nell'infinità la contraddizione è infinità. L'infinità è la stessa semplicità, mentre la contraddizione non esiste senza una qualche alterità». Nell'infinità, infatti, l'opposizione degli opposti è senza opposizione. Per questo, «nulla è altro rispetto a Dio, diverso da Dio o contrario a Dio. L'infinità, infatti, non tollera in sé l'alterità, poiché, essendo infinità, non c'è nulla che sia al di fuori di essa. L'infinità assoluta, in effetti, include in sé ogni cosa e abbraccia ogni cosa. Per tanto, se vi fosse l'infinità e qualcosa di altro al di fuori di essa, non vi sarebbe né l'infinità, né qualcos'altro»³²⁵.

Così facendo, Cusano può ora esprimere adeguatamente il rapporto di Dio con il mondo: un rapporto sia di tipo prettamente ontologico – in quanto Dio è l'essere – sia di tipo estetico, in quanto Dio è definito come *omnis formae formabilis forma*, e dunque (ontologicamente) come *essentia essentiarum*³²⁶. Da ciò, von Balthasar esprime così la trascendenza dell'Assoluto in Cusano: «precisamente nella sua immanenza, egli [Dio] è *omne ens* [o *non-enter*], come appunto anche in ogni altro ente è il non-altro (che lo fonda e perciò lo trascende)»³²⁷. Con ciò Cusano riconquista il carattere analogico ontologico-estetico non solo di ogni essere del mondo, ma anche di ogni conoscenza del mondo, e, in particolare, della conoscenza metafisica. Dopotutto, essendo Dio forma della forma (*formae formabilis forma*) ed essenza dell'essenza (*essentia essentiarum*), egli fonderà una forma creata e un'essenza creata, la quale non si strutturerà come un puro nulla che s'apre onto-

simplicissimam omnes formabiles formae nequeunt explicare! Et qui se elevat altissimo intellectu super omnem oppositionem, ille solum hoc verissimum intuetur»).

³²⁵ «*Et tu mihi dicis, domine, quod sicut alteritas in unitate est sine alteritate, quia unitas, sic contradictio in infinitate est sine contradictione, quia infinitas. Infinitas est ipsa simplicitas, contradictio sine alteratione non est. [...] In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione. Domine deus meus, fortitudo fragilium, video te ipsam infinitatem esse. Ideo nihil est tibi alterum vel diversum vel adversum. Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. Ideo, quando foret infinitas et aliud extra ipsam, non foret infinitas neque aliud»* (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, XIII, 54).

³²⁶ «[Quando] passo a considerare tutte le specie e mi rivolgo alla forma delle forme, in tutte le specie mi appare tu [Dio] quale idea ed esemplare. E poiché tu sei l'esemplare assoluto e semplicissimo, non sei composto di molti esemplari, ma sei l'unico esemplare, semplicissimo e infinito, di tutte le cose che possono ricevere una forma e di ciascuna singolarmente, un esemplare verissimo e assolutamente adeguato. Di conseguenza, tu sei l'essenza delle essenze, che conferisce alle essenze contratte di essere ciò che esse sono. Al di fuori di te, pertanto, Signore, non può esistere nulla» («*Quando autem similiter in cunctis speciebus me ad formam formarum converto, in omnibus tu [Deum] mihi ut idea et exemplar occurris. Et quia tu es absolutum exemplar et simplicissimum, non es compositus ex pluribus exemplaribus, sed es unum exemplar simplicissimum infinitum, ita quod omnium et singulorum, quae formari possunt, es verissimum et adaequatissimum exemplar. Es igitur essentia essentiarum dans contractis essentiis, ut id sint, quod sunt. Extra igitur te, domine, nihil esse potest»*; cfr. *ivi*, IX, 34).

³²⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 207. «Dio è ogni luogo in modo non spaziale, è ogni tempo in modo non temporale, è ogni ente non secondo il modo che è proprio dell'ente. E per questo Dio non è nessuno degli enti, così come non è un qualche luogo o un qualche tempo, sebbene egli sia tutto in tutto» («*Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non-enter. Et ob hoc non est aliquid entium sicut non est aliquis locus vel aliquod tempus, quamvis omnia sit in omnibus»*; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Apologia doctae ignorantiae*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., 25).

esteticamente verso il Dio-Tutto (rischiando, così, di risolversi in un rovesciamento di Dio-nulla e uomo-Tutto – o mondo-Tutto), ma si strutturerà, invece, rispetto a Dio, come una «derivazione non localizzabile di ogni essere e di ogni pensiero del mondo». Detto altrimenti, se solo in Dio sussiste ed è possibile la pienezza della realtà, e perciò l'esattezza, la *praecisio*, allora il pensiero creato potrà essere speculativo soltanto nel senso vero del termine – ossia nel senso di “rispecchiante” la perfezione divina. L'idea esatta di tutte le cose è, insomma, Dio stesso: poiché «solo nell'idea le cose hanno la loro esattezza, giacché ogni copia di questa idea potrebbe essere più esatta in altro modo, all'infinito. Questo pensiero [...] viene integrato e apparentemente mitigato solo in quanto lo spirito, origine riflessa del mondo, possiede da parte sua carattere di idea, ma non per la realtà, bensì per l'irrealtà dei numeri che esplicano il suo essere semplice»³²⁸. In altre parole, quella che lo spirito esplica da se stesso come scienza esatta è propriamente applicabile solo in modo approssimativo alla realtà, poiché appunto la sua scienza del reale è solo congetturale, in quanto viene, come sempre, impostata concettualmente. Così, ogni concetto in quanto tale – per quanto scientifico possa essere – risulterà, infine, per sua essenza, essere nient'altro che immagine e simbolo dell'unica vera idea.

È evidente qui da parte di von Balthasar il desiderio di ritornare anche con Cusano alla tensione erotico-gnoseologica verso l'Uno che animava il pensiero plotiniano: poiché, se da un lato «è a partire dalla sapienza e nella sapienza che si assaporano tutte le cose interiormente», dall'altro, «dal momento che abita nell'altissimo, la sapienza non può essere gustata in nessun sapore. La si gusta, pertanto, in modo ingustabile, dal momento che essa è al di sopra di tutto ciò che si può gustare con i sensi, con la ragione e con l'intelletto»³²⁹. Anzi, mediante la ragione e i suoi atti si gusta la *quidditas* delle cose: ma tale *quidditas* gustata non è altro che immagine e simbolo anticipante (non a caso, Cusano parla spesso di «pregustazione») la dolcezza dell'eterna sapienza (*quidditas*

³²⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 207. «IDIOTA: [...] Per questo, anche ogni risposta ad una domanda su Dio non è una risposta appropriata e precisa, dal momento che non c'è se non una sola ed infinita precisione, che è Dio. Infatti, ogni risposta partecipa della risposta assoluta, che è infinitamente precisa. [...] E così comprendi che questo è ciò che per noi è sufficiente: infatti, dal momento che né la domanda intorno a Dio, né la risposta alla domanda possono raggiungere la precisione, allora la risposta che viene data ricorrendo a ciò che è presupposto nella domanda si avvicina alla precisione nello stesso modo in cui vi si avvicina la domanda. E questa è 'la nostra sufficienza' che riceviamo 'da Dio', sapere cioè che non possiamo raggiungere la precisione irraggiungibile se non in un qualche modo che partecipi di un modo della precisione assoluta» («IDIOTA: [...] *Unde sic et omnis de deo ad quaestionem responsio non est propria et praecisa responsio, cum praecisio non sit nisi una et infinita, quae est deus. Omnis enim responsio participat de absoluta responsione, quae est infinite praecisa. [...] Et sic capias hanc esse sufficientiam, quoniam, cum de deo nec quaestio nec ad quaestionem responsio praecisionem attingere possit, tunc modo, quo ad praecisionem accedit quaestio, eo modo praesuppositi responsio. Et haec est 'sufficiencia nostra', quam 'ex deo' habemus, scientes inattingibilem praecisionem non posse per nos attingi nisi modo aliquo absolutae praecisionis modum participante*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, II, 31).

³²⁹ «*Per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali et intellectuali*» (cfr. *ivi*, I, 10).

quidditatum). E infatti, in un senso squisitamente plotiniano, le molteplici cose del mondo sono, per Cusano, «manifestazioni o, in qualche modo, lumi [...] dell'unico Dio, il quale, sebbene sia uno, non può tuttavia manifestarsi che nella varietà. [...] Il nostro Dio, infatti, è, in senso assoluto, forza infinita del tutto in atto, la quale, volendosi manifestare, data la bontà della sua natura, fa discendere da sé vari lumi, che vengono chiamati 'teofanie'. Ed in tutti questi lumi Dio fa conoscere le ricchezze del lume della sua gloria»³³⁰. Tuttavia, questa ripresa da parte del Cusano balthasariano del movimento del pensiero, tipica del neoplatonismo, risulta inevitabilmente (almeno a questo punto della trattazione) inficiata dall'impossibilità di fondare la molteplicità in base all'Uno, senza che quest'ultimo sia caratterizzato da un'assoluta libertà nel creare. Ma, se ci limitiamo a Plotino per l'esplicazione dell'unità di Dio nel mondo, non ci resta altro che l'idea di una discesa da parte dell'Uno-Dio al di sotto di sé. Tuttavia, questa discesa non dev'essere qui intesa come se Dio potesse comunicare meno di se stesso, in quanto «il datore delle forme non dona altro che se stesso; il suo dono è ottimo ed è la sua stessa natura ottima assoluta e massima sotto ogni aspetto, la quale, tuttavia, non può essere ricevuta così come viene donata, poiché la ricezione di ciò che è donato avviene in modo discensivo»³³¹. Come tenere insieme, dunque, la molteplicità del mondo senza andare ad inficiare l'assoluta trascendenza divina se non c'è nessun materiale privo di forma che in qualche maniera riceva prima la forma da Dio? La risposta a partire dal mondo – ossia il cercar di dare un nome alla sua causa formale, finale ed efficiente – non potrà che essere negativa, poiché «per l'alterità non esiste nessuna causa positiva, l'alterità non ha come tale nessun essere, la finitezza della creatura compare a caso, *contingenter*»³³². Per questo motivo la soluzione plotiniana fu quella di attribuire al

³³⁰ «*Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina [...] unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere. [...] Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere. In quibus omnibus luminibus notas facit divitias luminis gloriae eius*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De dato patris luminum*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., IV, 108-109).

³³¹ «*[Dator] formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive*» (cfr. *ivi*, II, 99).

³³² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 209. «Vedo, Signore, [...] che tu sei l'infinità che abbraccia tutte le cose. Non c'è nulla, pertanto, che sia al di fuori di te. Ma in te tutte le cose non sono altro da te. Tu mi insegna, Signore, che l'alterità, che non è presente in te, non è, né può essere, neppure in se stessa. Inoltre, non è l'alterità, che non è presente in te, a far sì che una creatura sia diversa da un'altra, sebbene una creatura non sia l'altra. [...] Ma tu parli in me, Signore, e mi dici che non c'è un principio positivo dell'alterità, e in questo senso l'alterità non esiste. Come potrebbe infatti esistere l'alterità senza un principio, a meno che non fosse essa stessa principio e infinità? Ma l'alterità non è il principio dell'essere. L'alterità, infatti, viene chiamata così dal non-essere. È per il fatto che una cosa non è un'altra che si dice, in effetti, che essa è 'altra'. L'alterità, pertanto, non può essere un principio dell'essere, dato che la si chiama così dal non-essere. E non ha neppure un principio del suo essere, dal momento che deriva dal non-essere. L'alterità non è, dunque, un qualcosa» («*Video, domine, [...] te infinitatem omnia ambientem. Non est igitur extra te quidquam. Omnia autem in te non sunt aliud a te. Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest. Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia. [...] Sed loqueris in me, domine, et dicis alteritatis non esse positivum principium, et ita non est. Nam quomodo alteritas esset sine principio, nisi ipsa foret principium et infinitas? Non est autem principium essendi*

mondo la stessa eternità di Dio, in quanto quest'ultimo è il Bene che si irradia al di là della libertà e della necessità. Ma per Cusano c'è un elemento aggiuntivo che va ad arricchire le premesse, ossia la creazione. Proprio alla luce di essa Cusano è perciò «in grado di sperimentare e di pensare il mondo soltanto come contingenza ed enigmatica simbologia di Dio», e si vede perciò costretto – «senza perdita dell'analogia riguadagnata per via antica (appartiene ad essa il Dio in e sopra ogni cosa ed anche la non-alterità di Dio)»³³³ – a ripensare l'*analogia entis* alla luce della novità cristiana, ossia come *analogia libertatis*.

Ora, abbiamo appena detto che il mondo – in quanto finito – viene inteso come contingente, e che a questa finitezza fa da contraltare la libertà infinita dell'Assoluto. Come abbiamo già più volte evidenziato³³⁴, Plotino aveva inteso la libertà dell'Uno negativamente – ossia come il totale essere-per-sé dell'Uno, in quanto Bene che irradia senza un perché. Partendo da questi presupposti, secondo von Balthasar, non sarebbe di certo stato un salto brusco per Cusano l'arrivare immediatamente alla personalità e alla volontà (amante) di Dio rivelatore e creatore. Ma Cusano «è preoccupato a portare scrupolosamente con sé intatta nell'ambito cristiano la forma filosofica dell'analogia», così da poter illuminare l'inafferrabilità di Dio della teologia negativa con «la inafferrabilità ancora più profonda dell'amore immotivato»³³⁵. Anche qui la creazione è perciò la chiave di volta che ci consente di addentrarci nella dionisiana caligine luminosa dell'analogia: poiché, solo alla luce dell'atto creatore l'inafferrabilità negativa del *deus semper maior* (la cui essenza è ogni volta adombrata nei veli di tutte le sue apparizioni) si capovolge in inafferrabilità positiva, ossia nel fatto che Dio «che non ha assolutamente bisogno di nulla *vuole* tuttavia aver bisogno di me, benché non lo *debba* in nessun modo»³³⁶. Per esprimere meglio questa condizione di libertà assoluta del Creatore, Cusano parte dall'idea agostiniana della beatitudine umana come *Videntem videre* (vedere Colui che vede) per

*alteritas. Alteritas enim dicitur a non esse. Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse, neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, XIV, 58).*

³³³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 209.

³³⁴ Cfr. *supra* nota 51.

³³⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 209. «È come se uno ama qualcosa perché è degno di amore: costui gode nello scoprire che, nell'oggetto del suo amore, ci sono motivi infiniti ed inesprimibili per amarlo. Ed è questa la comprensione assolutamente più gioiosa da parte di un amante, quella che egli raggiunge quando comprende l'incomprensibile amabilità dell'amato. Nell'amare l'amato in base a qualcosa che di esso è comprensibile, l'amante, infatti, non proverebbe mai tanta gioia quanta quella che egli prova quando constatata che l'amabilità dell'amato è del tutto non misurabile, non finibile, non terminabile e incomprensibile. Questa comprensibilità dell'incomprensibilità è la comprensione assolutamente più gioiosa» («*Quasi si quis amet aliquid quia amabile, hic gaudet in amabili infinitas et inexpressibiles amoris causas reperiri. Et haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit. Nequaquam enim tantum gauderet se amare secundum aliquod comprehensibile amatum sicut quando sibi constat amati amabilitatem esse penitus immensurabilem, infinibilem, interminabilem ac incomprehensibilem. Haec est gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de sapientia*, I, 11).

³³⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 210.

cercar di cogliere qualcosa di questo *Videns*. Ebbene, se l'essere di Dio è (plotinianamente) un semplicissimo essere-presso-di-sé – e dunque, per dir così, un occhio infinito capace di una infinita visione universale –, che al contempo, alla luce dell'*actus essendi*, si prende cura ed accompagna le sue creature in ogni loro momento e movimento, allora lo sguardo divino non può essere limitatamente precisato come l'essere di Dio stesso, ma – tanto più (*deus semper maior*)! – come il suo amore³³⁷. Così, lo sguardo divino che si posa sulla creatura (amata) risulta essere, in definitiva, per Cusano, ontologico-esteticamente la stessa idea infinita (ossia la stessa verità) e modello archetipo (o, in termini cusani, «contratto»³³⁸) di ogni ente limitato. Se dunque la cattiva infinità dell'essere plotiniano viene ora definitivamente riempita alla luce dell'atto creatore, e perciò «Dio come persona-spirito è non *solo* l'infinito, ma in questo *anche* il sovrainfinito», la questione qui non è più in che modo la molteplicità possa emergere dall'unità, ma piuttosto «in che modo il soggetto infinito può porsi di fronte a soggetti finiti»³³⁹. Alla luce del libero atto creatore, insomma, l'*analogia entis* si disvela

³³⁷ «Tu, infatti, Signore, guardi ad ogni cosa che esiste in un modo tale per cui tutte le altre cose non possono non pensare che tu abbia cura solo per quella cosa, per farla esistere, cioè, nel modo migliore possibile, e che tutte le altre cose esistano solo a questo scopo, ossia per far sì che quella creatura alla quale tu rivolgi il tuo sguardo esista nel modo migliore. E tu, Signore, non mi permetti mai neppure di immaginare che tu ami qualche altra cosa più di me, perché soltanto me il tuo sguardo non abbandona. E dal momento che dove si posa il tuo occhio, lì è presente il tuo amore, io sento che tu mi ami, perché i tuoi occhi sono sempre fissi su di me, tuo povero servo. Signore, il tuo vedere è amare, e come il tuo sguardo mi guarda con tanta attenzione che non si distoglie mai da me, così fa il tuo amore. E poiché il tuo amore è sempre con me, e il tuo amore, o Signore, non è altro da te che mi ami, tu, allora, o Signore, sei sempre con me» («*Ita enim tu, domine, intueris quodlibet, quod est, ut non possit concipi per omne id, quod est, te aliam curam habere, quam ut id solum sit meliori modo, quo esse potest, atque quod omnia alia, quae sunt, ad hoc solum sint, ut serviant ad id, quod illud sit optime, quod tu respicis. Nequaquam, domine, me concipere sinis quacumque imaginatione, quod tu, domine, aliud a me plus me diligas, cum me solum visus tuus non deserat. Et quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum tuum attentissimi. Domine, videre tuum est amare; et sicut visus tuus adeo attente me prospicit, quod numquam se a me avertit, sic et amor tuus. Et quoniam amor tuus semper mecum est et non est aliud amor tuus, domine, quam tu ipse, qui amas me, hinc tu semper mecum es, domine*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, IV, 9-10).

³³⁸ «La vista che è libera da ogni contrazione, invece, abbraccia insieme e in una sola volta tutti i modi di vedere, in quanto è la loro misura assolutamente adeguata e il loro esemplare verissimo. Senza la vista assoluta, infatti, non può esservi la vista contratta. La vista assoluta, tuttavia, abbraccia in sé tutti i modi di vedere, e li abbraccia tutti in maniera da abbracciare ognuno di essi singolarmente, pur restando del tutto svincolata da ogni loro varietà. Nella vista assoluta, infatti, tutti i modi di vedere che sono propri delle varie viste contratte sono presenti in modo non contratto. Nell'assoluto, in effetti, è presente ogni contrazione della vista, in quanto la vista assoluta è la contrazione delle contrazioni. Ed essa è una contrazione incontractibile. Pertanto, la contrazione semplicissima coincide con l'assoluto. Senza la contrazione, tuttavia, non può esservi nulla di contratto. Per questo motivo, la vista assoluta è presente in ogni vista, in quanto ogni vista contratta esiste grazie ad essa e senza di essa non può affatto esistere» («*Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et singulos videndi modos complectitur quasi adaequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum; sine enim absoluto visu non potest esse visus contractus. Complectitur autem in se omnes videndi modos et ita omnes quod singulos, et manet ab omni varietate penitus absolutus. Sunt enim in absoluto visu omnes contractionum modi videndi incontracte. Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum; contractio enim est incontractibilis. Coincidit igitur simplicissima contractio cum absoluto. Sine autem contractione nihil contrahitur. Sic absoluta visio in omni visu est, quia per ipsam est omnis contracta visio et sine ea penitus esse nequit*»; cfr. *ivi*, II, 7).

³³⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, pp. 210-211.

arricchendosi di un ulteriore – chiamiamolo così – “volto analogico” attraverso cui guardare il mondo, ossia si mostra come *analogia libertatis*³⁴⁰.

Tutto ciò significa, in definitiva, che la visione di Dio propria dell’uomo è nascosta nella visione con cui Dio vede se stesso. Tale visione della creatura è perciò partecipazione finita (poiché, appunto, creaturale) alla visione assoluta di sé che Dio è. Ed inoltre, essendo Dio il “Non-altro”, ciò vuol dire che «ogni volto, che può guardare il volto di Dio, non vede niente che sia altro o diverso da se stesso, poiché nel suo volto vede la propria verità»³⁴¹. Ogni sguardo che l’uomo posa su qualcosa (sia esso un oggetto esterno, o se stesso) rivela quindi che egli non è questo sguardo assoluto, che non è la verità dell’oggetto o di se stesso: «so soltanto questo, che so di non sapere che cosa vedo e che non potrò mai saperlo»³⁴². Ogni sguardo creaturale sarà perciò (per quanto un vero sguardo) uno sguardo sempre analogico ed enigmatico³⁴³, che sta timoroso «sulla porta della coincidenza degli opposti, custodita dall’angelo posto all’ingresso del paradiso»³⁴⁴. Lì la creatura comincia a intravedere il Dio, che però all’interno di questa porta si nasconde. Dopotutto, abbiamo già evidenziato come di Dio non si possa dare nulla di diverso o di opposto (*coincidentia oppositorum*)³⁴⁵,

³⁴⁰ «Si vede qui [...] che l’analogia dell’essere sarà in ogni caso anche un’analogia della libertà, che la pura donazione di Dio verrà ricevuta solo quando anche l’uomo si sarà de-ciso in modo libero e personale per Dio, in una scelta insieme di Dio e di se stesso» (cfr. *ivi*, p. 211). Così si esprime Cusano: «O Signore, dolcezza di ogni dolcezza, hai rimesso alla mia libertà la decisione di essere di me stesso, se lo vorrò. Pertanto, se io non sono di me stesso, tu non sei mio. Altrimenti, costringeresti la mia libertà, poiché tu non puoi essere mio, se anche io non sono di me stesso. E poiché hai rimesso questa scelta alla mia libertà, non mi costringi, ma aspetti che io decida di essere di me stesso. [Tu, Signore,] non limiti la tua immensa bontà, ma la doni senza risparmio a tutti coloro che sono capaci di riceverla» («*O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse. [Te], domine, qui non contrahis bonitatem tuam maximam, sed largissime effundis in omnes capaces*»); cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, VII, 25).

³⁴¹ «*Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam*» (cfr. *ivi*, VI, 18).

³⁴² «*Et hoc scio solum, quia scio me nescire, quid video, et numquam scire posse*» (cfr. *ivi*, XIII, 51). Dopotutto, «Se fossi capace di vedere così come sono visibile agli altri, non sarei una creatura» («*Si ego viderem, sicut visibilis sum, non essem creatura*»); cfr. *ivi*, X, 40).

³⁴³ «Signore Dio, che illumini i cuori, il mio volto è un vero volto, perché me lo hai dato tu, che sei la verità. Il mio volto è anche un’immagine, perché non è la verità stessa, ma è un’immagine della verità assoluta. Nel mio modo di concepire, pertanto, complico la verità e l’immagine del mio volto, e vedo che in esso coincidono l’immagine e la verità del volto, di modo che il mio volto è vero nella misura in cui è un’immagine» («*Domine deus, illustrator cordium, facies mea vera est facies, quia tu eam mihi dedisti, qui es veritas. Est et facies mea imago, quia non est ipsa veritas, sed veritatis absolutae imago. Complico igitur in conceptu meo veritatem et imaginem faciei meae, et video in ea coincidere imaginem cum veritate faciali, ita quod quantum imago, in tantum vera*»); cfr. *ivi*, XV, 63).

³⁴⁴ «*Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te, domine, videre incipio*» (cfr. *ivi*, X, 40).

³⁴⁵ «Nell’infinità, l’opposizione degli opposti è senza opposizione. Signore Dio mio, forza dei deboli, vedo che tu sei l’infinità stessa. Per questo, nulla è altro rispetto a te, diverso da te o contrario a te. L’infinità, infatti, non tollera in sé l’alterità, poiché, essendo infinità, non c’è nulla che sia al di fuori di essa. L’infinità assoluta, in effetti, include in sé ogni cosa e abbraccia ogni cosa. Pertanto, se vi fosse l’infinità e qualcosa di altro al di fuori di essa, non vi sarebbe né l’infinità, né qualcos’altro» («*In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione. Domine deus meus, fortitudo fragilium, video*

e che perciò l'alterità non può mai darsi realmente in Dio né in se stessa: «Vedo, Signore, [...] che tu sei l'infinità che abbraccia tutte le cose. Non c'è nulla, pertanto, che sia al di fuori di te. Ma in te tutte le cose non sono altro da te. Tu mi insegna, Signore, che l'alterità, che non è presente in te, non è, né può essere, neppure in se stessa. Inoltre, non è l'alterità, che non è presente in te, a far sì che una creatura sia diversa da un'altra, sebbene una creatura non sia l'altra. [...] Ma tu parli in me, Signore, e mi dici che non c'è un principio positivo dell'alterità, e in questo senso l'alterità non esiste. [...] L'alterità, infatti, viene chiamata così dal non-essere. È per il fatto che una cosa non è un'altra che si dice, in effetti, che essa è 'altra'. L'alterità, pertanto, non può essere un principio dell'essere, dato che la si chiama così dal non-essere. E non ha neppure un principio del suo essere, dal momento che deriva dal non-essere. L'alterità non è, dunque, un qualcosa»³⁴⁶.

3. Il fallimento del dramma: dalla congettura al sapere assoluto

La novità della creazione nella speculazione di Cusano ha inevitabilmente anche delle ripercussioni sul piano prettamente ontologico. L'intuizione cusana che anima la sua speculazione sull'essere finito e infinito è infatti che nessun ente mondano è il suo proprio poter-essere³⁴⁷, e che perciò deve esistere un luogo al di là degli esseri mondani dove il suo essere (l'*esse* tomista) e il suo poter-essere (l'*essentia*) devono coincidere: e questo luogo è appunto Dio³⁴⁸. Non ci risulta difficile

te ipsam infinitatem esse. Ideo nihil est tibi alterum vel diversum vel adversum. Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. Ideo, quando foret infinitas et aliud extra ipsam, non foret infinitas neque aliud»; cfr. ivi, XIII, 54).

³⁴⁶ «Video, domine, [...] te infinitatem omnia ambientem. Non est igitur extra te quidquam. Omnia autem in te non sunt aliud a te. Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest. Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia. [...] Sed loqueris in me, domine, et dicis alteritatis non esse positivum principium, et ita non est. [...] Alteritas enim dicitur a non esse. Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse, neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid» (cfr. ivi, XIV, 58).

³⁴⁷ «Ammettiamo che vi sia una qualche espressione che designi in un modo semplicissimo quanto è indicato dall'espressione composta 'potere-è', ossia che il potere stesso è. Ora, poiché ciò che è, è in atto, dire 'potere-essere' è come dire 'potere-essere-in-atto'. Chiamiamolo il 'potere-che-è'. In esso, certamente, sono complicate tutte le cose, ed è un nome abbastanza appropriato a Dio [...]. A quelle realtà, che non sono ancora ciò che esse possono essere o quali esse possono essere concepite, non è infatti possibile attribuire veramente l'essere in senso assoluto». Difatti, la creatura, «che non è tutto ciò che essa può essere, non è in senso assoluto. Solo Dio è in modo perfetto e completo» («*Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest. Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen [...]. Quae enim nondum sunt id quod esse aut intelligi possunt, de illis absolutum esse non verificatur. [...] Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter. Solus deus perfecte et complete est*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De possest*, 14).

³⁴⁸ «In effetti, a Dio non manca nulla di tutto ciò che universalmente e assolutamente può essere, in quanto egli è l'essere stesso, che è l'entità della potenza e dell'atto. Ma pur essendo tutto in tutte le cose, egli è tutte le cose in modo tale da non essere una di esse più di quanto sia un'altra, poiché non è una cosa in modo da non essere anche un'altra» («*Utique hoc firmissime asserendum. Deo enim nil omnium abest quod universaliter et absolute esse potest, quia est ipsum esse, quod*

intuire – insieme a von Balthasar – che questa distinzione tra l’essere proprio della creatura e il suo poter-essere è una ripresa della *distinctio realis* di Tommaso d’Aquino (benché non ci sia in Cusano nessuna dottrina esplicita riguardo alla distinzione reale di *esse et essentia*). Se non che – e qui von Balthasar incomincia ad intravedere la malriuscita del progetto cusariano –, ora l’immagine di Dio «viene illuminata semplicemente mediante una forza di essere (come centro di forza di ogni *actio*) identica all’*actus essendi*»³⁴⁹. Dio, insomma, inizia ad apparire (in una sorta di razionalismo mistico, che poi sfocerà nell’idealismo) come quella ontologica potenza-tutto, in base alla quale è possibile pensare qualcosa come il nulla, la possibilità o l’alterità. Da questo punto di vista ci risulta difficile difendere il *De possest* di Cusano, visto che il testo non brilla certo per chiarezza: la figura del non-essere, infatti, viene evocata senza una previa delimitazione del significato del termine. Così, a volte pare che Cusano la intenda come il non-essere assoluto – e in tal senso Dio sarebbe capace della contraddizione –, e a volte come quel non-essere che è la creatura rispetto all’essere che è il Creatore. Si veda, per esempio, questo passo: «Il non-essere, infatti, dal momento che può essere grazie all’onnipotente, è sicuramente in atto, poiché il potere assoluto è in atto nell’onnipotente. Se, infatti, dal non-essere può essere fatto qualcosa per mezzo di una potenza qualsiasi, esso è a maggior ragione complicato nella potenza infinita. Lì, dunque, il non-essere significa essere tutte le cose. E così ogni creatura, che può essere condotta dal non-essere all’essere, si trova lì dove il potere è l’essere, e lì è lo stesso ‘potere-che è’. A partire da questo punto, potrai elevarti in modo da vedere, al di sopra dell’essere e del non-essere, per quanto in maniera ineffabile e attraverso un’immagine, tutte le cose che giungono dal non-essere all’essere mediante quell’essere che è in atto tutte le cose [...], poiché lì l’essere e il non-essere non si contraddicono l’un l’altro, né si contraddice qualsiasi altra coppia di opposti che affermino o neghino una distinzione»³⁵⁰.

entitas potentiae et actus. Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud»; cfr. ivi, 12).

³⁴⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, p. 212. «Infatti, senza la potenza, senza l’atto e senza il nesso dell’una e dell’altro non c’è e non può esserci nulla. Se qualcosa, infatti, fosse priva di uno di questi elementi, non sarebbe. In che modo infatti sarebbe se non potesse essere? E in che modo sarebbe se non fosse in atto, dato che l’essere è atto? E se potesse essere, ma non fosse, in che senso sarebbe? È necessario, pertanto, che vi sia il nesso della potenza e dell’atto. Inoltre, il poter-essere, l’essere-in-atto e il nesso dell’uno e dell’altro non sono cose diverse tra loro» («*Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam. Si enim aliquid horum deficeret, non esset. Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De possest*, 47).*

³⁵⁰ «*Nam non-esse cum possit esse per omnipotentem, utique est actu, quia absolutum posse est actu in omnipotente. Si enim ex non-esse potest aliquid fieri quacumque potentia, utique in infinita potentia complicatur. Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura, quae potest de non-esse in esse perducì, ibi est ubi posse est esse et est ipsum possest. Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmaticè tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt [...], cum esse et non-esse ibi sibi non contradicant nec alia quaecumque opposita aut discretionem affirmantia vel negantia» (cfr. ivi, 25-26).*

Ora, alla luce di quanto detto riguardo alla creazione, le essenze create appaiono, a Cusano, non derivabili secondo un (plotiniano) processo diminutivo dal “Non-altro”, ma mediante una libera volontà dello spirito creatore («Ogni creatura, pertanto, è intenzione della volontà onnipotente»³⁵¹). Tutto ciò ci riporta dunque a modi di pensare propri dell’Aquinata e di Dionigi: ossia, la «creazione da una parte come *emanatio* della pienezza dell’essere di Dio», e, «dall’altra come *receptio* non da parte di un nulla (cosa impossibile), ma da parte di ciò che nella creatura *corrisponde* quanto a possibilità recettive»³⁵² al Dio che liberamente misura ed è misura di ogni cosa. In questo modo, Dio viene inteso da Cusano molto più profondamente che come una mera plotiniana semplicità d’essere o una semplice “non non-alterità”: Dio viene qui inteso infatti – in un nuovo superamento di Plotino – come «infinito *sovra-dominio* di se stesso e, in tal modo, come ciò che spalanca l’intera infinita regione dell’essere, dove Dio anche al di fuori di se stesso può essere se stesso. Senza questa dimensione l’essere infinito sarebbe delimitato a se stesso»³⁵³. Così, il potere infinito (Dio stesso) si mostra nell’opera della sua creazione: ed essendo il potere infinito infinita bontà (il Bene), allora anche le cose manifestano questa Bontà nel loro essere volute, amate, e quindi buone anch’esse. Ma, per quanto lo spirito contemplativo avverta questa originaria Bontà insita in tutte le cose, esso non sarà mai capace di impadronirsene davvero del tutto³⁵⁴. Se dunque, da una parte, Cusano rimane

³⁵¹ «*Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis*» (cfr. NICOLÒ CUSANO, *De beryllo*, 37).

³⁵² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, p. 213. «Ma ciò che è ottimo, in quanto ottimo, non è che uno, semplice e indivisibile. Non può pertanto donare se non se stesso. L’ottimo è diffusivo di se stesso, ma non parzialmente, dal momento che l’ottimo non può essere, se non ottimo. Esso, infatti, è tutto ciò che può essere. Per questo motivo, la sua natura ottima e la sua eternità sono il suo stesso essere. Esso, dunque, si comunica senza alcuna diminuzione» («*Sed optimum non est nisi unum, simplex, impartibile, quia optimum. Non potest igitur dare nisi se ipsum. Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum. Est enim omne id quod esse potest. Quare suum esse est sua optimitas ac aeternitas. Communicat igitur se indimute*»; cfr. NICOLÒ CUSANO, *De dato patris luminum*, II, 97).

³⁵³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, p. 213.

³⁵⁴ «E questo potere della mente di vedere al di là di ogni sua forza e capacità di comprendere è il potere supremo, nel quale il potere stesso si manifesta in modo massimo; ed è un potere che non trova alcun limite se non nel potere stesso. Il poter vedere, infatti, è ordinato soltanto al potere stesso, in modo tale che la mente può intravedere in anticipo ciò a cui essa tende, come il viaggiatore intravede in anticipo la meta finale del suo cammino, in modo da poter dirigere i suoi passi verso la meta desiderata. Se la mente, pertanto, non potesse vedere da lontano la meta della sua quiete e del suo desiderio, della sua gioia e della sua felicità, come potrebbe correrle incontro per raggiungerla? [...] Raccogli dunque insieme quanto abbiamo detto, in modo da vedere che tutte le cose sono ordinate a questo fine, a far sì, cioè, che la mente possa correre verso il potere stesso, che essa vede da lontano, e comprenda l’incomprensibile nel modo migliore che può, poiché il potere stesso è il solo che può saziare il desiderio della mente, quando apparirà nella gloria della sua maestà» («*Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis, in quo posse ipsum maxime se manifestat; et est interminatum citra posse ipsum. Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevideat terminum, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desideria ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendat? [...] Collige igitur haec, ut videas omnia ad hoc ordinata, ut mens ad posse ipsum, quod videt a remotis, currere possit et incomprehensibile meliori quo potest modo comprehendat; quia posse ipsum est solum potens, cum apparuerit in gloria maiestatis, satiare mentis desiderium*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De apice theoriae*, 11).

aderente all'antica tensione dell'*eros* neoplatonico (poiché «la nostra forza intellettuale non si esaurisce al di qua della 'theosis'»³⁵⁵); dall'altra, questa stessa dinamica erotico-tensionale non può giungere al suo proprio intimo punto d'arrivo, poiché «ogni contrazione individuale della specie è lontana dalla perfezione ultima che è propria della attuazione della sua potenza. Per questo motivo, l'intelletto, la cui potenza è in grado di abbracciare ogni cosa, tranne che il proprio creatore, ha bisogno, per poter realizzare in atto la sua comprensione, del dono della grazia del creatore»³⁵⁶ stesso. E tale grazia da parte del Creatore è per l'intelligenza creata la liberissima e personale auto-apertura di Dio che volge lo sguardo verso la creatura. Senza questa grazia da parte del Creatore non sarebbe infatti possibile per la creatura riconoscersi appunto come un essere creato³⁵⁷.

In tutto ciò però non si è ancora risolto il problema del razionalismo mistico in Cusano, che proprio in questo raggiunge la sua piena formulazione: «il verbo di Dio è all'interno dell'intelletto e non è necessario che l'intelletto lo cerchi al di fuori di sé, perché lo troverà nel suo intimo, e potrà accostarsi a lui mediante la fede»³⁵⁸. Siamo – già qui! –, secondo von Balthasar, alle porte della ragione trascendentale hegeliana: Dio è già qui *spiritus spirituum e motus motuum*³⁵⁹; ed è già anche colui che nel mondo rappresenta se stesso attraverso gli uomini, poiché ha «creato questo mondo per

³⁵⁵ Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De filiatione Dei*, I, 54: «E dal momento che la filiazione è il grado finale di ogni potenza, la nostra forza intellettuale non si esaurisce al di qua della 'theosis', e non raggiunge la sua perfezione finale in nessuno dei gradi che sono al di qua di quella quiete che è data dalla filiazione della luce perpetua e della vita nella gioia eterna» («*Et cum filiatio ipsa sit ultimum omnis potentiae, non est vis nostra intellectualis citra ipsam theosim exhauribilis neque id ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, citra quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni*»).

³⁵⁶ [*Quaelibet*] *individualis contractio speciei ab ultima perfectione activitatis potentiae [...] abesse dinoscitur, tunc opus habet intellectus, cuius potentia ambit omne, quod non est creator eius, ad hoc, ut ad apprehensionem actuetur, dono gratiae creantis*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De dato patris luminum*, I, 94).

³⁵⁷ G. Barzaghi riassume molto bene il tutto quando afferma che «Dio, vedendo sé, vede ogni cosa; e vedendo ogni cosa vede sé e tutto. Entrando nella visione di Dio, si entra nella tautologia originaria. [...] Allora noi possediamo realmente il mondo se lo possediamo come lo possiede Dio. Lo possediamo così come siamo posseduti: lo conosciamo così come siamo conosciuti» (cfr. BARZAGHI G., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, cit., p. 298). Così, la «radice metafisica della nostra esperienza è la contemplazione che Dio esercita nei nostri confronti e con la quale ci costituisce. Per questo, il modo più realistico di percepirci è quello di percepirci in Dio. Se il nostro essere è essere percepiti, il nostro percepire il nostro essere è tanto più radicale e profondo quanto più è un percepire il percepire che ci fa essere. L'ontologia si risolve nella contemplazione divina, cioè nell'atto con il quale e nel quale Dio ci contempla. Se la mia ontologia consiste nell'essere percepito da Dio, allora la mia piena conoscenza la possiede Dio, così come il mio essere. Dunque, per conoscere il mio essere pienamente occorre che io mi percepisca in Dio. Se il mio essere si risolve nell'esser percepito da Dio, la percezione che io ho del mio essere ce l'ho in Dio. Ciò il cui essere è tutto nell'esser percepito (creaturalità = esser percepito) è nulla senza essere percepito. L'esser percepito gli è come tale essenziale. Dunque, per conoscersi deve risolversi nella percezione del percepente radicale. La creatura deve risolversi nello sguardo di Dio» (cfr. *ivi*, pp. 266-267).

³⁵⁸ «*Verbum autem dei intra ipsum est, et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Tractatus de visione Dei*, XXIV, 113).

³⁵⁹ «Vedo, Signore, che il tuo spirito non può mancare a nessuno spirito, in quanto è lo spirito degli spiriti e il movimento dei movimenti, ed è ciò che riempie l'intero universo» («*Video, domine, spiritum tuum nulli spiritui deesse posse, quia spiritus spirituum et motus motuum et est replens omnem orbem*»; cfr. *ivi*, XXV, 116).

la natura intellettuale [ossia per gli uomini], come un pittore che tempera diversi colori per poter dipingere se stesso ed avere così un'immagine di sé nella quale potersi allietare e nella quale possa trovar riposo la sua arte»³⁶⁰.

Da questo punto in poi, per von Balthasar, la frattura dello schema platonico cusano è irrimediabilmente compiuta, e non può che dilagare per tutta la sua struttura speculativa, rivelando al suo fondamento non più la dionisiana gerarchia divina, ma lo stesso spirito umano, il quale appunto non appare più articolato in un ordine gerarchicamente discendente dall'Assoluto, ma sta ora in una nuova posizione verso l'Assoluto. Vale la pena, a questo punto, soffermarsi nel dettaglio riguardo a questo aspetto, e andare a vedere quanto lo stesso Cusano afferma espressamente nelle sue opere. Ebbene, abbiamo già accennato al fatto che questa peculiare posizione della *mens* umana è dettata dal (fallimentare) tentativo di porre (ontologico-esteticamente) una proporzione adeguata tra Dio e le creature e tra la *mens* umana e il mondo irreali dei numeri³⁶¹. Come «Dio (in quanto unità archetipa implicata) si rapporta a un mondo reale esplicito, così lo spirito umano (in quanto unità riflessa implicata) si rapporta a un mondo irreali, subordinatamente pensato e progettato»³⁶². Ora, è certamente vero che Dio e la *mens* umana – il primo sta alla creatura come la seconda sta ai numeri – si rapportano tra loro rispettivamente come verità esatta e come *conjectura* (dopotutto, Dio ha in sé le cose che egli crea, mentre lo spirito umano le guarda solo da lontano e passando loro accanto); ma è tuttavia vero anche che la *conjectura* ha in qualche modo la sua esattezza, poiché non solo dispiega dalla sua unità il mondo dei numeri, ma anche (e questo è il motivo principale per cui von Balthasar definisce la *mens* umana di Cusano come un «secondo Dio») riassume il mondo sensibile nel suo

³⁶⁰ «Tu, domine, qui omnia propter te ipsum operaris, universum hunc mundum creasti propter intellectualem naturam, quasi pictor, qui diversos temperat colores, ut demum se ipsum depingere possit ad finem, ut habeat sui ipsius imaginem, in qua delicietur et quiescat ars sua» (cfr. *ibidem*).

³⁶¹ Ciò che sta a fondamento dell'esito aporetico della speculazione di Cusano è la esasperazione dell'aspetto di somiglianza tra gli analogati dell'*analogia entis*. Tale esasperazione, che trasforma il rapporto analogico tra Creatore e creatura in un rapporto omogeneo, porterà, con l'idealismo tedesco, al superamento della analogia in favore della identità. «Balthasar – scrive Fernando Bellelli – sente caratterizzata la strada moderna dell'*analogia entis* facendola riassorbire nell'*identitas entis*: traduce immediatamente il pignoramento della nostra intelligenza per l'assoluto. Ora, là dove l'analogia immanente tra *actus essendi* ed *essentia* non si approfondisce in analogia trascendentale dell'essere tra Dio e il mondo, si sopprime essa stessa trasformandosi in identità» (cfr. F. BELLELLI, *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in «Divus Thomas», 111 (2008), pp. 21-319, p. 63). Vale la pena qui accennare al fatto che già Karl Barth aveva denunciato, nella sua *Epistola ai Romani* (1922), la tragica situazione che caratterizzava il pensiero filosofico e teologico idealistico. Tuttavia, questa sua critica sfocia in una radicale presa di distanza dalla logica dell'analogia (che egli definisce addirittura come l'«opera dell'anticristo»). Due sono infatti le istanze che muovono il pensiero barthiano: da un lato un'istanza di strutturale limitatezza della ragione umana; dall'altro un'istanza di relazione originaria con la verità che interpella l'uomo, e che precede l'intelletto umano. Quindi, da «un lato l'uomo non può raggiungere la verità, dall'altro però è la verità che osserva, precede e fonda l'uomo» (cfr. *ivi*, p. 38). Coerentemente con queste sue premesse, Barth giunge perciò ad affermare che la filosofia deve venire solo dopo la fede, e mai prima, escludendo così, *de facto*, ogni possibilità da parte dell'uomo di parlare – anche solo analogicamente – di Dio.

