

ESERCIZI, SCRITTURA E SISTEMA

SOMMARIO: 1) Libertà ed *Esercizi* in G. Fessard: linguaggio e libertà; la dialettica della libertà; *Esercizi* in quattro tempi. 2) Dagli *Esercizi* ai quattro sensi. 3) I quattro sensi della Scrittura: due sequenze; il senso letterale; i sensi spirituali. 4) Un sistema filosofico.

La filosofia è stata da sempre legata a qualche spiritualità⁽¹⁾, a meno che non rinchioda ogni senso in una prospettiva materialista; ma allora, ciò facendo, si toglie ogni capacità di legittimare i suoi giudizi. Alcuni hanno potuto dire che la spiritualità ignaziana abbia caratterizzato quella dei tempi moderni. Ci si può dunque domandare se essa non sia capace di animare un modo di filosofare che si accorderebbe con questi tempi⁽²⁾, senza tuttavia abbandonare l'essenziale della *philosophia perennis*. Padre Gaston Fessard ha orientato la sua riflessione in questa direzione; noi ci proponiamo di mettere in relazione il suo studio sugli *Esercizi* di sant'Ignazio con quello di padre Henri de Lubac sui quattro sensi della Scrittura; questo ci permetterà di determinare un'organizzazione precisa e ragionata dei diversi trattati della filosofia classica⁽³⁾.

1. LIBERTÀ ED *ESERCIZI* IN G. FESSARD

L'opera⁽⁴⁾ di p. Fessard, morto il 18 giugno 1978, è stata consacrata essenzialmente allo studio della storicità, vale a dire dell'impegno particolare dell'uomo nella storia; comprende numerosi testi politici nati da circostanze

(1) L'articolazione di un discorso filosofico attraverso un'esperienza spirituale ha una lunga tradizione. Si veda per esempio P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 135-51: «Une clef des *Pensées* de Marc Aurèle: les trois *Topoi* philosophiques selon Epictète».

(2) Sulla formazione filosofica di s. Ignazio, cfr Rogelio G. MATEO, *Los estudios filosóficos de Ignacio de Loyola y su espiritualidad*, in *Manresa* (= Espiritualidad Ignaciana), 1990, pp. 73-86.

(3) Quest'articolo sviluppa una comunicazione fatta in un seminario tra professori della Facoltà di Filosofia della Gregoriana.

(4) Una bibliografia considerata esauriente è stata pubblicata in G. FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire* (= Théologique), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 300-17.

storiche⁽⁵⁾ o da esigenze filosofiche determinate⁽⁶⁾; contiene anche opere di riflessione più fondamentale, come la sua tesi del 1923 su *La méthode de réflexion de Maine de Biran*⁽⁷⁾ o i suoi commentari de *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*⁽⁸⁾. Noi ci fermeremo al primo volume di questo commentario, che ci condurrà al cuore del nostro progetto di costruire una sistematica filosofica significativa per la nostra epoca.

1.1. Linguaggio e libertà

Questo studio sul piccolo libro di sant'Ignazio, progettato fin dal giugno del 1923 e iniziato durante il «terzo anno» di p. Fessard a Münster nel 1930-1931, ha gettato un fascio di luce che ha rischiato tutti i lavori ulteriori del loro autore. Secondo la «Prefazione» del primo volume de *La dialectique* difatti⁽⁹⁾, esso «non ha smesso di orientare, per così dire sottobanco, la nostra riflessione a mano a mano che si esercitava sui soggetti più diversi e in apparenza più lontani dalla spiritualità ignaziana» (p. 16)⁽¹⁰⁾.