³⁶² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 216.

mondo spirituale in quanto sua complicazione. Così, in quanto spirito, e quindi in quanto essere non-contratto (*incontractus*), lo spirito umano sta in rapporto a Dio non come un oggetto in rapporto a un soggetto, ma come partecipazione di un regale soggetto finito a un “più-regale soggetto assoluto” che lo sovrasta e lo domina³⁶³. Perciò ben si comprende la riluttanza di Cusano ad enumerare anche la *mens* umana alla pari delle altre finite esplicitazioni del Dio infinito: «tra tutte le immagini – afferma infatti Cusano – della complicazione divina, la mente è l’immagine più semplice della complicazione divina. E così, la mente è la prima immagine della complicazione divina, la quale complica, nella sua semplicità e nella sua forza, tutte le immagini della complicazione. Come Dio, infatti, è la complicazione delle complicazioni, così la mente, che è un’immagine di Dio, è un’immagine della complicazione delle complicazioni. Dopo queste immagini [ossia le menti], viene la pluralità delle cose, che esplicano la complicazione divina». Da ciò si deduce «la straordinaria forza della nostra mente. Nella sua forza, infatti, è complicata la forza assimilativa della complicazione del punto, grazie alla quale la mente scopre in se stessa una potenza che le consente di assimilarsi ad ogni grandezza. E così, sempre in virtù della forza assimilativa della complicazione dell’unità, la mente possiede anche il potere con cui può assimilarsi ad ogni molteplicità»³⁶⁴. Detto altrimenti, la *mens* umana, in forza della sua somiglianza con Dio, è illimitatamente aperta nel suo potere valutativo a tutto l’essere, poiché attraverso se stessa può farsi un’idea di tutto. Il detto protagoreo si fa perciò di nuovo vivo in Cusano: «l’uomo è misura delle cose. Misura infatti gli oggetti sensibili con il senso, gli oggetti

³⁶³ «Anche le nature intellettuali non possono negare che ad esse presieda un re. E come le nature visibili affermano che questo re, che è loro preposto, è il termine ultimo di ogni perfezione visibile, così le nature intellettuali, che sono le nature capaci di cogliere intuitivamente il vero, affermano che il loro re è il termine ultimo di ogni perfezione che intuisce tutte le cose, e lo chiamano ‘theón’, ossia Dio, come se, nel suo essere il compimento della perfezione che è propria di chi vede tutte le cose, egli fosse la speculazione o l’intuizione stessa. Nell’intera regione delle potenze intellettuali non si trova nulla che sia simile a questo re, né è presente nell’intera regione dell’intelletto un concetto che gli assomigli; egli, piuttosto, è al di sopra di tutto ciò che viene concepito e compreso ed il suo nome non è intelligibile, sebbene sia il nome che denomina e distingue tutte le cose» («*Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia intelligibilia nominans et discernens*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De quaerendo Deum*, I, 27).

³⁶⁴ «*Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes, sicut numerus est explicativus unitatis et motus quietis et tempus aeternitatis et compositio simplicitatis et tempus praesentiae et magnitudo puncti et inaequalitas aequalitatis et diversitas identitatis et ita de singulis. Ex hoc elice admirandam mentis nostrae virtutem. Nam in vi eius complicatur vis assimilativa complicationis puncti, per quam in se reperit potentiam, qua se omni magnitudini assimilat. Sic etiam ob vim assimilativam complicationis unitatis habet potentiam, qua se potest omni multitudini assimilare*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, IV, 74-75).

intelligibili con l'intelletto, e giunge a cogliere ciò che è al di sopra degli oggetti intelligibili superando l'intelletto. [...] Sapendo, infatti, che l'anima conoscitiva è il fine di tutto ciò che è conoscibile, egli sa, sulla base della facoltà sensitiva, che gli oggetti sensibili devono avere un essere tale da poter essere percepiti con i sensi; allo stesso modo, degli oggetti intelligibili sa che devono avere un essere tale da poter essere colti con l'intelletto, e di ciò che è al di sopra dell'intelligibile sa che deve avere un modo d'essere per il quale esso è al di sopra di ciò che può essere colto dall'intelletto. L'uomo, dunque, trova in se stesso, come nel fondamento che le misura, tutte le cose create»³⁶⁵. Non è un caso, infatti, che secondo Cusano il termine “mente” derivi dal verbo *mensurare* (“misurare”), visto che la *mens* «è una misura vivente, che giunge a cogliere la sua capacità misurando le altre cose. Tutto ciò che essa fa, infatti, lo fa per conoscere se stessa; ma la misura di se stessa, che la mente ricerca in tutte le cose, essa non la trova se non là dove tutte le cose sono un'unità. Lì, infatti, risiede la verità della sua precisione, perché lì risiede il suo esemplare adeguato»³⁶⁶. Ma la più problematica di tutte le affermazioni di Cusano è – senza ombra di dubbio per von Balthasar – quella con cui egli afferma che «la nostra mente, che è l'immagine della mente eterna, cerca in ogni modo di scovare la misura di se stessa nella stessa mente eterna, come la somiglianza la ricerca in quella che è la sua verità»³⁶⁷.

Quanto risultano confusi i ruoli in questo dramma! Chi è il personaggio principale? Dio o la *mens* umana? E anche fosse Dio, che ruolo ha la mente? Semplice comparsa?, o magari antagonista?,

³⁶⁵ «*Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit. [...] Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilium, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De beryllo*, 6).

³⁶⁶ Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, I, 57: «*IDIOTA. Io credo che non c'è, né c'è mai stato nessun uomo maturo che non si sia fatto almeno una qualche idea della mente. Anch'io ovviamente ne possiedo una, ed è questa: la mente è ciò da cui derivano il limite e la misura di tutte le cose. Io congetturò, in effetti, che il termine 'mente' derivi da 'misurare'*» («*IDIOTA: Puto neminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem saltem fecerit conceptum. Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio*»). Inoltre, cfr. *ivi*, IX, 124: «*FILOSOFO. Come può la mente porsi come misura adeguata di cose che sono così diverse? – IDIOTA. Nel modo in cui un volto assoluto si porrebbe come misura di tutti i volti. Se consideri che la mente è una specie di misura assoluta, che non può essere né più grande, né più piccola, in quanto non è contratta nella quantità, e se consideri, inoltre, che essa è una misura vivente, per cui misura mediante se stessa, quasi come se un compasso vivente misurasse mediante se stesso, allora capisci in che modo la mente si ponga come nozione, misura o esemplare per cogliere se stessa in tutte le cose*» («*PHILOSOPHUS: Quomodo mens tam variarum rerum se mensuram facere potest adaequatam? – IDIOTA: Modo, quo absoluta facies omnium facierum se faceret mensuram. Quando enim attendis mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum, et cum hoc attendis illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret, tunc attingis, quomodo se facit notionem, mensuram seu exemplar, ut se in omnibus attingat*»).

³⁶⁷ «*Unde mens nostra, imago mentis aeternae, in mente ipsa aeterna ut similitudo in veritate sui ipsius mensuram venare contendit. Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, in qua posse assimilari et posse assimilare et nexus utriusque in essentia unum sunt et idem*» (cfr. *ivi*, XI, 133).

o forse ancora deuteragonista? Dopotutto, se da una parte la mente anela alla precisione ultima che risiede esclusivissimamente in Dio (e quindi Dio stesso), dall'altra essa è riflessa esemplarità del mondo materiale e luogo in cui la verità e la misura del mondo risplendono. Essa si pone dunque come una sorta di "dio secondo" che si fa araldo e rappresentante del volto di Dio stesso nella creazione, in quanto esplicitazione non solo di Dio, ma anche di se stessa³⁶⁸ – giacché «se l'uomo in quanto spirito è complicativo, in quanto anima e corpo è esplicativo»³⁶⁹. E, usando ancora una volta le categorie teatrali tanto care a von Balthasar, dovremmo a questo punto chiederci: ha ancora senso un personaggio se tutto il suo ruolo viene riassunto ed esplicitato (non a caso!) da un eventuale deuteragonista? Non ha più senso, invece, per un mero buon senso di economia teatrale e drammatica, eliminare il personaggio principale, che si limita durante tutto il dramma a farsi annunciare dal deuteragonista, e far invece assumere proprio a quel deuteragonista annunciatore il ruolo di protagonista? È evidente che questa inversione dei ruoli sarà la strada che von Balthasar individuerà proprio nell'idealismo tedesco.

³⁶⁸ «[La] la mente è un'immagine dell'esemplare di tutte le cose (*imago exemplaris omnium*)» (cfr. *ivi*, V, 85). «[Bada] a quanto dice Ermete Trismegisto, ovvero che l'uomo è un secondo Dio. Come Dio, infatti, è il creatore degli enti reali e delle forme naturali, così l'uomo è il creatore degli enti razionali e delle forme artificiali, le quali non sono che similitudini del suo intelletto, come le creature di Dio sono similitudini dell'intelletto divino. L'uomo, pertanto, ha un intelletto che, nel creare, è una similitudine dell'intelletto divino» («*advertite Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De beryllo*, 7). E ancora: «Come Dio è l'entità assoluta, che complica in sé tutti gli enti, così la nostra mente è un'immagine dell'entità assoluta che complica in sé tutte le altre immagini, come se la prima immagine di un re ignoto fosse l'esemplare di tutte le altre immagini che possono essere dipinte in base ad essa. Infatti, la conoscenza di Dio, o il suo volto, non discende se non in una natura dotata di mente, la quale ha come oggetto la verità, mentre più in basso discende solo attraverso la mente, in modo tale che la mente è sia un'immagine di Dio, sia un esemplare per tutte le immagini di Dio che sono ad essa successive» («*Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, III, 73).

³⁶⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 217. «Nell'uomo l'intelletto è la parte più elevata della ragione, e il suo essere è separato dal corpo e vero di per sé; c'è poi l'anima, quindi la natura e da ultimo il corpo. [...] L'intelletto, che, a motivo della sua semplice universalità e della sua indivisibilità, non è comunicabile o partecipabile, si rende comunicabile in una sua similitudine, ossia nell'anima. [...] In quanto è una similitudine dell'intelletto, l'anima percepisce liberamente; in quanto è unita alla natura, conferisce la vita. Attraverso la natura, pertanto, l'anima conferisce la vita, da se stessa, invece, percepisce. Le operazioni, quindi, che compie nel corpo per il tramite della natura, l'anima le compie in maniera contratta, così come la facoltà conoscitiva opera in maniera contratta negli organi di senso, conformemente alla funzione di ogni organo» («*In homine est intellectus supremitas rationis, cuius esse est a corpore separatum et per se verum, deinde est anima, deinde natura ac ultimo corpus. [...] Intellectus, qui non est communicabilis aut participabilis propter suam simplicem universalitatem et indivisibilitatem, se in sua similitudine communicabilem reddit, scilicet in anima. [...] Anima in eo quod similitudo intellectus sentit libere, in eo quod est unita naturae animat. Ideo per naturam animat, per se sentit. Quae igitur anima operatur in corpore medio naturae, illa contracte operatur, sicut cognoscitiva in organo contracte secundum organum*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De beryllo*, 24).

Ora, dal punto di vista gnoseologico, tutto ciò significa che l'uomo cusaniaco, in quanto spirito e copia di quell'archetipo che è lo spirito contratto divino, è capace di (ed anche divinamente giustificato a) prescrivere al mondo le sue leggi, mediante quella che von Balthasar chiama la «forza numero», ossia la capacità della mente di imprimere nel mondo materiale le sue idee – le quali si mostrano, in ultima istanza, come numeri. Per questo motivo l'uomo è dunque anche co-origine dell'armonia cosmica³⁷⁰. Il disvelamento gnoseologico-ontologico dell'essere si mostra perciò, in questo modo, come un proiettar fuori di sé (ossia nel mondo materiale) quel mondo degli enigmi che lo spirito (la *mens*) è a se stesso. Lo spirito, detto altrimenti, ordina a sé il mondo esterno, per potersi contemplare meglio, rispecchiandosi nel mondo che egli stesso ha generato: «di esso [lo spirito] si alimenta per comprendersi con più pienezza come immagine dell'eterno; poiché tanto più noi approfondiremo (*profundaverimus*) il nostro spirito, tanto più ci accosteremo al nostro centro vitale: Dio»³⁷¹. Certo, *prima facie* il percorso speculativo di Cusano sembra essere – come la chiama von Balthasar – la cara vecchia strada «di una autoconoscenza metafisica da approfondire sempre più per poter vedere in un'immagine in ogni senso attuata l'immagine archetipa»³⁷²; ma a questo sentiero già più e più volte tracciato (per esempio, da Agostino e da altri Padri) Cusano aggiunge che l'immagine dell'uomo trova in se stesso «il primo e più prossimo segno del creatore, nel quale la forza creatrice risplende più che in qualsiasi altro animale conosciuto. Il segno intellettuale, infatti, è il primo e più

³⁷⁰ «IDIOTA: Credo che tutti coloro che hanno parlato della mente hanno potuto dire queste o altre cose indotti da ciò che essi hanno sperimentato nella forza della mente. Essi hanno infatti trovato nella mente una capacità di giudicare ogni forma di armonia, e hanno scoperto che la mente si forma da se stessa i concetti e che, nel fare questo, essa si muove come si muoverebbe un numero vivente e capace di distinguere che procedesse da se stesso a fare distinzioni» («*IDIOTA: Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur. De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notionem fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretionem procederet*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Idiota de mente*, VII, 97).

³⁷¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 217. «Quanto più profondamente, infatti, la mente contempla se stessa nel mondo che ha esplicitato da sé, tanto più diviene feconda e fertile in se stessa, perché la mente ha come fine la ragione infinita, solo nella quale la mente si vedrà intuitivamente per com'essa è veramente, in quanto la ragione infinita è la sola misura di tutti gli esseri dotati di ragione. E noi ci eleviamo ad una somiglianza tanto più stretta con la ragione infinita, quanto più penetriamo in profondità all'interno della nostra mente, di cui la ragione infinita è l'unico centro di vita» («*Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contempletur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De coniecturis*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., I 1, 5). «Procedendo – continua poco dopo Cusano – pertanto con le nostre congetture in maniera simbolica dai numeri razionali della nostra mente fino i numeri reali e ineffabili della mente divina, diciamo che 'nell'animo del creatore il primo esemplare delle cose' è il numero, così come il numero che proviene dalla nostra mente è il primo esemplare del mondo delle similitudini» («*Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus 'in animo conditoris primum rerum exemplar' ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exsurgens*»; cfr. *ivi*, I 2, 9).

³⁷² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 217.

perfetto segno del creatore di tutte le cose, mentre quello sensibile è l'ultimo»³⁷³. Ora però sorge inevitabilmente una domanda: infatti, alla luce di quanto abbiamo precedentemente detto – ossia che vige una proporzione secondo cui la *mens* umana è «la forma del mondo delle congetture, così come la mente divina è la forma del mondo reale»³⁷⁴ –, cosa significa propriamente essere la forma di un mondo concettuale? Detto in poche parole, per penetrare il mistero dell'essere, lo sguardo dello spirito umano deve dirigersi verso il Creatore o verso se stesso? Von Balthasar non ha dubbi sul fatto che Cusano propenda verso la seconda opzione: «l'uomo nel suo autointerrogarsi diventa l'enigma radicale di tutti gli enigmi del mondo, diventa quella inspiegabile cifra archetipa che è il punto sorgivo di tutte le restanti cifre del mondo»³⁷⁵. Se la totalità del mondo non è insomma nient'altro che una esplicitazione della *mens* umana contratta, allora lo sguardo contemplativo dello spirito umano – sia che si rivolga all'esterno, sia che si rivolga verso se stesso – non vedrà altro che specchi che riflettono non il Creatore, ma solo lui stesso. «Così – afferma Cusano –, lo spirito vede che nulla vive al di fuori di sé e che vivono solamente tutte quelle cose che, in lui, sono lui stesso. Sa anche di possedere una tale sovrabbondanza di vita che tutte le cose vivono in lui eternamente, in modo tale che esse non ricevono la vita per l'intervento di qualche altra realtà, ma è lui stesso la vita dei viventi. Per lui, infatti, Dio non sarà altro da quello stesso spirito, né diverso, né distinto; e non sarà neppure qualcosa d'altro la ragione divina, né sarà altro il verbo di Dio, né sarà altro lo spirito di Dio»³⁷⁶. Con queste

³⁷³ «*Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet. Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris, sensibile vero ultimum*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *Compendium*, in NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., VIII, 23).

³⁷⁴ «*Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De coniecturis*, I 1, 5).

³⁷⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 218. La cosa assume un carattere drammaticamente teologico quando – nel *De filiatione Dei* – Cusano definisce la vocazione a figli di Dio come il «superamento della condizione nostalgico-concettuale» umana (dovuta appunto alla sua conoscenza di tipo puramente concettuale) «in un co-intuire del Padre con l'eterno Figlio, mediante inarticolazione in lui, mediante attuazione della sua potenziale presenza (come *divinum*) nella ragione finita» (cfr. *ibidem*). Infatti, la «ricerca della vita e della perfezione dell'intelletto e ogni suo moto trovano, dunque, la loro quiete allorché l'intelletto scopre di essere nella regione in cui si trova il maestro di tutte le opere che possono essere prodotte, ossia il figlio di Dio – il Verbo per mezzo del quale furono formati i cieli ed ogni creatura –, e scopre di essere simile a lui. La filiazione di Dio, infatti, si realizza nell'intelletto quando vi è presente quell'arte, anzi quando l'intelletto è esso stesso quell'arte divina, nella quale e per la quale esistono tutte le cose, ed anzi quando l'intelletto diventa esso stesso Dio e tutte le cose [...]. La conoscenza, infatti, data la sua capacità ricettiva universale, abbraccia tutto ciò che si può conoscere, ossia Dio e tutto ciò che è» («*Quietatur igitur studium vitae et perfectionis atque omnis motus intellectus, quando se comperit in ea regione esse, ubi est magister omnium operum operabilium, scilicet filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura, et se similem illi. Est enim tunc in ipso ipsa dei filiatio, quando in eo est ars illa; immo ipse est ars illa divina, in qua et per quam sunt omnia; immo ipse est deus et omnia modo illo [...]. Scientia namque universali sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quidquid est, ambit*»; cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De filiatione Dei*, II, 58). In questo modo ha luogo un assurgere attraverso la grazia verso la sfera dell'eterno Logos, fino alla partecipazione alla sua stessa onniscienza.

³⁷⁶ «*[U]t nihil extra ipsum vivere conspiciat atque solum ea omnia vivant, quae in ipso sunt ipse, tantaeque exuberantiae se vitam habere sciat, ut omnia in ipso aeternaliter vivant, ita quidem, ut non sint sibi vitam praestantia alia quaecumque*

affermazioni assistiamo alla scomparsa di ogni analogia, sostituita da uno sguardo che identifica lo spirito umano con lo spirito divino. Per quanto lo sguardo illuminato dall'*analogia entis* – che Cusano aveva ereditato da Plotino – si fosse correttamente inverato (alla luce della creazione) in uno sguardo che guardava la creatura sotto la lente dell'*analogia libertatis*, questa stessa libertà creativa della mente umana sfocia, in ultima istanza, in un identitarismo prometeico anticipatore dell'idealismo, che risolve il mondo e Dio nell'uomo stesso. Le tentazioni idealistiche a cui erano soggetti gli autori analizzati fino ad ora da noi insieme a von Balthasar, aprono infine in Cusano una breccia, facendo sentire la loro dissonanza all'interno di quell'armoniosa e proporzionata sinfonia che era condotta dall'*analogia entis*.

Da ciò, von Balthasar può (tristemente) concludere con un passo cusano che sarebbe stato perfetto se, contro Plotino, avesse vinto Hegel: «L'intelletto purissimo (*purissimus intellectus*) [...] fa sì che ogni intelligibile (*omne intelligibile*) sia l'intelletto (*intellectum*), dal momento che ogni intelligibile, nell'intelletto, è l'intelletto stesso»³⁷⁷. Così, lo spirito umano «è la verità che è diventata eternità, perché fuori dello spirito vivente e presente a se stesso non può esserci più nulla»³⁷⁸. Ora, per quanto questa divinizzazione dello spirito umano non possa avvenire se non all'interno della grazia della filiazione divina, la *resolutio* di tutto nell'identità esatta tra creatura e Creatore fa – con Cusano – il suo ingresso in scena in una maniera così risoluta che il suo personaggio caratterizzerà tutta la storia dello spirito occidentale. «La filiazione, pertanto, è la rimozione di ogni alterità e diversità e la risoluzione di tutte le cose nell'uno, che è anche l'effusione dell'uno in tutte le cose. E questa è la 'theosis'»³⁷⁹. Non si fa troppa fatica a riconoscere – insieme a von Balthasar – che quella che qui Cusano chiama, con termini prettamente teologici, «condizione di figli di Dio» non è altro che l'hegeliano Sapere Assoluto della *Fenomenologia*, che filosoficamente viene attuato nella sintesi progressiva (come semplificazione, o appunto complicazione), e che teologicamente viene attuato «nell'essere congenerati insieme al Logos»³⁸⁰. Si ha qui, dunque, la risoluzione della proporzione

sed ipse vita viventium. Non enim erit deus alius ei ab eomet spiritu neque diversus neque distinctus neque alia divina ratio seu aliud dei verbum neque alius dei spiritus» (cfr. *ivi*, III, 68-69).

³⁷⁷ «*Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse*» (cfr. *ivi*, III, 69).

³⁷⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 219. «L'intelletto, pertanto, quando la verità stessa vi è presente come intelletto, sarà sempre nell'atto di intendere e di vivere, per cui quando intende la verità non intende qualcosa che sia altro da se stesso, in quanto nell'intelletto la verità è l'intelletto stesso» («*Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipsa est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse*» (cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De filiatione Dei*, III, 69).

³⁷⁹ «*Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa*» (cfr. *ivi*, III, 70).

³⁸⁰ «Vero è – continua poi von Balthasar – che si nega che il *conceptus absolutus* di Dio sia raggiungibile dal basso, lo impediscono l'analogia e la dotta ignoranza; ma i messi della fede, della grazia, dell'Uomo-Dio creano la raggiungibilità» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 219).

analogica (*conjectura*) tra Dio e il mondo in una proporzione omogenea tra i due. E se, *prima facie*, questa risoluzione sembrava impossibile a causa dell'imprecisione gnoseologica e ontologica del pensiero-immagine (in quanto finito e in quanto esso stesso immagine del pensiero infinito), questa impossibilità viene alla fine tolta (superata – l'*aufheben* hegeliano), portando così a compimento per noi e in sé quel movimento dialettico che mai (ma solo per noi!) si risolveva in Dionigi. Logicamente, quindi, in Cusano – come fosse uno Hegel *ante litteram* – «il finito è appunto la negazione, l'infinito è la negazione della negazione, dunque la posizione pura»³⁸¹. Con ciò la conclusione di von Balthasar è quella che abbiamo già più e più volte anticipato nel corso di questo capitolo: con Cusano si «apre la via ad Hegel, dal momento che la proporzione esatta nell'Uomo-Dio tra Dio e il mondo – filosoficamente di certo non asseribile – viene resa alla fine intuitiva per la ragione»³⁸².

³⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 220. Da qui ha inizio quella «'sistematica dialettica' del Dio che si manifesta nel nulla e nel contrario e che possiede quindi in sé il suo nulla e il suo opposto, così come appare (per un abuso della tradizione mistica) in [...] Hegel» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 39).

³⁸² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 221. «In *Gloria V* [...] Balthasar, dal suo punto di vista della ricerca del riflesso nell'essere senza esclusione della bontà e bellezza eterna e quindi dell'esperienza della gloria di Dio così come era attestata nell'età antica e classica, quasi con furore iconoclastico, non salva quasi più nessun filosofo o sistema filosofico. [...] Dopo Tommaso d'Aquino e con l'avvento dell'averroismo la filosofia si innalzava superba e onnicomprensiva sopra la teologia [...]. Nell'intera epoca dal Medioevo all'età moderna, [...] la gloria dell'Assoluto ormai non ha più spazio dove poter apparire». Con il periodo poi che va da Kant fino a Marx si apre così «la triplice notte che si abbatte sulla metafisica occidentale e trascina con sé l'equilibrio tomistico tra la pienezza dell'essere in Dio e la sua sussistenza autonoma e finita nelle essenze finite. A partire dalla dissoluzione nominalistica di Scoto, che assoggetta l'essere alla ragione, si sviluppa un percorso lungo il quale non si salva nessuno dalla critica sistematica di Balthasar. [...] Questa dimenticanza diventa poi totale smarrimento in Kant [...]. Prosegue in modo altrettanto severo il giudizio sull'idealismo responsabile decisivo e definitivo della fine della metafisica e dell'incapacità di uno stupore di fronte all'essere» (cfr. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 161-162).

PARTE TERZA

**DAL BELLO AL VERO: L'ESSERE E IL SUO
SPLENDORE NEL PENSIERO DI VON
BALTHASAR**

CAPITOLO PRIMO

LA BELLEZZA COME PRIMA PAROLA

1. *L'eredità cusaniana e nuovi punti fermi: la "percettologia" balthasariana*

Alla luce di quanto detto su Cusano, riusciamo a comprendere meglio perché von Balthasar – nel primissimo volume di *Gloria* – affermi che è proprio Cusano il primo a dare il via al fallimento della bellezza, oramai accerchiata dai «colpi della autonomia delle scienze e della filosofia. In forza di questo stesso processo, anche il *pulchrum* veniva sollevato dalla sua posizione totalitaria, fino allora irriflessa», come era in Plotino e presso i Greci, «e ridotto al rango di un oggetto specifico di una scienza particolare»³⁸³. Tutto l'idealismo tedesco (attraverso Schleiermacher, fino a Hegel) seguirà la strada battuta da Cusano, per poi infine esasperarla. Così, «per la prima volta nella storia dello spirito, il momento estetico acquisì [un] valore proprio, fortemente distinto dal momento logico e da quello etico e venne da alcuni proclamato, in questa sua esasperazione, come supremo valore ideologico»³⁸⁴. Isolato in se stesso, il *pulchrum* diviene perciò «autarchico e si trasforma in un'autodivinizzazione demoniaca della creatura»³⁸⁵, quasi fosse un testimone (tutt'altro che verace) «dell'eternità e dell'immortalità dell'uomo che, come spirito, ha vinto il tempo e la morte»³⁸⁶. Ma, così facendo, non ci si riduce a uno spirito plotiniano "riflesso di se stesso"? Non ci si rinchiude in una dialettica – per di così – "auto-referenziale", dove tanto la tesi e l'antitesi quanto la sintesi sono già eternamente risolte nella soggettività pensante, così che l'unico movimento possibile sia la riconduzione della totalità allo spirito in se stesso? Che ne è, insomma, di quel «ruotare» – come lo chiama von Balthasar – delle parole che cercano d'esprimere il bello «attorno al mistero, della forma o della specie»³⁸⁷? Dopotutto, davanti a un uomo che riconduce la totalità alla sua soggettività spirituale (in quanto disvelatosi fenomenologicamente – in senso hegeliano – come «archetipo dell'essere e dello spirito», o «parola originaria [*Urwort*]»³⁸⁸), non c'è spazio alcuno per il bello e per

³⁸³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 68.

³⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 40-41. «La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto. Essa è la bellezza disinteressata senza la quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma la quale ha preso congedo [...] dal mondo moderno degli interessi [...]. Essa è la bellezza [che] non si lascia ostracizzare e separare da queste due sorelle [ossia la verità e la bontà] senza trascinarle con sé in una vendetta misteriosa. [...] E se è così dei trascendentali, solo perché uno di essi è stato trascurato, che ne sarà dell'essere stesso?» (cfr. *ivi*, pp. 10-12).

³⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 50.

³⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 76.

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 12.

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 14. Non è nostra intenzione affrontare la tematica hegeliana anche dal punto di vista trinitario; tuttavia, è comunque degno di nota quanto von Balthasar dice nell'ultimo volume della sua *Teologica* a proposito di Hegel: «Hegel mira a una Trinità immanente, ma così da 'eliminare' quella economica, 'estinguendo il tempo' nel suo passaggio attraverso il tempo. Tutto ciò sta alla fine della *Fenomenologia dello spirito*, la quale cammina verso l'assoluto attraverso le salite dello spirito, la cui fine (come il vivente Dio-spirito) si dimostra però nella *Filosofia della religione* come il

la rappresentazione (drammatica, e perciò meta-umana) di sé. Ma se invece prestiamo nuovamente orecchio – insieme a von Balthasar – a quello che abbiamo più volte descritto come “gioco etimologico” tra l’aggettivo κάλλος (*kállos*) e il verbo καλέω (*kaléo*), ossia alla concordanza tra il cogliere la bellezza di una forma-“altra” e il venir al contempo rapiti da quest’ultima, allora riusciremo anche a superare quest’*impasse* idealistica, che vede lo spirito come identità del chiamato e di colui che chiama, del rapitore e del rapito.

Ora, il punto di partenza per una nuova riscoperta del trascendentale *pulchrum* viene individuato da von Balthasar nella *Dogmatica ecclesiale* di Karl Barth. È infatti questa tardiva opera del teologo protestante a spingerle il nostro autore a ritentare quel momento di «sconfinamento» – come lo chiama von Balthasar –, necessariamente implicito in un’estetica che non si lasci cristallizzare nell’identità idealistica, capace di condurre dal dominio della natura in quello della grazia, dalla filosofia nella teologia, dal dominio mondano in quello sovramondano³⁸⁹. Ma ciò

principio assoluto». Si può perciò – sfociando nell’ambito trinitario – «intendere la pienezza concreta di Dio come l’eliminante rifugio di ogni finitezza nella sua infinità oppure come il processo di questa eliminazione mediante natura e storia, come la concezione in divenire della pienezza da riempire. [La] creazione mondana (in quanto l’altro da Dio o in Dio) viene identificata col Figlio, che però solo alla fine del processo del mondo emerge come il concreto figlio di Dio in Gesù Cristo. [La] morte di Cristo [è dunque] negazione della negazione della finitezza dell’uomo Gesù come tale, [ossia] è la vera religione dello spirito. [...] La croce è per Hegel ‘la punta suprema della finitezza’, ‘alienazione del divino, ma un’alienazione di se stessa, date che essa è ancora in questa alienazione [...]’. L’immensa unificazione di questi due estremi (dell’identità con l’alterità) è lo stesso amore; e proprio questo è lo spirito. ‘Spirito è spirito soltanto come questo negativo del negativo, che contiene quindi in sé il negativo’. Esso è a un tempo nel più estremo dolore la riconciliazione. [Così] che la morte in croce, nella quale Cristo ‘ha annientato con la sua morte il dolore del male e della sua propria alienazione’ che ha preso su di sé ‘e contemporaneamente annientato con la sua morte [...] rappresenta l’assoluta storia dell’idea divina’». Così facendo però, «ciò che Hegel descrive come spirito dei popoli che si uniscono nello spirito del mondo [*Weltgeist*], ciò che egli espone come lo spirito dello stato (già precristiano), è tutto spirito *obiettivo*, che per sé, anche se viene inteso come ‘affarista dello spirito assoluto’, non è ancora spirito soggettivo, ma soltanto un momento della ‘storia di Dio’. [...] Ma in tal modo siamo di nuovo nella ‘circolazione in se stessa’ [...] della filosofia hegeliana, ‘dove il primo diventa anche l’ultimo e l’ultimo anche il primo’. Se il padre è l’‘eterno universale’, il figlio ‘l’infinito particolare’, allora ‘lo spirito è la singolarità come tale, ma tutt’e tre sono lo spirito [...]’». Così, «per Hegel la identità tra i due (cristianamente parlando del Padre e del Figlio) è lo Spirito»; ma ciò significa che l’«amore puramente reciproco del Padre e del Figlio dà soltanto una biunità. Ciò che manca è il miracolo della fecondità, il ‘dono’ che si trova oltre i due». Insomma – conclude von Balthasar –, l’«intenzione senz’altro prima di Hegel, quella di elevare la Trinità di Dio a principio centrale della sua filosofia teologica [...] rischia di finire in un modalismo in base al suo metodo dialettico universalmente applicato. Giacché mentre la creazione viene inclusa nella Trinità immanente, in Dio al posto dell’altro come persona deve subentrare l’altro come neutro, come sua punta, nell’incarnazione emerge finalmente l’altro come persona, che anche come figlio divino non esisterebbe senza l’evoluzione del mondo» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, cit., vol. III, *Lo spirito della verità* (2010), pp. 37-41). Tutto ciò assume poi valore trinitario-ecclesiologico, poiché emergono «differenze essenziali tra lo spirito hegeliano e lo Spirito Santo cristiano: i due spiriti non diventano identici nello ‘spirito assoluto’, benché lo spirito santo che scruta le profondità di Dio venga intimamente donato e infuso nello spirito creato; e in tutta corrispondenza l’anima spirituale credente che veramente si trova nella Chiesa neppure diventa identica con lo Spirito che anima la Chiesa [...] perché la Chiesa, creata da Gesù e dal suo Santo Spirito come ‘spirito oggettivo’, mantiene sempre lo stesso anticipo, che l’agire libero di Dio possiede rispetto all’agire da lui liberato della creatura» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Lo spirito della verità*, p. 127).

³⁸⁹ Non a caso – a detta di von Balthasar –, l’unico teologo del periodo dell’idealismo che non si sarebbe lasciato catturare da questa logica dell’identità è Matthias Joseph Scheeben, il cui punto di partenza è il detto tomistico *gratia non tollit*

naturalmente presuppone che il cerchio entro cui l'uomo percepisce l'essere si mantenga aperto alla manifestazione di quel Dio che è origine dell'essere stesso (secondo il detto tomistico: *gratia supponit naturam et perficit eam*). Solo così le «creature, in quanto sono in quest'essere, che ha origine da Dio, che rende idonei alla partecipazione dell'essere assoluto di Dio, sono anche il luogo, da non dimenticare e da non saltare mai, della sua (nascosta) rivelabilità»³⁹⁰. La metafisica e l'ontologia, perciò, non potranno che andare a braccetto con l'estetica, poiché sia nella bellezza della natura che in quella dell'arte «viene sollevata 'la pretesa alla totalità'; anzi, nel bello è ogni volta svelata la totalità dell'essere»³⁹¹. Certamente, tutto ciò presuppone «che l'uomo abbia originariamente il mondo del bello e ne determini il contenuto e l'estensione. La patria del bello è allora [...] l'« essere », ma in quanto non è Dio ed è 'creatura'»³⁹². E, proprio in quanto creatura, essa può venir detta «bella» per il fatto che deriva dalla sovra-bellezza archetipa. Se dunque tale sovra-bellezza è l'oggetto finale di ogni estetica degna di questo nome, allora la teologia sarà l'unica scienza che potrà avere come oggetto d'indagine il trascendentale *pulchrum*; la filosofia, invece, «contraddistinta in senso stretto dalla teologia, può tendere all'assoluto solo come *principium et finis mundi*, come concetto limite di

naturam, sed perficit eam: infatti, né «la soprannatura è un momento di perfezionamento o un complemento della natura ad opera di Dio, per cui questa sia fatta passare dalla potenza all'atto o sia medicinalmente sanata nel passaggio dall'allontanamento all'orientamento a Dio, né la natura può avanzare 'una tendenza positiva ed un diritto' alla soprannatura: ciò sarebbe 'una contraddizione intrinseca'. [...] Il mondo della grazia è il mondo di Dio stesso, nella misura in cui egli si rivela alla natura creata accordandole una partecipazione alla propria natura e sostanza. La creatura ottiene la partecipazione a questa natura 'come ad una natura, per così dire, seconda e più alta, o ad una soprannatura'». Così, se l'autorivelazione «di Dio significa per Scheeben il trasferimento dell'uomo, dalla propria sfera immanente e finita, nella sfera divina trascendente e infinita», le «*Glorie della grazia divina* [...] sono quindi la somma stessa della bellezza, proprio perché esse sono 'soprannaturali': [giacché] esse sono le glorie stesse di Dio, sono infinitamente 'elevate', al di sopra della bellezza e della dignità naturale, e questa elevatezza sostanziale significa per la creatura una 'elevazione' ontologica ed estetico-esperienziale al tempo stesso». L'apertura all'"ulteriorità" sovra-bella che ci rapisce è poi così riassunta: «Il 'fascino del mistero' è tale che ci deve 'riempire con un rapimento ineffabile'» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, pp. 92-95). Von Balthasar riprenderà infine a piene mani l'intuizione di Scheeben del rapporto sponsale tra l'uomo e la donna (figura – come abbiamo visto nella nota precedente – tanto manchevole in Hegel!) come figura analogica per l'*explicatio* del mondo e della sua bellezza: «Il centro di questa concezione è dato dalla 'in-formazione' della natura (che quindi si comporta come 'materia') per mezzo della grazia. Questa informazione viene però concepita come 'procreazione' divina nel 'seno' della natura; la coppia filosofica materia-forma viene approfondita e trasfigurata in quella sposa-sposo. Questo rapporto viene trovato già nella relazione naturale tra spirito e corpo e nella loro fusione in *un* essere; infatti la forza procreatrice-informatrice dall'alto (in opposizione alla pura creazione) ha bisogno del seno della materia che deve essere elevato e spiritualizzato, per manifestare la sua energia vitale generatrice. [...] La grazia (attuale) non è soltanto un 'invito e un'attrazione' (morale) che promanano dall'oggetto, e nemmeno un mero 'impulso fisico', ma ciò che Tommaso indica come *pondus* [...]: un influsso 'dinamico-energetico o elastico-drastico', che muove 'la volontà, come energia fecondatrice, immanente nell'intimo di questa, come forma, *spiritus* e *virtus voluntatis* dal di dentro'. Questo influsso è 'etico-genetico', per cui 'rinvia all'analogia della procreazione' [...]. L'ordinazione all'oggetto (soprannaturale) è sempre già un essere toccati e un essere stimolati dal di dentro ad opera della sua vita; e la volontà può sfociare nella decisione (come 'funzione partitiva, generativa') solo se prima si è rapportata alla grazia in maniera 'concettiva'-femminile» (cfr. *ivi*, pp. 97-99).

³⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

³⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 52.

³⁹² Cfr. *ivi*, p. 58.

una ontologia mondana e può inoltre esprimere su di esso solo delle affermazioni quanto mai formali». Una buona identità tra la filosofia e la teologia è purtuttavia individuata da von Balthasar nel pensiero greco (e – come abbiamo visto nella prima Parte – in particolare in Plotino), dove la «luce centrale spirituale dell'uno [è intesa] in senso sia filosofico che teologico. L'uomo filosofeggia alla luce dell'essere eterno che appare nel mondo e dal quale è illuminato e rapito nell'ammirazione»³⁹³.

I due momenti che von Balthasar identifica come strutturali per l'apparire del bello sono quegli stessi che abbiamo individuato nel primo capitolo: «*forma e splendore: species (o forma) e lumen (o splendor)*. Come forma, il bello può essere afferrato materialmente, anzi può essere calcolato come rapporto di numeri, come armonia e legge dell'essere. [...] Certo, la forma non sarebbe bella se non fosse elementarmente l'indice e l'apparizione di una profondità e di una pienezza che, se presa astrattamente e in sé, rimane inafferrabile e invisibile»³⁹⁴. A questa duplicità di momenti von Balthasar fa corrispondere due modalità con cui l'uomo si rapporta all'essere: quella della conoscenza (*gnosi*) e quella della fede (*pistis*), che tuttavia vanno l'una a braccetto con l'altra. Così, l'apparizione della forma – oggetto della filosofia, e quindi della *gnosi* –, «come rivelazione della profondità, è indissolubilmente e allo stesso tempo presenza reale della profondità, del tutto e rimando reale [*pistis*], al di là di se stessa, a questa profondità. [...] Noi 'scorgiamo' la forma, ma quando la scorgiamo realmente, non solo come forma disciolta, ma bensì come profondità che si manifesta in essa, allora la vediamo come splendore e gloria dell'essere. Guardando questa profondità veniamo 'incantati' da essa e in essa 'rapiti'»³⁹⁵. Ciononostante, non accade mai una immediata immersione (verticale) nella nuda profondità: la forma (orizzontale) non viene mai "lasciata indietro"³⁹⁶. Per questo motivo, l'oggetto d'indagine formale della teologia non potrà che giacere nel cuore dell'oggetto formale della filosofia, ossia dell'essere. Così, è proprio nella profondità misteriosa di quest'ultimo che l'oggetto sostanziale della teologia «irrompe, come autorivelazione del mistero dell'essere stesso, in una maniera che non può essere derivata da ciò che l'intelletto creato può, con

³⁹³ Cfr. *ivi*, p. 60.

³⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 103.

³⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 105.

³⁹⁶ Ciò assume il suo pieno senso allorché si tiene presente che la forma che rapisce e che mostra la gloria di Dio è in ultima istanza – per von Balthasar – Cristo stesso. «'Venir rapiti' deve essere qui preso [non] come risposta puramente psicologica all'incontro visivo di un bello mondano, bensì come movimento di tutto l'essere dell'uomo (grazie alla mozione della luce della grazia divina nel mistero di Cristo) da se stesso, attraverso Cristo in Dio» (cfr. *ivi*, p. 107). Ora, ci rendiamo bene conto che affrontare la tematica dell'estetica cristologica nella *Trilogia* balthasariana esula dal taglio d'indagine che fin dall'inizio abbiamo voluto dare al nostro elaborato. Sarebbe tuttavia sbagliato lasciare "in sordina" tale tematica; nel corso della trattazione, dunque, proporremo almeno qualche annotazione sul cristocentrismo nel pensiero balthasariano.

le sue forze, decifrare del mistero dell'essere»³⁹⁷. Da ciò, risulta evidente che, per von Balthasar, l'autorivelazione (teologica) di Dio, in quanto Essere per eccellenza, non può che mostrarsi come adempimento anche di tutta la problematica filosofica dell'uomo. Tale mostrarsi si struttura infatti come schiarimento dell'Essere stesso, e quindi – al contempo – come filosofia. Uno schiarimento, insomma, che porta al suo fine proprio anche il sapere filosofico, insieme all'*eros* che lo anima. Una tale visione teologica dell'essere «ricorderà allora all'uomo filosofante che un sapere ultimo per lui non può darsi (per quanto vi sia vicino) nella preclusione dal finito e dal concreto»³⁹⁸: risplenderà dunque per lui il mistero dell'essere proprio in questo suo rivolgersi alle manifestazioni concrete che l'essere assume nell'ente (*conversio ad phantasma*). Qualora non fosse così, e la forma e lo splendore fossero due momenti concretamente distinti, la forma visibile rinvierebbe soltanto a uno splendore ad essa superiore ed esterno, e non potrebbe essere una degna apparizione del suo fondamento. E, una volta dissociata dualisticamente dallo splendore della bellezza archetipa, una tale forma potrebbe davvero ancora esser considerata come “bella”? Il bello, perciò, sarà in primo luogo una forma (*Gestalt*) e la luce che la irradia non cadrà su questa forma dall'alto o dall'esterno, ma irromperà dal suo intimo. Ma tale distinzione formale tra *forma* e *splendor* non inficia il fatto che, concretamente, questi due momenti sono nella bellezza una cosa sola. Così che appunto – dionisianamente – nella percezione estetica la «forma visibile non ‘rinvia’ soltanto ad un mistero invisibile della profondità, ma ne è l'apparizione, lo rivela proprio mentre nello stesso tempo lo nasconde e lo vela. Essa, come forma della natura e dell'arte, ha un esterno che appare ed una profondità interiore, ma è impossibile separare nella forma l'esterno e l'interiorità. Il contenuto non giace dietro la forma, ma in essa»³⁹⁹.

Ora, questo *splendor* che emerge dall'essere – proprio in quanto emerge dall'intimissimo centro dell'essere – dovrà perciò essere svelato (e al contempo velato) non solo dalla conoscenza estetica ma anche dalla ragione pratica in forma di *bonum*, e da quella teoretica in forma di *verum*, affinché queste ultime possano pervenire alla loro attuazione completa. In questo senso, per von Balthasar, una separazione tra i tre trascendentali, per altro tipica di molta filosofia moderna, ne tradirebbe l'essenza. In uno dei passi più belli de *La percezione della forma*, egli afferma infatti che in «un mondo senza bellezza [...], in un mondo che non ne è forse privo, ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover-essere-adempiuto; e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e di chiede perché non deve piuttosto preferire il male. [...] In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica: i sillogismi cioè

³⁹⁷ Cfr. *ivi*, 131.

³⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 132.

³⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 137.

ruotano secondo un ritmo prefissato, [...] il processo che porta alla conclusione è un meccanismo che non inchioda più nessuno e la stessa conclusione non conclude più. E se è così dei trascendentali, solo perché uno di essi [il *pulchrum*] è stato trascurato, che ne sarà dell'essere stesso?»⁴⁰⁰. Detto altrimenti, se al *verum* manca lo *splendor*, allora la conoscenza della verità rimane una verità meramente pragmatica e formalistica. Essa si riduce alla semplice constatazione di leggi e realtà esatte. E se al *bonum* manca l'agostiniana *voluptas* (o meglio, *amor*), allora il rapporto al bene rimane utilitaristico e edonistico. Così, solo il «divenire manifesto di una forma espressiva nella cosa conferisce ad essa quella dimensione profonda tra fondamento ed apparizione che, in quanto luogo proprio della bellezza, scopre anche il luogo ontologico della verità dell'essere e libera, il soggetto che tende, alla distanza spirituale che rende il bello della forma degno di essere amato nel suo essere in sé (e non soltanto del suo essere per me)»⁴⁰¹. In altre parole, se la profondità dell'essere mi appare, e tale evidenza dell'apparire della forma che si mostra non è da me dissolvibile (ossia, questa forma non è dominabile teoreticamente da me in un fatto o in una legge), allora ogni conoscenza dovrà necessariamente essere accompagnata da un momento estetico (da intendersi nel senso kantiano di «disinteressatezza del bello»). L'essere-in-sé che è proprio del bello mostra perciò in sé l'esigenza «di lasciare essere ciò che è, l'esigenza quindi di una rinuncia (al dominio e al consumo) per poter essere presi dalla gioia del gusto di esso»⁴⁰².

Ma affinché ciò sia possibile è necessario ritornare a quella originarietà del pensiero (o, come lo chiama von Balthasar, dello «spirito») umano come partecipazione dell'essere, come partecipazione all'apertura della realtà in quanto tale: così che lo spirito creato non concluda da indizi e premesse logiche a questa realtà (nella quale, in qualche maniera, si dischiude anche Dio), ma sia già sempre ogni volta, in quanto spirito, nella e alla luce di questa realtà, e pensi a partire da essa e verso di essa. Raggiungendo e partecipando originariamente dell'essere reale, lo spirito umano tocca, perciò, il Dio sorgente e fondamento di ogni essere, e il suo orizzonte non si chiude con l'essere del mondo (*ens univocum*), ma si apre all'essere in quanto tale (*ens analogum*). La distinzione qui proposta tra l'essere dell'ente e l'essere in quanto tale è squisitamente classica. Ma andando oltre una mera distinzione di natura ontologica, possiamo dire che, proprio «perché l'essere non si identifica a nessun ente e a nulla di oggettivo, ma è ciò in cui ogni ente, in quanto oggettivo, spande la sua luce», l'atto filosofico sta dialetticamente ad indicare, per l'uomo esistente e pensante, tanto (heideggerianamente) «il terrore e l'angoscia dello spirito finito che, pensando scopre in sé l'apertura dell'infinità, [quanto] il rapimento davanti all'apparizione della sorgente e della pienezza che dona e

⁴⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

⁴⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 138.

⁴⁰² Cfr. *ivi*, p. 139.

protegge». ⁴⁰³ Ma questo – come lo chiama von Balthasar – «apriori teologico» (ossia, appunto, l'originaria apertura trascendentale del pensiero verso l'infinito – pensabile ma mai davvero coglibile in atto) rimarrebbe una tensione vuota e in ultima istanza sterile se non cogliesse, a partire dalla luce dell'essere, la luce più profonda e più alta del Dio che si apre. L'essere stesso rivela così il suo volto più intimo (che, cristianamente, riceve il nome di amore trinitario), «e solo con questo mistero ultimo rischiera l'altro mistero: perché l'essere in quanto tale è e perché si rivela a noi come luce, verità, bontà e bellezza» ⁴⁰⁴. L'essere di Dio può così emergere, risalendo dall'intimo verso la superficie, solo a partire dall'apriori dell'essere spirituale, come suo approfondimento per grazia (di nuovo, *gratia supponit naturam et perficit eam*).

Ora, abbiamo detto che la luce dell'essere è classicamente intesa da von Balthasar come quell'orizzonte trascendentale, originariamente partecipabile dal pensiero, all'interno del quale noi conosciamo ogni ente. Noi però non possiamo (come aveva già giustamente intuito Tommaso) osservare oggettivamente quest'orizzonte, se non nella sua concretizzazione negli enti: così, pur scorgendo quest'orizzonte in ogni ente («giacché noi possiamo conoscere qualsiasi cosa soltanto nella luce e nella prospettiva dell'essere» ⁴⁰⁵), non possiamo astrattamente coglierlo nella sua totalità. Questa «incomprensibilità» dell'essere in quanto tale rifletterà *quammodo* (analogicamente) l'inaccessibilità del Dio che nell'essere si rivela: poiché «se Dio deve manifestarsi nella sua divinità, allora deve manifestarsi anche nella sua eterna inaccessibilità: *si comprehendis, non est Deus*». Tuttavia – continua von Balthasar –, «l'inaccessibilità non è la determinazione negativa di ciò che non viene conosciuto, bensì la proprietà positiva e, proprio per questo, vista e compresa, di colui che viene conosciuto». Similmente, più noi «conosciamo e penetriamo una grande opera d'arte, tanto più concretamente ci appare anche la sua 'inintelligibile' genialità» ⁴⁰⁶. Bellezza ed essere vengono dunque nuovamente intrecciati insieme da von Balthasar davanti alla possibilità d'intendere la creazione come un'opera d'arte geniale del Creatore, che cattura lo sguardo umano – anzi, tutto l'uomo! – nella rete della bellezza. Perciò, se la bellezza – sia quella del mondo e dell'opera d'arte

⁴⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 144-145.

⁴⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 145. Si noti come, con il compimento e superamento dell'atto filosofico grazie all'atto di fede, venga meno la dialettica heideggeriana dell'estasi come angoscia e sicurezza. Infatti, nell'incontro velante-disvelante dell'essere come amore, scompare, grazie proprio all'infinità di quest'amore che vuole liberamente il finito, la minaccia che grava sulla finitezza, in quanto essa è oramai amata (e perciò mantenuta al sicuro nell'essere) dall'infinito stesso. La fede intellettuale diventa così «una risposta autentica all'automanifestazione della profondità personale di Dio, il quale non dà in primo luogo 'verità' su di sé, ma dona se stesso come verità e amore assoluto» (cfr. *ivi*, p. 152). Ciò sfocia, in ultima istanza, nel piano cristologico, in quanto l'«apertura dell'Essere come assoluto viene manifestata a noi, dall'Ente che è l'uomo Cristo e che noi amiamo, come amore sostanziale. L'essere mondano viene così intrinsecamente strutturato come amore [...]; per ciò stesso l'atto filosofico dell'eros estetico-intellettuale plotiniano viene recuperato ed elevato, dall'atto cristiano dell'amore, nel trinitario Essere-Amore» (cfr. *ivi*, p. 178).

⁴⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 151.

⁴⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 172.

mondana che quella archetipa del Creatore – ha il potere di attivare la razionalità di tutto l'uomo («noi siamo presenti [infatti] con 'tutti i sensi' quando lo spazio interno di una bella musica o di una pittura ci si apre e ci prende prigionieri»), è «tutto l'uomo che allora si mette a vibrare per diventare spazio dove risuona la risposta e 'cassa di risonanza' del bello che accade in lui»⁴⁰⁷. E se ciò è vero per l'uomo nella sua percezione del bello, sarà vero anche per l'uomo nella sua percezione dell'essere e degli enti: sicché, tanto l'uomo che percepisce e ama (il bello), quanto l'uomo che percepisce e conosce, non è aperto al Tu, alle cose e a Dio solo attraverso una facoltà singola, ma è accordato con tutte le sue le sue facoltà alla realtà intera. Così, «l'accordo (*Stimmung*) con l'essere nella sua totalità, quale disposizione ontologica nel vivente e nel senziente, è una adesione apriorica»: perciò in Tommaso l'«inclinazione alla cosa stessa (*inclinatio ad rem ipsam*) a partire da un'intima connaturalità viene caratterizzata come un sentire, un contatto esperienziale, in quanto il senziente è originariamente accordato con il sentito ed assente e consente quindi con esso»⁴⁰⁸. Questo accordo ontologico come compiacenza dell'essere e adesione implicita ad esso sta quindi alla base di ogni *delectatio* (spirituale o sensibile) che accompagna naturalmente tutti i singoli atti spirituali misurati dal loro oggetto. Così, la *Stimmung*, l'«accordatura del soggetto senziente ed sperimentante con l'essere è posta [...] ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva: nella reciprocità fondata sull'apertura al reale è già iscritto sia l'accoglimento di una impressione [*Eindruck*]

⁴⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 204.

⁴⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 226. «[L]'acconsentire implica l'idea di applicazione dei sensi a qualcosa. Ora, è proprio dei sensi conoscere le cose presenti: infatti l'immaginativa apprende le immagini delle realtà materiali anche nella loro assenza, e l'intelletto considera le ragioni universali, che può apprendere indifferentemente alla presenza o nell'assenza dei singolari. E poiché l'atto della potenza appetitiva è una certa inclinazione verso le cose, l'applicazione della potenza alle cose mediante l'adesione viene denominata senso in forza di una certa analogia, come per esprimere una certa esperienza dell'oggetto a cui la potenza aderisce, mediante la sua compiacenza verso di esso. [...] E sotto questo aspetto acconsentire è l'atto di una facoltà appetitiva. [...] Assentire è come *sentire ad*, cioè in rapporto a un'altra cosa: e ciò comporta una certa distanza dall'oggetto a cui si dà l'assenso. Invece acconsentire equivale a *sentire insieme*: e ciò comporta una certa unione con la cosa a cui si acconsente. Quindi la volontà, che si muove verso le cose, propriamente dà il consenso; invece l'intelletto, la cui operazione non ha tale movimento, ma piuttosto quello contrario [...], più propriamente dà l'assenso: sebbene si usi anche un termine per l'altro. – Si può anche rispondere che l'intelletto dà l'assenso in quanto è mosso dalla volontà» («*consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginative est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferentem et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. [...] Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis. [A]ssentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso [...], magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 15, a. 1, c., e ad 3).*

estranea che l'espressione [*Ausdruck*] in qualcosa di diverso da sé»⁴⁰⁹. In altri termini, l'apertura del soggetto all'esperienza dell'essere non può essere codificata né come un'esperienza puramente passiva di analisi di un oggetto dato, ma neppure come un'esperienza puramente attiva di un agire creante l'oggetto da parte del soggetto. Infatti, tanto la percezione passiva dell'altro (impressione) quanto l'agire attivo per "produrre altro" (espressione) dovranno già trovarsi in qualche maniera sorretti e fondati nell'essere stesso. Usando una terminologia heideggeriana, von Balthasar afferma quindi che «sia il patire che l'agire sono al tempo stesso gioia originaria. L'opposizione [in Heidegger] tra desiderio (gioioso) e angoscia di difesa è già secondaria a questo strato profondissimo: essa tocca il singolo ente, le singole proporzioni e sproporzioni tra soggetto e oggetto, ma non il rapporto come tale con l'esser(-ci)»⁴¹⁰. In parole povere, il fatto che per noi ogni ente non sia comprensibile nella sua più intima profondità non implica che la verità dell'esse venga in qualche modo squalificata. Inoltre, bisogna tenere ben presente che questo sentire umano non è applicabile – se non analogicamente – anche a Dio, in quanto Dio non può essere inteso come un ente particolare; Egli, piuttosto, si rivela dalla e dentro la profondità dell'essere che, nella sua totalità, rimanda a lui come fondamento. Perciò, quanto già detto vale per Dio alle condizioni che sono imposte dall'analogia dell'essere tra Dio e la creatura. Non essendo dunque Dio «ad alcun livello identico alla creatura e non [avendo] alcun essere in comune con essa, questo accordo originario con lui non è un'intuizione in senso teoretico conoscitivo, ma nemmeno il risultato di una 'conclusione' puramente logica dal finito all'infinito. La non fissabilità di questa esperienza originaria è solo il riflesso noetico dell'impossibilità ontica di dare un fondamento stabile all'essere nella sua totalità, distintamente da Dio. Come tale l'essere rinvia con tutto se stesso alla sua sorgente inaccessibile»⁴¹¹.

⁴⁰⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 226. «L'opposizione – commenta in proposito Claudio Cavallo – può essere evitata soltanto quando si comprende che alla radice della coscienza non si ha un centro isolato che irradia esteriormente i suoi 'raggi' intenzionali, ma un evento di reciprocità, ossia un dono che come tale è al tempo stesso personale e ontologico. Balthasar riconosce l'atto fondamentale come 'una reciprocità' non simmetrica. Tommaso lo comprende analogamente, infatti nomina l'atto fondamentale, sintonia con l'essere, *delectatio* e Balthasar lo caratterizza come 'gioia dell'essere'. La gioia corrisponde a un umore, un accordo (*Stimmung*) in cui il soggetto stesso è mosso da qualcosa che lo trascende senza sopraffarlo o opprimerlo, ma che gli consente di gioire per un'accresciuta chiarezza di conoscenza. L'essere è una dinamica, così come la coscienza. I due movimenti sono in realtà aspetti differenti di un unico movimento sintonico. La coscienza, così come concepita, è una predisposizione al mistero e il mistero è il cuore dell'essere che solo una coscienza che è interamente donata può riconoscere nella sua manifestazione particolare. [Un] singolo movimento, che è il movimento dell'essere che porta all'auto-movimento della coscienza. La luce della coscienza è un'attiva partecipazione alla luce dell'essere» (C. CAVALLO, *Il ruolo della coscienza morale. Sentieri aperti nella riflessione di Hans Urs von Balthasar*, in UBBIALI S. (ed.), *L'ora del mondo. Confronto con la visione teologica di Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 167)

⁴¹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 226.

⁴¹¹ Cfr. *ivi*, p. 227.

Ora, abbiamo detto poco fa che l'uomo, nella sua esperienza, «è globalmente rapito nella realtà del bello, consegnato ad essa, da essa determinato ed animato»⁴¹². Ebbene, dal punto di vista mondano, la dialettica “percepire-esser rapiti” da qualcosa rischia di risolversi – a causa della dimenticanza del fondamento – in un possesso dell'essere da parte di colui che percepisce. Se infatti il momento della percezione non viene accostato al momento dell'esser-rapito da parte del soggetto, e il soggetto cerca perciò, per così dire, di occupare tutta la scena teatrale, trasformando il teatro dell'apparire in un monologo del soggetto con se stesso, non vi sarà naturalmente più spazio per un altro apparire. Al contrario, il rimanere aperti (il, diciamo così, “far spazio”) al mostrarsi del fondamento ci consentirà di evitare questa tragica risoluzione, in quanto – a ben vedere – il lasciar spazio all'apparire dell'altro non solo consentirà al gioco teatrale di venir adeguatamente rappresentato, ma permetterà anche che appaia nell'apparente il fondamento di tale apparire. Inoltre, è già necessariamente implicito, nella stessa percezione dell'apparente, l'esser-visti dal fondamento dell'apparire stesso. Questa esperienza viene descritta da von Balthasar attraverso l'analisi della primissima percezione del bambino in braccio alla madre: «Il lampo del miracolo [comincia] con il senso cieco del tatto, con la sensazione corporea di una presenza [...]. In questo stadio la madre è ancora se stessa e il bambino. Ed il suo sentire il bambino contiene ancora completamente in sé l'essere sentita dal bambino: così come per il credente vedere Dio aveva come suo presupposto l'essere visti da Dio. Nell'esperienza semplice della maternità [...] diventano problematiche ogni autocoscienza ed ogni autoesperienza che si volessero chiudere in sé. Questa esperienza deve aprirsi per includere sé e l'altro»⁴¹³. A questo punto è giusto «che il bambino veda l'assoluto, percepisca ‘Dio’ in sua madre e nei suoi genitori [...] e che solo in un secondo e terzo passo avanti debba imparare a distinguere l'amore di Dio dall'amore di cui ha fatto diretta esperienza. [Il bambino] gioca perché quest'essere liberamente accolto è la cosa assolutamente prima che egli sperimenta nel regno dell'essere. Egli è in quanto gli è consentito di esserci come una cosa amata. Esistere è tanto mirabile quanto ovvio. [La] grazia dell'amore già vi regna, perché l'‘ovvio’ [...] è la totalità tutta dischiusa e piena di grazia, in cui ogni spazio è ormai concesso»⁴¹⁴. L'apertura del soggetto allo spazio metafisico

⁴¹² Cfr. *ivi*, p. 229.

⁴¹³ Cfr. *ivi*, p. 312.

⁴¹⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, p. 550. «La differenza – continua von Balthasar – eromperà certamente molto presto: [c'è] questo mondo davanti e contro a [lui], che diviene e diviene, e [il] sogno d'amore [del bambino] si smaschera come l'illusione di un folle [...]. Ciononostante anche allora il primo mistero della [...] esperienza continua ad imporsi [...]. Quest'angoscia [*Angst*] che Heidegger ha descritto e in cui l'essere in totale mi sfugge e in tal modo io sfuggo a me stesso, diventa il tragitto metodico per portare la domanda circa in genere il perché dei fondamenti dell'essere». Così, il bambino oramai adolescente non può attribuire a sé «la dignità di essere e il grado di necessità che sono proprie del mondo nel suo insieme. E allora, in questa [sua] precisa impossibilità, si determina in [lui] un'apertura come spirito in quanto luogo di luce dell'essere, apertura che non si struttura affatto unicamente in funzione dell'essere complessivo del mondo [...]. Come ente esistente tra gli altri ora [lui capisce], in

è dunque per von Balthasar tanto originaria quanto l'immediata presa di coscienza del bambino del sorriso della madre⁴¹⁵.

2. Fenomenologia della percezione e ontologia: Romano Guardini e Gustav Siewerth

Già nei primissimi istanti di vita, dunque, la percezione che si attua attraverso tutti i sensi (in quanto atto di un incontro umano nella sua globalità) consente all'uomo di percepire e sentire la realtà del mondo e dell'essere. L'esperienza come percezione immediata della realtà si dà perciò per l'uomo ai due poli estremi del suo essere: si dà infatti nei sensi, completamente immersi nel mondo che si offre ad essi, e nell'anima, capace di percepire immediatamente la presenza di Dio. Tuttavia, rispetto all'uomo concreto, un'esperienza puramente sensibile appare disperatamente mondana, e un'esperienza puramente spirituale appare disperatamente poco mondana e per nulla sensibile. È dunque possibile – si chiede von Balthasar – individuare nell'uomo un punto di incontro che consenta di unire (pur nella differenza) queste due estremi senza necessariamente ricadere in un dualismo anima-corpo tipicamente platonico e neoplatonico? Gli autori che egli individua come possibili candidati alla risoluzione di quest'aporetica sono molti (da Origene a Barth, fino a Claudel); noi ci soffermeremo (cercando di mantenere il taglio filosofico-teoretico della trattazione) in particolare su due di questi: Romano Guardini – per un approccio più fenomenologico alla questione – e Gustav Siewerth – per un approccio più metafisico.

Ebbene, per quanto riguarda Guardini von Balthasar prende in considerazione il suo *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. In quest'opera Guardini parla della percezione (o – come la chiama lui – «occhio») come «ciò che ha la sua ragion d'essere in ciò che deve essere visto». E ciò che deve

quanto spirito, che tutti gli altri enti esistenti stanno verso l'essere in un rapporto identico al mio. Conseguo qui con evidenza che tutti gli enti partecipano bensì dell'essere, ma non lo esauriscono (anche se si possono moltiplicarli all'infinito), che anzi neppure riescono, per così dire, a 'intaccarlo'» (cfr. *ivi*, pp. 551-552).

⁴¹⁵ «È ormai celebre – scrive infatti Virgilio Sottana – la descrizione [che fa von Balthasar in 'Un ultimo resoconto'] dell'esperienza primordiale del bambino dell'essere come vero, buono, bello, che si dischiude alla coscienza del bambino mediante il sorriso della madre: 'In questo incontro si apre a lui l'orizzonte dell'intero essere infinito, e gli mostra quattro cose: 1. che egli è *uno* nell'amore con sua madre, sebbene posto di fronte a lei, e dunque che tutto l'essere è *uno*; 2. che questo amore è *buono*, e dunque tutto l'essere è *buono*; 3. che questo amore è *vero*, e dunque tutto l'essere è *vero*; 4. che questo amore suscita *gioia*, e dunque tutto l'essere è *bello*'. A partire da questa dinamica originaria [von Balthasar] vede nella percezione del *pulchrum, bonum, verum* con cui l'essere si presenta all'uomo la infrastruttura filosofica più adeguata a pensare il rivelarsi di Dio all'uomo. E ciò a motivo della loro 'coestensività' all'essere tanto del mondo e dell'uomo quanto di Dio. [...] L'analogia risulta dunque preziosa, nella logica balthasariana, nella misura in cui *mantiene aperto lo spazio di una pensabilità e dicibilità di Dio* a partire dai trascendentali con cui l'essere si fa incontro all'uomo. Ma [occorre] custodire la 'libertà assolutamente inafferrabile' di Dio nel suo manifestarsi, 'sopra ogni legge dell'essere intramondano', per evitare una forma di pensiero che approdi a delle 'identità' divine 'escogitate' da sé e quindi ultimamente idolatriche. Von Balthasar rovescia pertanto la prospettiva: è lui, Dio stesso, a 'servirsi sovranamente di quanto di più universale è noto a noi dell'essere', per rivelarsi nella sua irriducibile trascendenza rispetto a 'quanto è pensabile come identico'» (cfr. V. SOTTANA, *Nell'unità dello Spirito Santo. Il «Terzo» della Trinità in Hans Urs von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2019, pp. 308-310).

essere visto non si presenta alla percezione come un miscuglio caotico di qualità sensibili secondarie, ma è piuttosto costituito «da forme [*Gestalten*] che si esprimono per essere percepite»⁴¹⁶. Ciò che la forma (*Gestalt*) rivela, dunque, non è una mera corporeità sensibile, ma comprende anche – tanto spiritualmente quanto corporalmente – proporzionalità, forme di sviluppo, immagini essenziali, figure di valore, e via discorrendo. La cosa puramente materiale non esiste dunque per Guardini, ma il corpo è fin dall’inizio spiritualmente determinato. Perciò, se fin dal principio l’occhio (ossia la percezione umana) è immerso nella propria “corporeità spirituale”, esso vede già originariamente la propria anima e il corpo in essa. «Vedere è incontrare la realtà; l’occhio è semplicemente l’uomo, nella misura in cui egli può essere toccato dalla realtà, nelle forme di questa ordinate alla luce». L’occhio non è dunque un mero strumento che l’uomo vivente usa, ma è la sua stessa vita: «Nel suo vedere l’uomo vive – altrettanto come il suo ascoltare, parlare, agire – e tutti i problemi della sua vita ritornano nuovamente nel suo vedere». Ciò assume inevitabilmente tanto una portata estetico-ontologica quanto prettamente etico-morale, poiché colui che vede, aprendosi originariamente agli oggetti che appaiono sullo sfondo dell’essere, da una parte, entra «‘nel campo di forza di una essenza’ che opera a partire da se stessa e provoca o costringe alla decisione, alla resistenza o all’abbandono»; dall’altra egli «già per se stesso è uno che nel vedere o vuole ‘dominare’ [...], oppure vuol servire e lasciarsi determinare dalla verità»⁴¹⁷.

Il *Wort und Bild* e il *Die Sinne und das Wort* di Siewerth conducono von Balthasar più a fondo riguardo agli aspetti ontologico-metafisici dell’indagine. Il punto di partenza di Siewerth è certamente lo stesso di Guardini e della sua indagine fenomenologica; tuttavia, Siewerth cerca di andare oltre la pura percezione guardiniana, così da indagare le facoltà percettive umane nella loro integralità. Ebbene, egli propone una scala graduata del movimento conoscitivo umano che «va dal senso alla memoria, all’immaginazione, all’intelletto che raccoglie (logos) e alla ragione. Ogni atto fonda il successivo, ma è a sua volta fondato da esso». Sarà perciò necessario partire dall’indagine dei sensi. Ecco che – come per Guardini – i sensi sono gli ambiti aperti sul mondo – o meglio, lo stesso «essere aperti è l’essenza dei sensi [e] quello che i sensi percepiscono o vedono quindi non porta nulla di nuovo nell’esercizio dello scorgere, perché questo è sempre già sveglio nella sua apertura e attende che il mondo si manifesti»⁴¹⁸. Dopotutto, l’occhio umano non vede il suo stesso vedere, ma vede le cose stesse. «Il vedere è quindi sempre al tempo stesso il veduto, il senso [*Sinne*] è ciò che si è scorto

⁴¹⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 361.

⁴¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 362.

⁴¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 364-365.

nell'apertura del suo cammino [*sinnen*]]⁴¹⁹. Perciò, lo sguardo (*Blick*) è il lampo che illumina (*blinken*) l'apparizione, e la visione è tanto l'esercizio del vedere quanto l'oggetto visto. Questa indifferenza soggettivo-oggettiva vale naturalmente anche per gli altri sensi: una sensazione, infatti, è ogni volta sia il mio sentire che l'oggetto che si offre al mio sentire.

Ora, il momento dell'apertura al piano ontologico che von Balthasar individua nella trattazione siewerthiana è il seguente: «se noi chiamiamo ciò che arriva a noi, per via dei sensi, immagine del mondo, dobbiamo farlo solo in modo tale da intendere che 'in ogni immagine si mostra un essente'». Così, le «forme essenziali si formano da se stesse, da e nel fondo ricettivo della materia, si sviluppano ed hanno la loro esistenza in essa come 'immagine formata' [*Gebild*]]. Dunque, proprio in quanto forme essenziali, gli enti emergono, appaiono e si rappresentano, e ciò significa per il singolo ente tanto il suo svelamento, quanto – rimandando ad un "altro" estraneo – il suo velamento e la sua apparenza. A questa dimensione velante-disvelante di ciò che appare corrisponde perciò, nell'uomo percipiente, il secondo momento della conoscenza: ossia, l'intima profondità della memoria, nella quale i sensi sono sostenuti. In essa le immagini della percezione vengono accolte e custodite (*verwährend*), e lì lasciate durare (*währen*). Le immagini delle cose possono poi imprimersi – in un terzo momento – nell'immaginazione, nella quale «comincia ad orientarsi un mondo, nel giuoco tra la forza immaginativa della visione e quella dell'oggetto visto, nel riconoscimento che ricorda, nella divisione del diverso e nell'unificazione dell'identico». I sensi dell'uomo possono essere perciò essenzialmente identificati con il cuore aperto dell'uomo (il pascaliano *coeur*). Essi sono infatti la via sulla quale l'amore volente (*mögende*) del cuore, attraverso l'incontro con le cose e con gli esseri, perviene alla sua propria intima ricchezza (*Vermögen*). Il cuore sarebbe dunque – per Siewerth e per von Balthasar – anch'esso un senso (o un "assenso" in termini tomistici) capace di custodire e concepire l'essere una volta che lo si è ricevuto. La conoscenza visibile della visione è perciò per se stessa originariamente rapita nell'aperto e quindi nell'altro. «Risvegliata a se stessa dalla luce, fin dall'origine essa si è 'sperduta' nell'altro e quindi nell'esteriorità dell'estensione spaziale»⁴²⁰. Ora, con il termine «spazio» Siewerth non intende esclusivamente lo "spazio esterno", ma intende altresì l'apertura tanto dello "spazio esterno" quanto di quello "interno"; per questo, «prendere nell'intimo» l'essere non significa in qualche modo renderlo un qualcosa di meramente soggettivo, ma significa invece «raccolgere il vedere nella profondità essenziale che si mostra nell'immagine»⁴²¹. Detto altrimenti, il "possedere-esser posseduti" (o "percepire-esser rapiti") da

⁴¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 365. Il gioco linguistico qui espresso da Siewerth sta proprio nel fatto che il termine tedesco *Sinne* ("sensi") contiene (e probabilmente deriva etimologicamente) dall'antico verbo tedesco *sinnen* ("camminare", "andare", "viaggiare").

⁴²⁰ Cfr. *ivi*, p. 366.

⁴²¹ Cfr. *ivi*, p. 367.

parte dell'uomo, significa toccare, già all'interno dell'essere stesso, il fondamento di quest'essere che appare⁴²². La visione, quindi, non deve essere intesa come un qualcosa che va ad aggiungersi – interiormente o esteriormente – alla natura illuminata, come fosse una sorta di sovra-grazia dissociata dalla natura; ma dev'essere invece intesa come la massima realizzazione della visione naturale, come il grazioso percepire il fondamento della luce e degli esseri.

Le immagini custodite nell'immaginazione si lasciano infine «raccolgere (logos) e comprendere come 'immagine formata' (come *typos*, insieme segnato) solo nella luce originaria dell'essere. Se nei sensi il cuore era aperto al mondo, adesso, nel cuore aperto, la ragione è aperta all'essere». Perciò la ragione percepisce l'essere (o – il che è lo stesso – partecipa dell'essere) in quanto potenza dell'essere (che dominando è), e dal cui fondamento procedono tutte le essenze e le cose. La percezione dello spirito sarebbe infatti (intenzionalmente) nulla se non venisse riempita dalla partecipazione della ragione all'essere e alle cose illuminate alla luce della verità. Così, come i sensi vedono, ascoltano e toccano nell'apertura del mondo e delle sue cose, così anche la ragione vede, tocca e ascolta nel fondamento dell'essere che domina. La luce originaria della conoscenza e dell'apertura dei sensi e della ragione all'essere è perciò un movimento ontologico della fondazione dell'essere, dove l'essere attua se stesso nell'"altro", rendendosi così possibile e producendo la sua totalità in parti. L'essere, dunque, nel suo atto di formare, «dà sempre origine a qualcosa di simile a se stesso, 'in cui l'immagine essenziale è vista sempre nella sua unità fondatrice ed è da essa illuminata'»⁴²³. Ora, il fatto che l'essere si attua sempre nell'"altro", e il fatto che la ragione

⁴²² A proposito, Davide Marzo evidenzia giustamente la continuità tra la descrizione fenomenologica balthasariana dell'immediata coscienza del bambino e le intuizioni di Siewerth quando afferma che «Balthasar riconosce prima del *cogito* la necessità del *cogitor*, un essere pensati da altro, che sia a fondamento non solo della realtà del mondo, ma anche della propria autocoscienza. Il *cogitor* è un essere chiamati all'esistenza, antecedente all'autocoscienza, ma anche un essere chiamati per nome e non essere riconosciuti nella propria unica e insostituibile singolarità. L'esperienza di protezione materna è il primo contatto con il mondo: attraverso il sorriso della madre, il bambino sperimenta di essere amato [...]. Questa percezione accade attraverso i sensi, che si possono considerare come ponti tra l'esterno e l'interno, tra il mondo e la propria intimità. Così il bambino, quando si sveglia alla coscienza di sé, è più di un essere del mondo. È consapevole della propria vita *subspirituale*, unità di spirito e sensibilità; infatti, se da una parte lo spirito vive pienamente nei sensi, dall'altra i sensi prendono parte a tutti i misteri dell'anima. La sensibilità è apertura sul mondo, che pone l'io e il mondo in un rapporto reciproco, stabilendo in un unico atto lo scambio tra la facoltà percettiva e la percezione effettiva. Le cose si mostrano in un *paesaggio aperto*, senza aggiungere altro al percepire in atto [...]. La soggettività, la conoscenza di sé, come anche a percezione e la ricettività sono presenti in un unico atto, che coglie insieme il mondo e l'io. L'uomo è soggetto spirituale che, in un cosmo materiale, esiste come essere senziente, dove la percezione è resa possibile dal pensiero e il pensiero dalla percezione. Conseguente che questa sua presenza a sé gli risulta costitutiva: il nucleo a partire dal quale il nostro sviluppo trova il suo inizio. L'uomo da sempre è impegnato non solo nel mondo, ma con il mondo, attraverso la propria sensibilità, immerso nel mondo della propria spiritualità. [...] Lo spirito è un essere che sporge sul mondo, da sempre aperto all'essere, così da realizzarsi come spirito. All'uomo non sarebbe possibile alcuna conoscenza soggettiva pura, che non tenesse conto dell'oggettività, della ricettività e della passività: il soggetto è fin dall'inizio esistenza nel mondo» (D. MARZO, *La soggettività possibile nella conoscenza (religiosa) della realtà*, in UBBIALI S. (ed.), *L'ora del mondo. Confronto con la visione teologica di Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 143-145).

⁴²³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 367.

percepisce l'essere solo con uno sguardo sul non-essere (il quale è formato come ente di ragione dalla ragione dentro se stessa), mostra come né la ragione, né l'essere siano Dio. L'essere, infatti – in un movimento che ricorda il duplice movimento dionisiano di *egressus* e *regressus* –, «viene dall'Uno (che non è raffigurabile da nessuna parte) ed è in cammino ad esso»; e solo nella «notte di tutte le immagini, nello 'sguardo che riflette' (*speculatio*) brilla l'origine invisibile»⁴²⁴. La speculazione, in quanto appunto «sguardo che riflette», dovrà articolarsi per Siewerth in quella realtà specificatamente umana che è la parola. Ora, riguardo alla parola e al suo essere immersa nella dinamica *egressus-regressus*, possiamo individuare tre luoghi teoretici particolari in cui essa oscilla e cerca di mantenere il suo equilibrio. *In primis*, essa rimane sospesa nell'equilibrio tra l'essenza e l'essere. Dopotutto, è solo nell'oscillazione tra impressione ed espressione, tra penetrazione delle cose nel soggetto conoscente ed exteriorizzazione del soggetto conoscente nelle cose conosciute, che la parola è ciò che deve essere: ossia, parola simbolizzante (*Sinnbildend*). Qui emerge inevitabilmente anche il secondo luogo in cui la parola rimane sospesa in equilibrio: quello tra la pretesa di circoscrivere e determinare in ordine a un tutto e ad un uno, e il riconoscere la incommensurabile profondità dell'essere. In questa seconda oscillazione la parola è dunque per Siewerth tanto indicante (*verweisend*) quanto interpretante (*bedeutend*). Detta in termini prettamente ontologici – e non più ermeneutici –, la parola è «sia la cosa stessa [...], sia l'immagine e il segno che sono penetrati nello spazio della libertà e per ciò stesso sono a sua disposizione. La libertà può quindi usar male della parola nel modo più corrotto, soprattutto quando le immagini non vengono più viste nel fondamento»⁴²⁵. Ma questa libertà della parola desidera già da sempre le immagini essenziali che si mostrano nell'essere, e viene perciò già da sempre richiamata dagli enti nel loro stesso mostrarsi (e questo è il bello!). infatti, nella misura in cui «il fondo essenziale 'unifica tutte le parti nel loro centro e le domina e giuoca disponendo della molteplicità degli elementi', ciò che appare è bello». Il bello è così lo splendore che promana dalla profondità dell'essere: esso è «sempre un respiro che dispone in una libertà che respira. Questa libertà che aleggia è posseduta dalla immagine formata della natura solo nell'apertura del proprio paesaggio, nel co-essere delle altre immagini essenziali o nell'aprirsi della signoria dell'essere»⁴²⁶. La parola trova, infine, il suo terzo luogo d'equilibrio nell'oscillazione tra interno ed esterno, tra rappresentazione e apparizione. E proprio grazie a questo terzo e ultimo oscillare, essa può portare e accogliere in se stessa l'equilibrio tra la parola umana e la parola divina⁴²⁷.

⁴²⁴ Cfr. *ivi*, p. 368.

⁴²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 368-369.

⁴²⁶ Cfr. *ivi*, p. 369.

⁴²⁷ L'ultimo equilibrio della parola umana si risolverà, ovviamente, in quella unica Parola divino-umana che è Cristo: «Qui non c'è più un innalzarsi delle immagini terrene nella notte di ciò che è senza immagine, ma effettivo urto vicendevole (*sym-bolon*) di eternità e tempo. La parola di Cristo [...] vive nella 'potenza della luce e dell'illuminazione originaria'. Che noi quaggiù non vediamo quest'urto vicendevole, questo simbolo, 'dipende dal velamento della fede'.

Ora – alla luce di tutto ciò – possiamo concordare con von Balthasar che tanto Guardini quanto Siewerth intendono l’uomo come una totalità sensibile-spirituale, che per entrambi non costituisce un problema il concedere ai sensi un accesso diretto all’essere. Anzi, entrambi questi autori «insistono sulla preminenza di una fondazione della conoscenza sensibile dall’alto verso il basso o dall’interno verso l’esterno, benché i sensi siano ciò che è esterno ed inferiore e quindi la base empirica ed il veicolo, da mettere in funzione, di ogni pensiero e volontà spirituale»⁴²⁸. Dopotutto, l’uomo concreto sperimenta sia con l’anima che con il corpo il mondo e – di conseguenza – anche Dio. L’uomo – come in particolare evidenzia Siewerth – non è una specie di “anima solitaria” che, attraverso deduzioni astratte dai fenomeni, perviene a una realtà determinata; ma anzi, egli incontra e trova se stesso ogni volta solo nel reale (ed, in particolare, nel “tu” che gli sta davanti). E se questa originaria esteriorizzazione sensibile dell’anima mostra, *prima facie*, la sua intrinseca povertà, ossia la sua incapacità di raggiungerci se non attraverso l’altro da se stessa, tuttavia ne mostra anche – al contempo – il fatto che essa è «un’immagine del Dio che, secondo le parole di Dionigi, come creatore si è esteriorizzato fuori di sé nell’eros [...]. La povertà dell’essere e la sua sensibilità manifestano quindi, ad una profondità maggiore, l’unica ricchezza che nasconde: l’amore»⁴²⁹, il quale viene indentificato da Siewerth e da von Balthasar come il trascendentale sommo.

3. *L’oggetto della percezione: l’essere e il bello*

Abbiamo detto poco fa che – usando le parole di Siewerth – l’essenza dei sensi (e quindi di tutta la capacità percettiva ed esperienziale umana) è originariamente quella di essere aperti all’essere che si manifesta. Ora, se le cose stanno così, allora questa capacità percettivo-esperienziale umana troverà «la propria ragion d’essere e la giustificazione della propria esistenza in un oggetto sperimentabile. Essa non può essere quindi, nella sua completezza, compresa e illuminata senza questo oggetto [...]. Ma questo può essere compreso a sua volta solo se viene considerato per se stesso»⁴³⁰. Inevitabilmente, dunque, partendo dal presupposto della creazione divina e dalla rivelazione di Dio come creatore nella sua stessa creazione, l’essere stesso sarà la rivelazione dell’eterno e potente essere divino. Così che, parimenti, la “visione” dell’invisibile Dio, mediata dalle

Ma quando vedremo faccia a faccia, non riceveremo da vedere altro che ciò che avviene già qui davanti ai nostri occhi velati» (cfr. *ibidem*).

⁴²⁸ Cfr. *ivi*, p. 375.

⁴²⁹ Cfr. *ivi*, p. 377. Questa esteriorizzazione del creatore raggiunge naturalmente il suo apice con l’Incarnazione di Cristo: «Se il Cristo è l’immagine di tutte le immagini è impossibile che egli non si imprima nelle immagini del mondo e non le ordini attorno a sé. Non si dà immagine isolata; ogni immagine si delinea sullo sfondo di altre, si imprime e si esprime in un mondo, nella sua forma interna rivela la sua con-formità e la sua potenza creativa capace di formare un mondo attorno a sé. [...] La realtà della creazione è divenuta tutta un ostensorio della presenza reale di Dio» (cfr. *ivi*, p. 388).

⁴³⁰ Cfr. *ivi*, p. 399.

creature, arriva infine ad un “conoscere” il suo essere divino come distinto da tutte le creature e ad un conoscere la sua eterna potenza che si rivela nell’atto della creazione stessa. Possiamo perciò qui riprendere quel concetto che abbiamo precedentemente identificato col termine balthasariano di gloria, ossia la manifestazione del Dio invisibile che si rivela nella visibilità dell’essere del mondo. La abissale differenza tra la bellezza della creazione e la gloria divina non è altro, perciò, che l’intuizione della differenza sempre più grande (*maior dissimilitudo*) tra la creazione e Dio, benché questa differenza non impedisca «che la *doxa* di Dio irraggi sulla e attraverso la forma del mondo e venga così ‘vista’»⁴³¹. Ma proprio questo rapporto tra la manifestazione esterna dell’essere – l’oggetto di percezione – e l’interiorità del soggetto che si manifesta nella percezione dell’oggetto fonda in un paradosso dialettico irrisolvibile (almeno per noi) il mistero della bellezza. Infatti, ciò che gloriosamente si manifesta è, nel suo stesso manifestarsi attraverso gli enti che si manifestano, ciò che al tempo stesso non si manifesta. Così, la forma (o, come la chiama von Balthasar, «l’anima») di un essere si esprimerà e si rappresenterà, sì, in questo stesso essere, ma – al tempo stesso – risiederà all’interno (come adombrata) della propria manifestazione, come se quest’ultima fosse un “velo” che protegge l’intimissima sua forma.