La dialectique des Exercices Spirituels articola progressivamente l'essenza della libertà effettivamente esercitata, la sua storicità. La ricerca che lì è intrapresa partecipa a un movimento intellettuale di cui l'esistenzialismo è stato la manifestazione più nota, ma da cui si distingue per l'insistenza sulla logica e sulla razionalità della libertà. La *Dialectique* unifica infatti i diversi aspetti dell'esistenza umana seguendo il ritmo di un dinamismo spirituale le cui tappe sono rigorosamente concatenate le une alle altre. Questa maniera di riflettere è moderna; rompe con le abitudini aristoteliche che ordinano il discorso filosofico in funzione della gerarchia degli «oggetti» delle scienze,

(5) Ad esempio *Pax Nostra* (1936), *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* (1937), *Epreuve de force* (1939), *France prends garde de perdre ton âme* (1941), *France prends garde de perdre ta liberté* (1945), *Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Itinéraire de J. Girardi* (1979), *Église de France, prends garde de perdre la foi* (1979).

(6) Cfr *Autorité et bien commun* (1945), *De l'actualité historique*, 2 voll. (1960), ecc.

(7) Pubblicata nel 1938, nei «Cahiers de la Nouvelle Journée». Questa tesi dà valore alla libertà che articola ogni pensiero metafisico radicale (cfr pp. 175-77). Cfr NGUYEN-HONG-GIAO, *La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard* (= Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1974, pp. 66-72.

(8) Nella collana «Théologie», Paris, Aubier, 1956 (vol. I) e 1966 (vol. II). Il terzo volume, scritto poco dopo il vol. II, è stato pubblicato solo nel 1984 (= Le Sycamore), Paris, Lethielleux, da Michel Sales (cfr la nota sull'edizione del testo alle pp. 514-16).

(9) Scritta nel 1947, cioè 24 anni dopo i primi progetti.

(10) Ad esempio, su G. Marcel (cfr *Gabriel Marcel - Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)* [= Bibliothèque des Archives de Philosophie], Paris, Beauchesne, 1985) o su Hegel (cfr nota 4). P. Fessard aveva partecipato al famoso seminario di Kojève su Hegel (cfr *Hegel*, pp. 261-68, il testo di conclusione di quel seminario, che Kojève aveva richiesto sia a p. Fessard sia a R. Aron). Su Kojève, cfr D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire* (= Figures), Paris, Grasset, 1990. La lettura della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, nel 1926, aveva lasciato una forte impressione su p. Fessard.

gerarchia costruita secondo gli a priori di una riflessione che privilegia la forma universale sull'ente particolare o l'atto compiuto rispetto alla potenza attiva e incerta. La recezione antica del «principio», universale e atto, ha sostenuto la presentazione scolastica della filosofia e l'ha rivestita di un'apparenza scientifica, vale a dire di fondazione oggettiva, quando essa si fermava spesso all'evidenza soggettiva del concetto. Con i tempi moderni, emerge una nuova idea di oggettività; la scienza moderna, infatti, con efficacia rigetta gli a priori antichi dell'oggettività del pensiero e mette in rilievo l'apertura indefinita della soggettività, il suo «progetto» verso il mondo; è allora «oggettivo» ciò in cui il progetto del soggetto si realizza e si presenta universalmente alla verifica di tutti i ricercatori che ne sono capaci. La filosofia scolastica, limitando l'orizzonte dell'essere alle regioni della ragione e della natura, ha disconosciuto la dimensione attiva della soggettività, fonte di eventi, al cui studio la filosofia moderna si è consacrata come a un nuovo «oggetto»: bisogna ugualmente riconoscere che anche le creazioni della soggettività costituiscono una delle regioni dell'essere; la loro origine è origine d'essere⁽¹¹⁾. La spiritualità di sant'Ignazio permetterebbe d'integrare questa soggettività moderna con il tesoro della *philosophia perennis*.

P. Fessard tenta di mostrare la modernità d'Ignazio, ma seguendo una via un poco complessa di cui tuttavia assaporeremo passo dopo passo la ricchezza suggestiva. La modernità di sant'Ignazio appare, dice p. Fessard, quando si coglie la sovrapposizione di due divisioni degli *Esercizi*, da una parte in quattro settimane e dall'altra in tre vie (cfr *Esercizi* 10). La congiunzione dei tre e dei quattro tempi designa formalmente, agli occhi del nostro autore, la modernità del pensiero; indichiamo per il momento come si presenta questa sovrapposizione e il suo significato negli *Esercizi*. La divisione degli *Esercizi* in tre tempi è fedele alla sequenza tradizionale delle tre vie (purificativa, illuminativa e unitiva); ma la divisione fondamentale e più originale, quella che dà respiro all'esperienza proposta, è quella delle quattro settimane. Per p. Fessard, le tre vie hanno il compito di fissare ciò che si potrebbe chiamare lo spazio temporale oggettivo dell'anima, le tappe che essa deve percorrere in successione, una dopo l'altra, per approdare al mistero di Dio; ma in questa successione oggettivamente necessaria, l'*ego* non riconosce immediatamente i tratti che il suo proprio coinvolgimento determina. Di contro, le quattro settimane dispiegano la sequenza unificata delle figure della libertà; i momenti della libertà non vi si succedono come le tre vie, come se il «dopo» fosse tutt'altro rispetto al «prima»; essi sono formalmente presenti gli uni agli altri a causa dell'unità del dinamismo soggettivo la cui logica si scoprirà presto; l'unità dell'«attualità storica»⁽¹²⁾ è

(11) Si veda l'«Avant-propos» di *De l'actualité historique* (= *Recherches de Philosophie*), Paris, Desclée de Brouwer, 1960, vol. I, pp. 13-24: «La conversione d'Israele e la nozione dialettica in san Tomaso».

(12) Si distingue il temporale e lo storico come il successivo di una sequenza continua e il successivo unito razionalmente. Il temporale è così caratterizzato da una tensione indefinita verso un futuro «non-ancora», sempre in avanti, mentre lo storico è già pieno di eternità in ciascuno dei suoi momenti. Lo storico è sottomesso a una logica di cui la ragione scopre l'ordine strettamente necessario.

tale che la libertà in ricerca di sé vive già, *hic et nunc*, in ciascun momento, ma in gradi diversi, la pienezza escatologica che essa spera.

In questo senso, le tre vie sono oggettive e le quattro settimane soggettive. «Al limitare dei tempi moderni, Ignazio operava nel mondo spirituale una vera rivoluzione ponendosi non più dal punto di vista oggettivo dell'anima, ma dal punto di vista soggettivo dell'io, dell'*ego*. [...] Questa rivoluzione che, in analogia con quella di Kant, chiameremmo volentieri copernicana, permette di dare tutto il suo valore alla parola così spesso ripetuta a riguardo degli *Esercizi*: un libro che non si legge, ma si pratica» (p. 34).

Tuttavia, anche nel testo di sant'Ignazio, la sequenza dei quattro tempi non elimina quella delle tre vie; in questo modo, la dialettica ignaziana non cancella l'oggettività dove s'incarna la libertà; non considera una libertà pura, un soggetto assolutamente indeterminato fuori di sé e dunque assoluto padrone di sé, evidentemente; l'articolazione delle due sequenze fa in modo che la storicità della libertà, o la necessità soggettiva, sia iscritta nell'oggettività del tempo. Questo è il motivo per cui gli *Esercizi* non conducono di primo acchito la libertà alla pienezza della sua realizzazione soggettiva e onnipotente perché illimitata, ma percorrono i misteri della salvezza secondo un'articolazione in cui il dinamismo più vivo della libertà è rivelato a se stesso indisponibile. Il legame delle quattro settimane con le tre vie suggella la necessità soggettiva nella necessità oggettiva.