Alla bellezza disvelantesi nell’essere che appare non appartiene soltanto – per dir così, analiticamente – la misura, il numero o il peso, ma anche «la ‘forza’ del principio organizzatore che si esprime nella forma senza perdersi nell’espressione esterna, la ‘gloria’ dell’essere libero». Detto altrimenti, rimanere ad un mero livello di pura analisi dell’essere non ci consente di andare al di là della semplice superficie della manifestazione di un ente. E con ciò non sarà a noi accessibile quella profondità che si manifesta velandosi. Se si rimane a questo livello, non c’è alcuna possibilità di lasciarsi rapire dal bello. È solo quando si dischiude il mistero del fondamento dell’essere (e quindi il mistero dell’essere stesso) che il fenomeno del bello riceve il suo carattere estasiante e soggiogante; ed è parimenti solo qui che si riconosce all’esistente la sua verità e la sua bontà. Da questo punto di vista, non vi è alcuna distinzione qui – secondo von Balthasar – tra il bello che si manifesta nella natura e il bello che si mostra nell’arte, poiché entrambi «possono essere [visti] sempre e ancora, in molti modi diversi, dall’occhio il quale, per forza propria, vede forme strutturate e orientate in questo o in quel modo». Nella sua attività percettiva estetica il soggetto non si pone nei confronti dell’oggetto che si mostra come un mero analizzatore di dati, ma in questo suo stesso percepire entrano inevitabilmente in gioco, in ogni momento, fenomeni di espressione interna e soggettiva. È così possibile, per esempio, che l’«intenzione e la disposizione di uno che si esprime nell’orizzontalità della superficie [possano] essere conosciute in diverse maniere: attraverso l’informazione oggettiva

⁴³¹ Cfr. *ivi*, p. 401.

su ciò che ha inteso esprimere, attraverso l'immedesimazione soggettiva che parte dai dati dell'opera ed infine attraverso un abbraccio amoroso di tutta la sua persona»⁴³². È tuttavia da evidenziare che in particolare l'opera d'arte – proprio perché umana – consente a von Balthasar di cogliere più a fondo la questione della dialettica velamento-svelamento. Infatti, l'opera d'arte – diversamente dalla natura – è l'espressione di una visione del mondo (*Weltanschauung*) consegnata al mondo dall'artista come oggettiva e valida per gli altri. Ciò a cui l'artista vuole dare forma e rendere credibile è perciò proprio questa sua *Weltanschauung*, e non se stesso. «Per questo motivo l'artista, nella sua opera, si svela e vela al tempo stesso. Nella misura in cui egli dà forma alla *sua* visione, svela qualcosa di se stesso, ma nella misura in cui ancora più profondamente vuole mostrare il mondo che ha compreso, egli diventa privo di importanza davanti a se stesso e si tratta quindi di un puro *medium* che, in quanto tale, non cerca di essere invadente». Questo aspetto è facilmente applicabile da von Balthasar (per via analogica) anche alla natura, paragonando quindi la distanza tra l'artista e la sua opera alla distanza infinita tra Dio e la sua creazione. È anche vero, tuttavia, che mentre l'artista – simile a un demiurgo platonico – si serve di strumenti e tratta se stesso come *medium* per rappresentare altro da sé (le idee-*Weltanschauung*), Dio sfugge a questa necessità di mediazione (tipicamente platonica e neoplatonica), giacché Dio, quando crea, non vuole che rappresentare se stesso, così che ogni mondo possibile sarà ad immagine e somiglianza di Dio e rimanderà immediatamente al suo autore. Per questo motivo neppure il «concetto generale dell'essere» (ossia l'*analogia entis*) risulta essere privo di problematicità davanti all'atto creativo divino: poiché Dio non produce «un'opera chiusa la quale [...] ha tutto il necessario in sé per rimandare al proprio autore e per permettere di interpretarla»⁴³³. La bellezza artistica mondana ci offre infatti solo un'analogia unilaterale, la quale è in sé incapace di ricevere appieno la libertà del Dio creatore (il quale è certamente libero di creare, e rimane libero nella sua opera creatrice anche dopo aver creato). Ciononostante, per quanto non completamente soddisfacente, quest'analogia rimane, in ogni caso, «necessaria come completamento, perché in esso è presupposto della comprensione la relazione necessaria, intima e vitale tra forma espressiva e principio vitale che in essa si esprime»⁴³⁴. Detto altrimenti, l'opera di mantenimento e vivificazione delle creature all'interno dell'essere da parte di Dio, costantemente testimoniata dalla creazione, consente alla creatura di affidarsi alla bontà della forma del mondo, proprio alla luce della bontà dell'opera creatrice divina.

È evidente che ciò che interessa qui a von Balthasar è riaffermare quanto è già stato più volte sostenuto nella nostra esposizione del pensiero di Dionigi: per leggere anche solo una forma mondana

⁴³² Cfr. *ivi*, p. 414.

⁴³³ Cfr. *ivi*, p. 415.

⁴³⁴ Cfr. *ivi*, p. 416.

– per vedere e comprendere davvero anche solo una creatura – è necessario accedere nel domino dell’invisibile, adombrato nella stessa manifestazione del creato. Sarebbe addirittura «blasfemo e da ciechi interpretare nel senso di un ‘esserci’ naturale»⁴³⁵ il cuore misterioso dell’essere che si mostra velandosi nel dispiegarsi della globalità equilibrata dell’essere mondano stesso. E questa apertura alla totalità dell’essere (contrapposta all’analisi tipica dell’intelletto) è proprio quello sguardo alla realtà tipico dell’artista, che è «colui che sa e non sa al tempo stesso. Egli conosce ciò che è più profondo, perché di fronte ad esso si comporta come colui che non sa e non vuole; egli domina tecnicamente la superficie dell’espressione artistica, perché riesce a renderla espressione del sacro e dello sconosciuto»⁴³⁶. Dimenticare questo approccio artistico ed amante nell’indagine sull’essere significherebbe, per von Balthasar, obliare (per usare una terminologia heideggeriana) la stessa realtà dell’essere, e ridurla a un fatto positivamente e analiticamente determinabile (nonché, infine, dominabile). Per questo motivo, la «scienza e l’esplorazione progressiva dell’essere hanno posto anche nel riconoscimento fondamentale della zona di mistero dell’essere, che si approfondisce e si inspessisce, quanto più alto è il grado dell’essere, proprio nella misura in cui la zona stessa si illumina. Solo laddove questa progressione poggia sul presupposto che il mistero dell’essere sia dissolvibile fondamentalmente attraverso la progressione stessa [...], inizia l’accecamiento, l’incapacità di vedere ormai il fenomeno oggettivo»⁴³⁷. Dall’accecamiento forzato dovuto al non voler vedere (e quindi – heideggerianamente – dimenticare) il fondamento dell’essere, il soggetto cosciente si trova a ridurre la totalità alla sua pura potenza analitica. Il passo seguente è quello che conduce infine l’uomo – oramai inebriato da questa sua potenza analitico-creatrice – al desiderio del domino sull’essere. Riconosciutosi quindi come pura potenza creatrice, l’uomo escogita nei confronti della realtà la definitiva «soluzione di violenza, [ossia] quella che, mettendo tra parentesi l’inconoscibile, tenta di costruire un concetto di sapere e di scienza ormai necessariamente finito e razionalistico [...]; con la radicale concezione dell’oggetto costruibile dal soggetto cosciente va infatti perduto il fenomeno dell’oggettivo mostrarsi, del rivelarsi dell’oggetto a partire dalla propria profondità, e tutto si arena in un piatto funzionalismo»⁴³⁸. Per von Balthasar, quindi, la condizione dell’uomo moderno, oramai assuefatto e non più capace di scorgere questa dinamica viva e auto-svelantesi dell’essere all’interno dell’essere stesso, si mostra in modo evidente come uno degli effetti della dimenticanza del trascendentale *pulchrum*, definitivamente accantonato dal pensiero moderno come un qualcosa di non

⁴³⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴³⁶ «Lo stesso dicasi – continua poi von Balthasar – degli amanti [...]; essi vedono l’amato in modo totalmente diverso dagli altri, perché il suo io profondo diventa ad essi noto in tutte le cose esteriorizzazioni e si manifesta come ciò che è veramente prezioso e degno di essere amato» (cfr. *ivi*, p. 417).

⁴³⁷ Cfr. *ivi*, p. 418.

⁴³⁸ Cfr. *ivi*, p. 419.

degnò dell'indagine filosofica e altrettanto indegno di rientrare all'interno dei trascendentali dell'essere. Ma un essere depauperato del suo splendore e della sua bellezza vitale attrae inevitabilmente nella sua miseria anche il pensiero e la sua vitalità, così che la totalità dell'essere non possa che ridursi alla mera sommatoria di tutte le monadi-enti che la compongono. Ora, ammesso (e tuttavia non concesso) che tutto ciò non sia in sé auto-contraddittorio, poiché l'essere, in una prospettiva siffatta, perde ogni rilevanza ontologica e semantica, parimenti la filosofia perderà ogni specificità epistemologica, e si ridurrà così – se vuole essere in sé valida – a mera scienza naturale, in quanto oramai incapace di scorgere oltre al mero dato empirico ciò che sta a fondamento di quest'ultimo.

Se si vuole evitare questa rotta nefasta, non resta dunque altro da fare che accogliere la molteplicità manifesta degli esseri nel tempo e nello spazio, e scorgere nuovamente in questa molteplicità quell'«unità che è presupposta in essi e al di là di essi, nella misura in cui ognuno di essi è uno e tutti formano, in gruppi di sempre maggiore universalità, unità essenziali. Niente di più incomprensibile di questa scomposizione dell'uno in unità individuale e generica ed è proprio in questo non essere uno delle due che si rivela e si vela la vera unità. Ed è soprattutto il non essere uno di essenza ed esser(-ci) che rimanda, come enigma estremo, all'identità che è al di là di sé»⁴³⁹. Questo costante rimando all'identità del molteplice è tale che risulta impossibile un qualsivoglia tipo di deduzione della diade dalla monade, poiché non è mai possibile comprendere come una monade (proprio in quanto monade!) possa uscire da sé e passare nella duplicità. Insomma, detta in termini metafisici, la creazione mostra da se stessa che non può essere riconosciuta come necessaria. Per questo motivo, gli «esseri creati, gettati nell'esistenza, si rivelano necessari per la natura, ma Dio crea liberamente. Se quindi ogni contingenza lo rivela inequivocabilmente come il creatore libero, proprio per questo lo vela in modo più profondo, giacché una deduzione è resa definitivamente impossibile»⁴⁴⁰. Dionisianamente, dunque, una teologia naturale non potrà mai superare la forma di una affermazione solamente allusiva a Dio, proprio alla luce del fatto che ogni essere creaturale ha origine da Dio e quindi ne porta la traccia e l'immagine. Ma questa teologia positiva (catafatica) naturale dovrà, per accedere all'oggetto della sua indagine, abbandonare questa sua impostazione epistemologica, e approdare a una forma più comprensiva, ossia ad una forma di teologia apofatica (o negativa). L'approdo a questo secondo tipo di indagine teologica è ciò che consente all'uomo di conoscere Dio come il «sempre più grande e perciò il sempre più nascosto», in quanto egli si rivela come «principio e fine di tutte le vie del mondo»⁴⁴¹.

⁴³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 420.

⁴⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 421.

C'è qui da precisare che, per Tommaso, ogni intelletto umano, in ogni suo atto di conoscenza, conosce implicitamente Dio, e tende perciò implicitamente a lui con amore naturale⁴⁴². Ebbene, questo essere implicito di Dio non è altro che la forma della rivelazione di Dio all'interno della sua stessa creazione, in uno svelamento che implica al contempo un velamento sempre più grande (*si comprehendis non est Deus*). «Realizzando il contenuto del 'concetto' Dio, la creatura spirituale perviene al tempo stesso all'evidenza che Dio può apparirle evidente nel suo conoscere e nel suo amore solo come colui che, in quanto causa libera di tutto, si sottrae sempre di più ad ogni percezione interna all'oggetto finito e alla struttura finita dello spirito»⁴⁴³. Questo mistero dell'essere che si rivela sprona perciò la natura creata ad affidarsi e a consegnarsi a questo mistero che riposa al di là dello stesso essere. Al contrario, se la nostra percezione non potesse rivelare ulteriormente il fondamento misterioso dell'essere, la nostra visione di quest'ultimo (nei suoi principi primi, tanto teoretici quanto pratici) non sarebbe altro che la nostra comprensione dell'essere finito e creato, senza alcuna relazione con l'Assoluto (ma ciò sarebbe assurdo e internamente contraddittorio). Occorre perciò che sia l'intuizione evidente dell'essere a far scorgere all'uomo percipiente almeno un abbozzo dell'*analogia entis*. Ciò non significa naturalmente – come accade invece con Cusano – che lo spirito finito e creato sia in grado di «dominare questa analogia e possa quindi misurare a partire da se stesso il rapporto tra essere finito e infinito, ma che al contrario l'essere finito si vede rimandato al di là di se stesso». In questo “esser portato al di là di sé” lo spirito creato sperimenta perciò che il suo pensiero è contenuto in un pensiero più grande e infinto che infinitamente lo sovrasta. Ma ciò non vuol dire, d'altro canto, che la «dimensione interna della 'conoscenza di Dio' naturale [...] inizia dove finisce l'evidenza e la

⁴⁴² «[Tutte] le cose tendono naturalmente verso Dio in maniera implicita, non però in maniera esplicita. Perché ciò sia evidente bisogna sapere che la causa seconda non può influire sul proprio effetto, se non un quanto riceve la potenza della prima causa. Ora, come l'influire della causa agente consiste nell'agire, così l'influire della causa finale consiste nell'essere oggetto dell'appetito e del desiderio. E quindi, come l'agente secondo agisce solo in virtù del primo agente, virtù esistente in lui, così anche il fine secondo è desiderato solo in virtù del fine principale, virtù esistente in lui, in quanto è ordinato al fine principale o ha una somiglianza con esso. E quindi, come Dio, a causa del fatto che è la prima causa efficiente, agisce in ogni agente, così a causa del fatto che è l'ultimo fine, si tende verso di lui in ogni fine. Ma questo è un tendere verso Dio in modo implicito. [Solo] la creatura razionale può ricondurre i fini secondari allo stesso Dio attraverso una certa via risolutiva, di modo che, così, tende verso Dio in modo esplicito» («*omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. [...] Unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu»); TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 2, co.).*

⁴⁴³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, p. 421.

l'intuizione dell'essere (nei *prima principia*), ma rende visibile la relazionalità creaturale che porta al di là di sé ed è propria di questa evidenza»⁴⁴⁴. In altre parole, il punto d'arrivo dell'indagine sull'essere condotta attraverso i *prima principia* non coincide con il punto di partenza della conoscenza che si può avere di Dio, come se il punto d'arrivo (ammesso e non concesso che ci sia) della speculazione teorematologica sull'essere si risolvesse in un rinchiudersi della speculazione in se stessa una volta arrivata all'intuizione dei principi primi. Ciò porrebbe un abisso incolmabile tra la speculazione metafisica e quella teologica, poiché la ragione non potrebbe dire nulla riguardo a Dio, neanche analogicamente (come accade in Barth⁴⁴⁵). Dopotutto, ciò che s'evince dalla creaturalità è che questa deve necessariamente partecipare a una relazione capace di condurla al di là di se stessa. Insomma, l'indagine verso l'ulteriorità non implica che si debba spegnere il lume della ragione per approdare a qualcosa di trascendente e oscuro (che potrebbe essere identificato benissimo con il nulla), e neppure vuol dire che la creatura debba in qualche modo affinare naturalmente le sue facoltà e il suo desiderio, così da riuscire a cogliere, attraverso questa nuova sensibilità naturale-trascendentale, ciò che la trascende. «Al di là di questi due scogli, essa [questa relazione] sta piuttosto a significare un rimando della ragione naturale finita ad una libertà infinita, dalla quale si sa posta e davanti alla quale deve permanere in un atteggiamento di obbedienza primaria»⁴⁴⁶.

Solo in questo modo l'essere del mondo apre la sua profondità e rifugge dello splendore dell'origine; solo così il volto dell'archetipo diventa trasparente nella mediazione dell'immagine creata⁴⁴⁷. Ora, se ogni natura creata è apparizione di se stessa («rappresentazione della propria profondità, superficie del proprio fondamento, parola del proprio nucleo essenziale»), allora nel movimento dialettico dell'apparire del non-apparente interno alla natura si fondono insieme i

⁴⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 422

⁴⁴⁵ Cfr. *supra* nota 361.

⁴⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴⁷ Tuttavia, per non ricadere nel mero estetismo, l'estetica mondana non potrà dimenticare, mettendolo da parte, il momento della bruttezza: infatti, non «è soltanto la limitatezza e la minaccia che pesa su ogni forma bella ad appartenere al fenomeno, ma la rottura come tale». Il tema della bruttezza (e quindi del male) assume naturalmente in von Balthasar connotati cristologici e soteriologici: «In essa [nella rottura] soltanto infatti risplende il senso della promessa escatologica implicita nel bello. [La] forma significativa dell'esistenza radicalmente peccatrice e giacente al tempo stesso sotto il segno della speranza della redenzione è già misteriosamente riferita al di là di se stessa alla forma del redentore». E proprio qui, nel problema massimo dello svelamento nel velamento, risulta infine chiaro ciò a cui tendeva questa interna dialettica. Infatti, benché la forma interna dell'essere (*in tanta similitudine major dissimilitudo* – o *analogia entis*) rimanga un qualcosa di inequivocabile, essa tuttavia cessa di essere una teologia negativa filosofica («nella quale al di là di tutte le affermazioni analoghe su Dio la sua essenza rimane dietro ad esse, infinitamente nascosta e imperscrutabile»), per divenire «una 'teologia negativa' conforme alla teologia della rivelazione, nella quale Dio 'appare' fino all'ultimo e perciò, nella sua dissomiglianza sempre maggiore, si fa realmente davanti a noi con la sua forma di manifestazione. Ciò che vi è di incomprendibile in Dio non proviene più da una semplice carenza di sapere, ma da una determinazione divina positiva della conoscenza di fede. Si tratta cioè della inafferrabilità sovrana e soggiogante del fatto che Dio ha amato tanto, da dare per noi il suo unico Figlio [...]. Questo è il velamento che si manifesta nell'autosvelamento, l'inafferrabilità di Dio divenuta afferrabile nell'inafferrabile» (cfr. *ivi*, pp. 431-432).

trascendentali del vero, del bello e del bene, in quanto ogni «apparizione è al tempo stesso un illuminarsi del fondamento e una misurazione delle proprie [degli enti] dimensioni; luce e misura sono correlative, allo stesso modo in cui il fondamento è tale solo nell'apparizione e si dà apparizione solo come apparizione del fondamento». Lo spazio posto tra il fondamento e l'apparizione è, insomma, la misura entro cui questa luce può divenire riflessione; e così, «la misura diventa parola dell'essenza che raccoglie e legge se stessa (*intelligentia*) e fa di se stessa un valore e un dono comunicabile. La luce dell'essere diventa allora fonte di felicità e la misura dell'essere diventa fonte di verità»⁴⁴⁸. È anche vero, però, che questo movimento dell'essere che va dal fondamento all'apparizione (e viceversa) non riesce a compiersi in se stesso, poiché è possibile solo se la natura non rimane in sé, ma se tende oltre se stessa (ossia, verso il per-altro). Una cosa risulterà perciò vera in sé solo se sarà vera per altri, esattamente come risulterà buona e degna di essere desiderata in sé solo se degna di essere desiderata da altri. E purtuttavia essa sarà buona per altri solo in quanto, in questa apertura e scambio, ogni cosa diviene natura in sé e per sé. Se dunque la funzionalità della verità e l'utilità della bontà ricevono il loro movimento vicendevole dalla loro stessa natura, allora anche la reciprocità di fondamento e di apparizione – così come la reciprocità di ente in sé ed ente per sé e per altri – non vengono messi in pericolo da questo movimento, ma vengono, proprio in questo loro consegnarsi ad altro, fondati più profondamente ancora.

Ora, chiedersi perché appaia il fondamento ha lo stesso senso di chiedersi perché appare l'essere come tale: ogni necessità funzionale, ogni esigenza etica o ogni costrizione fondata sull'essere non possono – proprio per il fatto che sono fondate su di esso – in nessun modo essere identificate come il fondamento del fondamento. Così, nell'«apparizione e nel ritorno a sé del fondamento noi siamo al di là di ogni costrizione, nella libertà dell'autodonarsi e dell'essere donati, che deve essere e restare il mistero eterno e rivelato a se stesso. Tutte le risposte del dover essere saranno sempre superate dalla meraviglia del poter essere»⁴⁴⁹. Nessuna apparizione, perciò, chiarirà e fonderà mai se stessa, ma rimanderà sempre al fondamento che adombrato appare. Ma se il fondamento – in quanto libero – si vuole solo nell'apparizione, e la luce e la misura che si danno fra il fondamento e ciò che appare sono quanto di più manifesto e misterioso c'è allo stesso tempo, allora l'essere non potrà che venir interpretato che come grazia, gratuità, bellezza – in una parola: amore. Per questo ogni forma creaturale, è, nel suo essere voluta e afferrata da Dio, trasparenza dell'amore di quest'ultimo: «il velamento è già, per lo sguardo dell'amore che risponde, svelamento»⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 576.

⁴⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 633.

CAPITOLO SECONDO

VERITÀ E FORMA

1. *Fenomenologia del datum*

Durante tutto il capitolo precedente è costantemente emerso il fatto che la percezione estetica (o una qualsivoglia teoria della percezione degna di questo nome) debba avere come oggetto del suo percepire l'essere e la sua verità. Dunque, in von Balthasar, il tema estetico non si distacca mai davvero dal tema ontologico, poiché l'originario aprire gli occhi dal parte del soggetto percipiente è già un essere immersi nella verità dell'essere e nel suo splendore. L'apertura estetica della percezione è per ciò stesso già apertura metafisica alle strutture dell'essere creato⁴⁵¹. Dopotutto, un essere senza bellezza non sarebbe un essere manifesto (né tantomeno manifestabile ad altro), e una bellezza senza la verità sarebbe fantasmagoria fasulla e muta. Per questo motivo, nella nostra indagine della *Gloria* balthasaiana non ci siamo mai tirati indietro dall'avanzare e, a volte, anche dallo sfociare nel dominio della verità e dell'essere. Così, se si vuole che i trascendentali scolastici *pulchrum* e *verum* (insieme ovviamente al *bonum*) possano rappresentare un faro sicuro per il nostro avanzare nel territorio dell'essere, essi dovranno essere di nuovo indagati necessariamente insieme. Infatti, «i trascendentali non sono categorie che possano essere de-finite le une rispetto alle altre in quanto contenuti determinati. Essi sono determinazioni che attraversano tutto l'essere come tale e stanno perciò gli uni negli altri»⁴⁵². Tanto la bellezza, quando la verità e la bontà ontologica non vengono dunque in alcun

⁴⁵¹ «Se un teologo può seriamente esistere solo se è anche, e prima, filosofo e si è immerso – anche precisamente con la luce della rivelazione – nelle misteriose strutture dell'essere creato [...], questo teologo-filosofo si meraviglierà in misura crescente di quanto siano complesse le strutture dei trascendentali per l'essere contingente, il cui abisso e mistero impedisce pure che si possa venire definitivamente a capo anche solo di un problema. Non solo domina attraverso ogni essere finito la 'distinzione reale' di essenza ed essere-esistenza (quest'ultima già sottratta all'univocità), ma i poli [...] si illuminano a rigore solo l'uno attraverso l'altro. Non diversamente stanno le cose con la polarità all'interno dell'unità tra il particolare e l'universale, con la polarità, all'interno della bellezza, tra 'forma' e 'luce' [...]. Dall'esistenza di simili polarità l'essere finito riceve la sua consistenza, la sua vitalità, la sua dignità, che lo innalza al di sopra della fattualità e ne fa l'oggetto di un inestinguibile interesse, anzi di una stupefacente, rispettosa ammirazione; il suo segreto, quanto più si penetra in queste strutture appare, per l'occhio che conosce, a un tempo più svelato e più velato nel suo mistero. [La] filosofia, quanto più si avvicina all'oggetto concreto e quanto più presume dal suo potere conoscitivo concreto tanto più si troverà a includere, consapevolmente o meno, dati teologici» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, cit., vol. I, *La verità del mondo* (2019), pp. 14-17).

⁴⁵² «La potenza dell'essere – continua poi von Balthasar – e delle sue ineliminabili determinazioni è più forte del tentativo umano di eliminare nichilisticamente queste determinazioni unitamente all'essere cui ineriscono. [...] Tutte le perversioni dell'essere e delle sue determinazioni, che si offrono alla libertà umana, mirano ogni volta a un'eliminazione delle dimensioni di profondità dell'essere, le quali, anche e precisamente nel suo svelamento non ne scalfiscono il mistero» (cfr. *ivi*, pp. 20-21). E ancora – poco oltre –: «Se verità e bontà sono entrambe davvero proprietà trascendentali dell'essere, allora entrambe devono compenetrarsi, ed ogni reciproca contrapposizione esclusiva dei loro territori può solo condurre a una misconoscenza della loro essenza reciproca. La stessa cosa vale analogamente dell'ultima proprietà dell'essere, della bellezza. Essa pure pretende a validità universale, essa pure non si deve mai separare dalle sue due sorelle. Si pone così l'esigenza del tutto elementare di un'etica e di un'estetica della verità e della sua conoscenza, in base all'intuizione

modo esaurite contenutisticamente da alcuna definizione formale; e la ragione ultima che ci consente di guardare verso questa profondità ontologica senza disperderci nell'apparente nulla che essa potrebbe far sorgere ai nostri sensi e alla nostra ragione è la costante evidenza che ciò su cui originariamente possiamo gli occhi è un essere creato, e dunque voluto e amato dal Creatore (che nelle sue creature si mostra velandosi).

Ora, il punto di partenza nell'indagine balthasariana della verità dell'essere è ovviamente classico: il soggetto pensante è già originariamente immerso nella verità: dopotutto, per «sapere se c'è verità, bisogna avere al riguardo una specie di prescienza di che cosa essa sia»⁴⁵³. La domanda riguardo alla verità si strutturerà dunque come un'indagine che solo per noi si mostra come un movimento da una regione della verità a un'altra, ma che in realtà è in sé un rimanere ancorati a quel punto di partenza che è il territorio dell'essere stesso⁴⁵⁴. Dopotutto, rispetto a quanto abbiamo appena detto riguardo ai trascendentali scolastici in generale, sarebbe alquanto improprio affermare che la proprietà trascendentale dell'essere dell'esser vero (*verum*), «la quale ha dunque parte a tutta la latitudine e profondità dell'essere e alle diverse forme e graduatorie dei vari esistenti, si [possa] definire, classificare, controllare e concludere in poche asciutte proposizioni»⁴⁵⁵. Una formalizzazione esauriente della verità dell'essere implicherebbe infatti il fuoriuscire dalla verità stessa per poterla osservare, e così appunto formalizzare: ma una tale fuoriuscita andrebbe a bollare automaticamente questa nostra presunta formalizzazione come al-di-fuori-del-vero – e perciò come falsa. Parimenti, una fuoriuscita dall'essere per poterne osservare e formalizzare la totalità implicherebbe a sua volta la fuoriuscita dall'essere e l'entrata in quella dimensione

che soltanto le tre determinazioni trascendentali dell'essere manifestano la sua interna ricchezza quale essa è, cioè ne disvelano la verità secondo cui, per conseguenza, soltanto una vera persistente vivente intuizione della posizione teoretica, etica ed estetica può comunicare una vera conoscenza dell'essere. Per quanto le tre visioni e posizioni formalmente si distinguono, per quanto esse devono rimanere distinte fino in fondo in ogni seria metafisica, altrettanto si deve tuttavia aver riguardo fin dal principio [...] della loro radice comune e del loro continuo gioco dell'una nell'altra, il quale gioco è così intimo che di nessuna delle tre è in quale modo possibile concretamente un discorso, se non vi vengono incluse le altre due» (cfr. *ivi*, pp. 32-33). Si noti come il tema della dimenticanza dell'essere e dei trascendentali fosse già presente in quest'opera che potremmo definire “giovanile”, in quanto pubblicata da von Balthasar già nel 1946, vent'anni prima della pubblicazione del primo volume di *Gloria*. «Il primo volume di *Teologica. Verità del mondo* presenta in modo immutato l'opera che von Balthasar aveva pubblicato nel 1946. Aver posto questo testo come inizio di *Teologica* non è senza motivo. A nostro avviso mostra in modo evidente come le intuizioni che si nascondevano nel giovane teologo hanno preso lentamente corpo nel corso del ventennio successivo lasciando l'impronta sia nell'*Estetica teologica* che in *Teodrammatica*» (FISICHELLA R., *La bellezza è la prima parola. Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, San Paolo, Milano 2020, p. 147).

⁴⁵³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 27.

⁴⁵⁴ «Il punto di partenza della metafisica è così vitale che resta insuperabile, e contiene in se stesso la metafisica come un seme che si sviluppa da sé. Ogni estensione e diffusione della posizione del problema può unicamente essere, al tempo stesso, una intensificazione della domanda originaria, che si sviluppa non allontanandosi dall'origine ma dentro l'origine, e diviene così sempre più originale» (cfr. *ivi*, p. 29).

⁴⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 30.

parmenideicamente inaccessibile del non-essere, con conseguenze inevitabilmente aporetiche. Risulta perciò chiaro che la verità, in quanto proprietà trascendentale dell'essere, condivide con quest'ultimo l'impossibilità di essere esaurientemente colta attraverso una definizione.

Inoltre, fenomenologicamente l'essere non ci appare come un concetto generico (con buona pace dello Hegel della *Logica*), ma si concretizza in tutte le differenze che appaiono nel suo territorio. Infatti, anche queste stesse differenze si mostrano, in ultima istanza, come essere. L'unica cosa che potrebbe in qualche modo inficiare l'essere è il non-essere (inteso come nulla assoluto): ma l'assoluta negatività di quest'ultimo non solo lo rende ontologicamente impossibile, ma anche evidentemente inadatto per il raggiungimento della – chiamiamola così – “essenza dell'essere” nel suo contenuto positivo. «Così l'essere può determinare solo se stesso ed essere compreso solo mediante se stesso, e ciò che vale di esso vale anche di tutte le proprietà che vi aderiscono. L'universalità della verità è così comprensiva che non può essere compresa da nessuna definizione delimitante, così che, piuttosto, ogni definizione presuppone lo spazio universale della verità, all'interno della quale la definizione funziona»⁴⁵⁶. Neanche il “dubitare di tutto” agostiniano (e poi cartesiano) può in qualche maniera scalfire l'evidenza e l'esser-già-da-sempre immerso nella verità dell'essere da parte del soggetto: visto che, il soggetto dubitante, almeno per dubitare, deve quantomeno esser certo del suo dubbio, e quindi del suo pensiero, e perciò, infine, del suo stesso essere. Ogni dubbio sull'esistenza della verità presuppone, per ciò stesso, un sapere previo riguardo alla verità, il quale è (elenciticamente) premessa necessaria affinché il soggetto possa dubitare. Alla luce di ciò, ci si dovrebbe sforzare parecchio per intendere dualisticamente l'aprirsi fenomenologico dell'essere come un apparire puramente fenomenico (in senso kantiano) che nasconderebbe in qualche maniera dietro di sé la verità dell'essere (ossia l'essere stesso). «Ma appunto quest'essere è per colui che pensa, anche per colui che pensa dubitando, da sempre noto ed aperto. E quest'essere-noto dell'essere è l'intimissima essenza della verità». Per questo motivo, nello stesso immediato atto del pensare, una coscienza (*Bewusstsein*) è originariamente svelata e presente a se stessa, non solo come una proprietà astratta (il “pensare” in generale), ma anche come contenutisticamente riempita da quest'essere ad essa immediatamente svelato e presente. In quanto dispiegamento dell'essere alla coscienza, la verità può dunque essere, in una prima descrizione, intesa come svelamento (*ἀλήθεια* – *alétheia*, letteralmente “non-nascondimento”) dell'essere. «Questo non nascondimento significa insieme due cose: che da una parte appare l'essere e che dall'altra l'essere appare. Nel fatto che queste due cose sono tuttavia una cosa sola consiste lo svelamento e in esso la verità»⁴⁵⁷. L'essere, insomma, non può essere inteso come una cosa nascosta in se stessa, un qualcosa che noumenicamente e arcanamente si rinchiude

⁴⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 41.

dietro le sue fantasmagoriche apparizioni fenomeniche, bensì esso appare in se stesso proprio in quanto essere (per quanto la sua relazione con il suo apparire possa essere misteriosa). Ugualmente, se l'essere non avesse la proprietà di essere svelato anche immediatamente alla coscienza, non sarebbe affatto svelamento di sé. «Il fatto che esso sia svelato, significa analiticamente che è svelato per chiunque lo riconosca nel suo svelamento. Questo chiunque è il soggetto»⁴⁵⁸. Perciò, in questo suo disvelarsi per-sé e per-altro, l'essere è testimone verace del suo non essere mera apparenza ed illusione, e la coscienza può quindi riposare nella certezza di potersi affidare senza dubbi alla veridicità dell'essere stesso auto-manifestantesi. La coscienza scopre insomma la sua autenticità proprio per il fatto che ciò che conosce è l'essere autentico. L'essere dimostra così non solo la sua proprietà fondamentale di essere svelamento di sé, ma anche il suo essere fondamentalmente affidabile (אמת – *emeth*, letteralmente “fedele”, “consistente”).

Ora, per von Balthasar, questa fedeltà che caratterizza l'essere è anche il motore che porta lo spirito indagante a non fermarsi mai nella sua indagine dell'essere: è infatti l'essere stesso a condurre per mano lo spirito nelle sue misteriose profondità, mentre lo spirito si lascia fiduciosamente accompagnare per queste vie sconosciute, benché già originariamente note nell'apertura metafisica originaria. Perciò, mai «la verità chiude il conoscente restringendolo; invece la verità è sempre un'apertura non solo verso di sé e in sé, ma verso altra verità. Essa scopre l'essere e in tal modo anche le connessioni dell'essere. [...] Ha in se stessa un movimento verso altra verità», ha in se stessa un'apertura verso una sempre ulteriore ulteriorità. Dopotutto, nel dispiegarsi fenomenologico dell'esistente alla coscienza, l'essere si offre a quest'ultima non solo come un ente determinato (o speciale), ma anche come essere in generale. In questo intreccio tra ente ed essere, ogni ente particolare porta in sé la promessa (affidabile) dell'apertura di ogni essere in se stesso. Appare così evidente alla coscienza anche un'altra cosa: ossia che, per quanto la verità implichi la piena trasparenza e intellegibilità nei confronti della coscienza, essa inevitabilmente sfugge a qualsivoglia ferma definizione con cui la coscienza tenta di acchiapparla. Per dirla altrimenti, la verità risulta essere immediatamente razionale e intelligibile alla coscienza per il fatto che l'ente particolare si dà così com'esso è realmente nel suo stesso dischiudersi, ed è quindi, per ciò stesso, dalla coscienza immediatamente e realmente afferrato e penetrato. Ma in questo suo afferrarlo, la coscienza si rende conto – al contempo – di aver afferrato solo un pezzo, un frammento dell'essere complessivo. Così che, pur nel suo afferrare realmente l'essere in questo ente particolare realmente svelato, alla coscienza l'essere nella sua totalità rimarrà comunque e sempre trascendentalmente velato. Ma questo non costituisce un motivo per la coscienza di abbandonarsi alla disperazione, perché essa è

⁴⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 42.

perennemente e originariamente rinfrancata dalla certezza della veracità e affidabilità della verità. Anche se, dunque, «il pezzo di verità che così si offre non è che un evanescente frammento della verità complessiva, la quale è sì fundamentalmente svelata (perché ogni verità è verità), ma nel suo complesso rimane infinitamente trascendente e velata, [tuttavia,] precisamente così essa desta nel conoscente un desiderio verso il sempre più»⁴⁵⁹. Ecco che la condizione della coscienza umana si rivela come intrinsecamente oscillante in mezzo a due poli: da una parte il possesso di una chiarezza trasparente dell'essere conosciuto che si rivela, e dall'altra il suo essere costantemente sovrastata da un qualcosa che non riesce a tenere fermo e a contenere (e che anzi la contiene). Va da sé che il primo polo della coscienza non può darsi senza il secondo. Perciò, a ben vedere, uno svelamento in qualche modo complessivo e definitivo di un ente singolo dischiuso alla coscienza implica, quale condizione della sua possibilità, il previo svelamento e il previo possesso della totalità dell'essere. Ma tale possesso totalizzante non solo appare fenomenologicamente non realizzabile, ma neppure logicamente possibile: poiché il possesso della totalità dell'essere implicherebbe il porsi, da parte della coscienza, al di là e della verità, sfociando inevitabilmente nello "spazio" del non-essere (e quindi della non-verità). «Razionalità nel suo significato universale significa perciò le due cose in una: il sapere circa il reale possesso di un dato di fatto esistente all'interno di un tutto dell'essere, sì fundamentalmente dischiuso, ma nella sua concretezza sempre insuperabile»⁴⁶⁰. A questo punto von Balthasar fa riemergere la classica formulazione scolastica della verità come *adaequatio intellectus ad rem*: infatti, alla luce di questo duplice rapporto – oggetto nel soggetto, e soggetto nell'oggetto – in cui il soggetto conoscente è immerso, quest'ultimo comprende di non essere colui che pone le cose nel mondo, e che perciò può conoscere la verità solo se si lascia misurare dalle cose che si danno nell'essere. Alla luce di ciò, ad un primo sguardo l'apertura trascendentale del soggetto all'essere parrebbe essere marchiata fin da principio da un oggettivismo assoluto; tuttavia, von Balthasar recupera immediatamente l'importanza del soggetto, della sua libertà e della sua efficacia creativa in ordine agli oggetti conosciuti. Infatti, per «i soggetti esistono gli oggetti, in vista della loro reale conoscenza essi sono ai soggetti offerti quali possibili oggetti della conoscenza, sono relativi ai soggetti. Sono soggetti quelli che non solo posseggono e concludono la conoscenza, ma anche giudicano sulla verità come tale»⁴⁶¹. E se la verità è il dispiegarsi dell'essere per-sé e per-altro, allora solo nell'atto di giudizio di un soggetto sulla verità si realizza la verità come tale – ossia come manifestazione dell'essere posseduta da una coscienza. In tal maniera, se da una parte l'oggetto rimane la misura secondo cui la verità viene misurata, d'altro canto il misurare da parte del soggetto

⁴⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 43.

⁴⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 44.

⁴⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

non dev'essere inteso come una passiva registrazione di contenuti che appaiono davanti a lui, ma deve altresì essere inteso come la sua propria e libera prestazione creatrice. Inoltre, avendo lo svelamento dell'oggetto un senso solo quando esso si svela a un soggetto, allora l'oggetto stesso trova il suo pieno significato solamente nel soggetto a cui si disvela. E, per poter percepire il disvelarsi dell'oggetto, il soggetto dovrà già originariamente avere in sé la misura dell'oggetto disvelantesi⁴⁶². La conoscenza mondana è perciò sempre due cose: recettiva e spontanea, misurata e misurante. In questa duplicità del misurare e dell'essere misurati nasce e consiste la verità. Per dirla con una terminologia scolastica, la verità viene «dall'intelligenza conoscitiva sia generata (come *intellectus agens*) che verificata (come *intellectus possibilis*). Nel centro oscillante e nell'*equilibrio* tra queste due finzioni della ragione, nel dono della percezione e dell'accordo percettivo reciproco, si muove la verità»⁴⁶³.

2. Fenomenologia del donum e un primo sguardo all'analgia entis

Ora, abbiamo appena detto che la verità è l'essere che, auto-svelandosi, viene compreso (ossia misurato). Ergo, anche la misura attraverso cui l'essere si svela dovrà necessariamente rientrare all'interno dell'essere – a meno che non si voglia far derivare la misura dal non-essere, ma l'esito di tale operazione non potrà che scadere in un esito di tipo dualistico. Ebbene, volendo con von Balthasar evitare un qualsivoglia esito che distingua abissalmente un essere reale-noumenico da un essere fantasmagorico-fenomenico, non possiamo che identificare questa misura dell'essere con lo stesso auto-svelamento dell'essere. In particolare, «un esistente che può misurare se stesso, perché è per se stesso svelato, viene chiamato soggetto»⁴⁶⁴. In quanto soggetto, dunque, egli sarà capace non solo di misurare se stesso (poiché svelato per-sé, e quindi a se stesso trasparente e interiormente luminoso), ma anche di misurare altro col criterio della verità. In una parola, il soggetto è autocoscienza. Ora, questa autocoscienza, in quanto capace di auto-misurarsi, comprende immediatamente che cosa essa stessa è, ma – al contempo – comprende immediatamente anche che essa è qualcosa-che-è. Comprende, insomma, insieme al suo essere particolare, anche l'essere in generale e in totale: così essa accede immediatamente non solo alla sua misura del proprio essere (apertura dello spazio interno del suo sé), ma anche alla misura di ogni altro essere (apertura dello spazio esterno)⁴⁶⁵. «Nella

⁴⁶² Ciò è tanto più evidente nel caso dell'opera d'arte. Scrive infatti von Balthasar: «Sta nella libertà e nella spontaneità del soggetto la possibilità di non solo afferrare la verità, ma anche di porla. L'opera d'arte [...] ha un contenuto di verità la cui misura sta nella concezione del suo creatore. La stessa cosa si ripete ovunque il soggetto determina, dalla sovrana forza creatrice della sua libertà e spontaneità, che cosa deve essere e che cosa deve essere vero» (cfr. *ivi*, p. 45).

⁴⁶³ Cfr. *ivi*, p. 46.

⁴⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁴⁶⁵ «Se l'apertura dello spazio interno soggettivo fosse la cosa primaria e quella dello spazio esterno cosa solo successiva, allora la misura originaria, con cui il soggetto misurerebbe e giudicherebbe le cose, sarebbe una misura esclusivamente

coincidenza di tutt'e due le aperture, dell'io e del mondo, si ha la garanzia che sia l'autocoscienza, sia la coscienza del modo possono essere veramente obiettive». Tuttavia, la coscienza si rende anche conto che la misura specifica di ogni essere particolare non è deducibile né da se stessa (in quanto autocoscienza), né dalla sua cognizione generale dell'essere complessivo, ma che sono piuttosto le cose stesse ad apparirgli davanti e a mostrarsi nella loro specifica misura essenziale. L'oggetto è perciò ciò che si pone davanti al soggetto. E, in questo cogliere l'oggetto davanti a sé, il soggetto riceve – diciamo così – “in aggiunta” alla sua indeterminata apertura verso l'interno di sé e verso l'esterno anche una nuova determinazione: ossia, il suo poter essere interessato a (o – usando il linguaggio di *Gloria* – “rapito da”) questo oggetto che gli appare davanti, e perciò stimolato alla conoscenza di quest'ultimo. Qui von Balthasar intende con «ricettività» ciò che scolasticamente chiameremmo intenzionalità: ossia, la specifica perfezione dell'essere coscienziale, il quale si struttura quindi come un essere ricettivo (o intenzionalmente aperto) in senso universalissimo, tanto verso il suo proprio essere interno (in quanto autocoscienza), quanto verso l'essere esterno (in quanto appunto coscienza). «Quanto dunque un essere possiede più perfettamente se stesso, quanto è per conseguenza più libero, tanto più dischiuso, tanto più ricettivo esso è anche per tutto ciò che gli sta attorno»⁴⁶⁶. Così definita, questa ricettività non può insomma essere intesa semplicemente come un'apertura passiva verso l'alterità, ma bensì come la capacità di poter attivamente accogliere come dono la verità dell'esistente che appare. In questo senso, non ci pare azzardato affermare che tutta la fenomenologia dell'essere balthasariana può essere interpretata come una fenomenologia del dono (o un'ontologia del dono): a nostro modo di vedere, non vi è infatti differenza, per il nostro autore, tra ciò che è *donum* e ciò che è *datum*. Dopotutto, qualora il dono dell'essere non fosse lo stesso essere che si auto-disvela e si auto-dona, si ricadrebbe inevitabilmente in un dualismo ontologico che distingue tra un essere che dona, e che in qualche modo si nasconde dietro la cosa donata, e la cosa donata stessa (la quale perciò risulterebbe essere “altro” rispetto all'essere stesso che dona).

Ora, dal punto di vista prettamente onto-gnoseologico del dispiegarsi dell'essere, una verità dell'essere che non venga consegnata come dono alla soggettività percipiente, ma che è invece già da sempre posseduta da quest'ultima, scadrebbe nell'inutilità (ossia nell'annichilimento) di questo stesso dono che gli enti e l'essere tutto fanno alla coscienza. Perciò, per «poter sperimentare e gustare tutta la ricchezza dell'essere, si ha bisogno di una specie di povertà, di una sensibilità per altra ulteriore realtà, di una capacità di auscultazione di rivelazioni altrui, di una convinzione di dovere e di potere

soggettiva: aggiungerebbe se stesso a tutte le cose e non arriverebbe così mai a una conoscenza obiettiva. Se invece lo spazio del mondo gli fosse dischiuso prima del suo spazio interno, non avrebbe criterio alcuno per misurare allora le cose, poiché questo criterio altro essere non può che la piena misurazione dell'essere, dunque l'autocoscienza» (cfr. *ivi*, pp. 47-48).

⁴⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 48.

sempre imparare qualcosa. Una spontaneità che volesse essere anche a un tempo una ricettività sarebbe un potere senza amore, un donare senza dedizione [...]. Il soggetto che possedesse tutta la sua verità riversata in se stesso [...] non potrebbe ricevere nessuna verità senza riconoscerla per sua propria e già saputa da sempre»⁴⁶⁷. Alla luce di ciò, ne deriva che il soggetto si riconosce come soggetto autocosciente solo quando viene richiamato da una verità esterna a misurare questa stessa cosa esterna. Non vi è dunque traccia in von Balthasar di dualismi gnoseologici di sorta tra autocoscienza-interiorità e coscienza-esteriorità, poiché l'interiorità autocoscienziale del soggetto che si apre all'oggetto è già, proprio in questa stessa apertura, originariamente rivolta e occupata coscienzialmente col mondo circostante. Nessun dualismo, insomma, o qualsivoglia altro tipo d'opposizione tra coscienza e autocoscienza: l'«unità dell'io come soggetto è sempre anche l'«unità dell'appercezione'»⁴⁶⁸. Similmente, alla luce della costituzione intenzionale dell'essere coscienziale, non è neppure possibile porre un abisso tra una sensibilità meramente passiva e una ragione puramente attiva. Dopotutto, l'accesso immediato del soggetto verso le cose esterne sono necessariamente i sensi. Anche questi, dunque, giocano un ruolo essenziale nell'opera di accoglimento del dato donato dalla realtà esterna. Perciò, anche la sensibilità dovrà esser riconosciuta come spontanea e ricettiva (come la ragione percettiva, o *intellectus possibilis*). In tal senso, usando le categorie di atto e di potenza, possiamo dire che l'essere aperti del soggetto verso l'essere esterno che si manifesta non è né puro atto né pura potenza: poiché, se da una parte la coscienza non anticipa

⁴⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 49-50. Correttamente, Gianluca Falconi coglie un'analogia ontologica tra la povertà-nella-ricchezza dell'intelletto umano e la povertà dell'*esse* tomista quando afferma: «La struttura dell'intelletto umano rispecchia in sé la struttura dell'essere e reduplica l'*actus essendi*. Alla ricchezza dell'essere, in quanto *actus*, corrisponde l'*intellectus agens*, come luce illuminante per ciò che è velato e, in quanto verità del mondo, come verità determinata. Come l'*actus essendi* è realtà già effettuale sulla quale le essenze giungono ad esistenza, così l'*intellectus agens* è realtà realizzata della verità di ciò che allo spirito umano si manifesta. Alla povertà dell'essere, in quanto disposizione ad essere determinato e in quanto nulla per se stesso, corrisponde l'*intellectus passibilis*, come disponibilità dello spirito a lasciarsi determinare dalla realtà. La polarità di essere ed essenza si rispecchia nella polarità di *intellectus agens* ed *intellectus passibilis* [...]. È chiaro dunque, che la verità del mondo non giunge mai a compimento: essa postula una radicale umiltà operativa e una ricerca costante della verità sempre in direzione della profondità che si intravede oltre la distinzione reale, perché, per la distinzione reale, la realtà stessa è, per così dire, instabile, polarità di ricchezza e povertà d'essere, fra essere e non essere» (cfr. G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 108-109).

⁴⁶⁸ Il tema è già stato da noi ampiamente trattato nelle indagini guardiniane e siewerthiane del primo volume di *Gloria*. Anche qui von Balthasar ne condivide l'impostazione fenomenologica e onto-gnoseologica di fondo: afferma infatti che «la costruzione di una pura conoscenza spirituale senza ricettività è una costruzione fasulla: essa spoglia il puro spirito di una parte essenziale della sua perfezione congenita. La ricettività specificatamente umana viene caratterizzata come imperfetta solo per il fatto che rimane vincolata alle forme conoscitive subumane [...]. Solo qui l'apertura del soggetto per la verità esterna diventa una rottura verso fuori non più spontanea, ma fatalmente disposta e destinata, dove, attraverso i fenomeni subspirituali dei sensi, vita estranea e verità estranea fluiscono nello spazio spirituale del soggetto. Non il fatto che il soggetto umano sta primariamente con la sua ricettività in comunicazione con la verità del mondo contrassegna la sua imperfezione, ma soltanto il *come* di questa relazione primaria» (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 50).

in nessun modo la realtà che veramente si disvela⁴⁶⁹, dall'altra il *medium* conoscitivo appropriato per l'accoglimento di questa stessa realtà (ossia, la sensibilità e la ragione appunto) è naturalmente fornito di tutte le capacità attive finalizzate a un tale accoglimento⁴⁷⁰. La potenza attiva del soggetto non è perciò l'espressione di un'attività pura (*actus purus*) priva di potenzialità, ma è altresì apertura coscienziale – diciamo così – “attivamente passiva” alla ricezione di tutto (*quodammodo omnia*). In quanto “in qualche modo (ricevente) tutte le cose”, la coscienza riceve attivamente come dono le determinazioni particolari del tutto ontico che gli viene dispiegato davanti. Così, la perfezione e la piena realizzazione dell'essere nel suo auto-dispiegarsi per-sé e per-altro fanno da fondamento alla perfezione del soggetto cosciente (ossia, appunto, il suo essere intenzionalmente aperto). Appoggiandosi al sempre più grande disvelamento della realtà dell'essere, allora anche la coscienza sarà sempre più aperta e disponibile all'accoglimento del dono dell'altro quanto più la sua conoscenza di quest'altro crescerà. Questa mai davvero risolta apertura all'essere è perciò «l'espressione del fatto che l'essere in genere fondamentalmente dischiuso non si deve cogliere né come oggetto singolo, né come una somma di oggetti, bensì come qualcosa che resta infinita e illimitata oltre ogni limitazione»⁴⁷¹. Qualora non fosse così, e la verità dell'essere potesse essere rinchiusa in un concetto analiticamente onnicomprensivo del reale, lo sguardo capace di cogliere tale concetto dovrebbe per ciò stesso porsi al di fuori dell'essere e della verità – trovandosi così a sfociare nell'immisurabile nullità del nulla e della falsità. È inoltre fenomenologicamente constatabile che il soggetto che si apre alla verità si trova nella paradossale condizione che gli si dà (nella certezza veritiera) un autentico progresso del sapere, ma che d'altro canto ogni progresso che egli compie non si esaurisce mai in se stesso; ed anzi, tale progresso disvela continuamente un nuovo orizzonte del vero sempre più grande e sempre più infinitamente esteso (*semper maior*).

Ora, in questo accoglimento da parte del soggetto della verità dell'altro che chiamiamo conoscenza, il soggetto sperimenta inevitabilmente una doppia limitazione: *in primis*, l'oggetto particolare che gli si fa incontro viene conosciuto e riconosciuto come una singola speciale realtà di quell'essere mai totalmente coglibile dalla coscienza (che è purtuttavia riconosciuto e noto ad essa in

⁴⁶⁹ «Ogni anticipazione della verità che si offre nella forma di idee, schemi e categorie innate attenuerebbe questa pura disponibilità, significherebbe una classificazione previa di ciò che si manifesta nuovo e originale al soggetto e denuncerebbe in tal modo la presenza di una sapere presunto che ostacola un puro ascolto» (cfr. *ivi*, pp. 51-52).

⁴⁷⁰ «Una verità estranea vuol essere ricevuta nella disponibilità della piena indifferenza, che in quanto tale è pura potenza. Ma questa potenza, celando in se stessa il potere di ogni conoscenza, è una potenza senz'altro attiva. Non ha nulla della pigrizia della materia, che lascia svogliata che si formi ciò che una volontà straniera le impone di forma. La sua indifferenza è piuttosto pronta al salto in ogni direzione, in cui l'oggetto che eventualmente si annuncia volesse indirizzare. [...] Assomiglia a uno spazio illuminato, che però, essendo perfettamente vuoto, non fa vedere la luce ivi presente. Solo l'oggetto che vi affiora e che vi viene illuminato dimostra la presenza di un'energia operante. [Così] che il soggetto può venire definito come una specie di materialità spirituale» (cfr. *ivi*, p. 52).

⁴⁷¹ Cfr. *ibidem*.

modo generale). Così, il soggetto si trova già originariamente immerso in questa prima limitazione, rappresentata appunto dalla distinzione tra l'ontico particolare e l'ontologico sempre più grande. Ma in questa distinzione, colta dal soggetto a partire dalla propria autocoscienza (nella quale egli può comunque raggiunge la misura dell'essere e confermarla sull'oggetto), il soggetto scopre una seconda limitazione: ossia il fatto che l'essere che gli viene svelato nell'autocoscienza non è l'essere in assoluto. «Giacché l'illuminazione di se stesso, in cui afferra se stessa e vi esperisce che cosa è essere, non gli illumina l'essere in totale, ma gli illumina l'essere solo fino al punto di comprendere che tutto l'essere dev'essere illuminato *in e per se stesso*». Perciò, nell'identità di essere e coscienza, nella quale il soggetto raggiunge la misura tanto di se stesso quanto dell'ente da misurare, egli si rende immediatamente conto che l'essere assoluto non può essere misurato da altri se non da se stesso, e che quindi l'essere assoluto dev'essere anch'esso un'autocoscienza. «Giacché sperimenta che la verità, nella cui luce [il soggetto] misura l'oggetto, e che altro non è che l'illuminazione dell'essere, non è delimitata da quel puntino che è la sua autocoscienza». Ciò significa che quando misura l'oggetto che gli appare, il soggetto non applica un criterio soggettivo, ma partecipa in qualche modo ad un criterio oggettivo, infinito e assoluto. Nel suo misurare, dunque, il soggetto è a sua volta misurato e contenuto dalla verità dell'essere che lo abbraccia: il «suo pensiero è inalveato in un pensiero infinito dell'essere, e solo così può servire da criterio, perché esso stesso viene misurato da una misura infinita, non più misurabile ma onnimisurante»⁴⁷². Questa misura infinita di cui il soggetto misurante partecipa è l'identità del pensiero e dell'essere infiniti e divini, necessaria premessa di ogni misurante conoscenza finita. Dopotutto, se la pienezza dell'essere non appare mai (neppure per approssimazione) al soggetto totalmente realizzata, né all'interno di sé (in quanto autocoscienza), né al di fuori di sé (in quanto coscienza), egli potrà misurare se stesso e l'essere che appare solo alla luce di questa misura infinita che eccede tanto la sua finita interiorità quanto la sua finita exteriorità. Per ciò stesso, in ogni atto conoscitivo, il soggetto conoscerà implicitamente Dio, potendo conoscere se stesso e le cose a sé esterne solo mediante Dio⁴⁷³. Alla luce di ciò, il soggetto comprende anche che né il suo conoscere, né tantomeno l'essere che egli conosce può essere identificato con l'essere divino, poiché quest'ultimo rappresenta la premessa trascendentale di entrambi. Insomma, in quanto la misura del soggetto finito è essa stessa una misura misurata dalla verità infinita, essa partecipa sì della divina verità, ma non potendo questa misura finita misurare la misura infinita e infinitamente

⁴⁷² Cfr. *ivi*, p. 54.

⁴⁷³ «[Tutti] gli esseri dotati di conoscenza conoscono implicitamente Dio in qualsiasi cosa conosciuta. Infatti, come nulla ha natura d'appetibile se non per mezzo della somiglianza con la prima bontà, così nulla è conoscibile se non per la sua somiglianza con la prima verità» («*omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*»); TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1).

misurante, la sfera della divina verità gli rimarrà sempre trascendente. Così, in quanto trascendente, non si potrà mai davvero parlare di una conoscenza immediata della divina verità da parte del soggetto finito, ma solo dell'intuizione della propria contingenza (ossia del suo non-esser-Dio) e della contingenza del mondo. «Non esiste nessun'altra conoscenza di Dio diversa da quella trasmessa dalla contingenza del mondo, ma non ce n'è nessuna che potrebbe portare immediatamente a Dio quanto questa. Se la trascendenza di Dio non fosse nota in quanto fondamento primissimo della nostra esistenza, noi non potremmo mai trattare una conclusione dal mondo a Dio»⁴⁷⁴.

Ora, l'evidenza fenomenologica del fatto che la coscienza soggettiva non possa che essere considerata come contingente nasce dal fatto che il soggetto deve necessariamente attendere un oggetto esterno per poter compiere un atto conoscitivo in quanto tale. In questa intrinseca dipendenza dall'altro-da-sé (ossia, in questo suo essere creatura), il soggetto finito può dunque avvicinarsi a una comprensione analogica (che mai si risolve in identità!) del soggetto infinito: se da una parte, infatti, la conoscenza del mondo e della verità in esso presente aumenta la conoscenza del soggetto, dall'altra questa conoscenza aumenta anche la presa di coscienza del soggetto del suo essere altro rispetto a Dio. Parafrasando la tradizionale formulazione lateranense dell'*analogia entis*, possiamo dunque affermare che il soggetto si accosta maggiormente all'ideale della divina verità (*similitudo*) solo distinguendosi sempre di più da quest'ultima (*maior dissimilitudo*). Così che, «quanto più il soggetto creato cresce mediante conoscenza nella certezza della verità, tanto più grande gli deve apparire la distanza tra la sua propria misura misurata e la misura misurante divina»⁴⁷⁵. La coscienza e il processo conoscitivo del soggetto non dovranno perciò assumere la forma di un possesso dell'assoluta verità (fenomenologicamente e logicamente impossibile – pena la ricaduta nel non-essere, e quindi contraddizione), ma bensì la forma che più le compete: ossia, in quanto infinita apertura alla verità dell'essere, lo stare in perenne ascolto e disposizione (*potentia oboedientialis*) alla verità divina sempre più grande che di volta in volta gli si mostra. Dopotutto, a ben vedere, questa sua stessa condizione di infinita apertura alla verità non sarebbe possibile se non premettendo un dispiegarsi della verità anche nel momento immediato dell'auto-illuminarsi dell'autocoscienza in quanto autocoscienza⁴⁷⁶. Detto altrimenti, se l'auto-illuminarsi dell'autocoscienza come misura di se stessa non fosse anch'esso contenuto nella misura divina onnimisurante, questo auto-illuminarsi dell'autocoscienza risulterebbe – in quanto al di là dell'essere e della verità – come falso. Ne

⁴⁷⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 55.

⁴⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁶ «Ma anche questa apertura [dell'autocoscienza], e precisamente essa, non la possiede da se stessa: anche ciò che in esso appare contrapposto massimamente alla forma divina della verità e dell'essere è comprensibile unicamente da un'analogia verso la verità divina: anche questa apertura è un'opera e un dono della verità di Dio che apre ogni cosa» (cfr. *ivi*, p. 56).

consegue, usando una terminologia dionisiana, che l'auto-illuminarsi dell'autocoscienza è possibile solo grazie a una previa decisione della misura assoluta, la quale – gerarchicamente! – ordina l'autocoscienza alla possibilità di auto-dispiegarsi e auto-illuminarsi come misura di se stessa. Anche la misura dell'autocoscienza auto-misurantesi è dunque necessariamente partecipante della misura divina, e quindi contenuta in essa. Ritorniamo qui all'interno di quel gioco dialettico dell'estetica dionisiana tra possedere ed essere rapiti: infatti, nel momento originario in cui l'autocoscienza si comprende e si dischiude come soggetto è anche già originariamente contenuto il momento in cui questa stessa autocoscienza si riconosce come posta e afferrata da un "altro" a lei differente. «Nel mentre il soggetto finito deve decidersi a riconoscere la sua finitezza di fronte al Dio infinito, deve pur decidersi a riconoscere alle proprie con-creature la loro indipendenza»⁴⁷⁷. Davanti all'infinita distanza che lo separa da Dio e che originariamente si spalanca davanti al soggetto, questi riconosce comunque che l'essere si mostra a lui come un qualcosa di generalmente non ignoto ma ancora da esser adeguatamente decifrato nella sua totalità. Così, un qualsiasi oggetto finito può, senza troppi problemi o contraddizioni, essere considerato al contempo veramente noto, ma purtroppo non ancora dispiegato nella sua intimità.

Il dispiegamento della coscienza come apertura pronta all'accoglimento del dato (o del dono) dell'essere e del disvelamento del soggetto infinito comporta, infine, l'apertura del soggetto finito anche ad altri soggetti. «La verità appare d'ora in poi nel mondo come distribuita su innumerevoli soggetti, i quali nell'atteggiamento originario di disponibilità sono aperti l'uno all'altro e aspettano l'uno dall'altro la comunicazione di quella parte della verità, che è stata loro riservata da Dio come partecipazione alla sua infinita verità»⁴⁷⁸.

3. *Fenomenologia della verità*⁴⁷⁹: *l'essere come donum et datum*

La verità dell'essere, come abbiamo spesso ribadito insieme a von Balthasar, non può limitarsi alla sola possibilità di auto-svelamento, ma, affinché l'essere sia davvero se stesso, deve rivelarsi effettivamente ad altro, deve essere – come il trascendentale *bonum – diffusivum sui*. L'essere è dunque in se stesso disvelato (o illuminato) nella misura in cui è misurato da un soggetto. Queste due proprietà – essere illuminato ed essere misurato – si strutturano quindi come essenzialmente inseparabili dalla verità. «Non è dunque possibile assumere che un esistente possenga misura e quindi conoscibilità, quando esso non si trovi al tempo stesso nella luce di una effettiva misurazione. Quest'esigenza si adempie facilmente quando un esistente prende la sua propria misura e diventa in

⁴⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

⁴⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 57.

⁴⁷⁹ Non è un caso che la prima edizione della traduzione francese di *Verità del mondo* (1952) avesse come titolo proprio *Phénoménologie de la vérité*.

tal modo luminoso a se stesso, dunque ovunque l'oggetto è immediatamente anche soggetto»⁴⁸⁰. Certamente non ogni oggetto (esser luminoso per-altri) è anche soggetto (esser luminoso per-sé), ma ciò non toglie che il soggetto divenga luminoso a sé solo quando si occupa di un oggetto. Ora, per non rinchiudere la dimensione conoscitiva (o misurativa) nelle catene della soggettività pensante – che, così facendo, imprimerebbe la sua misura (puramente soggettiva) all'oggetto –, l'oggetto, per essere conoscibile, dovrà essere non solo misurabile dal soggetto, ma anche già originariamente misurato. Ma né la soggettività (finita) né l'oggetto in sé riescono a realizzare questa necessaria misurazione originaria. Dopotutto, l'oggetto, essendo appunto solamente un oggetto, non può misurarsi da sé; e il soggetto misurante presuppone come condizione di possibilità per compiere la sua misurazione che l'oggetto stesso si mostri come misurabile, e che lo sia effettivamente. La misura originaria dell'oggetto misurabile si troverà perciò nel soggetto infinito: così che, gnoseologicamente, se un qualcosa non fosse conosciuto da Dio, non sarebbe conosciuto e conoscibile neppure dai soggetti finiti. Ontologicamente, poi, l'oggetto non conosciuto da Dio non esiste *tout court*, per il semplice fatto che non avrebbe nessuna misura del suo essere, e quindi si collocherebbe in quel nulla che sta al di fuori della verità. Ugualmente, neppure il soggetto conoscente finito potrebbe esistere se non venisse originariamente conosciuto dal soggetto divino infinito. Ogni *cogito* dunque, per dirla con von Balthasar, presuppone un *cogitor*. Da tutto ciò deriva che ogni cosa si trova disvelata e misurata nella sua più intima intimità dallo sguardo divino, e che perciò presso Dio sta la verità di ogni essere. Certamente, ciò «non vuol dire che non ci sia nessuna relazione immediata tra soggetto e oggetto mondani, e che l'oggetto sia conoscibile passando per Dio. Significa però che la conoscibilità dell'oggetto deriva dalla sua conoscenza in Dio e che solo a Dio è nota la sua piena verità»⁴⁸¹. In altri termini, la conoscenza divina non è per derivazione (come se l'essere dovesse dispiegarsi anche allo sguardo di Dio affinché egli lo possa conoscere), ma è fondativa – ossia, fonda (o crea) l'essere stesso e gli enti, stabilendoli (gerarchicamente, direbbe Dionigi) in tutte le loro relazioni. In questo senso possiamo dire che l'ente trova la sua vera misura solo nell'idea che Dio ha di lui, e in quanto quest'ente concorda con l'idea divina, il suo essere partecipa alla verità.

Ora, l'idea divina (o l'essenza) viene originariamente inscritta nell'ente e lo accompagna per tutta la sua esistenza. «La sua verità sovrasta per così dire la consistenza di quanto è concretamente presente; [...] questa trascendenza della verità sull'essere aumenta ancora se l'oggetto singolo viene considerato nel contento con tutti gli esseri che lo circondano»⁴⁸². Inoltre, questa trascendenza della

⁴⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

⁴⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 60.

⁴⁸² «Questa significazione ulteriore che va al di là della mera esistenza attuale dell'oggetto che appare è naturalmente coglibile dal soggetto percipiente, nel quale sorge ora l'idea che vi sia una potenza che coordina vicendevolmente questi esseri, che agisce con essi e li dirige verso quel significato superiore di volta in volta adombrato. Naturalmente si deve

verità obiettiva delle cose si mostra particolarmente evidente quando una creatura si può autodeterminare in libertà. Anche questa autodeterminazione creaturale, infatti, sottostà a leggi individuali e personali, che altro non sono che la volontà del Creatore inscritta nell'intimità di ogni singola creatura. Così, se la creatura corrisponde a questa volontà inscritta, partecipa anche all'essenza sua propria, la cui misura ultima si trova, in ultima istanza, presso Dio stesso. Partendo dalla verità interna all'essere dell'oggetto, emerge perciò, a questo punto, l'idea di una trascendenza della verità ulteriore rispetto all'oggetto, la quale possiede la misura definitiva dell'oggetto stesso. Possedendo tale misura definitiva di un oggetto, possiederà, per ciò stesso, la misura definitiva di ogni oggetto «in una pianificazione superiore ai singoli esseri, la quale non può essere nota che a un'unica provvidenza onniordinatrice, il cui ultimo nucleo arcano è l'idea totale che Dio ha di un essere nella sua libertà sovrana»⁴⁸³. In questa continua rivendicazione da parte di Dio della sua creatura risulta altrettanto chiaro che l'essere delle creature mondane non è un qualcosa di monadicamente chiuso in se stesso, ma altresì aperto verso l'altro (e, in ultima istanza, verso Dio).

Ora, se una cosa trascende in ogni istante se stessa, in quanto diretta verso il suo Creatore, questa cosa non sarà mai un puro dato di fatto. Infatti, in quanto esistente, l'ente partecipa di un'essenza, la quale, *in primis*, non è mondanamente soggetta al divenire del tempo e rimane perciò invariata nella sua individualità; ma – al contempo –, proprio in quanto la sua essenza è quella di dirigersi verso l'altro da sé, essa trascende costantemente la sua stessa individualità. Questa trascendenza è appunto rivolta in definitiva verso quell'idea divina, nella quale gli enti trovano la loro ultima misura. «In tal modo il non nascondimento dell'essere come verità assume un volto nuovo. Diventa una partecipazione alla sfera della verità divina stessa in una, via via, nuova commisurazione della verità mondana a partire da Dio». In quanto partecipazione e accettazione della volontà del Creatore, anche la verità dell'oggetto si strutturerà perciò come una ricettività passivamente attiva, aperta originariamente al ricevimento della sua misura che in Dio di volta in volta viene disvelata. Questa continua rivelazione dell'idea di Dio all'oggetto è dovuta al fatto che l'oggetto stesso si caratterizza come un qualcosa in divenire. In questo senso, il divenire dell'ente non significa solamente che la sua esistenza si trova da sempre immersa nella temporalità, contrariamente all'essenza (che rappresenterebbe, invece, la sua verità sovratemporale); ma anche che, «in questo variare, individualità e specie restano identiche e consentono perciò una conoscenza valida,

sempre tener presente che l'accesso da parte delle intelligenze a questi adombramenti delle idee divine è anch'esso un qualcosa di concesso per grazia dal creatore, e non una superiorità esterna alla grazia creatrice. Perciò è «senz'altro possibile – continua poi von Balthasar – che questo significato superiore, [...] sia almeno in parte affidato immediatamente a intelligenze mondane note o ignote [...]. Ma anche queste intelligenze stesse sarebbero innestate a loro volta, in una maniera ad esse non intuibile, nel grande gioco del mondo, e così avrebbero esse pure una parte della loro verità non in se stesse, ma presso Dio» (cfr. *ivi*, p. 61).

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 62.

universale e necessaria». D'altro canto, però, muta «il contesto significativo, in cui un essere sta inalveato, e questo a partire dalla situazione mutevole che assume nel contesto del mondo, come pure a partire da Dio»⁴⁸⁴.

Ora, in una strutturazione dell'oggetto così definita, il soggetto conoscente intuisce che l'oggetto conosciuto ha in se stesso la sua propria misura solo fino a un certo grado. Perciò, il soggetto può sì impadronirsi della misura dell'oggetto (proprio in quanto quest'ultimo è un essere determinato, specifico e individuale), ma questo suo possesso della misura sarà sempre un possesso non-totalizzante della verità dell'oggetto. Dopotutto, per poter davvero conoscere tutta la verità dell'oggetto, il soggetto dovrebbe in qualche modo intuire la relazione che la verità che si realizza nell'esistenza individuale dell'oggetto intesse con la verità trascendente che le viene attribuita nel contesto in cui essa di volta in volta si trova. Ma questa verità trascendente è massimamente obiettiva, e perciò indipendente dal soggetto (esattamente come lo è la struttura essenziale dell'oggetto stesso). Detto altrimenti, il soggetto, per cogliere davvero cosa è qualcosa, deve coglierlo alla luce dell'idea che Dio ha di quel qualcosa. «Per vedere obiettivamente le cose come le cose sono in verità, questo soggetto deve imparare e cercare di vederle come esse sono davanti a Dio, per Dio e in Dio. Il soggetto acquista in tal modo, in una maniera ovviamente limitata, partecipazione allo sguardo creatore con cui Dio contempla le cose e che ha in sé la loro misura». Il soggetto finito diventa perciò, in questo senso, con-creatore per il fatto che egli si lascia misurare non solo dalla misura delle cose che immanentemente gli appaiono davanti, ma anche da quella misura trascendente che di volta in volta viene adombrata nella misura immanente. Non vi è mai, dunque, né da parte dell'oggetto, né da parte del soggetto, una vera e propria distinzione netta tra il mostrarsi della misura immanente e il mostrarsi di quella trascendente dell'idea divina. Ciò significa, dal punto di vista specifico del soggetto, che la luce con cui egli illumina gli oggetti conosciuti è composta da due momenti solo astrattamente distinguibili: il potere immanente di poter misurare le cose come esse sono nella loro essenza immanente, e la capacità di partecipare della luce conoscitiva divina, cogliendo così le cose *sub specie aeternitatis*. «In questa prospettiva sta non solo l'ultimo significato della realtà come tale, ma, inoltre e al di sopra, l'idealità che dona senso, il *dover* essere come ultima misura della verità della realtà»⁴⁸⁵. In questa conoscenza dell'idealità, insomma, il soggetto si lascia misurare dall'idea che Dio stesso ha della sua creatura; e, così facendo, gli viene concessa la partecipazione al divino giudizio sulla verità

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 63.

⁴⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 64. «[In] quanto 'vediamo l'inviolabile verità secondo la quale, per quanto ci è possibile, definiamo perfettamente non che cosa è la mente di ciascun uomo, ma quale deve essere secondo le ragioni eterne', come dice Agostino nel libro IX della *Trinità*» («*quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse, ut deductione praedicta apprehenderamus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit Lib. IX de Trinitate*»; TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, c.).

dell'oggetto. Perciò, la spontaneità del soggetto finito rispetto all'oggetto sarà veritiera e legittima nell'esatta misura in cui ci sarà presupposta nel soggetto una perfetta ricettività nei confronti della verità divina.

Ma ritorniamo nuovamente all'incontro tra un soggetto finito e l'oggetto a cui si rapporta. Ebbene, avendo definito il soggetto e l'oggetto nella loro specificità, e la conoscenza come reciprocità e integrazione di questi due, risulta evidente che la stessa conoscenza si struttura come evento (o dono) inaspettato per entrambi e da questi non derivabile. Questo incontro conoscitivo «li rivelerà a vicenda, ma nella rivelazione dell'altro si troverà per entrambi a un tempo la rivelazione di loro stessi, che può verificarsi via via soltanto nell'altro»⁴⁸⁶. Se da una parte, dunque, la rivelazione dell'oggetto in quanto oggetto può attuarsi solo all'interno dello spazio intenzionalmente donato dal soggetto – giacché solo all'interno di questo spazio è data originariamente la luce creativa che permette all'oggetto di essere misurato –; dall'altra la rivelazione del soggetto in se stesso avviene solo nel momento d'incontro con l'oggetto: momento nel quale il soggetto esce da sé accogliendo il dono dell'altro nella sua opera creativa-misurante. Il che vuol dire che, se la prestazione creativa del soggetto è parte essenzialmente costitutiva dell'oggetto e del suo donarsi, allora la verità obiettiva dell'oggetto risiederà, per una parte, in se stesso, per un'altra nello spazio che il soggetto apre donando(si), e che con la sua attività aiuta a diventare ciò che l'oggetto stesso è destinato ad essere. Naturalmente, il rischio per von Balthasar sta qui nell'intendere la soggettività creante come una sorta di cusaniano “secondo Dio”, che agirebbe mediando l'opera del creatore e creando un suo mondo (di numeri). Come ben sappiamo, un'impostazione come questa non può far altro che condurre a una deriva di tipo idealistico, che identifica la soggettività finita con quella infinita, e quindi l'attività creante del soggetto finito con quella del soggetto infinito. Tuttavia, quest'impasse è facilmente risolvibile se si tiene presente la gerarchia ontologica e gnoseologica di Dionigi. Infatti, nell'opera creatrice del soggetto finito non avviene altro che l'attuazione nel tempo di ciò che è già stato posto originariamente *sub specie aeternitatis* dal Creatore, così che l'apertura del soggetto nell'accogliere all'interno del suo libero spazio creativo l'oggetto per poterlo realizzare non si struttura altrimenti che come una spontaneità passiva già originariamente (o gerarchicamente) aperta, e pronta attivamente al ricevimento e al servizio (non certo nel dominio e possesso!) di questa stessa realtà che viene ricevuta e accolta⁴⁸⁷. «Il raggiungimento spontaneo della verità da parte del soggetto resta

⁴⁸⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 66.

⁴⁸⁷ «[L'oggetto] ha il suo centro in se stesso. Da questo centro in sé esistente partono, per così dire, raggi che penetrano nel centro conoscitivo, per ivi rappresentarsi appieno. In tal modo l'oggetto riceve non solo una nuova possibilità, quella di espandersi in uno spazio superiore, senza per questo perdere nulla della sua obiettività, ma anche il soggetto viene considerato fornito di un compito nuovo: d'essere lo spazio in cui la verità delle cose viene a se stessa. Una parte dell'oggetto può espandersi soltanto nel soggetto, e il soggetto è fatto in un modo che ha da servire come luogo della sua

in tal modo subordinata a un'attività della vera conoscenza, diretta alla scoperta obiettiva della verità»⁴⁸⁸.

Ora, abbiamo detto che, come l'oggetto perviene a se stesso nel soggetto, così il soggetto perviene a sé e si forma solo nell'incontro con l'alterità oggettuale. E l'incontro del soggetto con l'oggetto avviene improvvisamente e originariamente, come un dono inaspettato. Usando la terminologia del dono, possiamo dire che nel dono di sé che l'oggetto fa al soggetto è già contenuto, implicitamente, anche il dono della stessa soggettività al soggetto che lo riceve. E il soggetto, nel ricevere il donarsi dell'oggetto, si consegna anch'esso interamente, donandosi al ricevimento dell'oggetto, e scoprendosi così già originariamente spalancato e coinvolto con il lavoro della formazione (con-creazione) del mondo. Il soggetto ridestato a se stesso può ora comprendere che in sé ha qualcosa che le cose non hanno in se stesse, ossia la loro spiegazione, la loro propria misura. «Queste misure sono già impresse in lui a causa della sua ricettività nel suo spazio interiore (*species impressa*) e vengono trasformate dalla sua spontaneità (come *intellectus agens*) in misure misurabili con la sua propria misura dell'autocoscienza (*species expressa*)»⁴⁸⁹. In questa duplice misura del soggetto rispetto alle cose, e del soggetto rispetto a se stesso, si formano simultaneamente l'io e il mondo. Questo io, nel suo continuo rapporto col mondo e nel suo misurarsi consapevolmente e sempre più a fondo alle misure delle cose che accoglie nel suo spazio, si rende al contempo consapevole della sua propria misura⁴⁹⁰.

A questo punto, risulta chiaro, alla luce di quanto abbiamo precedentemente detto riguardo alle indagini balthasariane su Guardini e Siewerth, che l'accesso originale e immediato dell'io al mondo avviene attraverso i sensi, i quali producono nel soggetto un'immagine sensitiva attraverso la quale il soggetto cerca in qualche modo di cogliere l'oggetto (non riuscendo mai tuttavia a coglierlo nella sua totale verità). «L'immagine sensitiva e la sua visione formano al riguardo una unità perfetta in cui la parte ricettiva e quella spontanea della forza immaginativa, l'efficienza dell'oggetto all'interno della sfera del soggetto, e l'efficienza del soggetto come produzione creativa dello stimolo

espansione. Il suo ruolo non si esaurisce per questo nel possedere in se stesso l'oggetto, ma solo nell'essere a disposizione e a servizio per questa sua pienezza» (cfr. *ivi*, p. 70).

⁴⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 68. «Il contributo creativo del soggetto formato alla verità non sarà mai un contributo arbitrario [...]. Giacché il contributo soggettivo sarà creativo unicamente se esso rimane un raggio ulteriore della posizione primitiva di conoscenza, imposto al soggetto in forza della sua natura ricettiva: la disposizione al servizio della verità. Non il domino ma il servizio è la prima cosa nella conoscenza» (cfr. *ivi*, p. 73).

⁴⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁴⁹⁰ «Quanto più avanza e conclude, tanto più diviene capace, da una parte, di vedere le cose come essere sono in se stesse, e dall'altra, di valutare in che modo esse corrispondono alla propria verità. Le due cose si identificano sempre di più quanto più progredisce la formazione. Il soggetto diventa nella sua esperienza crescente sempre più cosmomorfo, perché la verità del mondo si configura sempre meglio in lui. [Viceversa,] anche l'immagine del mondo diventa sempre più personale, perché il criterio di misura dell'autocoscienza, che aderisce alla conoscenza, diventa sempre più vasto e raffinato» (cfr. *ivi*, p. 73).

dell'oggetto tengono la bilancia». L'immagine sensitiva sta ora all'interno del soggetto, ma essa non è ancora una vera e propria conoscenza: in quanto visione essa è, infatti, una pura immediatezza relazionale con l'oggetto («uno strano intimo contatto tra soggetto e oggetto, così intimo che non può essere detto ad altri»⁴⁹¹). Ora, in quanto anche la sensibilità del soggetto è immersa all'interno dello spazio spirituale soggettivo della conoscenza, essa partecipa inevitabilmente all'azione creativa dell'io, il quale, nella sua originaria relazione col mondo si rende conto al contempo di tre cose – o, come le chiama von Balthasar, tre «unità»⁴⁹²: 1. che vi è un'unità intrinseca nella sua percezione delle cose, le quali appunto – pur mostrandosi in successioni temporali – costituiscono un'unità sintetica che appare evidente alla sua visione (unità della visione); 2. che vi è poi un'immediata conoscenza della relazione di essenza tra l'immagine sensibile interiore e l'oggetto che esteriormente si mostra (unità del concetto); 3. che vi è, infine, nell'oggetto che egli percepisce, un'esistenza obiettiva, indipendente dal suo pensiero (unità dell'esserci, o dell'esistenza). Questo terzo e ultimo momento della coscienza contiene già implicita in sé l'evidenza dell'intima distanza tra l'essere proprio del soggetto finito e l'essere del soggetto assoluto, capace invece di porre nell'essere gli oggetti.

Da questa descrizione fenomenologica della conoscenza risulta evidente che la sensibilità del soggetto è da sempre connessa con la sua dimensione intellettuale: poiché, qualora non fosse così, non sarebbe possibile nessuna delle tre unità balthasariane appena descritte. L'immagine sensitiva si mostrerebbe infatti come un'immagine piatta e priva di una unità con l'immagine seguente, in un susseguirsi caotico di fotogrammi privi di profondità e impossibili da scorgere in prospettive diverse da quella immediatamente data. In quest'attività d'intreccio tra il sensibile e lo spirituale – ossia nell'unità della visione – «si compie al tempo stesso l'elevazione della visione nel concetto (*abstractio speciei a phantasmate*) e l'immersione del senso spirituale nella visione (*conversio intellectus a phantasmata*)»⁴⁹³. Così, il rapporto significativo che già s'annuncia nell'immagine presuppone una previa identità tra il soggetto e l'oggetto, all'interno della quale l'immagine sensibile del soggetto rende udibile e comprensibile la parola essenziale dell'oggetto per mezzo della parola spirituale (*verbum mentis*, o giudizio) ora pronunciata dal soggetto stesso⁴⁹⁴. In questo modo, la parola pronunciata dal soggetto e quella pronunciata dall'oggetto si identificano (unità del concetto), e il

⁴⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 74.

⁴⁹² Cfr. *ivi*, p. 75.

⁴⁹³ Cfr. *ivi*, p. 76.

⁴⁹⁴ «[Ciò] che garantisce l'obiettività è proprio il fatto che il soggetto è immediatamente e simultaneamente presente a se stesso come coscienza e come esistenza. Se non fosse così non sarebbe soggetto. Riconoscendo alla sensibilità l'unità con il giudizio, le si conferisce la dignità della razionalità e riconoscendo al giudizio l'unità con la sensibilità gli si conferisce il distintivo della inesauribilità. All'uomo non è possibile una conoscenza soggettiva pura che escluda un momento di oggettività, ricettività e passività: il soggetto è fin dall'inizio esistenza nel mondo» (cfr. G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, p. 78).

soggetto può quindi prendere – o meglio, accogliere in sé la misura essenziale dell’oggetto che gli viene da quest’ultimo donata. «Ma questa identità, subito anzi già nell’attimo della sua costituzione, dà luogo a una definitiva contrapposizione di conoscente e di conosciuto, appunto perché all’interno dell’autocoscienza il conosciuto è presente *come* conosciuto e non come conoscente»⁴⁹⁵. In questa unità-nella-distinzione (che è l’unità dell’esserci) l’oggetto assume tutto il suo valore ontologico e la sua indipendenza rispetto al soggetto: poiché la verità dell’oggetto si mostra ora al soggetto come il suo essere per-sé-esistente, trascendente rispetto a quest’ultimo, ma immanente nella sua coscienza.

La verità assume perciò qui un duplice volto: da una parte, essa si mostra come totale dedizione della conoscenza (*intellectus agens*) alla ricettività (*intellectus passibilis*). A questo primo sguardo, la verità della conoscenza e la conoscenza della verità s’identificano: la verità si mostra perciò come pedissequa e puntuale replica di ciò che è (von Balthasar lo chiama «perfetto realismo»⁴⁹⁶). Affinché vi sia vera conoscenza, l’«atteggiamento di fondo del soggetto conoscente non può essere quindi altro da quello di una piena indifferente disponibilità ricettiva, fenomenologicamente postulata, la quale anzitutto altro non desidera che di assumere e di riprodurre il fenomeno quanto più nitidamente possibile. Quest’atteggiamento merita il nome di *giustizia*, poiché rinuncia incorruttibilmente a ciò che è proprio e si commisura all’oggetto»⁴⁹⁷. D’altro canto, però, nell’apertura sensitivo-spirituale che il soggetto offre all’oggetto, il primo non ha semplicemente dato la possibilità al secondo di rappresentarsi, ma gli ha anche offerto la sua interiore sfera spirituale, la sua realtà personale, così da potervi diventare comprensibile in questa rappresentazione. In altri termini, il soggetto farebbe un torto all’oggetto e a se stesso se, davanti al dono totale di sé da parte dell’oggetto, non si consegnasse anch’egli come dono nella sua totalità, ma offrisse solo la sua dimensione ricettiva, tenendo invece per sé quella forza creatrice, libera e sovrana che costituisce il suo spazio interiore personale. Ma, qualora ciò accadesse, potremmo davvero affermare che il soggetto si realizza come tale nella sua relazione con l’oggetto se non si dona interamente – ossia in quanto ricettività passiva e creatività attiva? Ne dubitiamo fortemente. Per questo motivo, la parola spirituale (*verbum mentis*) che il soggetto pronuncia nella sua intimità spirituale non è un mero calco della pura fattualità oggettuale; ma, ciò che si mostra allo sguardo del soggetto, proprio alla luce della sua fondamentale essenza creativa, è, insieme all’oggetto, anche ciò che l’oggetto può e deve essere. L’atteggiamento giustizialista della coscienza muta dunque la propria facciata, mostrandosi, in fin dei

⁴⁹⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 77.

⁴⁹⁶ «Verità come misura dell’essere è espressione di ciò che è. Ogni deviazione dall’esatta replica del dato di fatto reale è anche una deviazione dalla verità. Lo spirito conoscente [ha] da dire ciò che è. La sua posizione primaria è dunque quella di una volontà di perfetto realismo. Deve offrirsi all’oggetto in modo che possa mostrarglisi nella massima fedeltà possibile» (cfr. *ivi*, p. 77).

⁴⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 78.

conti, come un atteggiamento d'amore e di libera e disinteressata consegna totalizzante (in quanto *donum*) del soggetto all'oggetto (e viceversa). «La rigorosa giustizia, postulata dalla verità, non sarebbe possibile senza questo aspetto, che da sempre supera e tempera la giustizia». Il gioco analogico che avevamo previamente intravisto può perciò essere, anche in questo caso, messo in scena – ed anzi, proprio qui si può iniziare a scorgere la vera e propria forma dell'*analogia entis*. Infatti, la creatura è resa, dall'archetipa conoscenza divina, capace di partecipare alla misurazione creatrice della verità secondo un'analogia conoscitiva: ebbene, questa analogia si mostra qui non solamente come un'analogia di tipo ontologico (*analogia entis*), ma molto più come *analogia libertatis* creativa, e – in ultima istanza – come *analogia amoris* nel dono e nello sguardo che il soggetto (finito o infinito che sia) rivolge alla creatura. «Lo sguardo creativo dell'amore soltanto può commisurare all'oggetto quella misura e può porgergli quello specchio che contiene la sua definitiva e perciò obiettiva verità, perché anche lo sguardo con cui Dio contempla le sue creature [...] è lo sguardo amoroso della sua misericordia»⁴⁹⁸.

⁴⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 80.

CAPITOLO TERZO

LA VERITÀ E IL SUO SPLENDORE

1. *Fenomenologia dell'amore: analogia entis come analogia libertatis e analogia amoris*

Nel corso di questa nostra trattazione, abbiamo più volte affermato che la verità si dà solo nell'atto conoscitivo dello spirito. E lo spirito, in quanto tale, è libero essere-per-sé che si dona, per realizzarsi, all'oggetto donantesi. Intendendo qui la libertà del soggetto come il suo essere già da sempre aperto alla rivelazione e all'accoglimento dell'essere, il soggetto deve perciò originariamente riconoscersi come già da sempre immerso nella sua stessa libertà che lo sovrasta trascendentalmente. Egli, infatti, è «già dischiuso da sempre al mondo e il mondo è da sempre dischiuso a lui. Né sta al suo arbitrio *come* voglia rivelarsi, perché la struttura dell'essere come della conoscenza, le quali entrambe sono naturalmente date, gli assegnano le strade a tale meta»⁴⁹⁹. Altro non gli resta da fare, quindi, che realizzare la propria libertà così come essa deve realizzarsi.