La dialettica della libertà riceverà progressivamente, nell'opera di p. Fessard, un'estensione verso il linguaggio; non è certo un caso, anche se le affermazioni del terzo volume de *La dialectique*, volume consacrato di fatto a questa coincidenza, sembrano tentate da un certo concordismo tra le analisi formali dei due primi volumi e gli studi di alcuni linguisti francesi contemporanei; infatti, questi confronti mostrano in che cosa l'analisi degli *Esercizi* può tendere all'universalità del principio dell'esistenza espressa nella sua fonte d'intelligibilità. Le analisi di p. Fessard sono state d'altronde spesso attente al legame della libertà con il linguaggio⁽¹³⁾. L'Introduzione del terzo volume precisa le mediazioni della dialettica posta in evidenza a partire dal 1923: «Benché la nostra interpretazione degli *Esercizi* abbia mirato anzitutto a spiegarli in funzione dello scopo limitato e propriamente spirituale del loro autore, molte di queste analisi, e in particolare quelle che si mantengono più vicine ai testi, hanno messo in luce numerosi elementi che fanno supporre la possibilità di universalizzare il metodo sulla base del suo rapporto con il linguaggio. Senza dubbio, per realizzare un simile progetto e soprattutto per scoprirne con evidenza tutta la fecondità, bisognerebbe astrarre questi elementi dal loro contesto, organizzarli in modo sistematico⁽¹⁴⁾ e infine mostrare come in questo modo essi permettano di lasciar de-

(13) Di qui le analisi precise di vocabolario quando si tratta di smontare l'una o l'altra dottrina per mettere in evidenza come questa tradisca la verità dell'uomo o di Dio.

(14) È ciò che rendono possibile la lettura dell'opera linguistica di Gustave Guillaume, oltre alle analisi di Edmond Ortigues (*Le discours et le symbole* [= Philosophie de l'esprit], Paris, Aubier-Montaigne, 1964) nella prima parte del terzo volume de *La dialectique*: «Exercice et langage».

cantare i nostri problemi moderni e prepararne la soluzione» (p. 6)⁽¹⁵⁾.

Una linguistica semplicemente descrittiva non basta a p. Fessard per innalzare le sue analisi degli *Esercizi* al piano del fondamento. Per questo, un concetto di Gustave Guillaume gli sembra centrale: quello dell'*iteratività*, «in virtù del quale si vede costantemente il pensiero comune costruttore del linguaggio ripetere sui propri effetti la sua attività analitica»⁽¹⁶⁾. Una linguistica così orientata potrebbe essere definita riflessiva⁽¹⁷⁾ o pragmatica⁽¹⁸⁾. La stessa riflessività struttura la dinamica della libertà secondo una logica tutta razionale, dove la libertà conquista su se stessa la chiarezza del suo cammino spirituale. L'incidenza universale o la logica della dialettica degli *Esercizi* viene così messa in rilievo: essa sposa la struttura profonda del linguaggio. Ciò ne rende a priori possibile l'incontro con l'ermeneutica proposta precisamente dalla tecnica dei quattro sensi della Scrittura.

1.2. La dialettica della libertà

Cercheremo ora di mettere in luce la struttura della libertà; dal momento che il pensiero di p. Fessard è espresso in modo molto conciso perché formale, ci azzarderemo a parafrasarlo per renderlo più accessibile.

Il passaggio da una settimana degli *Esercizi* all'altra disegna un movimento che avanza secondo un ritmo articolato necessariamente e unificato attorno all'opzione. P. Fessard evoca, a proposito di questa dialettica, la tesi delle *Briciole filosofiche*⁽¹⁹⁾ in cui Kierkegaard mostra l'irreversibilità del prima e del dopo dell'opzione separati dall'istante della scelta; questa irreversibilità ha il suo fondamento nell'evento ontologico della decisione; essa proviene da un «movimento identico a quello che Ignazio chiede al suo esercitante di fare concretamente» (pp. 14-15)⁽²⁰⁾.

L'opzione della libertà crea una rottura reale tra quanto la precede e quanto la segue, determinando così un prima e un poi. Questa rottura non è semplicemente lineare, come sarebbe la successione delle tre vie della mistica. L'opzione si staglia in effetti in un conflitto di possibili, decidendo di realizzare gli uni e di eliminare gli altri; essa nasce dunque concretamente

(15) O ancora: «Noi pensiamo che questa "logica" non è soltanto quella della Rivelazione cristiana, ma quella di ogni linguaggio umano in quanto può servire a manifestare la Parola di Dio e nello stesso tempo la verità e la libertà della parola umana» (p. 402). L'incidenza universale della dialettica degli *Esercizi* è così chiaramente messa in rilievo.

(16) De Roch Valin, discepolo di G. Guillaume, citato ne *La dialectique*, vol. III, p. 40.

(17) «Il linguaggio è il solo essere al mondo che sia insieme naturale per i suoi significanti, storico per i suoi significati e infine logico in quanto permette allo spirito di riflettere e di obiettivare il legame degli uni e degli altri» (*La dialectique*, vol. III, p. 48).

(18) Cfr *La dialectique*, vol. III, pp. 56s.

(19) S. KIERKEGAARD, *Oeuvres complètes*, Paris, L'Orante, 1973, t. 7, pp. 9-13.

(20) E che il nostro autore ritrova anche in G. Guillaume. La nostra esposizione s'ispirerà ora a pagine dedicate alla «Déduction de la division des Exercices», Vol. I de *La dialectique*, pp. 36-41.

dai possibili che le sono offerti precedentemente. Ma il passaggio dal prima al poi non risulta meccanicamente dal gioco conflittuale dei possibili, come il risultato di un'eliminazione degli uni da parte degli altri; è un passaggio al livello del senso e non del tempo, al piano della libertà più che non della realizzazione dei possibili. Il punto è importante; stiamoci attenti. La libertà non si accontenta di aderire a quella risoluzione che le sembrerebbe la migliore da realizzare; l'eccellenza di un possibile non consiste nel possibile solo, come se l'interesse della libertà non vi fosse coinvolto, come se il possibile s'imponesse così per la sua qualità oggettiva; l'essenza della libertà non si determina optando per un «fatto» che essa dovrebbe ratificare passivamente. Il possibile non è un «in sé» che attenderebbe la mediazione della libertà per divenire effettivo.

Difatti, la libertà è essenzialmente «una spontaneità morale, una posizione di sé per mezzo di sé» (p. 37), che non ha accesso ancora veramente a sé se essa subisce i possibili in cui si determina. Questo è il motivo per cui non basta dire che il possibile anteriore alla scelta è opposto alla realizzazione che lo seguirà e che questa opposizione ha un valore ontologico; certamente, il risultato della decisione è opposto a quanto la precede come il «fatto» è opposto al possibile che non è «fatto», o il reale all'irreale; ma l'opposizione radicale è tra l'atto in cui la libertà si determina e le condizioni molteplici di questo atto. L'opposizione concreta, realizzata nei fatti del tempo per dirla in breve, è subordinata a un'altra opposizione, più interna all'atto, più originaria, e dunque più ontologica, tra l'atto della libertà e le sue condizioni di accesso a sé. Questa opposizione fondamentale rende possibile la dinamica della libertà. Il possibile diviene reale quando è scelto e fatto; questo passaggio opera una rottura che ha peso ontologico tra il prima e il dopo della libertà, le sue condizioni e il suo atto, poiché la libertà si pone in atto a queste condizioni; la realtà del dopo della scelta si radica nell'atto libero, vale a dire nell'accesso della libertà a sé, in modo che l'opposizione prima-dopo non è anzitutto temporale (possibile irreale, poi reale concreto) ma storica (condizione dell'atto e l'atto così differenziato).

Ancor prima della scelta che oppone il possibile e il reale, si deve ammettere un'opposizione d'importanza ontologica tra i possibili stessi. Questi non sono indifferenti; per una disposizione che è loro intrinseca, rendono possibile o no l'atto della libertà; i possibili, fin da prima dell'opzione, non sono dunque ugualmente possibili; difatti, la libertà sarà effettivamente capace di esercitare il suo atto nell'uno e non nell'altro. I possibili non sono dunque opposti soltanto a quanto sarà effettivamente realizzato dopo la scelta, ma sono già opposti tra loro a seconda che siano suscettibili o no di offrire alla libertà di che realizzare il suo atto; in questo solo i possibili hanno un peso ontologico; i possibili che precedono l'atto libero sono determinati ontologicamente da quanto offrono alla libertà perché essa si accordi alla sua spontaneità.