Ma il dono dell'essere al soggetto non sarebbe un dono totalizzante se anche l'oggetto non si consegnasse liberamente. Però, dov'è che risiede la libertà dell'oggetto? Il punto di partenza balthasariano per risponde a questa questione è il fatto che le cose singole posseggono per se stesse un valore intrinseco, che non può essere in alcun modo dedotto dalla specie che esse incarnano. Se così non fosse, una rivelazione particolare non sarebbe altro che una copia priva di unicità (e quindi di libertà), un mero calco d'una rivelazione generale comune a tutti gli oggetti della stessa specie⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁵⁰⁰ Conseguenza inevitabile per un pensiero che dimenticasse la dimensione trascendentale del bello e del vero: «L'oggetto [si troverebbe allora] sotto l'occhio della conoscenza come una sezione sotto il microscopio. Sarebbe una cosa completamente priva di diritti, della quale di può disporre ad arbitrio del soggetto conoscente. In un mondo in cui questo è quanto precisamente succede, l'esistenza avrebbe perduto ogni senso, perché l'essere avrebbe perduto quella proprietà che sola rende desiderabile il suo possesso: la sua singolarità in ogni caso irripetibile e in tal modo la sua intimità. [...] L'essere senza mistero sarebbe come prostituito». Un'impostazione di questo tipo si ha per esempio nel pensiero moderno, dove si vuole arrivare alla definitiva spaccatura all'interno della coscienza umana di due funzioni che non possono concretamente venir divise: quella «meccanico-pratica che valuta l'essere, specie l'essere materiale, come un sostrato unicamente sottoposto alla volontà umana dominatrice e manchevole di qualsiasi pretesa di intimità e di mistero, e [quella] nobile, disinteressata, che si dona all'intimità e al sentimento dell'esistenza singolare storico-temporale. Una simile spaccatura della conoscenza umana in due metà ostilmente quasi divise è l'espressione di un'impotenza a richiamare l'intelligenza moderna da un'immagine del mondo sdivinizzata e senza mistero, e a restituirle la venerazione originaria per l'oggetto. [...] Si spezza definitivamente ciò che in Tommaso d'Aquino era una unità inestinguibile: il pensiero giudicante (*intellectus agens, dividens et componens*) e il pensiero percipiente (*intellectus passibilis*)» (cfr. *ivi*, pp. 86-87). Si noti tuttavia che qui emerge un distacco – o meglio, una novità da parte di von Balthasar rispetto alla classica impostazione tomista: «Balthasar – commenta infatti Gianluca Falconi – è certamente tomista quando sostiene che ogni conoscenza ha inizio dai sensi. L'intelletto tuttavia, per Tommaso, non conosce il concreto nella sua individualità, ma solo mediante una nozione universale di esso. La singolarità sfugge all'intelletto umano. Le qualità visibili attraverso i sensi sono considerate da Tommaso come differenze accidentali, che egli vede unicamente come *medium* della conoscenza essenziale. [...] Balthasar vuole seguire altre vie e si distacca su questo punto [...] da Tommaso [...]. Egli, modellando l'idea di *adaequatio*, pensa proprio l'individuale e il concreto come l'obiettivo della ricerca della verità, e

Al contrario, ogni essere esistente per-sé possiede una sfera intima e unica e una sfera d'esteriorità; e per quanto il soggetto conoscente sarà sempre e illimitatamente in grado di afferrare con lo sguardo ogni essere, non potrà mai, neanche – per dir così – “violentando” l'oggetto, entrare nella sua sfera più intima, se non è l'oggetto stesso a concederglielo: «alla spontaneità del soggetto sta di contro la corrispondente spontaneità dell'oggetto con effetto delimitante»⁵⁰¹. All'uomo capace di far amorosamente emergere l'intimità dell'essere viene perciò consegnato il ruolo di protettore e amministratore (il “pastore” heideggeriano) dell'essere. Solo quando l'uomo si dimentica di questa sua responsabilità nei confronti dell'essere egli non considera più un oltraggio all'essere stesso l'atto di mentire. Dopotutto, se la verità dell'essere è quella che lui stesso può imporre a forza, allora il riferimento all'oggetto diviene privo di senso, e il soggetto può applicare qualsiasi misura (anche una misura errata) all'oggetto e far finta che essa sia una misura adeguata.

Ora, se, dal punto di vista dell'oggetto, la verità delle cose consiste nella relazione tra la loro essenza e il loro svelarsi nell'apparizione fenomenica, e se, dal punto di vista del soggetto, questa verità dell'oggetto si accompagna sempre con la possibilità soggettiva di possedere la misura della cosa e la sua espressione, allora, nel momento in cui l'essere coincide con la coscienza, nell'autocoscienza l'oggetto di conoscenza diviene soggetto di conoscenza. «Ogni distinzione tra essere e pensiero cade in quest'atto di uno che afferra se stesso. Questo è il vero senso del *cogito ergo sum*»⁵⁰² cartesiano. Questa identità della verità è, innanzitutto, una unità immediatamente intuita dallo spirito, ma è anche altresì mediata dallo spirito stesso, poiché concettualmente formulata da quest'ultimo. Nella dimensione di relazione e di apertura nei confronti dell'oggetto, dunque, lo spirito riceve – per dir così – due doni: il conoscere la verità e il dire la verità. Il primo dono senza il secondo sarebbe un affronto al soggetto da parte dell'essere, il quale si rivelerebbe come rinchiuso in sé e inaccessibile ad altro se non a se stesso: ma, così facendo, non sarebbe più disvelamento, e quindi non sarebbe più essere. Il secondo dono senza il primo sarebbe invece un vuoto e falso pronunciamento del soggetto nei confronti dell'essere, poiché egli parlerebbe di cose senza

non l'universale. La singolarità è il fine della conoscenza. Le qualità secondarie diventano elementi determinanti essenziali della verità dell'esistente [...]. Tutte le volte che l'intelletto tenta di ricondurre un particolare ad un universale, in un certo senso, limita e controlla la verità dell'oggetto, ma elimina anche l'originarietà della cosa ‘realmente esistente’» (cfr. G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, pp. 41-42). E, poco più avanti: «Il pensiero giudicante (*intellectus agens, dividens et componens*) e il pensiero percipiente (*intellectus passibilis*) sono una ‘unità inestinguibile’. Balthasar si rifà, in questa dottrina, esplicitamente a Tommaso, anche se [...] in Tommaso, ciò che l'intelletto cerca nella sua parte attiva è l'essenza determinata e fissa dell'oggetto, alla quale il soggetto si approssima più o meno faticosamente, aggiungendo ogni volta nuove determinazioni con il contributo del suo lato passivo. E se in Tommaso v'è un atteggiamento oscillante riguardo alla possibilità che il soggetto riesca a raggiungere l'essenza dell'oggetto, questa essenza è comunque definita e immutabile. È proprio su quest'ultimo punto che Balthasar si discosta da Tommaso» (cfr. *ivi*, pp. 78-79).

⁵⁰¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 87.

⁵⁰² Cfr. *ivi*, p. 96.

conoscerle, e ciò che verrebbe pronunciato non sarebbero altro che vuoti concetti privi di fondamento. «L'intensità dello spirito esige immediatamente, per poter esistere, la possibilità della sua estensione esterna. La rivelazione dell'essere davanti a lui è subito anche la possibilità e in tal modo l'esigenza della sua rivelazione ad altri. Ma questa rivelazione è d'ora in poi libera»⁵⁰³, sia da parte dell'oggetto – nell'unicità irripetibile del suo disvelarsi al soggetto –, che da parte del soggetto – nel suo amorevole accoglimento dell'irripetibile manifestarsi dell'oggetto che gli sta di fronte. La verità come auto-svelamento – oggettivo e soggettivo – assume ora il colore della libertà, e si mostra quindi come un atto pregno di responsabilità ed eticamente importante. Nel libero donarsi dell'essere al soggetto, deve perciò corrispondere un libero esprimersi, attraverso la parola e il concetto, del soggetto nei confronti dell'essere. Tutto ciò, naturalmente, presuppone il libero lasciarsi catturare, e il libero aprirsi come spazio spirituale del soggetto verso l'essere che si manifesta, e non un voler invece schiavizzare l'essere col proprio sguardo dominatore.

Ma se all'essere *in toto* può essere applicato il trascendentale *verum* – il quale si struttura in auto-svelamento e affidabilità – la parola che il soggetto pronuncia nei confronti dell'oggetto non sarà solo auto-svelamento della misura dell'oggetto, ma sarà anche una parola intrinsecamente affidabile, sarà parola testimoniata. «Chi parla stabilisce un'identità non più controllabile da fuori tra contenuto affermativo e forma affermativa, e garantisce che la sua identificazione è giusta». Nell'affidarsi a questa testimonianza, un altro essere libero accoglie quanto viene testimoniato dall'altro, analogicamente a come s'affida all'essere e al suo disvelarsi. Solo in questa relazione tra la testimonianza e la fede è concretamente possibile uno scambio di verità tra due esseri liberi. E la verità che si fa parola nella libera espressione dello spirito è altrettanto libera quanto il soggetto che la pronuncia. Proprio in questa libera con-creazione verbale il soggetto compie la sua opera. Egli, nella sua libertà e nella totale responsabilità del suo pronunciare un giudizio, paga di persona per la libertà e per la verità di questa sua creazione. Ma questa libertà veritiera che egli paga non sarebbe davvero libera (e quindi non sarebbe verità) se rimanesse rinchiusa all'interno dell'autocoscienza del soggetto creante. (Dopotutto, può forse un'opera d'arte comunicare qualcosa se rimane rinchiusa dentro una cassaforte per l'eternità? A lungo andare anche il suo stesso creatore se ne dimenticherà). Ecco che, proprio in quanto libera, il soggetto creante non può schiavizzare e tenersi questa parola per sé, come un suo possesso, ma consegnarla come testimonianza ad altri. Ugualmente, «in quanto ora la libertà stessa appartiene alla parola espressa come alla verità dello spirito, non esiste per lo spirito che accoglie altra possibilità di rivelare che ha riconosciuto questa parola nella sua libertà fuori di quella di riconoscere a un tempo la libertà di tale parola»⁵⁰⁴.

⁵⁰³ Cfr. *ivi*, p. 97.

⁵⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 99.

Certamente il dispiegamento del soggetto a se stesso non è un'attività puramente e meramente spirituale: lo testimoniano, *in primis*, il fatto che lo spirito umano è intimamente e indissolubilmente vincolato a tutte le forme conoscitive sub-spirituali (in particolare la sensibilità), e il fatto che il suo spirito non è a sé essenzialmente e conoscitivamente disvelato immediatamente, ma è via via presente a se stesso solo quando ritorna a sé dall'auto-alienazione della conoscenza oggettuale. Alla luce di queste sue intrinseche limitazioni, gli appaiono evidenti due cose: in primo luogo, che il possesso di sé non è divisibile da un suo previo auto-allontanamento da sé per approdare alla conoscenza degli oggetti esterni. Infatti, solo «assumendo cose estranee e mantenendosi aperto per cose estranee, solo dedicato a cose estranee e al loro servizio, lo spirito umano può alzare la sua pretesa all'autoessere. E solo il servizio al mondo concretamente attuato gli promette la misura di una indipendenza, quella che gli spetta in base al suo essere spirituale»⁵⁰⁵. In secondo luogo, poi, egli riconosce che il suo giudizio rimane intrinsecamente legato alla lingua simbolica della sensibilità: egli possiede sì i suoi contenuti sensitivi, ma non può come tali comunicarli completamente. D'altro canto, però, il manto sensibile che ricopre i suoi giudizi testimonia il fatto che questi non sono un'invenzione soggettiva e priva di veracità, ma che anche questi si fondano su quella verità degna di fiducia che è l'auto-dispiegarsi dell'essere stesso. Per questo motivo, una dissociazione nell'uomo tra un puro spirito e una pura sensibilità non farebbe altro che trasformare l'uomo in un essere schizofrenico, sballottolato qua e là tra i due margini di un abisso. «Indicare i confini tra anima e corpo, tra espressione sensibile e spirituale di un'anima rimane [perciò] un'impresa impossibile. Giacché da una parte la lingua dello spirito si iscrive inconfondibilmente nelle linee e nei tratti del campo espressivo corporeo-spirituale, dall'altra però nessun fisionomismo e nessun'arte ad esso affine possono relegare la libertà dello spirito interamente nelle sue leggi di espressione»⁵⁰⁶.

A questo punto, per von Balthasar il salto analogico dalla creatura al Creatore alla luce dell'*analogia libertatis* è quasi d'obbligo. Ebbene, Dio, in quanto puro essere-per-sé, non ha bisogno di altro per essere se stesso. Nel comunicarsi in liberissima apertura, egli non si perde al di fuori di sé, pur avendo egli creato l'essere e gli enti extra-divini. «In quanto creatura ogni essere del mondo manifesta certo necessariamente il creatore, ma insieme manifesta la non necessità dell'esistenza creata e in tal modo la libertà del creatore»⁵⁰⁷. La creatura, insomma, in conformità alla sua intima essenza, non può che parlare del Creatore, e la sua esistenza contingente è una valida testimonianza per l'intelletto creato che la coglie per l'intuizione dell'essenza del Creatore. (Rimane purtuttavia vero anche il fatto che l'apertura del creatore nelle creature conduce sì lo spirito creato verso Dio, ma

⁵⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 100.

⁵⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 101.

⁵⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 104.

che una qualsivoglia rivelazione naturale del Creatore nella creazione si arresta non appena si cerca di compiere il primo passo nella sala regale del cuore intimo di Dio). Così, possiamo dire che, come la verità dell'essere è disvelamento dell'essere stesso, allora, analogicamente, anche lo svelante (ossia Dio) si svela, pur rimanendo sempre velato in questo suo svelamento (come la totalità dell'essere rimane velata nel suo svelarsi negli enti particolari). Ma ciò non significa che il mondo e gli enti siano da bollare come fasulle fantasmagorie, poiché «la loro apparenza esteriore non si può in alcun modo dividere dal suo nucleo essenziale; altrimenti che nel suo apparire questo non può rivelarsi». D'altro canto, però, rimane pur sempre vero che l'essenza «è ogni volta di più di quanto si realizza fattivamente. [...] Per l'interpretazione dell'essere finito bisogna [perciò] ricorrere ogni volta al fenomeno della polarità»⁵⁰⁸. La polarità in questione è naturalmente quella della tensione all'interno dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Infatti, per quanto (come, per esempio, propone di fare Husserl con la sua *epochè*) l'esistenza libera e singolare possa venir "messa tra parentesi" per concentrarsi solo sull'essenza (necessaria) di un essere che appare, non sarà mai davvero possibile, per von Balthasar, separare distintamente e in maniera netta l'una dall'altra. «Ricerca il carattere di intimità di un singolo essere, sollevare la questione della sua singolarità, della sua personalità, significa in pari tempo interrogarsi circa la sua essenza. Nel nucleo più intimo della domanda sull'essenza, là dove il pensiero è posto davanti all'abisso dell'essere particolare, il problema dell'esistenza [...] emerge nuovamente e imprevedibilmente»⁵⁰⁹. Poiché, non appena l'essenza inizia

⁵⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 106-107.

⁵⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 107-108. «Il fatto che l'essere non coincida con l'essenza e che quindi essere ed essenza siano in rapporto di dipendenza reciproca [...], dice che l'essenza non è inserita nel processo dell'essere e che l'essere stesso non possiede in sé e per sé alcun processo. Solo se essere ed essenza coincidessero dominerebbe la necessità nell'essere, giacché le singole essenze risulterebbero momenti necessari del processo dell'essere e ciascun effetto sarebbe intrinsecamente e completamente determinato da una causa. Per il fatto che non coincidono, viene in evidenza la non necessità, ovvero la libertà. [...] Ogni esistente ha la radice della propria individualità non nell'essere, ma oltre l'essere, [...] nella libertà di Dio. Ciascun *individuum* è originale. Nell'ottica di Tommaso, come anche di Balthasar, Dio deve pensare l'esistente immediatamente, fin nella sua individualità [...]. Se non esiste alcun processo ed ogni esistente è pensato immediatamente da Dio, allora, non si dovrà pensare solo una differenza tra Dio e il creato, ma anche originariamente una differenza fra esistente ed esistente, perché tra l'uno e l'altro non sussiste alcuna necessità. E come il mondo trovava il suo fondamento nella relazionalità asimmetrica rispetto alla divinità, per cui la trascendenza di Dio rispetto al mondo diveniva elemento originario dell'essere del mondo, così ogni esistente è compiuto in se stesso solo nella relazionalità a Dio e agli altri esistenti: una relazione asimmetrica a ciò che è altro da sé, l'esistente la possiede *in se stesso* in quanto anche la relazione costituisce la sua propria essenza. [La] libertà di Dio ha come controconcetto, nel finito, la relazionalità reciproca degli esistenti. E come era originaria la libertà, così è originaria questa relazionalità. Quell'azione libera di Dio, che aveva posto il mondo come frutto della volontà infinita dell'origine si articola, analogicamente, nella realtà creata: la libertà diviene la garanzia dell'alterità tra gli esistenti, pur nell'unità dell'essere e, a ben guardare, libertà e alterità dell'unico essere, sono conseguenze della distinzione reale tra essenza ed esistenza. Non solo: dal punto di vista della conoscenza, alla differenza ontologica, corrisponde la volontà dell'*intellectus agens* che si esprime sia nella disponibilità a lasciar-essere l'altro, e perciò all'apertura dell'*intellectus passibilis*, ma anche nell'*actio* dell'*intellectus agens*, che non solo scova un significato oltre la manifestazione, ma anche dà un significato in virtù della coincidenza di essere e coscienza» (cfr. G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, pp. 126-127).

a prevalere sull'esistenza, essa si mostra inconcepibile e formalmente vuota se non incarnata in un'esistenza concreta. Al contrario, quando l'indagine si concentra solo ed esclusivamente sull'esistenza, quest'ultima si mostrerà materialmente insufficiente ed informe, e rinvierà inevitabilmente oltre se stessa, verso quell'essenza che riposa, in ultima istanza, nel mistero dell'unico essere. Analogamente possiamo parlare per l'essere in generale, il quale (come aveva giustamente colto Tommaso) è formalmente vuoto se non si concretizza negli enti, ma è al contempo gravido di tutti gli enti che in esso sono contenuti, e che si esibisce pur sempre come il "di più" rispetto a ogni sua singolare manifestazione ontica. *L'esse tout court* ha quindi «la perenne proprietà d'essere ogni volta di più di quanto si è capito di esso. Ha questa proprietà perché ha la proprietà ancora più misteriosa di essere ogni volta di più di se stesso. Benché non sia irrazionale, è pur sempre di più di quanto un intelletto può comprendere di esso»⁵¹⁰. Così, alla luce della differenza reale tra essere ed essenza, anche la sfera dell'essere partecipa della libertà della verità, poiché l'esserci dell'ente è massima rivelazione incontrovertibile dell'essere, ma – contemporaneamente –, essendo l'essere sempre una ulteriorità rispetto all'ente che si manifesta, si mostra velato in questo suo svelamento.

Il nostro sguardo deve ora abbandonare l'indagine sulla libertà dell'oggetto per soffermarsi meglio sulla libertà del soggetto. Ebbene, abbiamo già detto che il soggetto spirituale è intrinsecamente legato alla sua sensibilità, e che deve, se vuole cogliere l'oggetto nella sua intima verità, lasciarsi rivelare dall'oggetto stesso la sua legge e la sua misura propria. Tuttavia, in quanto soggetto spirituale, la sua conoscenza (ossia il suo atto spirituale) dovrà necessariamente significare anche spontaneità, oltre che servizio. *In primis*, dunque, il soggetto ha la libertà di rivolgersi conoscitivamente alle cose che vuole cogliere in se stesso, esattamente come ha la libertà di distogliere lo sguardo alle cose che non lo aggradano⁵¹¹. «Alla libera chiusura verso una verità inopportuna corrisponde la libera apertura verso ogni verità cercata e benvenuta»⁵¹². La volontà dell'elezione o meno di una terminata conoscenza è quindi già da sempre originariamente presente nell'atto conoscitivo. Ma se questa scelta implica che la volontà sia già originariamente presente alla coscienza, allora lo stesso aprirsi del soggetto all'essere che si mostra non può essere intesa

⁵¹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 109.

⁵¹¹ «Anche se molte cose si affollano entro il campo dei sensi senza esservi chiamate, resta tuttavia al soggetto la possibilità di vagliare tutto ciò [...]. Questo [...] tradisce indubbiamente un'imperfezione del nostro potere conoscitivo, il quale è in grado di afferrare solo una porzione ben ridotta entro i limiti della conoscenza; ma al tempo stesso è una prova della libertà ordinativa e costruttiva dello spirito, che dalla quantità della materia offerta elegge unicamente quanto si adatta al suo edificio spirituale. [...] È proprio della nobiltà dello spirito che non debba occuparsi forzatamente di tutto. [Ed è proprio con] la possibilità negativa del sorvolo e dell'oblio [che] si rende poi perfettamente visibile l'analoga possibilità positiva della libera elezione» (cfr. *ivi*, pp. 112-113).

⁵¹² Cfr. *ivi*, p. 113.

adeguatamente se non presupponendo un atto volitivo del soggetto che volontariamente decide di accogliere l'essere. Certo, non si tratta qui una vera e propria scelta libera e personale (*voluntas elicit*), quanto piuttosto la naturale traccia previa nella volontà (*voluntas ut natura*) di ciò che diverrà poi la volontà personale. Se non ci fosse questo iniziale volere da parte del soggetto, nessuna conoscenza sarebbe possibile, poiché non si metterebbe mai in moto quel desiderio e quell'apertura all'altro che caratterizza la conoscenza del soggetto.

Ora, se nell'oggetto la verità consisteva nella crescente rivelazione di se stesso, dove il rivelante era sempre il "di più" rispetto alla sua rivelazione, alla luce del soggetto, questo movimento di continuo disvelamento non è altro che il continuo svelarsi dell'essere che si realizza nella relazione tra il soggetto e l'oggetto. «Noi possiamo perciò, dalla prospettiva del soggetto, integrando stabilire che dietro il fatto del suo star aperto si trova il movimento del suo aprirsi e che dunque dietro il suo spirituale essere luce come intelligenza sta la sua permanente volontà verso l'autoaprirsi e verso l'apertura»⁵¹³. Detto altrimenti, un senso l'oggetto esistente ce l'ha per il fatto di essere un essere-per-sé; ma questo suo senso si realizza – se tale oggetto vuole partecipare della verità – solo nella sua comunicazione come essere-per-altro. Essere-per-sé ed essere-per-altro sono quindi solo due modi astratti per dire l'unica indivisibile illuminazione dell'essere. Ciò significa, dunque, che la volontà insita nell'oggetto di aprirsi e di donarsi amorevolmente al soggetto, e la volontà del soggetto di aprirsi alla percezione dell'oggetto e di accoglierlo con amore nel suo spazio spirituale, costituiscono, in ultima istanza, quell'unica dedizione d'amore che non è in alcun modo divisibile dalla verità. Come, dunque, la conoscenza dell'essere non sarebbe possibile se non presupponendo un immediato atto volitivo da parte del soggetto, così la verità non è pensabile senza l'amore. Perciò, così come la conoscenza viene animata dal desiderio insito nella volontà di possedere sempre di più, così anche l'essere è sempre il "di più" di quanto si rivela in quanto l'amore è ciò che gli consente di essere sempre questo "di più", e quindi consente all'essere di essere se stesso. Alla luce di ciò, von Balthasar arriva alle stesse conclusioni di Siewerth riguardo all'amore come sommo trascendentale dell'essere: «la verità sgorga dall'amore e [...] l'amore è più originario e vasto della verità. L'amore è la ragione della verità, la ragione o il fondamento che la spiega e la rende possibile. E tuttavia non si può dire che l'amore c'era già prima della verità e che sarebbe pensabile senza la verità. Giacché l'autodischiudersi dell'essere e del conoscere, che porta l'originario nome dell'amore, porta subito e immediatamente anche il nome della verità»⁵¹⁴.

Nel libero donarsi per amore all'oggetto, il soggetto – per dir così – mette da parte tutta la sua soggettività per non essere altro che totale apertura all'accoglimento nella percezione dell'oggetto

⁵¹³ Cfr. *ivi*, p. 114.

⁵¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 115.

che gli si mostra. Egli preferisce amorevolmente e volontariamente lasciar parlare l'essere e la verità altrui rispetto alla propria, e questo atteggiamento di giustizia è già espressione dello sguardo amorevole del soggetto verso la cosa. Uno sguardo puramente giustizialista e meramente obiettivo sarebbe uno sguardo certamente riduttivo, perché sminuirebbe l'idealità libera e creatrice propria del soggetto. Quindi, il vero sguardo del soggetto, capace di rendere giustizia tanto all'oggetto che si disvela volontariamente nella sua propria essenza, quanto a se stesso – in quanto appunto soggetto – nella sua essenza creatrice, dovrà essere uno sguardo amorevole tanto obiettivo quanto idealizzante. «Ed è la grande attesa dell'oggetto conosciuto che queste due qualità siano conciliabili. L'idealità, che [l'oggetto] è incapace di realizzare in se stesso, spera di raggiungerla nello spazio di un altro essere. Sa o intuisce che cosa potrebbe essere, quali possibilità meravigliose esistono in lui. Ma per svilupparle il conoscibile ha bisogno di qualcuno che crede in esse, che anzi le vede già in lui nascostamente presenti, oggettive, ma visibili soltanto a colui che ritiene possibile la loro realizzazione, dunque colui che crede e che ama»⁵¹⁵. Quest'immagine ideale propria del soggetto amante è, contemporaneamente, soggettiva e oggettiva: è soggettiva perché la sua verità arriva all'oggetto solo mediante il soggetto, ed è oggettiva perché lo sguardo amorevole del soggetto deve posarsi sull'oggetto per avere la forza di cogliere ciò che quest'oggetto può essere, ma che da solo è assolutamente incapace di diventare. «Così [il soggetto] amante riguarnerà sempre come un'azione [dell'oggetto] amato la realizzazione dell'ideale. Se questa riesce egli si rallegrerà per avere da sempre saputo che 'l'amato ce l'avrebbe fatta' e che lui non si è sbagliato a suo riguardo. Per contro l'amato saprà che la realizzazione delle sue migliori possibilità non è merito suo, ma è l'opera creatrice dell'amore»⁵¹⁶. In questo reciproco dono amorevole viene meno ogni distinzione tra soggettivo e oggettivo, poiché questa creazione amorevole si realizza nel reciproco donarsi dell'amato all'amante, e viceversa. Infatti, solo in questo reciproco donarsi l'amato si scopre, alla luce dello sguardo del soggetto, come ciò che può essere – e si realizza così come tale, in quanto appunto oggetto-amato –, e l'amante si scopre come forza creatrice nell'incidere l'idealità da lui creata nell'oggetto – e realizzandosi così come soggetto-amante.

Con questo nuovo tipo di sguardo, lo sguardo giustizialista del soggetto assume la sua vera e propria forma, poiché ora l'amante guarda all'immagine ideale dell'amato come alla sua vera realtà, guarda «alla 'vera' immagine dell'amato, si rivolge a lui riferendosi ad essa, [sorvolando] sull'altra immagine, la 'reale', la imperfetta»⁵¹⁷. Questo sorvolare non deve certo essere inteso come una cieca infatuazione entusiastica del soggetto nei confronti dell'oggetto: la distanza tra il reale e la piena

⁵¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 117.

⁵¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

⁵¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 119.

realizzazione ideale gli è sempre dinnanzi. Se non fosse così lo sguardo dell'amante non si risolverebbe mai in un operare e collaborare con l'amato per la realizzazione dell'ideale: l'ideale, infatti, sarebbe già (falsamente) dato allo sguardo amante. Ma si può dare davvero amore nella falsità? Uno sguardo amante che imponesse il suo ideale sulla realtà dell'amato non si svelerebbe invece come una volontà dominatrice che vuole imporre una forma ad un oggetto senza una vera apertura e accogliamento della realtà dell'oggetto? Il sorvolare dovrà quindi essere inteso come un non interessarsi dei difetti dell'amato e dei suoi fallimenti: l'amante li lascerà semplicemente sprofondare, obliandoli, nel nulla, in quanto immeritevoli di essere conosciuti⁵¹⁸.

Anche qui il salto analogico è facilmente compabile da von Balthasar: «Una conoscenza che sia non solo copia ma modello archetipo della realtà, una verità non misurata dalle cose ma misurante, compete unicamente a Dio. Il conoscere di Dio è generativo di verità; è pura spontaneità senza misura di alcuna ricettività da parte delle cose conosciute». La verità posta dalla coscienza divina è perciò vera misura della verità delle cose, vero modello impossibile da porre da parte di una intelligenza creata. Ma è purtuttavia vero che – alla luce dell'*analogia entis* – il soggetto partecipa (in quanto causa secondaria) della potenza creatrice di Dio anche nel dominio della verità. Ora, se la conoscenza di Dio riguardo alle cose è conoscenza assolutamente archetipa ed esemplare, perché egli ha in sé l'idea archetipa delle cose, allora le «cose devono essere così come Dio le vede *perché* Dio le vede così»⁵¹⁹. Ogni conoscenza creatrice umana dovrà perciò, per poter realizzare la verità, guardare alle idee delle cose che sono riposte in Dio stesso. In poche parole, affinché lo sguardo creativo dell'uomo possa essere uno sguardo veramente creativo (e quindi amante), questo sguardo dovrà essere lo stesso sguardo con cui Dio guarda le sue creature.

Ora, se sia l'oggetto che il soggetto posseggono la verità non solo in-sé (in quanto natura), ma anche per-sé (in quanto libertà), e quindi sono da sempre mossi verso la verità – il primo nel suo movimento auto-manifestativo verso l'altro, e il secondo nel suo movimento di apertura all'altro –, possono per ciò stesso volgersi liberamente al compimento di questi movimenti. La verità, per dirla

⁵¹⁸ Quanto qui intende von Balthasar non è certamente il berkeleyano *esse est percipi*: dopotutto, qualora il soggetto potesse tranquillamente annullare ontologicamente la forma imperfetta dell'amato e accedere immediatamente a quella perfetta-ideale semplicemente percependola, non vi sarebbe più necessità alcuna dell'intreccio dinamico-collaborativo tra il soggetto e l'oggetto, e tutto si ridurrebbe alla perfetta percezione del soggetto che ontologicamente costituisce il mondo con il suo solo percepire. In questo senso, la forza dell'amore «è grande a tal punto da negare semplicemente la realtà che gli sta di fronte, da sorvolarla come non esistente. 'Io so', dice l'amore, 'che tu non sei quello che dimostri di essere'. L'immagine che l'amore ha visto dell'amato non la prende per una invenzione o costruzione sua propria, ma la intende (se è vero amore e non innamoramento di puro istinto) come un'immagine anticipata ideale, da Dio donata, dell'amato, immagine che Dio gli ha affidato. [...] E possedendo in modo così sicuro questa misura l'amore può permettersi di considerare la realtà come dev'essere, e mediante dimenticanze e disattenzioni scartare ciò che non corrisponde alla sua immagine» (cfr. *ivi*, p. 214).

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 121.

altrimenti, viene posta nelle loro mani, ed essa si può compiere come tale solo se nasce dall'incontro amorevole tra il soggetto e l'oggetto. Ciò assume tanto più valore da punto di vista del soggetto, il quale è gerarchicamente insignito dell'onore di co-creatore della realtà. Per non sviare, e portare quindi a compimento le idee archetipe divine negli oggetti che gli si rivelano, lo spirito umano dovrà perciò affidarsi di volta in volta alla virtù della prudenza, la quale «è in grado di applicare alle circostanze concrete le linee direttive generali, le quali senza di essa rimangono astratte e inapplicabili»⁵²⁰. La prudenza non agisce come se fosse una norma morale assoluta priva di fondamento, ma realizzandosi nell'azione libera e creatrice del soggetto spirituale, dovrà di volta in volta dichiarare il perché è prudente (o no) agire in una data maniera. E il perché di un'azione, ossia la norma misurativa definitiva per giudicare se un'azione è prudente o meno, sarà sempre l'amore (in caso contrario, essa sarà un'azione egoistica, *tertium non datur*)⁵²¹. Dopotutto, se l'amore non è separabile dalla verità, e che anzi è trascendentalmente fondante il movimento della verità stessa, allora necessariamente avrà in se stesso la misura di ogni applicazione di verità. L'«amore sta nella sorgente della verità, e se incomincia a scorrere come amore, non può che generare verità. L'amore è la comunicazione disinteressata di sé, come è pure la disinteressata assunzione dell'altro in se stesso. In tal modo l'amore è misura predeterminata della verità»⁵²². Il reciproco auto-comunicarsi del soggetto e dell'oggetto diviene così l'unico vero accesso alla conoscenza, e quindi alla verità. «Qui è chiarissimo che la verità sta del tutto al servizio dell'amore che la abbraccia e la trascende. La verità come svelamento dell'essere ha la sua misura e i suoi limiti nelle leggi dell'amore; l'amore invece non ha misura e non ha legge in qualcosa d'altro tranne che in se stesso»⁵²³. In tal senso neppure la libertà è superiore all'amore, poiché la realizzazione della libertà stessa consiste proprio del mettersi totalmente a disposizione dell'amore: ma senza quest'ultimo la sua apertura all'altro da sé non sarebbe in alcun modo possibile. In questa sua assoluta e indiscussa trascendenza, «l'amore, quanto più si rivela, tanto più riceve sempre più nuove verità da rivelare. La sua interiore ricchezza aumenta a misura che si dona. Il suo mistero cresce quanto più si manifesta. Nessuna verità, che sgorga dal centro dell'essere rivelantesi, può mai esaurirsi; contiene l'indicazione verso una verità ogni volta nuova e più profonda»⁵²⁴.

⁵²⁰ Cfr. *ivi*, p. 124

⁵²¹ «L'amore delimita non solo le proprie rivelazioni, ma fa attenzione anche al mistero della persona estranea. Non vorrà mai carpire, dallo spazio d'intimità di un altro, nessuna verità, non gli spremerà nessuna confessione [...]. In una simile invasione nell'intima sfera dell'altra persona, l'amante dovrebbe procedere con cautela ancora maggiore che non un chirurgo che si fa strada con il bisturi nel corpo altrui» (cfr. *ivi*, pp. 127-128).

⁵²² Cfr. *ivi*, p. 125.

⁵²³ Cfr. *ivi*, p. 127.

⁵²⁴ Cfr. *ivi*, p. 132.

2. *L'essere come mistero: l'essere e l'essenza*

Il momento di svelamento dell'essere e di primo contatto tra soggetto e oggetto sono le immagini fenomeniche di per sé evidenti al soggetto. Ma proprio per questa loro evidenza, esse mostrano sempre adombrante un'ulteriorità che impedisce allo sguardo di fermarsi alla loro semplice manifestazione. Per cogliere il senso di un'immagine è infatti necessario che ad essa – per così dire – “s'impresti” un'esistenza, e quindi anche un'essenza. «Si presta loro un'essenza quando le si interpreta come l'apparire di un contesto significativo non apparente; e un'esistenza quando le si spiega come indici di cose esistenti in sé. Per essere comprensibili le immagini si muovono nel senso di questa duplice interpretazione»⁵²⁵. Detto altrimenti, le immagini compaiono sempre in sequenze che, se astratte le une dalle altre come singolarità, risultano in sé prive di significato. Tuttavia, lo spirito umano intuisce naturalmente in questo susseguirsi di immagini una profondità prospettica che le immagini da sole non sarebbero capaci di far emergere. Lo spirito umano è naturalmente portato a scorgere, in questo susseguirsi di immagini, la forma (la *Gestalt*) totalizzante dell'oggetto (sempre ulteriore alle singole immagini fenomeniche in cui l'oggetto appare). Sarebbe innaturale (se non impossibile) il darsi, da parte del soggetto che guarda l'oggetto, di un mondo d'immagini totalmente privo di essenza e di esistenza. Detto altrimenti, l'essere umano è, per sua natura, soggetto interpretante, è naturalmente soggetto ermeneutico. Perciò, «non appena le cose diventano la superficie di uno spazio interiore, che come tale non appare, questo spazio interiore riceve una realtà indipendente che gli conferisce la pretesa al titolo di esistenza»⁵²⁶. L'apertura del soggetto verso l'oggetto che prospetticamente si mostra si svela ora come un prestar senso, un dar fiducia all'essere che, nei fenomeni, onticamente si mostra davanti a lui: in questo apparire ontico «lo spazio interiore del soggetto effettua l'esperienza dell'unità necessaria di senso e di essere, e il soggetto, là dove scopre del senso, sull'abbrivo delle immagini, deve porre immediatamente anche l'essere»⁵²⁷. Non appena egli concede (com'è sua natura fare) la fiducia all'essere, quest'ultimo gli rivela sempre più l'essenza nascostamente velata nella sua intimità⁵²⁸. In questo senso non vi è né – idealisticamente –

⁵²⁵ Cfr. *ivi*, p. 138.

⁵²⁶ Cfr. *ivi*, p. 139.

⁵²⁷ Cfr. *ivi*, p. 140.

⁵²⁸ Il dispiegamento dell'essenza intima dell'essere potrebbe portare a una tragica conclusione. Infatti, in un primo momento, il soggetto potrebbe infatuarsi così tanto del mondo essenziale non manifesto che sta dietro al mondo manifesto (mutevole, caduco, e apparentemente irreali) da non essere più «in grado di gettare nessun ponte solido tra le immagini e il mondo in sé esistente. [...] Il mondo delle immagini verrà allora messo da parte come privo d'importanza, perché incomprendibile, e gli verrà negata ogni pretesa di verità. La verità può essere di casa unicamente nella volontà di senso e di essenza; ma il regno dell'essenza ha inizio solo al di là del fenomeno. È il regno dei contenuti spirituali, delle idee e dei concetti, in cui l'interiorità e riflessione del soggetto se la intende immediatamente con l'interiorità dell'oggetto. Unicamente in questa intesa e relazione c'è verità, c'è reale 'intelligenza', mentre il regno delle immagini genera solo 'opinione', senza un ultimo contenuto di verità. [...] È la strada del razionalismo e della mistica idealistica». A questo primo momento di esaltazione razionalistica fa da contraltare la presa di coscienza che ogni intuizione d'essenza necessita

una verità esclusivamente essenziale che in qualche modo starebbe dietro ai fenomeni (poiché, senza di essi, l'essenza non potrebbe apparire), né – empiristicamente – una verità esclusivamente fenomenica, in quanto i fenomeni assumono il proprio senso solo alla luce interpretativo-prospettica proiettata loro dall'essenza. «La verità può essere [perciò] trovata soltanto in un centro sospeso tra apparizione e apparente. Solo nel rapporto tra i due il mistero vuoto, che non postula interpretazione, diventa un mistero riempito e che di continuo si riempie, che postula l'interpretazione»⁵²⁹. Dopotutto, l'interpretazione dell'oggetto mediante la prospettiva illuminante del soggetto presuppone un significato dell'oggetto per il soggetto. Così, l'oggetto inizia ad interpretarsi (e a ricevere quindi un significato) nel momento stesso in cui appare in quanto apparizione immediata di un'essenza non apparente. Tale significazione interpretativa non può avvenire se non attraverso il mondo delle immagini, le quali rinviano purtuttavia significativamente ad altro-da-esse.

I termini fin qui usati da von Balthasar rimandano evidentemente alla scuola fenomenologica ed ermeneutica: «Il significato (*Bedeutung*) – scrive infatti il nostro autore – [postula], per la sua realizzazione, una superficie che appare, dove una profondità che non appare si indica e si esprime. La superficie, senza rompersi, viene per così dire portata insieme, con tutto il contenuto significativo di profondità, [mentre] il contenuto del centro nascosto preme in un certo modo per uscire fuori»⁵³⁰. Ma, di nuovo, bisogna ben tenere presente che l'immagine-fenomeno non può identificarsi in alcun modo con l'essenza sua intima: l'immagine, infatti, esprime ciò che non è, ne è, insomma, la sua espressione. O meglio, l'immagine contiene, sotto forma di espressione, quell'altro-da-sé che essa non è. Va da sé che senza quest'altro-da-sé l'immagine non potrebbe essere ciò che è (ovverosia, appunto, immagine). «Così, vero è che il significante viene del tutto afferrato nell'immagine, tuttavia non si limita alla realtà dell'immagine. In questa indissolubile duplicità il mistero della verità inizia a rivelarsi come un mistero pieno»⁵³¹. L'*analogia entis* può nuovamente aiutarci a comprendere meglio ciò che von Balthasar qui intende affermare. Ebbene, quanto più l'immagine è simile (*similitudo*) al significato in essa contenuto, tanto più vi si intuisce la dissomiglianza (*maior dissimilitudo*) tra le due, e il significato si mostra ogni volta più distante dal suo apparire fenomenico. Questo mistero essenziale dell'essere può ora essere identificato, senza incertezze di sorta, con la tommasiana *pulchritudo veritatis*: la bellezza splendente dell'essere è infatti quell'aspetto trascendentale della

di una previa percezione sensibile. Così, «il soggetto viene di nuovo rinvio alle immagini già rifiutate come inessenziali. [...] Allora ripercorre la via dell'empirismo [...]: la pura mutevolezza [dei fenomeni] è la [loro] essenza permanente, la pura irrealtà è la sua essenza è la [loro] forma esistenziale. Fenomeno e verità sono la stessa cosa [...]. Tutt'e due questi tentativi devono necessariamente fallire, perché entrambi non conoscono in ultima analisi l'essenza della verità in quanto rivelazione apparente dell'essere non apparente» (cfr. *ivi*, pp. 140-141).

⁵²⁹ Cfr. *ivi*, p. 143.

⁵³⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵³¹ Cfr. *ivi*, p. 144.

verità (e quindi dell'essere) che non è possibile far rientrare in nessuna definizione, e che si mostra ogni volta sotto una nuova forma e una nuova prospettiva. «È l'inspiegabile irradiazione attiva del centro dell'essere dentro i piani d'espressione dell'immagine, un'irradiazione che si delinea nell'immagine medesima e che gli comunica una unità, profondità, pienezza che è più di quanto l'immagine come tale contiene»⁵³². Se così non fosse, lo spirito conoscente si troverebbe, prima o poi, immerso in un mondo noioso, e il dono grazioso dell'essere non sarebbe più possibile, poiché lo spirito si troverebbe già in possesso di tutto ciò che gli è possibile possedere. Il dono dell'essere non sarebbe altro, quindi, che la consegna di un qualcosa già posseduto dallo spirito, la copia di un oggetto già ricevuto e perciò privo di qualsivoglia valore di unicità, facilmente scambiabile con ciò che già si è precedentemente ricevuto. «Questo arcano *plus* è pure quanto unicamente ci rende possibile il rapporto con le opere d'arte. L'inesausta loro verità è quanto consente ad esse di irradiare ogni giorno una freschezza intatta [...]. Questa qualità non è fondata nel soggetto, [ma si] fonda primariamente del tutto nell'oggetto, senza la cui reale carica misteriosa il soggetto non si lascerebbe mai incantare a quel modo»⁵³³. In questo essere visti dalle cose (l'“esser rapiti” estetico) il desiderio di verità del soggetto si placa: nel suo spasmodico desiderio di possedere la verità per poter infine essere, il soggetto si scopre invece già da sempre accolto e sorretto all'interno dello splendore infinito di quest'essere. Non ha bisogno di possedere la verità, perché egli è già da sempre posseduto dalla verità.

Ora, tornando al mondo delle immagini balthasariano, se è vero che le immagini non sono assolutamente prive di contenuto veritativo, e che, in quanto immagini, indicano sempre al di là di se stesse, allora la verità dell'essere si annuncerà in loro non soltanto nell'ulteriorità che esse adombrano, ma anche nella loro stessa caducità. «Mentre i fenomeni, a causa della loro inessenzialità crollano e vanno a fondo, essi ritornano nel fondo o fondamento da cui derivano ed indicano con questo movimento la profondità da cui sono saliti»⁵³⁴. Ridursi a uno dei due poli non è dunque di fatto possibile: se in un primo momento assistiamo all'inabissamento del fenomeno “irreale” e alla sua quasi dissoluzione nel fondamento essenziale che in esso e da esso appare, nell'istante successivo il fenomeno riemerge nella sua singolarità come non del tutto identificabile alla sua essenza. Ciò implica essenzialmente che senza la presa di coscienza da parte del soggetto del fatto che i fenomeni sono manifestazioni caduche, egli non sarebbe capace in alcun modo di distinguere il fenomeno dalla sua essenza, e non sarebbe dunque neppure capace di svelare il mistero dell'essere. Posati gli occhi sul mistero dell'essere, nel soggetto avviene il transito dalla immediata sensibilità allo spirito riflettente. Ma se per la fuoriuscita del fenomeno dal fondamento, in quanto svelamento del mistero

⁵³² Cfr. *ivi*, p. 146.

⁵³³ Cfr. *ivi*, p. 147.