Da questo punto di vista, un possibile può essere effettivamente un impossibile; lo si capisce confrontandolo con le esigenze di spontaneità della libertà. I possibili non sono indifferenti; il loro statuto ontologico, determinato da ciò che sarà la libertà, è loro imposto in qualche modo escatologica-

mente; ma essi sono fin da prima dell'opzione possibilmente o impossibilmente buoni, vale a dire buoni o cattivi. Questo è il motivo per cui, fin da prima della scelta, la libertà conosce ciò che è bene e male, forse soltanto in quanto possibile, ma già in quanto bene e male realmente possibili per essa, cioè praticabili in ragione del suo essere. «Bene e Male non si definiscono che per la loro correlazione; la loro opposizione rivela in più alla coscienza tutta l'ambiguità del suo essere che insieme è e non è, e pertanto deve essere tutto potendo non essere» (p. 37).

Come il prima della scelta, il dopo conosce un'alternativa; in effetti, quando la libertà sceglie, lascia per sempre da parte un possibile divenuto impossibile nel senso d'irrealizzato⁽²¹⁾ e fa in modo che un altro possibile divenga un ente realizzato, una realtà per causa e in vista di essa che sarà assolutamente impossibile trattare soltanto come un possibile indifferente. Dal punto di vista del coinvolgimento della libertà, si può dire che, dopo la scelta, la libertà si è determinata lasciando da parte zone intere di possibili, anche se buoni per essa; l'opposizione tra la determinazione e l'indeterminato ha un significato ontologico una volta rapportato all'opzione. Il dopo della scelta costituisce quindi due ambiti e non la sola realizzazione che avrebbe valore d'essere. L'abbandono di un possibile risulta da un atto di libertà che rifiuta l'assoluta indeterminazione del suo essere determinandosi come questo e non come quello. Scegliere, è morire; differenziandosi, la libertà accede a sé e si pone nell'essere.

P. Fessard definisce formalmente la libertà in modo classico: «posizione di sé per mezzo di sé» (p. 37). Questa definizione considera l'istante puntuale della posizione di sé, come se, pura, fosse astratta da ogni determinazione storica o concreta; ma la libertà non è effettiva se non scegliendo e passando dal non-essere all'essere, dal possibile al reale, dall'indeterminazione alla determinazione; questo passaggio, la cui logica dispone la storicità della libertà, ne esercita la realtà. Per afferrare con intelligibilità la realtà della libertà, si deve quindi accoglierne la definizione formale in una riflessione che ne spieghi l'atto, vale a dire il passaggio da non-essere all'essere, «corrispondendo il "Non-essere" al "sé" in divenire che nel Prima si rappresenta con un'alternativa comprensiva, e l'"Essere" al "sé" che si è compiuto e si rappresenta il Dopo con un'esclusione privativa» (p. 38). Possiamo così esaminare il movimento essenziale della libertà che accede a sé passando da un prima a un dopo; prima della scelta, la libertà non appartiene a sé né è reale; conosce soltanto i suoi possibili nella loro opposizione immanente e si conosce essa stessa come possibile⁽²²⁾; dopo, conosce la figura particolare che si è scelta e l' indefinita indeterminazione che ha escluso; accede alla sua visibilità proprio aderendo all'esclusione di una indefinitezza di possibili; così, essa è evento originario per una riflessione ontologica.

(21) La differenza ontologica tra il possibile e il reale è quindi posta dopo l'opzione, non tra il suo prima e il suo dopo.

(22) La conoscenza dei possibili è l'opera della ragione, al servizio della libertà che tende a rendersi uguale ad essa; la libertà è così la «ragione» della ragione.