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, p. 149.

dell'essere, il fenomeno non era in alcun modo superfluo, ma anzi necessario alla rivelazione dell'essenza, allora neppure ora, che il fenomeno ritorna all'essenza, il primo appare come superfluo e inutile. Ciò che è cambiato è, insomma, il servizio che il fenomeno presta all'essenza: il «fenomeno non ha più da rivelare con il fatto che [l'essenza] appare e che, quasi in rappresentanza dell'essenza, attira gli sguardi a sé e li prende per sé. Ora ha invece da rivelare con il fatto che si ritira, che si rende superflua, si cancella, per orientare l'attenzione non più su di sé, ma unicamente sull'essenza»⁵³⁵. Affinché l'essenza sia rivelata e rivelabile c'è dunque bisogno – diciamo così – di una rinuncia a se stessa da parte dell'immagine in quanto realtà esistente per-sé, di una presa di coscienza del fenomeno della sua propria inessenzialità. Si tratta quindi, in ultima istanza, per von Balthasar, di una ricaduta in un dualismo ontologico? L'abissale differenza tra fenomeno irreal-mutevole ed essenza reale-immutabile è davvero l'ultima parola? Una soluzione del problema dell'essere di questo tipo risulta troppo semplicistica per essere la vera soluzione. Dopotutto, quando «l'esistente si rivela nel mondo delle immagini, queste immagini non sono qualcosa di appaiato o di estraneo accanto all'esistente, ma appunto nient'altro che la sua rivelazione e la sua manifestazione»⁵³⁶. Perciò, l'esistente che si rappresenta nelle immagini è legato in maniera così stretta a queste ultime, che senza di esse non potrebbe in alcun modo essere quell'ulteriorità che in esse si mostra. Ed essendo le essenze, in quanto partecipazione dell'essere, partecipazione alla verità, ne condividono la struttura essenzialmente diffusiva (ossia, esse si mostrano per-sé ma anche per-altro). Se così non fosse, esse si mostrerebbero come qualcosa di rinchiuso in loro stesse – e quindi non potrebbero di fatto mostrarsi *tout court*. Non mostrandosi, non sarebbero dispiegate, e dunque non parteciperebbero della rivelazione dell'essere – ergo sarebbero non-essere. Ecco che, emergendo le immagini dal fondamento, in esse si muove realmente lo stesso fondamento. Nel divenire dell'essere esistente appare insieme anche l'essere sostanziale: questi due poli si possono concettualmente dividere, ma concretamente non sono separabili. «Quanto più dunque il fenomeno mette a disposizione dell'essenza la sua funzione, tanto più esso cederà e si rassegnerà nei riguardi dell'essenza, per rendere del tutto manifesto nel suo movimento il movimento dell'essenza»⁵³⁷. In altri termini, potremmo parlare, insieme a von Balthasar, di una reciproca rinuncia dell'essenza nei confronti del fenomeno e del fenomeno nei confronti dell'essenza: l'essenza rinuncia al suo essere monadicamente rinchiusa in se stessa e si offre manifesta nel fenomeno, mentre il fenomeno rinuncia alla sua supremazia manifestativa e si fa pura funzione per rivelare l'essenza.

⁵³⁵ Cfr. *ivi*, p. 150.

⁵³⁶ Cfr. *ivi*, p. 151.

⁵³⁷ Cfr. *ivi*, p. 152.

Tutto ciò che si verifica nell'oggetto, si riflette anche nel soggetto: nel suo movimento conoscitivo, infatti, egli deve abbandonare la vastità molteplice della percezione, per approdare in una – solo apparente – vuota e povera concettualità⁵³⁸. Eppure, questa povertà fondamentale del concetto è proprio ciò che permette al soggetto di applicare questo suo concetto, frutto della sua riflessione, in un movimento sempre nuovo in direzione del mondo “irreale” dei fenomeni (*conversio ad phantasmata*), il quale solo può dare vitalità e verità al mondo dei concetti. Il movimento si struttura dunque, anche qui, come «un ‘andar-a-fondo’ della visione intuitiva [ossia sensibile] nell’interiorità del concetto universale e un uscire del vuoto concetto nella concreta ricchezza dell’intuizione»⁵³⁹. E, inoltre, queste due fasi (esattamente come nel duplice movimento fenomeno-essenza ed essenza-fenomeno) finiscono per coincidere: il processo conoscitivo umano, che si compie nell’atto di astrazione dal sensibile, non è altro quindi che l’atto spontaneo in cui lo spirito (in quanto *intellectus agens*) trova il compimento e il riempimento, nella molteplicità sensibile, della vuota unità dei suoi propri concetti. Così, anche lo spirito dovrà rinunciare al suo proprio desiderio di acquistare con i suoi concetti la totalità del reale, riconoscendosi invece povero e bisognoso di questa stessa molteplicità che gli appare davanti per potersi arricchire e per poter di volta in volta ritornare, arricchitosi del contenuto del mondo, in se stesso. «Una conoscenza della verità è perciò possibile unicamente con il fatto che il soggetto anzitutto può, nell’intima congiunzione in lui tra sensibilità e spirito, immediatamente rispecchiare da parte sua lo specchiamento dell’essenza nel fenomeno, il quale rispecchiamento – ossia il suo trovarsi di ogni realtà ricettiva in uno spazio immediatamente più che sensitivo, appunto spirituale – consente un ulteriore passo: ossia che, come il fenomeno ritorna nel suo movimento all’essenza, per farla apparire in quanto tale, così anche l’intuizione sensibile si risolve nel concetto, per rendere possibile a quest’ultimo l’intuizione dell’essenza dell’esistente»⁵⁴⁰.

Ora, nella sensibilità viene dato qualcosa di particolare; e questo qualcosa rinvia col suo significare a un qualcosa oltre se stesso, che però non si trova al di fuori, poiché si costituisce come universale solo nel particolare che lo incarna. Ciò significa, però, che ogni particolare è contenuto nel

⁵³⁸ Volendo essere precisi, von Balthasar individua comunque una certa differenza tra il movimento ontologico fenomeno-essenza e quello gnoseologico sensibilità-intelletto: infatti, «mentre l’essenza dell’oggetto è il fondamento del mondo delle immagini, e quindi questo mondo fenomenico deve tutta la sua ricchezza all’essenza e all’essenza, alla fine, la restituisce, invece il rapporto delle due funzioni [sensibilità e riflessione] deve a tutta prima essere un altro. Giacché, essendo la sensitività primariamente ricettiva, essa non può essere l’apparizione spontanea del potere concettuale. Perciò il concetto non si trova, verso la percezione, nello stesso rapporto che l’essenza verso l’immagine. Il concetto ha la possibilità di allontanarsi dall’immagine percettiva, di personalizzarsi nella sua astrattezza e di cadere in tal modo in una irrealtà simile a quella dell’immagine intuitiva. Si allontana così dalla vitalità della verità in un modo non possibile per l’essenza: sia pure in quanto l’essenza trattiene in se stessa consapevolmente una rivelazione spirituale di se stessa, possibile solo nel sensibile. Allora anche l’essenza assumerebbe un’astrattezza obiettiva paragonabile al vuoto concetto» (cfr. *ivi*, p. 153).

⁵³⁹ Cfr. *ivi*, p. 154.

⁵⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 155-156.

proprio universale, e che, al tempo stesso, l'universale è contenuto in ogni particolare. «E così il singolo contiene ogni volta il tutto in sé [...], nonostante che il tutto lo trascenda infinitamente (dato che si manifesta in un infinito numero di altre incarnazioni)»⁵⁴¹. Il problema della circolarità dell'essenza e del fenomeno (o, nel soggetto, di intuizione sensitiva e riflessione concettuale) ci rinvia perciò a questo mistero dell'universale e del particolare. Ebbene, l'universale non è considerabile come una mera astrazione da una somiglianza tra individui: poiché, se così fosse, non potrebbe in alcun modo garantire l'unità concettuale della specie o del genere di tutti gli individui che in tale unità rientrano. Deve dunque essere una realtà riscontrabile come identica nella molteplicità individuale. Ed essendo afferrabile per astrazione solo nella sua concretizzazione individuale, l'universale non potrà neanche esistere al di fuori degli individui che soli lo incarnano. Ciò implica, quindi, un rapporto reciproco tra universale e particolare analogo a quello descritto tra essenza ed esistenza: così che ogni polo rappresenti sempre un qualcosa in più nei confronti dell'altro, e che i due poli si disvelino e si illuminino a vicenda. «L'universale è realizzato unicamente nell'individuale, e questo in un modo da rappresentare ogni volta un'inspiegabile eccedenza rispetto all'universale»⁵⁴². In questo senso, noi conosciamo l'unità solo in questa irriducibile circolarità che dal particolare conduce all'universale e, viceversa, dall'universale ci conduce al particolare, senza mai davvero riuscire ad indentificare i due aspetti. Ma lungi dall'essere un movimento meramente irrazionale, questo movimento si struttura invece come un girare intorno, un vorticare da un polo all'altro da parte del pensiero, il quale però rimane ancorato al centro misterioso dell'essere. In questo suo girare intorno, il pensiero è perciò capace di coglierne in ogni istante un nuovo aspetto. Lungi, quindi, da un vagare senza senso e senza meta, la danza del pensiero si rivela invece come un sempre gravido sovrappiù di senso, giacché «la polarità di essenza e fenomeno, di universalità e singolarità, mostra dell'esistente ogni volta di più di quanto il conoscente si aspetta. Si può certamente sapere dei due movimenti [...]. Ma è impossibile realizzarli entrambi simultaneamente. Così essenzialmente ci sfugge sempre o l'uno o l'altro polo, e il movimento del pensiero non viene mai a una fine»⁵⁴³.

La piena realizzazione del passaggio dal sensibile allo spirituale si compie, però, per von Balthasar (come per Siewerth), nella parola spirituale pronunciata dal soggetto⁵⁴⁴. Ebbene,

⁵⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 157.

⁵⁴² Cfr. *ivi*, p. 158.

⁵⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 159-160.

⁵⁴⁴ «Là dove l'apparire dell'essenza diventa la libera e sciolta creazione di una soggettiva intimità, dove dunque l'espressione naturale diventa parola spirituale, là anche il movimento dell'espressione come rappresentazione di una realtà interiore giunge a compimento. Ogni essenza, che ha una sua natura (in opposizione allo spirito), ha anche una lingua naturale ed è così da sempre espressa. Ma quanto più pura diviene la libertà spirituale, tanto più l'espressione diviene un'azione libera e creativa, mediante cui viene finalmente manifestato sia il *che*, sia il *che cosa* di uno spazio spirituale interiore. [...] La parola viene ulteriormente, oltre il peso del rapporto espressivo, caricata di contenuto, così che essa può realizzare la sua opera rivelativa assai più mediante autoeliminazione strumentale che non mediante

nell'immediato atto dell'auto-possessione dell'io, l'io trova immediatamente sia l'unità con se stesso, sia l'oggettività a se stesso. Insomma, egli – in quanto pensiero pensante – può oggettivarsi e cogliersi come pensiero pensato. Solo in questa distinzione egli può comprendersi. «Deve poter delinearci un'immagine [oggettivata] di se stesso e vedere che quest'immagine si identifica con lui. Questa immagine, che lo spirito delinea di se stesso e in cui si riconosce, è la sua parola spirituale originaria»⁵⁴⁵. In questa sua immagine-parola (*verbum mentis*) l'io si scopre come radicalmente libero, poiché acquista la possibilità di uscire da se stesso e dalla sua immediata unità di pensiero pensante e pensiero pensato. Qualora non fosse così, il soggetto non avrebbe alcuna possibilità di uscire da se stesso verso il mondo, e, come una leibniziana monade senza finestre, si dovrebbe occupare solo ed esclusivamente di se stessa e della propria identità. Insomma, ciò che lo spirito in qualche modo arriverebbe a conoscere non sarebbe altro che se stesso. Perciò, l'«intera attività dello spirito umano, che identifica, distingue e unifica (*intellectus dividens et componens*) [...], dipende in ultima analisi da una prima mediazione, cioè distinzione e riunificazione all'interno dell'immediato, e questa prima mediazione è a un tempo l'origine di ogni comunicazione»⁵⁴⁶. Questa parola, dunque, si mostra come la chiusura dello spirito in se stesso, ma – al contempo – come la libera apertura dello spazio interiore dello spirito al mondo fuori di esso che si rivela⁵⁴⁷. Dopotutto, l'afferrare se stessa, da parte della coscienza, come esistente mediante l'immagine-parola, implica in sé già la radicale apertura della coscienza verso ogni essere e ogni esistente, per il fatto che l'«autocoscienza trasmessa nella parola spirituale crea la possibilità per cui questa conoscenza potenziale può di continuo passare in attuale»⁵⁴⁸. Ma qui riemerge, all'interno della coscienza, lo stesso problema che era emerso poco fa al riguardo della dinamica dialettica tra particolare e universale, per il fatto che, proprio perché lo spirito è universalmente aperto (*quodammodo omnia*), allora è anche radicalmente capace di essere questo spirito particolare. Il problema dell'essere diviene perciò gnoseologicamente, ma soprattutto intesoggettivamente, lo stesso problema della coscienza: poiché è inoltre implicito qui che l'autocoscienza del singolo spirito deve essere immediatamente anche coscienza consapevole di altro da sé e – intersoggettivamente – di altri da sé (ossia, di altri spiriti). «L'uomo che si desta a se stesso

autoevidenziazione dominativa. La lingua spirituale è per conseguenza assai più povera di espressione sensitiva della lingua immediata simbolica. Essa manifesta un massimo di contenuto spirituale mediante un minimo di materiale sensibile. In essa si adempie il ritorno rinunciatario dell'immagine, riconosciutasi come inadeguata, alla ricchezza del fondamento che vi si manifesta» (cfr. *ivi*, pp. 160-161).

⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 165.

⁵⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 166.

⁵⁴⁷ «[La] nostra conoscenza naturale trae origine dal senso, e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle realtà sensibili» («*naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12, co.).

⁵⁴⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 167.

si desta in modo altrettanto immediato anche al tu, e ciò non solo psicologicamente, ma senz'altro gnoseologicamente, perché ontologicamente. [L'accesso] decisivo al tu [...] si trova nell'originaria apertura dell'unità reale dell'essere specifico, in quanto condizione di possibilità di un'esistenza come persona singolare. In tal modo il contatto tra io e tu è dato da sempre»⁵⁴⁹ come sguardo e parola amorevole che la madre rivolge al proprio figlio che tiene in braccio, e alla quale il bimbo risponde. Già originariamente, perciò, nascono e crescono insieme, nell'essere spirituale, il proprio essere-per-sé e il proprio auto-trascendersi: se, da una parte, infatti, lo spirito si distingue dal mondo grazie alla propria riflessione, grazie a questa stessa riflessione, d'altro canto, esso si apre al mondo in forza della libertà che caratterizza questo suo riflettersi. «Questo mondo esterno ha trasferito i suoi interessi nello spazio del soggetto, per avere da lui notizia circa il suo senso e la sua essenza, e mentre il soggetto comunica questa notizia, raggiunge lui stesso per la prima volta un'informazione circa se stesso, il suo proprio senso ed essenza»⁵⁵⁰. Il pronunciamento della parola spirituale interna da parte del soggetto non può avvenire, insomma, senza il pronunciamento anche della parola esterna. La parola, in quanto espressione necessariamente esterna della libertà dello spirito, si struttura quindi essenzialmente come parola dialogica. In questo senso, l'apertura originaria dello spirito è già da sempre apertura al dialogo con altri spiriti: nel rapporto intersoggettivo il soggetto esperisce che cosa è la verità del mondo e che cosa è la sua propria verità. «Il logos dell'essere, che è dapprima apparso soltanto come arcano raddoppio dell'essere nell'immagine, nell'espressione e nel concetto, [...] si apre ed espande ora in un logos intersoggettivo, il quale, oscillando tra l'unità dell'essenza e la pluralità delle persone, ha per risultato l'unità della parola nella forma [dialogica] di domanda e risposta»⁵⁵¹. L'essenza strutturalmente dialogica della verità del mondo mostra al soggetto come questa verità non possa essere imprigionata in se stessa: anzi, una verità priva di questa dimensione dialogica non sarebbe più verità, poiché non sarebbe altro che verità per-sé, ossia nascondimento e falsità. Riemerge perciò anche qui, per von Balthasar, il fatto che il trascendentale sommo non è altri che l'amore: in quanto, non appena la direzione dello svelamento dell'essere trascende la singolarità dell'io per approdare nel tu, «non appena il *logos* dell'essere diventa un *dialogos* nel senso di una mai finita comunicazione, affiora già anche l'amore come interpretazione definitiva di tutto il movimento. Solo l'amore conferisce all'autocoscienza e alla parola interiore la sua giustificazione [...]. Solo l'amore rende significativa anche la parola esteriore che ognuno parla nell'altro»⁵⁵².

Ora, abbiamo detto che l'essenza (*Sosein*) e l'esistenza (*Dasein*) si danno nell'oggetto come polarità indivisibili, ma pur sempre distinguibili all'interno di una stabile totalità. Questa totalità si

⁵⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 170.

⁵⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 172.

⁵⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 173.

⁵⁵² Cfr. *ivi*, p. 175.

dà quindi al soggetto in una infinità di prospettive possibili, che von Balthasar chiama «costellazione». E, alla luce della intrinseca dialogicità dell'essere, ogni soggetto è messo nella condizione di poter farsi illuminare sui punti di vista altrui, scoprendo relazioni sempre più ricche all'interno dell'infinito campo della verità. «Precisamente poiché tutti i singoli punti di vista hanno parte a una unica verità, è possibile confrontarli tra loro, coordinarli, ordinarli verso una verità mai veramente raggiungibile»⁵⁵³, in quanto sempre più grande. Tuttavia, dobbiamo comunque tenere sempre presente che l'esistenza fa da polo contrario a quello dell'essenza, e che anche l'esistenza risulta essere, di volta in volta, sempre più grande di quanto ogni predicato d'essenza sia capace di esprimere. In questo senso, l'essenza si mostra perciò «come ciò che viene via via in luce, si afferra e si descrive dell'esistente, mentre il 'ci' contiene in sé, al di là di ogni presa conoscitiva, la pienezza sempre più grande e quindi il sempre-di-più dell'essenza»⁵⁵⁴. L'essere dell'esserci assume così il volto di una singolarità unica del suo genere, insostituibile da nessun'altra⁵⁵⁵. Perciò, per quanto ci si possa umanamente immergere col pensiero nel dominio dell'esistenza, l'essere emergerà sempre come un «di più rispetto di quanto ogni intelletto potrebbe attendersi e un cuore desiderare; non un caos irrazionale, ma tanta di quella luce, di quell'ordine e di quella verità che lo spirito non ne potrà mai dominare la sua ricchezza. L'esistenza è un dono e si può ricevere solo con gratitudine»⁵⁵⁶.

Ecco che l'esistenza (nel senso tommasiano di *existentia* ed *esse*), potendo essere descritta solo alla luce dell'essenza (nel senso di *essentia* e *quidditas*), ed essendo quindi indissolubilmente legata a quest'ultima, fa emergere l'essere come un mistero sempre nuovo. Se quindi, nell'analisi dell'essenza, l'essere si lascia descrivere e sfaccettare in varie proprietà, quest'analisi dovrà, prima o poi, inevitabilmente, fermarsi davanti all'impossibilità di una comprensione definitiva di un'esistenza. «Tutte le proprietà essenziali insieme non ci danno mai l'esistenza, e questa non si lascia mai annoverare come una proprietà tra le altre nel computo delle proprietà essenziali»⁵⁵⁷. Dal punto di vista dell'esistenza, insomma, essa si mostra come il presupposto e il punto di partenza dell'analisi dell'essenza. L'esistenza (come *existentia*) appare, dunque, come quell'aspetto nell'esistente che si

⁵⁵³ Cfr. *ivi*, p. 185. «Questa strada della sintesi non potrà mai prescindere dalla propria angolazione, non sarà lecito immaginare che le prospettive altrui sia possibile considerarle con gli occhi altrui. La prospettività della verità ha non soltanto carattere transitorio, che mediante informazione intensiva ossia mediante una specie di attraversamento fondamentale del paese della verità (come quello intrapreso da Hegel nella sua Fenomenologia dello spirito) può essere a poco a poco superato e sintetizzato in un punto di vista totale. [...] Si dovrebbe allora presupporre che il punto di vista del pensatore possa alla fine coincidere con il punto di vista assoluto e che quindi il singolo pensatore sia segretamente identico con il *Weltgeist* che percorre tutti i punti di vista» (cfr. *ivi*, p. 186).

⁵⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 187.

⁵⁵⁵ Ciò, naturalmente, assume tanto più valore se si tiene presente che anche il tu-persona che il soggetto incontra non potrà far altro che intenderlo come una singolarità irripetibile.

⁵⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 190.

⁵⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 192.

trova al di là della serie delle proprietà dell'essenza, ciò che accade (*esse accidens*) negli esseri fattuali, o non accade nel caso in cui l'essenza sia solo pensata e possibile. Ma, d'altro canto, essa appare (come *esse*) quale aspetto a cui si deve, in definitiva, ricondurre ogni realtà essenziale: come se l'essenza non fosse altro che una sezione minuscola della pienezza dell'essere esistente. Spostandoci al punto di vista dell'essenza il risultato sarà speculare: poiché ci mostrerà che un essere esistente non realizza mai davvero tutte le possibilità insite nella sua essenza, ma si mostra sempre di volta in volta come attuata solo una parte di esse. L'essenza si mostrerà perciò, da una parte, come un'idea sovratemporale (*eidos*) che si mantiene imperturbata durante tutto il corso di un'esistenza; ma, d'altro canto, si mostra anche come una μορφή (*morphé*) plastica che si sviluppa e s'esprime insieme all'esistenza che di volta in volta l'incarna. In questa *distinctio realis* tra essenza ed essere (*inter essentiam et esse e inter existetiam et essentiam*) si rende evidente l'intimo movimento dell'essere, che si svolge tra questi due poli. «Se l'essenza viene concepita come il polo noto e riposante per così dire, allora l'esistenza appare come qualcosa che non si rende mai intima a quest'essenza, che ad essa unicamente sempre 'accade', che la tocca per così dire sempre solo in un punto [...]. Ma allo stesso modo anche l'essenza attualmente esistente può essere concepita come la punta, emergente nella realtà, di una essenza sussistente solo come possibilità e come idea»⁵⁵⁸. La distinzione reale tra l'essenza e l'essere si mostra così come il punto in cui emerge maggiormente l'essere-sempre-più dell'essere e il suo esser-sempre-più-ricco: giacché, alla fine dell'indagine sull'essenza, l'esistenza si mostrerà ancora perfettamente intatta, come terra sconosciuta e ancora da sondare da parte del nostro pensiero, e – d'altro canto – alla fine dell'indagine sulla realtà fattuale emergerà sempre nuovamente il mistero dell'essenza delle cose⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 193.

⁵⁵⁹ Questo carattere dell'essere di essere sempre-di-più consente a von Balthasar di individuare in esso il carattere fondamentale del tempo, e quindi di caratterizzare la verità come «situazione». Certo, «il carattere situazionale non nuoce affatto al carattere di 'universale validità' e 'sovratemporalità' della verità. La verità è universale e sovratemporale nello stesso senso che in ogni singolo uomo, ogni singolo esistente è, come individuo, anche una specie. Allo stesso modo che la specie si trova in ogni individuo identica – il che non impedisce il suo variare e modularsi all'infinito attraverso gli esseri singoli – così l'unica ed identica verità si trova in tutte le varianti situazionali. Ma come, d'altra parte, non c'è nessuna natura umana che non sa ogni volta perfettamente individualizzata, così non c'è verità fuorché nella forma concreta della situazione singola» (cfr. *ivi*, pp. 197-198). E, poco più avanti: «La totalità di tutte le situazioni concrete della verità è ciò che si chiama *storia*. [...] Ancora una volta non viene in tal modo autorizzato nessun relativismo storico, giacché ciò che in questo modo si sviluppa e si concretizza non è un caos confuso, sradicato dall'unità dell'essere umano, ma è alla pari l'unica e identica verità [...]. Ma è vero pure che, come questa realtà umana singola non può essere realmente capita al di fuori della sua realizzazione nel tempo, e come colui che la voglia comprendere deve in qualche modo ripercorrere l'intero corso della sua vita, così colui che voglia comprendere la verità della storia deve perseguire dal di dentro il suo decorso, per poter internamente intravedere la trascendente melodia del tutto» (cfr. *ivi*, pp. 201-202).

3. Verità come dono

Abbiamo iniziato questo ultimo capitolo riprendendo la definizione di verità come ἀλήθεια (*alétheia*), ossia non nascondimento dell'essere: ogni essere, in tal senso, è svelato in quanto può uscire dal nascondimento del nulla all'esistenza, attraverso la quale può mostrarsi come tale alla coscienza. In quanto l'essere è conoscibile, è perciò, in quanto tale, svelato come un'esistenza e un'essenza. D'altro canto, alla luce della distinzione reale di essenza ed esistenza, questa rivelazione delle cose si mostra sempre come inevitabilmente anche velata. Non si tratta qui di una limitazione dello svelamento, quanto invece della naturale realizzazione di questo stesso svelamento: le cose, nella loro rivelazione, si mostrano come velate alla coscienza che le coglie. «Partendo dal mistero dell'essere, nella sua intima mobilità tra essenza ed essere, nella sua ogni volta eccedenza in ricchezza inafferrabile [...], bisogna dire che proprio l'incontro dell'essere in quanto essere implica una inesauribile sorgente di meraviglia e di ammirazione, [...] Thaumazein»⁵⁶⁰. E questa misteriosa eccedenza dell'essere è precisamente ciò che lo rende degno d'amore: non si può amare ciò che non ha nulla di misterioso, poiché se qualcosa fosse già posseduto in tutto e per tutto sarebbe nient'altro che un qualcosa di cui disporre. «Se chi ama avesse la coscienza di aver raggiunto fino all'orlo ogni cognizione e ricognizione dell'oggetto del suo amore, questa coscienza sarebbe il segno non ingannevole che il suo amore è arrivato alla fine»⁵⁶¹. In questo si mostra nuovamente quanto abbiamo già descritto riguardo al donarsi del soggetto amante all'oggetto amato (e viceversa): l'amante vuole rendersi trasparente all'amato, ed egli può far questo solo se si distanzia da se stesso, se non rimane rinchiuso nella sua solipsistica e monadica autocoscienza, e si apre alla rivelazione dell'altro⁵⁶². Questa apertura si risolverebbe tragicamente in una chiusura qualora l'altro non avesse più nulla da rivelare. Così, nell'apertura piena della verità svelata nel soggetto aprendosi all'oggetto, e nell'oggetto rivelantesi al soggetto, si mostra l'intimo e luminosissimo mistero dell'essere. «Se dunque l'amore vive nel centro dell'essere e questo centro resta essenzialmente intimo e misterioso, allora il mistero vuole rimanere mistero a se stesso. L'amore, che è il senso e la fine di tutte le cose, non insiste a penetrare se stesso eliminando il mistero»⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 206.

⁵⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 208.

⁵⁶² Von Balthasar ritroverà quest'idea anche nelle affermazioni dell'amica e mistica Adrienne von Speyr. Scrive infatti la von Speyr: «Quando Dio contempla, vede Dio, l'eterno Dio dell'azione e della contemplazione: il Dio che compie le sue gesta e il Dio che le accoglie per contemplarle, e che in tal modo non le chiude ma le apre. Questa apertura del contemplato deriva dalla permanente apertura del contemplante. Quando una persona umana ne ama un'altra, farà di tutto per essere trasparente a chi ama e per consentirgli di vedere, e chi è amato, non appena ha capito l'amore, farà lo stesso. Sorgerà così tra i due una unità nell'essere e nel volere, che non scalfisce la loro personalità, non confonde i loro confini. [Dio] crea e raccoglie o scambio d'amore. E questo scambio non è mai un circolo vizioso, ma evento pieno» (cfr. A. VON SPEYR, *La luce e le immagini*, trad. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1995, pp. 15-16).

⁵⁶³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 211.

La maniera migliore e più chiara per descrivere il carattere di mistero della verità non può essere, per von Balthasar, altro che l'esposizione delle proprietà trascendentali dell'essere e il loro modo d'intrecciarsi insieme. Ebbene, la verità (ossia il *verum* come primo trascendentale) si è sempre offerta come disvelamento dell'essere per un soggetto a cui tale apertura si riferisce. Il soggetto, inoltre, è già originariamente aperto sia all'essere che si rivela, che ad altri soggetti, così che la verità si trovi ad essere sia immanente all'oggetto che si apre, sia trascendente nella relazione del soggetto con gli altri soggetti. Questo movimento di disvelamento della verità dell'essere si struttura quindi come essenziale alla verità dell'essere stesso. Ora, possiamo qui distinguere in maniera concettuale e astratta tre diversi aspetti che concorrono in questo movimento: 1. il fondo (*Grund*) dell'essere che si apre; 2. il fenomeno, ossia ciò che in questo movimento viene aperto; 3. l'apertura stessa come movimento che dal fondo dell'essere porta all'apparire del fenomeno. In quanto distinzioni puramente astratte, non bisogna distinguere concretamente il fenomeno che appare dal fondo dell'essere, poiché l'apparire del fenomeno non è altro che l'aprirsi disvelante dell'essere stesso. D'altro canto, però, non si può neppure identificarli dimenticandosi del residuo che rimane nel movimento che va dal fondo e porta all'apparenza. Se, da una parte, dunque, possiamo definire l'apparenza fenomenica del fondamento come l'immagine di quest'ultimo, d'altro canto quest'immagine che appare non è altro che il fondamento stesso nel suo aprirsi. Ergo, anche il movimento che dal fondamento conduce all'apparire non è considerabile (se non in astratto) come un movimento autonomo, ma esso si strutturerà necessariamente come atto che ha il fondamento come sua origine sorgiva. Questo movimento, dunque, non è altro che un dono di partecipazione dell'essere a se stesso, un atto che ha origine dal fondamento e che si compie nell'apparizione, ossia nella «cosa espressa: in essa l'essere ha preso la sua misura, vi si è obiettivizzato, vi è diventato comprensibile, perché è diventato intimamente luminoso»⁵⁶⁴. La profondità assume il suo proprio essere proprio per il fatto che si rivela aprendosi e divenendo così intimamente luminosa: in questo suo aprirsi, essa riceve uno spazio interiore che intimamente trascende l'essere-in-sé in un sempre nuovo ulteriore essere-per-sé. Insomma, nel suo aprirsi, nel suo essere punto di partenza (*egressus*) per il disvelamento di se stesso, il fondamento diviene davvero essere (e quindi verità). Ma in questo suo dischiudersi, il fondamento si struttura anche come meta (*regressus*) del suo stesso movimento: l'essere, aprendosi all'altro, si apre e arriva ritornando in sé. «Così il movimento si può esporre anche all'incontrario: in quanto movimento della pura apparenza come del puro essere-in-sé nella profondità sempre più grande del fondamento o dell'essere, il quale, come norma e scopo del movimento si realizza finalmente in questo movimento come fondamento»⁵⁶⁵. In generale, emergono qui due concetti che non possono

⁵⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 215.

⁵⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 216.

essere concretamente separati, e che necessariamente si completano l'uno con l'altro: luce e misura. Il fondamento si apre e appare, divenendo per altri e per se stesso luce nel suo movimento di comunicazione. Ma può apparire come luce solo in quanto, apparendo ad altri e a se stesso, riceve la sua propria misura: come immagine si contrappone come fondamento, e proprio in quest'immagine si coglie come tale. Così l'essere puramente astratto diviene, nel suo aprirsi, un essere ed un'essenza determinata. «Non appena l'essere mediante la luce e la misura è diventato un'essenza posta e che pure si pone, gli è stato procurato l'accesso e assicurato il posto all'interno del mondo delle essenze dischiuse. [...] In questa luce e insieme misura che è per sé e per altri si compie la dischiusura dell'essere come verità»⁵⁶⁶.

Nel mobile rapporto tra fondamento e apparizione, l'essere comunica il proprio intero contenuto, e, così facendo, diviene di per sé pieno di contenuto. Manifestando la sua propria profondità, egli assume finalmente questa sua profondità. Ora, in questa comunicazione si possono nuovamente distinguere tre momenti: 1. il fondo dell'essere comunicante; 2. il fenomeno che appare, ossia ciò che viene comunicato; 3. la comunicazione stessa, ossia appunto il movimento che dal fondamento porta al fenomeno. Solo per il fatto che il comunicante diviene comunicato nel momento stesso in cui (naturalmente) si apre al movimento di comunicazione, il comunicato assume tutta la bontà (o – come lo chiama von Balthasar – il suo «valore»). Così, nell'atto di apertura alla comunicazione – in quanto rinuncia ad essere solo-per-sé –, l'essere «viene donato a se stesso: riceve conoscenza della propria profondità, la quale diventa profondità appunto per il fatto che è comunicabile e comunicato. [...] Nella duplicazione tra comunicante e comunicato, che si attua però all'interno dell'identico essere, si fonda la possibilità che l'essere diventi valido e pregiato a se stesso»⁵⁶⁷. Nel suo donarsi all'altro – e quindi anche a se stesso – l'essere si mostra come buono (*bonum* trascendentale) in quanto consiste nella comunicazione di se stesso (*bonum diffusivum sui*). Ora, poiché il fondamento, nella sua comunicazione, non ha altro per fondamento che questa stessa sua comunicazione (parlare di un fondamento del fondamento risulta infatti privo di senso), allora il fondamento sarà immediatamente una cosa sola con il bene, in quanto amore che si dona senza fondamento. Dunque, nella comunicazione come uscita del fondamento nel fenomeno, l'essere diventa ciò che è; ma in quanto fondamento e fenomeno sono distinti in maniera solamente astratta, essendo il fenomeno realmente il fondamento che appare, il bene del fenomeno, nel senso della perfezione (*perfectum*) dell'atto di comunicazione del fondamento, è già da sempre realizzato. Tuttavia, in quanto esiste tra i due la frattura della comunicazione sempre nuova, origine dell'auto-comprensione vicendevole, il bene è al contempo contenuto all'interno della perfezione del dono. In

⁵⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 217.

⁵⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 218.

altri termini, il fenomeno si fonda sul fondamento, perché ogni movimento verso il bene presuppone il bene di ciò a cui si va verso, ma – al contempo – il fenomeno ha incluso in sé il fondamento, poiché il bene non basta mai a se stesso, e per essere bene deve mirare sempre alla sua propria realizzazione come *diffusivum sui*. In questa piena corrispondenza fra fenomeno e fondamento si compie la piena comunicazione della pienezza dell'essere.

Alla luce di ciò, il «bene va oltre il vero nel senso che la semplice corrispondenza formale tra fondamento e immagine non rappresenta ancora in sé alcun valore. [...] Così anche la luce della verità potrebbe apparire come una luce fredda, che non rende felice nessuno, se inoltre non le si aggiungesse il calore del bene»⁵⁶⁸. Questa partecipazione della verità al bene è resa possibile dalla bellezza (*pulchrum* trascendentale), mediante cui l'apertura dell'essere all'altro e a se stesso è da sempre anche comunicazione di bontà. Ma se non si dà fondamento di questa comunicazione, se non la comunicazione stessa che si apre per amore, allora, in questo senso, possiamo dire che questa stessa comunicazione non è altro che amore (ossia il trascendentale sommo), in quanto apertura totale verso l'altro. «A questo fondo senza fondo ritorna anche ogni verità: ogni verità si può fondare sulla corrispondenza tra immagine e fondamento e sull'autopresa dell'essere che ivi si attua»⁵⁶⁹. Non essendoci alcun fondamento del fondamento, e non avendo quindi senso chiedersi quale sia il fondamento del donarsi amoroso dell'essere, allora non ha neppure senso chiedersi perché qualcosa si doni e si apra a noi come essere, non perché il fondo dell'essere (ossia il darsi per amore) sia un qualcosa di irrazionale (dopotutto, come potrebbe la non-misura darsi una misura?), ma perché, come mistero eternamente donante, non potrà mai finire di donare, e non potrà perciò mai essere compreso nella totalità del suo donarsi. La bellezza si mostra quindi come «l'emersione immediata di ogni essere fondato dal suo fondo senza fondo. È la trasparenza, attraverso tutti i fenomeni, dell'arcano sfondo dell'essere. In questo la bellezza è anzitutto la immediata rivelazione dell'eccedenza indominabile quanto a rivelazione in ogni rivelato»⁵⁷⁰. Detto altrimenti, il piacere che la bellezza produce (il piacere estetico) non è il frutto di una semplice corrispondenza tra essenza e fenomeno, ma è il dischiudersi mai pienamente definitivo dell'essenza nel fenomeno. In questo apparire del fondamento nel fenomeno sta il puro disinteresse di ogni *pulchritudo*: puro irradiare del *verum* e del *bonum* per puro amore di sé (che si realizza nel puro amore per l'altro). «Essa vive così totalmente nel mistero dell'essere che si può manifestare come il totale *donum di sé* del mistero»⁵⁷¹, ben sapendo però che esso rimarrà sempre un dono velato nel mistero svelato.

⁵⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 219.

⁵⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 220.

⁵⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 220-221.

⁵⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 221.

Su questo gioco di velamento e svelamento si fonda anche l'aspetto dell'apertura dell'essere stesso nella singolarità dell'esistente, e quindi di un sempre nuovamente rinnovato *pathos* per la ricerca da parte della coscienza dell'infinito mistero dell'essere. Ma questa apertura dell'essere ad un sempre-più presuppone necessariamente «una sfera di verità assoluta, di cui un eterno essere e un'eterna autocoscienza da sempre si identificano, e a partire dalla quale tutti gli oggetti finiti sono da sempre misurati e in tal modo consegnati alla conoscibilità di soggetti finiti». Già dall'analisi dell'autocoscienza finita era infatti risultato come necessario per la possibilità di ogni cognizione finita di oggetti, non soltanto un illimitato orizzonte dell'essere in generale come a priori meta-categoriale, ma anche una coscienza infinita come condizione di possibilità dei singoli soggetti finiti. Reggeva tutta l'impalcatura l'*analogia entis*: infatti, non appena l'autocoscienza finita attingeva alla sfera dell'autocoscienza divina, veniva immediatamente rigettata indietro, segnando una ineliminabile distanza tra le due autocoscienze. Ogni identificazione tra le due ci farebbe ricadere in una panteistica identità idealistica; e ciò andrebbe a ledere le leggi della verità stessa, la quale presuppone sempre il libero e personale spazio interno dell'autocoscienza. Perciò, deve «essere allora proprio dell'essenza di un soggetto assoluto possedere in se stesso la misura di ogni essere e non aver perciò bisogno di nessuna relazione espressiva naturale e non libera, e di nessuna ricettività passiva. La libertà infinita, data insieme con una infinita autocoscienza, garantisce al soggetto infinito anche una infinita intimità e quindi un'assoluta trascendenza rispetto a tutti i soggetti e oggetti del mondo»⁵⁷². Insomma, il darsi di un essere finito e di una verità finita è possibile solo sul fondamento di un'azione creatrice divina, libera e non derivante da necessità. Alla luce di quest'atto creatore divino è possibile intendere ogni verità finita come appunto creatura, e quindi contingente.

Così, la dimensione della creaturalità è ciò che ci fa intuire che nulla della verità del mondo è capace di fondarsi in se stesso: ogni ente di volta in volta conosciuto rimanda per necessità ad una ulteriorità capace di completarlo, e ogni autocoscienza dovrà necessariamente rifarsi all'oggetto a se esterno per potersi riflettere e ritornare in sé. Così, già nel primissimo atto, in cui il soggetto assume in sé la misura di se stesso e dell'essere in genere, egli intravede la necessità di questo fondamento (intravedendo, di fatto, così, anche il fondamento stesso), ma intuisce anche l'abissale distanza che c'è tra sé e l'essere personale infinito. «Dio dev'essere pensato insieme, consapevolmente o meno, in ogni conoscenza di verità, ma in un modo che l'apertura del suo essere viene immediatamente ricondotta a una originaria libertà del suo rivelarsi – [...] nel presupposto cioè che a Dio sia piaciuto creare un mondo [...] – e in un modo che, in questo rivelarsi di Dio, si rende visibile in se stessa proprio la sua libertà sovrana e quindi il suo nascondimento»⁵⁷³. La verità mundana finita afferrata

⁵⁷² Cfr. *ivi*, p. 228.

⁵⁷³ Cfr. *ivi*, p. 229.

dalla coscienza, si mostra così infine come dono libero che proviene dalla verità infinita di Dio. E poiché questo carattere di verità aderisce alla verità finita per renderla tale, allora si rende manifesto qualcosa dell'essenza divina, ossia la sua bontà come creatore libero. Ma con ciò si rivela anche il senso ultimo del mistero dell'essere: perché, se, da una parte, la verità divina, in quanto verità di un'intimità infinita, rimane necessariamente celata in ogni rivelazione, dall'altra essa si rapporta analogicamente alla verità creata mondana, così che anche la verità creata porti in sé questo carattere di mistero. «E tutto ciò in modo che il mistero aderente a ogni mondana verità è donato in *proprio* all'essere mondano, un mistero che questi può amministrarlo in una propria personale intimità, in modo libero e spontaneo, e tuttavia resta pur sempre un proprio *donato*, come una partecipazione all'assoluta intimità della verità divina, da cui deriva il suo carattere di mistero»⁵⁷⁴. In questo senso, dunque, ogni verità creata si mostra come priva in sé del suo proprio fondamento, che viene scoperto solo nella profondità del mistero divino. Indagare ulteriormente il fondamento della verità divina sarebbe privo di senso, in quanto sarebbe come cercar di scorgere il fondamento del fondamento. Per dirla altrimenti, con i termini dell'*analogia entis*, per quanto si possa cogliere una certa somiglianza tra l'assenza di fondamento nella verità creata e di quella increata, la differenza tra le due sarà sempre e comunque maggiore, per il fatto che la verità creata dovrà necessariamente rifarsi alla verità che è priva di fondamento, perché è proprio quest'ultima il fondamento⁵⁷⁵.

Dal punto di vista della creatura, la relazione tra la verità creaturale e quella infinita si mostrerà quindi come una relazione di partecipazione necessaria, poiché, se questa relazione venisse interrotta, la verità mondana crollerebbe e cesserebbe di esistere (non potendo più essere appunto verità). Mentre, dal punto di vista di Dio (*sub specie aeternitatis*), questa relazione si mostra come una libera rivelazione, non necessitata da nessun presupposto naturale. Solo in questa libera rivelazione divina la creatura riceve (come dono) di partecipare alla verità di Dio, divenendo così capace di conoscere la verità e di esprimerla. Il mondo appare perciò, in questi termini, come un'immagine (o un simbolo) immerso da sempre nell'essenza divina, e attraverso i quali si è in grado di accedere (gerarchicamente, ossia secondo la volontà di Dio stesso) all'essenza divina. Ogni rivelazione di Dio all'interno della creazione di mostra quindi come una rivelazione indiretta, in quanto necessariamente circoscritta all'immagine creaturale, e solo attraverso questo segno il soggetto finito può sperimentare qualcosa dell'essenza del Dio che nell'immagine si rivela. «Tutta intera la nostra conoscenza di Dio resta

⁵⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 230.

⁵⁷⁵ «L'analogia instaurata dalla creazione tra Dio e la creatura è così fatto che si intona solo analogicamente con ogni altra analogia. Il fatto tuttavia che una simile analogia delle analogie sussiste consegue dall'essenza dell'analogia della rivelazione creatrice di Dio, analogia che fonda ogni altra analogia. [...] Le analogie intramondane posseggono dunque la loro ultima misura nell'analogia della creazione, ma è proprio per questo consentito di quelle per chiarire l'essenza di questa, tanto più che in ultima istanza la realtà intramondana acquista la sua spiegazione decisiva per sepre dal rapporto tra realtà mondana e divina» (cfr. *ivi*, p. 231).

rigorosamente ridotta all'interpretazione dei segni mondani, già per il fatto che ogni appunto umana conoscenza dello spirituale, fuorché dell'io, resta delimitata al campo espressivo sensibile». E ciò vale anche, naturalmente, per la conoscenza raggiungibile di Dio nell'autocoscienza del soggetto, giacché Dio, all'interno del soggetto, non è immediatamente dischiuso in sé, ma solo indirettamente in base all'apertura del soggetto all'essere in genere. Ma tale svelamento-nel-velamento riprende la dinamica da noi già precedentemente descritta tra fenomeno e fondamento: per cui, come il fenomeno non è una mera apparenza illusoria, ma la piena rivelazione dell'essenza, così anche il mondo nella sua totalità, ogni singolo essere e ogni singola verità sono un emergere autentico di Dio (pur non identificandosi con quest'ultimo). «Perciò nella creazione l'essenza di Dio può diventare trasparente senza alcun ostacolo, a tal punto che chi contempla le cose del mondo può guardare, attraverso l'immagine, l'archetipo e allora può anche dimenticare che quest'ultimo lo vede non immediatamente, ma nello specchio della creatura»⁵⁷⁶. L'immagine creaturale diviene in questo modo – come se fosse un *medium* adeguato (ma adeguato solo per grazia divina) – così trasparente che in essa Dio brilla immediatamente. L'immagine viene perciò – per così dire – riempita a tal punto dal significato del fondamento che in essa appare, che essa trabocca di contenuto, come se il significato che essa porta in sé sia troppo grande per essere in essa contenuto. «Questo misterioso Più [...] è l'estremo riempimento del simbolico vaso del mondo da parte del contenuto di Dio»⁵⁷⁷. Come l'immagine, quindi, vive in funzione di far apparire il fondo significativo a cui essa stessa si riferisce, così analogicamente la creatura deve vivere in funzione del proprio essere assoluta trasparenza della profondità divina che in essa appare⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 233. «E così, quando una cosa è conosciuta mediante la somiglianza esistente nel suo effetto, il movimento della conoscenza può pervenire direttamente alla causa, senza che si pensi nessun'altra cosa; e in questo modo l'intelletto dell'uomo, che è in questa vita, può pensare a Dio senza pensare nessun'altra creatura» («*et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re. Et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura*»; TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 3, ad 18).

⁵⁷⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 234.

⁵⁷⁸ «Ciò naturalmente non vuol dire che le creature siano soltanto appariscenza, soltanto accidenti e modi della sostanza divina. Il rapporto intramondano di fenomeno ed essenza è appunto soltanto un'analogia rispetto al rapporto tra creatura e Dio. Piuttosto è tutta la creatura, consistente di essenza e fenomeno, ciò che diventa in questo modo simbolica, nullitaria e trasparente, per far erompere vittoriosamente la qualità di assolutezza della verità divina. [...] All'interno [di questo] rapporto di partecipazione e rivelazione si può correttamente parlare di idee solo in un duplice senso: anzitutto degli archetipi, che vengono progettati in Dio in relazione con la sua libera decisione creativa in quanto possibili imitazioni della sua infinita essenza e verità. Poi, profilate su di esse, come loro forme significative incarnate nel mondo creato. [...] Questo mondo delle idee, visto umanamente, è un mondo dinamicamente mosso, è la, di volta in volta, nuova per noi commisurazione dell'immutabile eterna verità di Dio alla verità creata del mondo e il sempre nuovo orientamento di quest'ultima verso la prima. Può essere definito come elemento formale dell'analogia tra Dio e creatura, in quanto racchiude in sé sia il punto divino di partenza della verità, sia il suo punto conclusivo nel mondo, sia infine il movimento espressivo da Dio al mondo. In questo senso l'idea rappresenta la misura della verità. Ma questa misura non è nessun modo contrapposta alla misura del Dio che si rivela come misura propria e autonoma. [...] Se [invece – platonicamente e neoplatonicamente –] la libertà di Dio si trovasse di fronte alle idee come il demiurgo platonico davanti al suo mondo

Punto di origine e punto finale del movimento creaturale (*egressus e regressus*) è quindi l'unità assoluta del Dio creatore. Dopotutto, nella non-identità della creaturalità mondana si rivela l'identità della verità divina – identità dell'essere infinito e della coscienza infinita, sovranità assoluta non avente altro fondamento che se stessa. «Essendo questa autosignoria immediatamente una cosa sola con l'essere infinito e l'infinita coscienza, coincide con la necessità infinita e incondizionata, e non si può neppure, in Dio, distinguere dalla sua autodeterminazione nessuna necessità, da cui essa sarebbe dipendente in un qualsiasi modo»⁵⁷⁹. In questi termini possiamo intendere la verità di Dio come identità di necessità e libertà: infatti, non avendo altro fondamento che se stesso, ogni sua espressione verso fuori (ossia, la creazione) sarà quindi un atto divinamente libero, e perciò espressione della unità intra-divina di libera sovranità e necessità.

Ora, come l'essere della creatura è creato, così è creata anche la sua verità⁵⁸⁰, in quanto entrambi risultano essere intimamente finiti qualitativamente. In questa finitezza emerge mediamente l'infinità del creatore. In particolare, questa finitezza qualitativa s'esprime nel sapere umano nella sua forma di delimitazione e definizione delle cose. Infatti, ogni «determinazione nuova, che approfondisce la conoscenza, che concretizza la realtà ancora incerta, è da una parte un restringimento dell'universale mediante determinazioni sempre più particolari, dall'altra una progressiva esclusione di verità possibili mediante sempre ulteriori differenze»⁵⁸¹. Questo lavoro analitico, quindi, risulta essere già aprioristicamente un lavoro mai davvero conclusivo, poiché dovrebbe essere in qualche modo in grado di risolvere l'esistenza e l'essenza di anche un solo singolo oggetto in concetti. Accanto a questo procedimento d'analisi sta perciò la sintesi, attraverso la quale un oggetto noto nelle sue delimitazioni viene posto in un contesto più grande, così da poter scorgere tutti i lati prospettici della sua *Gestalt* (forma). Tuttavia, neppure questo procedimento sintetico (che

ideale, allora possiederebbe un'istanza di appello su queste idee (*possibilia*), la quale sarebbe indipendente dalle sovranità delle disposizioni divine. [...] La libertà di Dio avrebbe allora, all'interno del mondo, solo più un territorio delimitato in cui poter rivelarsi, ossia l'«esistenza», in rigorosa distinzione dall'«essenza». L'esistenza porterebbe da sola quei lineamenti creaturali che la indicherebbero come una verità contingente, creata dalla libertà di Dio. L'essenza al contrario porterebbe, senza contatto con la libertà di Dio, essere perseguita a ritroso in una necessità riposta nell'essenza di Dio e nella sua necessaria imitabilità. Una simile interpretazione dell'analogia divino-mondana eliminerebbe l'analogia stessa a favore di un'identità nascosta. Soltanto una parte del mondo creato, la sua essenza «fuori di Dio», sarebbe espressione della sua creazione, mentre la sua essenza si troverebbe in una specie di unità mistica con le «idee» necessarie e le imitabilità naturalmente date da Dio» (cfr. *ivi*, pp. 236-239).

⁵⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 238.

⁵⁸⁰ «[Se] non vi fosse alcuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma poiché il solo intelletto divino è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità. Né per questo si può concludere che vi sia qualche altra cosa di eterno oltre a Dio: poiché la verità dell'intelligenza divina è Dio medesimo» («*si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus*»; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, q. 16, a. 7, co.).

⁵⁸¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 244.

si formalizza nel giudizio $S = P$) è capace di cogliere esaurientemente la totalità dell'oggetto indagato. Nel giudizio $S = P$ deve verificarsi qualcosa di più del confronto tra la grandezza nota S e la grandezza nota P , deve verificarsi qualcosa di creativo. «Rappresentato è l'essere [...] nella sua apparenza sensitiva, che in quanto tale [...] è l'ignoto, e mentre ora questa apparenza sensitiva entra nella luce spirituale della conoscenza, viene sintetizzato nel predicato, nel concetto»⁵⁸². Con questa sintesi, l'essere ignoto diviene un qualcosa di esistente in particolare, e quindi un qualcosa di non più totalmente indeterminato. Già nella sintesi avviene perciò una iniziale analisi: non si vaga più nella totale cattiva e vuota infinità, ma l'esistente s'annuncia nel giudizio come "questo qui". Voler distinguere in maniera netta tra analisi e sintesi sarebbe per von Balthasar uno sviare dalla corretta indagine sulle funzioni conoscitive umane. L'operazione conoscitiva umana è dunque duplice: da un lato essa concretizza il predicato spirituale-universale nel soggetto del giudizio, e dall'altro concretizza il soggetto sensibile-universale del giudizio nel predicato. In questo suo avanzare per due direzioni opposte, la conoscenza umana riesce a non perdersi nell'assolutizzazione (conducente, in ogni caso, ad una cattiva infinità) di una delle sue due funzioni. Ma proprio qui emerge la sua finitezza: essa «mira essenzialmente verso l'unità, ma non lo può fare altrimenti che cercando l'unità in due direzioni contrarie. La cerca nella direzione del soggetto del giudizio mediante analisi, [ma] la cerca pure, in un modo altrettanto immediato, nella direzione del predicato del giudizio mediante sintesi»⁵⁸³. E questo desiderio di unità, che la conoscenza cerca in continuazione attraverso direzioni opposte, non fa altro che mostrare, ancora una volta, il fatto che il pensiero umano è un pensiero essenzialmente finito. Ugualmente, risulterà finito anche il contenuto che essa riesce a cogliere: guardando vero l'esterno, l'analisi dell'oggetto risulterà sempre limitata a quanto appare alla sensibilità – la quale annuncia sempre un ulteriore *plus* di conoscibilità nel fondamento che da essa emerge –; guardando invece verso il suo interno, neppure l'intuizione di sé come soggetto sarà davvero totalmente rivelante di che cosa lo spirito conoscente sia («*scientia de anima est certissima [...] sed cognoscere quid sit anima difficillimum est*»⁵⁸⁴). Tutto ciò si riflette, con le stesse dinamiche interne, in quanto abbiamo precedentemente detto riguardo alla polarità intrinseca dell'essere e del pensiero, e nella continua tensione interna ad essi tra immagine e fondamento, esistenza ed essenza, particolare e universale.

Come l'essere è perennemente sballottato e diveniente in questa sua ontologica tensione bipolare, così la sua misura, ossia la sua verità, risulterà essere – in quanto creata – mutabile: «le cose create mutano certamente nella partecipazione della verità prima, tuttavia la stessa verità prima, in

⁵⁸² Cfr. *ivi*, p. 245.

⁵⁸³ Cfr. *ivi*, p. 246.

⁵⁸⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 8.

base alla quale sono dette *vere*, non muta affatto. [...] Invece, se assumiamo la verità che inerisce alle cose, in tal caso si dice che la verità muta, nella misura in cui alcune cose mutano in rapporto alla verità»⁵⁸⁵. In questo senso, la «verità mundana come tale appare, comparata con [la verità di Dio], come una ‘verità del nulla’, e la conoscenza di questo mondo come un ‘conoscere nel non conoscere’, e perciò addirittura come una specie di errore»⁵⁸⁶. D’altro canto, però è proprio in quest’“errore” – in quest’essere che non si riesce a ricondurre ad unità – che la verità divina vuole emergere, e in cui di fatto emerge. Così, conoscere la creaturalità in quanto tale, significa, in ultima analisi, riconoscervi immediatamente anche il creatore. Cogliere il limite della verità mundana vuol dire, insomma, cogliere al contempo ciò che misteriosamente si rivela al di là del limite stesso del mondo. «Anche se la verità mundana in analisi e sintesi si chiude ogni volta su ogni singolo, resta tuttavia vero che ogni verità, anche la più modesta, porta la promessa e la conferma di verità eterna e totale, e che dunque anche apre ad essa»⁵⁸⁷. Dopotutto, dal punto di vista ontologico, è solo sullo sfondo dell’apertura trascendentale dell’essere nella sua totalità che l’essere singolo si può mostrare nella sua particolarità (ossia, nella sua propria delimitazione). Questa stessa apertura all’essere trascendente – seppur mai veramente coglibile nella sua totalità, ma già da sempre posta dallo spirito umano –, implica che il lavoro e la tensione dello spirito conoscitivo umano è una tensione che mira all’infinito. Nell’umile posare gli occhi dello spirito al più piccolo essere del mondo si apre già – come tutto nel frammento – la conoscenza della vera infinità. Per questo motivo, tutta la ricerca dello spirito dell’unità dell’essere risulta essere, in ultima analisi, una ricerca di Dio e il riconoscimento che nulla di ciò che è creato è Dio. «Consegue di qui per il soggetto finito il sapere elementare che lui stesso non è Dio e che invece, pur nella grande somiglianza dell’essere e della coscienza, come creatura si distingue per piccolezza da Dio ogni volta di più»⁵⁸⁸. Come in Tommaso, dunque, la verità del Creatore non viene mai dischiusa nella sua essenza, ma ci è invece resa espressamente nota come esistenza: «questo è conoscere Dio: che noi sappiamo che non conosciamo che cos’è Dio»⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ «Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa tamen veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur [...]. Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur» (cfr. *ivi*, q. 1, a. 6, co.).

⁵⁸⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, pp. 248-249. Per questo motivo, Tommaso può affermare che «ogni deliberazione e conoscenza umana è da considerare in un certo senso come un errore se comparate alla stabilità e permanenza divina e alla sua perfetta conoscenza» («*omnis humana deliberatio et cognitio reputatur quidam error in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis*»; cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 7, l. 1, traduzione mia).

⁵⁸⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 250.

⁵⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 253.

⁵⁸⁹ «[Hoc] ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 7, l. 4, traduzione mia).

Alla luce della conoscenza dell'esistenza del Creatore, il soggetto ha la conferma che il suo cogliersi come autocoscienza ha come condizione di possibilità l'essere già originariamente preso e circondato da una coscienza infinita. «Egli pensa all'interno della verità che lo circonda, in quanto conoscente, da tutte le parti. [Ogni] volta che il conoscente guarda intorno a sé come da un centro, si estende l'orizzonte dell'infinito»⁵⁹⁰. In quest'orizzonte infinito il soggetto scorge l'idea divina, l'immagine archetipa di ogni creatura, che, in quanto voluta e pensata (e quindi amata) da Dio, contiene in sé tutta la perfezione delle singole creature. Quest'immagine divina, per la creatura, rappresenta un qualcosa di assolutamente irraggiungibile solo se essa si rinchiude in se stessa (nel suo essere in-sé); ma, esattamente come l'oggetto si apre al soggetto finito per lasciarsi accogliere nella sua specificità e per realizzare insieme l'idealità che il soggetto creativamente produce, così – anzi, tanto più – Dio accoglie la creatura nel suo essere infinito e collabora con questa per la realizzazione della sua immagine archetipa perfetta. «Perciò anche Dio [...] guarda a questa differenza [tra archetipo e realizzazione] pur sempre attraverso il divino archetipo, la considera nel medium della sua propria sostanza, la possibilità di imitazione della quale è appunto l'archetipo, perché la verità si trova per Dio all'interno della sua propria essenza e ogni cosa è vera solo nel senso che sta in relazione con la sua essenza»⁵⁹¹. Detto altrimenti, allo sguardo di Dio, la creatura ha verità in se stessa solo in quanto viene da Dio stesso da sempre innalzata dal suo nulla (in quanto realizzazione non-perfetta dell'archetipo) alla sfera dell'essere divino e della sua verità. Uno sguardo di semplice giustizia non potrebbe mai in alcun modo giustificare il mantenimento da parte di Dio della creatura, poiché in tal caso Dio vivrebbe – diciamo così – coprendosi perennemente gli occhi per non guardare l'abissale distanza che intercorre tra la sua immagine archetipa e le creature. Invece, Dio considera la distanza tra creatura e idea non in se stessa, ma solo all'interno di quello sguardo d'amore che permette all'oggetto di fidarsi e di collaborare con colui che vi posa lo sguardo.

Ora, il fatto che ogni essere e ogni sapere contingente sono inclusi nell'assoluto significa anche che ogni essere e ogni conoscenza mondana sono già svelati, ma al contempo velati, davanti all'assoluto. «Ciò che è svelato verso Dio è, proprio per questo, anche velato e nascosto in Dio. [...] Nel perfetto svelamento davanti a Dio essa riceve la sua parte all'intimo mistero»⁵⁹². Dopotutto, se la verità del mondo è svelamento dell'essere – e di tutto l'essere –, allora colui al quale tutto l'essere è svelato non può essere altri che Dio stesso. Nella sua relazione conoscitiva e creativa con la sua creatura, Dio la fa così partecipare alla sua verità, «rendendole visibile il sempre più profondo mistero della sua essenza come mistero; e la creatura partecipa a Dio la sua verità riconoscendo questo mistero

⁵⁹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità del mondo*, p. 259.

⁵⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 263.

⁵⁹² Cfr. *ivi*, p. 268.

e restituendolo»⁵⁹³. Così che – per concludere –, in questa circolazione di uscita e ritorno (*egressus-regressus*) della creatura, principio e meta coincidono; «e mentre ogni cosa fondata all'interno della serie fondante sta come verità da fondare, tutta la serie viene portata all'ultimo fondamento, che è l'amore»⁵⁹⁴. Per ciò stesso, il fatto che ci sia verità (tanto mondana quanto divina) trova, in ultima istanza, il suo fondamento nell'amore.

⁵⁹³ Cfr. *ivi*, p. 270.

⁵⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 271. Il punto d'arrivo ultimo di tutto ciò è ovviamente, per von Balthasar, la dinamica d'amore intratrinitario. Lo descrive molto bene V. Sottana quando afferma che «la logica assunta da von Balthasar non è altro, in fondo, che quella dell'*'egressus-regressus'* che fu già di Tommaso [e, prima di lui, di Dionigi], la quale però, se da un lato corrisponde allo 'schema religioso' di molte filosofie e religioni, che pensano la molteplicità del mondo a partire da un'unità originaria verso cui essa tende come suo compimento e meta, d'altro lato introduce in questo movimento '[...] *l'amore trinitario* diventato visibile in Gesù Cristo come essenza di ogni essere [...]'. Sta qui, in fondo, il superamento cristiano di ogni istanza di necessità che si trova in ogni filosofia e religione costruita sul rapporto tra uno e molteplice: in quell'*'amore disinteressato'* che è il focolare più intimo del mistero di Dio e di cui proprio lo Spirito è 'dimostrazione' ultima; quello Spirito che, riversato sul mondo dalla croce del Figlio, lo può manifestare come la 'ragione senza ragione' dello stesso mondo creato. Solo così è possibile pensare l'unità in Dio del mondo creato come sua origine e meta, senza che venga meno la sua irriducibile distinzione e senza che si debba introdurre alcuna istanza di necessità, se non quella dell'amore» (cfr. V. SOTTANA, *Nell'unità dello Spirito Santo. Il «Terzo» della Trinità in Hans Urs von Balthasar*, p. 498).

CONCLUSIONE

In questa nostra esposizione dei nuclei tematici ontologico-estetici dell'opera balthasariana ci siamo soffermati, nella prima e seconda Parte, su quattro autori, che von Balthasar identifica come classici: Plotino, Dionigi, Tommaso e Cusano. Ripercorriamo brevemente – in questa nostra conclusione – i punti cruciali dell'esposizione balthasariana.

Ebbene, tutti questi autori rappresentano punti fondamentali della storia dello spirito umano, perché tutti e quattro, pur nelle differenze sostanziali che li caratterizzano, tengono lo sguardo costantemente rivolto verso la legge fondamentale dell'essere, ossia l'*analogia entis*. Da Plotino fino a Cusano, infatti, la speculazione filosofica ha sempre avuto come perno centrale una ulteriorità che appariva nella manifestazione dell'essere sensibile, ma che non si identificava mai con esso. Per Plotino ciò implicava la necessità per l'anima umana di intraprendere un percorso di – diciamo così – “ascesa mistica”, pagano-platonica, attraverso le figure teoretiche dell'Anima universale e dello Spirito, per raggiungere infine (senza mai poterlo possedere davvero) l'oggetto del suo desiderio: l'Uno.

Con l'avvento del cristianesimo, però, si affacciano nella scena dello spirito umano molte novità. *In primis*, il fatto che l'atto di processione dell'Uno non può più essere descritto come un “involontario” sgorgare d'essere, ma l'azione di Dio (l'atto di creazione) viene ora inteso come un qualcosa di voluto da Dio stesso. Inoltre, l'intervento dell'Anima universale e dello Spirito nell'atto creatore implicherebbero, per l'agire creativo divino, che esso necessiti di una mediazione, accettando quindi la limitazione della propria libertà e della propria potenza creatrice. Alla luce di queste novità abbiamo quindi esposto l'analisi che von Balthasar propone del «più estetico» dei teologi medievali: Dionigi pseudo-Areopagita. La sua analisi dell'atto creatore consente a von Balthasar di addentrarsi all'interno delle tematiche ontologiche ed estetiche che quest'atto divino implica, e di “velare nello svelamento” tutto il creato attraverso la figura teoretico-teologica della “gerarchia”. Questa figura assume infatti una portata trascendentale per il fatto che ora il creato nella sua totalità rientra – proprio in quanto creato – all'interno dell'opera divina, e quindi condivide (analogicamente) la verità, la bontà e la bellezza del suo Creatore.

Da Dionigi siamo quindi passati a Tommaso, il quale – forte delle riflessioni aristoteliche riguardo all'essere – riprende a piene mani le intuizioni – più estetiche che ontologiche – dello pseudo-Areopagita e ne dà un compimento sul piano prettamente ontologico. Viene proposta per la prima volta una esplicita formulazione “polare” dell'essere – per usare una terminologia guardiniana. L'essere, infatti, è caratterizzato da una duplice dipendenza: da una parte, gli enti dipendono dall'essere per essere intelligibili e per “esistere”, ma, dall'altra, l'essere dipende dagli enti per poter

“sussistere”. Non solo quindi ogni conoscenza di una singolarità ontica necessita di un rimando all’essere universale, ma anche la conoscenza dell’essere universale non è possibile se non per il suo concretarsi in un essere ontico singolare. In questo scarto conoscitivo e ontologico di “ricchezza nella povertà” dell’essere si mostra analogicamente lo scarto che sussiste tra Creatore e creatura. Tale abisso, infatti, è proprio ciò che permette all’uomo di cogliere che Dio esiste, ma senza riuscire mai a comprendere che cosa Dio sia, ossia la sua divina essenza.

Il momento cruciale di rottura di questa tradizione, che era riuscita a tenere insieme la verità e la bellezza del mondo (*forma*) che si svela e la verità e la gloriosa «luminosa caligine» del suo fondamento (*splendor*) che nel mondo viene adombrata, viene da von Balthasar identificato con Nicolò Cusano. Per quanto anche quest’ultimo s’inserisca nell’alveo dei pensatori che hanno tenuto ferma l’*analogia entis* come legge generale dell’essere, il suo contributo alla storia del pensiero ha portato, agli occhi di von Balthasar, alla nascita del germoglio speculativo idealistico. Da una parte, infatti, le sue intuizioni dal punto di vista ontologico hanno certamente rafforzato l’idea di una abissale distanza (pur nell’analogica somiglianza) tra la creatura e il Creatore – in quanto quest’ultimo viene ora definito come il “Non-altro” (von Balthasar traduce con “Tutt’altro”). Dall’altra, però, il suo porre l’uomo e la sua mente come una sorta di “secondo creatore” del mondo ha fatto sì che gli autori successivi calcassero con ancor più convinzione la mano sulla capacità (auto-)creativa della *mens* umana, fino alla dimenticanza – o meglio, all’identificazione della mente e dello spirito umano con Dio stesso. Da una logica analogica ci siamo quindi per la prima volta affacciati, con Cusano, a una logica identitaria tra Dio e lo spirito creaturale. L’identificazione definitiva si avrà con Hegel e con la figura dello Spirito Assoluto. Vero e bello è ora definitivamente solo lo spirito in se stesso.

Alla luce della dimenticanza ontologica ed estetica di quell’ulteriorità che da sempre ha animato il desiderio e la riflessione umana, non dobbiamo sorprenderci se – come abbiamo descritto nella terza e ultima Parte – von Balthasar si mostra profondamente critico di tutta la riflessione estetica (sia teologica che filosofica) a lui contemporanea. Il riscatto della bellezza e della verità dell’ulteriorità dell’essere, e quindi anche del mondo stesso, non potrà quindi per von Balthasar che ripartire da quanto è primo per noi: ossia la sensibilità, primo vero momento d’accesso per l’uomo alla verità dell’essere. Insieme a Guardini e a Siewerth, von Balthasar – ne *La percezione della forma* – caratterizza la sensibilità umana come essenzialmente e trascendentalmente aperta all’essere che si manifesta. Ma questa apertura della sensibilità all’essere rimarrebbe un mero vuoto spazialmente povero e, in definitiva, nullo se, insieme ad essa, non s’aprisse anche l’essere stesso nel suo proprio manifestarsi. Questa duplice (“polare”, appunto) apertura della sensibilità e dell’essere ci porta quindi, alla fine della nostra trattazione, all’opera più giovane della *Trilogia* balthasariana: *La verità del mondo*. Qui von Balthasar riprende a piene mani quanto, di Guardini e di Siewerth, aveva solo

accennato nel primo volume di *Gloria*. La “povertà nella ricchezza” della sensibilità rispetto all’essere che si manifesta, infatti, può essere analogicamente identificata con la “povertà nella ricchezza” che caratterizza l’essere nei confronti dell’ente. Tanto la sensibilità umana quanto l’essere che appare si muovono quindi costantemente immersi in questo movimento polare che mai può placarsi e che mai può – con buona pace di Hegel – cristallizzarsi in un concetto, poiché rimanda sempre a quell’ulteriorità che sola può stare al centro di quest’opposizione, e da cui ogni cosa deriva (*egressus*) e a cui ogni cosa ritorna (*regressus*).

Giustificata quindi analogicamente la bellezza e la verità del mondo alla luce dell’*analogia entis*, von Balthasar compie, infine, il passo decisivo riconducendo la totalità del creato all’atto d’amore del Creatore, così che tutta la creazione possa essere vista analogicamente come lo sguardo d’amore che gratuitamente (in quanto dono) il Creatore riversa sulle sue creature. Ogni *analogia entis* deve quindi risolversi e trovare il proprio fondamento, in ultima istanza, nell’*analogia amoris*.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di H.U. VON BALTHASAR

- *Gloria. Una estetica teologica*, 7 voll., trad. it. di G. Ruggieri, M. Fiorillo, G. Sommovilla, U. Derungs, C. Derungs, G. Manicardi, Jaca Book, Milano 2012-2017; orig. tedesco *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1969.
- *Teodrammatica*, 5 voll., trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2012-2017; orig. tedesco *Theodramatik*, Einsiedeln 1973-1983.
- *Teologica*, 3 voll., trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2010-2019; orig. tedesco *Theologik*, Einsiedeln 1985-1987.
- *La mia opera ed Epilogo*, trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1994; orig. tedesco *Epilog*, Einsiedeln 1987, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln – Freiburg 1990.
- *Il tutto nel frammento*, trad. it. di L. Sequeri, P. Sequeri, Jaca Book, Milano 2017; orig. tedesco *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.
- *Verbum caro. Saggi teologici I*, trad. it. di E. Guerriero, Morcelliana, Brescia 2005; orig. tedesco *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.
- *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, trad. it. di G. Colombi, E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2015; orig. tedesco *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961.
- *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, trad. it. di L. Ballarini, G. Colombi, G. Frumento, Jaca Book, Milano 2017; orig. tedesco *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.
- *Spirito e istituzione. Saggi teologici IV*, trad. it. di G. Colombi, Jaca Book, Milano 2019; orig. tedesco *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- *Homo creatus est. Saggi teologici V*, trad. it. di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2010; orig. tedesco *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986.
- *La percezione dell'amore: Abbattere i bastioni – Solo l'amore è credibile*, trad. it. di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2010; orig. tedesco *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

2. Opere di autori classici

AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 2015.

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, trad. it. di E. Bellini, P. Scazzoso (a cura di), Bompiani, Milano 2009.

NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, trad. it. di E. Peroli (a cura di), Bompiani, Milano 2017.

PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. di G. Faggin (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

Opere di TOMMASO D'AQUINO:

- *La somma teologica*, 4 voll., trad. it. basata sul testo latino dell'Editio Leonina a cura di T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, ESD, Bologna 2014.

- *Le questioni disputate*, 11 voll., trad. it. basata sul testo latino del Textum Taurini a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2005.
- *Commento alla Fisica di Aristotele*, 3 voll., trad. it. basata sul testo latino del Textum Taurini a cura di Mondin B., ESD, Bologna 2005.
- *Sulla verità*, trad. it. basata sul testo latino dell'Editio Leonina a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- *La Somma contro i Gentili*, 3 voll., trad. it. basata sul testo latino dell'Editio Leonina a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 2001.
- *Commenti a Boezio*, trad. it. basata sul testo latino dell'Editio Leonina a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2017.
- *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., trad. it. basata sul testo latino dell'Edizione Parmense a cura di R. Coggi, L. Perotto, C. Pandolfi, ESD, Bologna 2001.
- *Commento ai Nomi divini di Dionigi*, 2 voll., trad. it. basata sul testo latino dell'Edizione Marietti a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2004.
- *Compendio di Teologia*, trad. it. basata sul testo latino dell'Editio Leonina a cura di A. Selva, ESD, Bologna 1995.
- *Credo. Commento al simbolo degli Apostoli*, trad. it. basata sul testo critico di Nicholas Ayo a cura di P. Lippini, ESD, Bologna 2012.
- *Commento alla Metafisica*, 3 voll., trad. it. basata sul testo latino dell'Edizione Marietti a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 2005.

3. Opere su H.U. Von Balthasar

ARTUSI L., *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza*, Feeria, Firenze 2006.

BABINI E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1988.

BELLELLI F., *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in «Divus Thomas», 111 (2008), pp. 21-319.

BIELLER M., *Meta-antropologia e cristologia. La filosofia di H.U. von Balthasar*, in «Communio», 117 (1991), pp. 107-110.

BRUGNOLI A., *Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose*, Leonardo da Vinci, Roma 2001.

BRUGNOLI A., *Rifondazione del "verum" a partire dal "bonum" nella filosofia di Balthasar*, in «Sensus-Communis», 3 (2002), pp. 267-286.

BYCHKOV O.V., FODOR J. (ed.), *Theological Aesthetics after von Balthasar*, Ashgate, Hampshire 2008.

CAMPDONICO A., *La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar*, in «Rivista di Storia della filosofia medioevale», 18 (1993), pp. 379-400.

CHUN J.M., *Trasformazione della morte. Libertà di grazia in K. Rahner gloria d'amore in H.U. von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2013.

DAIGLER M.A., *Heidegger and von Balthasar. A lover's quarrel over beauty and divinity*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 375-394.

- DAVIES O., *Von Balthasar and the Problem of Being*, in «New Blackfriars», 79 (1998), pp. 11-17.
- DE VITIIS P., *Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger*, in «Hermeneutica», 23 (2003), pp. 123-142.
- FALCONI G., *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008.
- FALCONI G., *Identità e dialogo in Hans Urs von Balthasar*, in «Nuova Umanità», 2 (2005), pp. 158-307.
- FIELDS S., *The Singular ad Event. Postmodernism, Rahner, and Balthasar*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), pp. 93-111.
- FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981.
- FISICHELLA R. (a cura di), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- FISICHELLA R., *La bellezza è la prima parola. Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, San Paolo, Milano 2020.
- FISICHELLA R., *Rileggendo Hans Hurs von Balthasar*, in «Gregorianum», 71 (1990), pp. 511-546.
- FRANZ F.A., *Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar*, in «The Thomist», 62 (1998), pp. 533-559.
- GUALCO F., *Bellezza e mistero. La proposta estetico-teologica di H.U. von Balthasar*, Colors Edizioni, Genova 2000.
- GUERRIERO E., *H.U. von Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio», 110 (1990), pp. 103-113.
- GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- IMPERATORI M., *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Glossa, Milano 2001.
- JOHNSON J., *Christ and Analogy. The Christocentric Metaphysics of Hans Urs von Balthasar*, Fortress Press, Minneapolis 2013.
- LEHMANN K, KASPER W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, trad. it. di E. Babini, Piemme, Milano 1991.
- LÖSEN S., JORDAN M.D., *Love Divine, All Loves Excelling: Balthasar's Negative Theology of Revelation*, in «The Journal of Religion», 121 (2002), pp. 586-616.
- MARCHESI G., *La via della bellezza nell'Estetica Teologica di Hans Urs von Balthasar*, in «Pontificia Academia Theologica», 4 (2005), pp. 394-412.
- MARCHESI G., *L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar*, in «Gregorianum», 78 (1997), pp. 719-734.

- MCGREGOR B., NORRIS T. (ed.), *The beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, T&T Clark, Edimburgo 1994.
- MEIATTINI G., *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza Cristiana nell'opera di H.U. von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- MILAN G. (a cura di), *Abbatere i muri costruire incontri*, CLEUP, Padova 2002.
- MINER R., *Thomas Aquinas and Hans Urs von Balthasar: A Dialogue on Love and Charity*, in «New Blackfriars», 95 (2014), pp. 504-524.
- MODA A., *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica Editrice, Bari 1976.
- MURPHY F.A., *Inclusion and Exclusion in the Ethos of Von Balthasar's Theo-drama*, in «New Blackfriars», 79 (1998), pp. 56-64.
- NICHOLS A., *An Introduction to Balthasar*, in «New Blackfriars», 79 (1998), pp. 2-10.
- NIELSEN N.C., *Przywara's Philosophy of the "Analogia Entis"*, in «The Review of Metaphysics», 5 (1952), pp. 599-620.
- NIGRO C., *Riflessioni sul concetto filosofico di verità in un libro di Hans Urs von Balthasar*, in «Aquinas», 9 (1968), pp. 178-206.
- OAKES E.T., *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione Cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, trad. it. di M. Sampaolo, Mondadori, Milano 1996.
- OAKES E.T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- PARADISO M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009.
- REALI N., *La ragione e la forma. Il sacramento nella Teologia di H.U. von Balthasar*, PUL-Mursia, Roma 1999.
- ROBERTS L., *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, Catholic University of American Press, Washington DC 1987.
- ROSSI O., *Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, in «Communio», 147 (1996), pp. 94-105.
- SACHS J.R., *Deus Semper Maior – Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in «Gregorianum», 74 (1993), pp. 631-657.
- SALA R., *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar*, Glossa, Milano 2002.
- SCHULZ M., *Incontro con Hans Urs von Balthasar*, trad. it. di M.L. Milazzo, Eupress-FTL, Pregassona-Lugano, 2003.
- SCOLA A., *Has Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

- SERRETTI M., *Umanesimo e antiumanesimo nel XX secolo. La filosofia dell'uomo di Hans Urs von Balthasar*, in «Acta Philosophica», 7 (1998), pp. 89-114.
- SERVAIS J., *Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio», 120 (1991), pp. 72-79.
- SINI C., *Senza filosofia nessuna teologia*, in «Communio», 120 (1991), pp. 110-115.
- SOMMAVILLA G., “Gloria” di H.U. von Balthasar, *ossia: religione nel segno della bellezza*, in «Rassegna di Teologia», 3 (1977), pp. 302-310.
- SOTTANA V., *Nell'unità dello Spirito Santo. Il «Terzo» della Trinità in Hans Urs von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2021.
- STECK C., *La Gloria di Dio appare. Il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar*, trad. it. di L. Dal Lago, Cittadella Editrice, Assisi 2005.
- STECK C., *Tragedy and the Ethics of Hans Urs von Balthasar*, in «The Annual of the Society of Christian Ethics», 21 (2001), pp. 233-250.
- TURCHI A.M., *L'amore di Dio in Gesù Cristo. Il centro della teologia di H.U. von Balthasar*, Glossa, Milano 2021.
- UBBIALI S. (a cura di), *L'ora del mondo. Confronto con la visione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 2019.
- URAM J., *La ricezione del pensiero di Karl Barth nella teologia cattolica. Analisi delle opere di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003.
- VETŐ É., *Da Cristo alla Trinità. Un confronto tra Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar*, trad. it. di F. Iodice, Prohemio Editoriale, Firenze 2015.
- VIGNOLO R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982.
- VILLAGRASA L.C.J. (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Senza filosofia nessuna teologia*, If Press, Roma 2012.
- WIGLEY S., *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar. A critical engagement*, T&T Clark, Londra 2007.
- WOOD R.E., *Philosophy, Aesthetics and Theology. A Review of Hans Urs von Balthasar's The Glory of the Lord*, in «The American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 355-382.
- ZEITZ J.V., *Przywara and von Balthasar on Analogy*, in «The Thomist», 52 (1988), pp. 473-498.
- ZUCAL S., *L'ambiguità prometeica dell'escatologia hegeliana. Hegel nell'interpretazione di H.U. von Balthasar*, in «Verifiché», 14 (1985), pp. 211-256.
- ZUCAL S., *L'interpretazione teologica di Hegel nel primo Balthasar*, in «Filosofia oggi», 8 (1985), pp. 523-548, e 9 (1986), pp. 267-304.

4. Altra letteratura

- ANDOLFO M., *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del «Nous»*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- ANDOLFO M., *L'ipostasi della «Psyche» in Plotino. Struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- ANDOLFO M., *Il ruolo svolto dal desiderio nella filosofia di Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 91 (1999), pp. 627-637.
- ARNOU R., *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002.
- BARTH K., *Dogmatica ecclesiale*, trad. it. di H. Gollwitzer, EDB, Bologna 2013.
- BARZAGHI G., *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1998.
- BARZAGHI G., *La Fuga. Esercizi di filosofia e di anagogia*, ESD, Bologna 2020.
- BARZAGHI G., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012.
- BARZAGHI G., *La Trinità. Mistero giocato tra riflessi*, ESD, Bologna, 2016.
- BARZAGHI G., *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», 95 (1992), pp. 62-81.
- BEIERWALTES W., *Platonismo nel Cristianesimo*, trad. it. di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- BEIERWALTES W., *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- BEIERWALTES W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- BEIERWALTES W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- BEIERWALTES W., *Platonismo e idealismo*, trad. it. di E. Marmiroli, Il Mulino, Bologna 1987.
- BEIERWALTES W., *Identità e differenza*, trad. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- BONAZZI M., *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.
- BONETTI A., *Studi intorno alla filosofia di Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 63 (1971), pp. 487-511.
- CAMPODONICO A., *Il carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 76 (1984), pp. 245-268.
- CARBONE G.M., *Un percorso di teologia anagogica: san Paolo, Dionigi il mistico, Louis Chardon*, in «Divus Thomas», 107 (2004), pp. 11-51.
- CHIARADONNA R., *Plotino critico dell'analogia*, in «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 75-86.

- DE CAPITANI F., *Platone, Plotino, Porfirio e Sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 76 (1984), 230-244.
- DE FAVERI F., *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993.
- DE VOGEL C.J., *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, trad. it. di E. Peroli, Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1993.
- DILLON J., *I medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C – 200 d.C.)*, trad. it. di E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- FERRARI F., *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 53 (1998), pp. 629-653.
- FERRERIO P., *Analoga dell'essere e metafisica a partire da Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», 116 (2013), pp. 121-170.
- GALLI P.F., *Il resto del pensiero. Origine dello spazio e problematicità dell'estetico in Platone, Plotino, Proclo*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Il senso del mistero e il chiaroscuro intellettuale*, trad. it. di M. Bracchi, Fede & Cultura, Verona 2019.
- GATTI M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- GERMINARIO M., *L'estetica di Plotino. Tra teoria e definizione*, in «Angelicum», 75 (1998), pp. 129-145.
- GHISALBERTI A., *La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», pp. 202-220.
- GRILLO A., *Analoga entis, analoga fidei, analoga libertatis*, in «Archivio di Filosofia», 84 (2016), pp. 279-288.
- GUARDINI R., *Antropologia cristiana*, trad. it. di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2022.
- GUARDINI R., *Fede, religione, esperienza. saggi teologici*, trad. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 2022.
- GUARDINI R., *La vita come opera d'arte. Scritti di estetica (1907-1960)*, trad. it. di Y.D. Schlobitten, Morcelliana, Brescia 2021.
- GUARDINI R., *L'opera d'arte*, trad. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2022.
- GUARDINI R., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, trad. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 2022.
- GUARDINI R., *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, trad. it. di G. Colombi, S. Zucal (a cura di) Morcelliana, Brescia 2022.
- LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Roma 2005.

- LONG S.A., *Analogia Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*, University of Notre Dame Press, Indiana 2011
- MANTOVANI M., *Il pulchrum nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in S. Tommaso d'Aquino*, in «Pontificia Academia Theologica», 4 (2005), pp. 377-394.
- MARION J.L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. di R. Caldarone, SEI Frontiere, Torino 2005.
- MARION J.L., TARDIVEL E., *Fenomenologia del dono*, trad. it. di C. Brentari, Scholé, Brescia 2018.
- MARITAIN J., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 2017.
- MASSAGLI M., *L'Uno al di sopra del bello e della bellezza nelle "Enneadi" di Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 73 (1981), pp. 111-131.
- MAURIZI M., *La quadratura del nulla. Nicola Cusano e la generazione del significato*, Jaca Book, Milano 2021.
- MCINERNY R.M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, trad. it. di F. Di Blasi, Armando Editore, Roma 2002.
- MERLAN P., *Dal platonismo al neoplatonismo*, trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- MODIN B., *Ermeneutica, Metafisica e Analogia in S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», 98 (1995), pp. 9-227.
- MODIN B., *Il principio «omne agens agit simile sibi» e l'analogia dei nomi divino nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», 63 (1960), pp. 336-348.
- MONACO D., *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010.
- PAGANI P., *L'essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli 2016.
- PAGANI P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Ugo Mursia, Milano 2005.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- PAREYSON L., *Estetica e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2022
- PAZZI A., *Alcuni aspetti della dottrina dell'anima in Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 71 (1979), pp. 290-305.
- PELLOUX L., *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- PERRONE T., *Metafisica dell'essere e metafisica dell'Uno nel pensiero di Niccolò Cusano*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 93 (2001), pp. 667-680.

- PIFANO P., *Teologie della bellezza*, in «Rassegna di Teologia», 1 (1983), pp. 14-32.
- PRINI P., *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- PRZYWARA E., *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, trad. it. di P. Volontè, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- PRZYWARA E., *Agostino in Forma l'Occidente*, trad. it. di P. Cevasco, Jaca Book, Milano 2007.
- PRZYWARA E., *Che "cosa" è Dio? Eccesso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia*, trad. it. di F. Mandreoli, M. Zanardi, Il Pozzo di Giacobbe, Milano 2017.
- PRZYWARA E., CORBISHLEY T., *Majestas Divina*, in «The Life of the Spirit», 1 (1944), pp. 17-24, 33-36, 65-70, 81-85, 97-101, 113-119, 129-134.
- RIST J.M., *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- ROCCA G.P., *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Catholic University of America Press, Washington DC 2008.
- SCAZZOSO P., *La liturgia-chiesa dello Pseudo-Dionigi e la parola che la esprime*, in «Aevum», 41 (1967), pp. 23-52.
- SCHEEBEN M.J., *Le meraviglie della grazia divina*, Lateran University Press, Roma 2009.
- SEQUERI P., *Logos incarnato e analogia dell'amore*, in «Divus Thomas», 111 (2008), pp. 11-17.
- SEVIER C.S., *Aquinas on beauty*, Lexington Books, Lexington 2016.
- SGUBBI G., *Il "gratuitamente Necessario". Oltre la dicotomia "analogia entis" e "analogia fidei"*, in «Rivista di Teologia dell'evangelizzazione», 2 (1998), pp. 233-264.
- SIEWERTH G., *L'uomo e il suo corpo*, trad. it. di M. Carpitella, Paoline, Roma 1959.
- SMITH T.L., *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology: A Study in Theological Method*, Catholic University of America Press, Washington DC 2003.
- STEIN E., *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, trad. it. di A.M. Pezzella, A. Ales Bello, M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2020.
- SZLEZÁK T.A., *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 84 (1992), pp. 325-339.
- VERRA V., *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- VON HILDEBRAND D., *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di M Pasquini, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2015.
- VON HILDEBRAND D., *Estetica*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 206.
- VON HILDEBRAND D., *Essenza dell'amore*, trad. it. di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2014.
- VON SPEYR A., *La luce e le immagini*, trad. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1995.