Questo movimento, passando dal mondo dei possibili indeterminati ma già separati all'opposizione tra la determinazione e l'indeterminazione, definisce la forma della storicità della libertà; essa non è semplice; articola il passaggio dal prima al dopo dell'opzione come il prima e il dopo della scelta come se l'opposizione kierkegaardiana del prima e del dopo si ripiegasse da una parte sul prima e dall'altra sul dopo dell'istante della decisione. L'esposizione di questa «riflessione» è favorita da rappresentazioni geometriche; l'opposizione tra i possibili riceve una forma temporale; il prima della scelta è anch'esso separato in prima e dopo, cioè in possibili in cui la libertà non conosce se non l'indeterminazione e i possibili in cui la libertà riconosce ciò che è bene per lei a condizione di abbandonare ogni altro possibile; allo stesso modo il dopo della scelta: l'opposizione tra l'indeterminato dei possibili abbandonati e la differenziazione della libertà che ha fatto la sua opzione può essere descritta secondo il ritmo del prima e del dopo, dal momento che la libertà abbandona prima ogni pretesa di realizzarsi da se stessa e poi acconsente a quanto la fa essere. In questo modo, quattro tempi strutturano lo spiegamento totale dell'atto libero. Fr. Roustang⁽²³⁾ spiega così questo passaggio progressivo dal non-essere all'essere, dal possibile al reale: «il passaggio dal Non-essere all'Essere si farà nel Prima sotto forma negativa: passaggio dalla posizione del Non-essere alla negazione di questa posizione; mentre il passaggio dal Non-essere all'Essere nel Dopo si farà sotto forma positiva: passaggio dall'esclusione del Non-essere alla posizione dell'Essere» (p. 38). Sviluppiamo questa spiegazione troppo formale presentando anzitutto uno schema del passaggio dal non-essere all'essere, che struttura ogni atto di libertà umana, sia essa impegnata in un processo di conversione, o più semplicemente opti, in modo generale:

PRIMA

- I. Posizione del *Non-essere*
- II. Negazione di questa posizione

DOPO

- III. Esclusione del Non-essere
- IV. Posizione dell'*Essere*

Benché la determinazione dei quattro tempi della libertà sia qui abbastanza formale, il suo significato è essenziale. Lo spiegheremo dandogli una raffigurazione accessibile al pensiero concreto e riprendendo la nostra riflessione sul possibile. Prima della scelta, il divenire della libertà è negativo, poiché non partecipa alla pienezza dell'atto; infatti esso è costituito tutto da possibili. In tali condizioni, che definiscono lo spazio della raffigurazione immaginata, la libertà non può rappresentarsi senza altra ragione che sé e rifiutare ogni altra origine che sé; essa si nasconde allora sotto una pretesa senza altro fondamento che l'istante della sua posizione; voglio perché voglio; in questo modo, la libertà non può neanche più appoggiarsi su se stessa, poiché non si prolunga più nella fedeltà alla sua storia; è pura vanità, un puro possibile rivelato progressivamente senza appoggio, assolutamente impossibile, indeterminazione radicale. Il divenire negativo della libertà la fa

(23) E' un testo in inciso, ma sotto l'autorità di p. Fessard.

passare così dalla posizione del non-essere (possibile rivelato impossibile) alla negazione di questa posizione (si rivela un possibile che può sostenere positivamente la scelta; la libertà, posizione di sé per mezzo di sé, non accede immediatamente a sé, ma a condizione che ogni altro possibile sia stato ridotto all'impossibile).

Si possono differenziare ontologicamente i possibili, lo si vede, confrontandoli con l'atto di libertà effettivamente posto; tutto avviene dunque come se questa differenziazione supponesse l'atto libero che, ad ogni modo, segue il puro possibile. Si capisce così che la struttura della libertà, o la sua storicità, non è che lineare o temporale; vi è come un ripiegamento o una riflessione dell'atto sulle sue condizioni anteriori, in modo che la differenza tra il prima e il dopo dell'opzione ricada sul prima stesso, differenziandovi un prima che non conosce prima, vale a dire un puro prima e un prima che è anche un dopo, quello di un possibile che la libertà riconosce come un possibile al quale essa può aderire, un possibile positivo strappato all'impossibile, un prima immediato della scelta.

Quanto al divenire positivo, è anzitutto la negazione di una negazione (scelta che esclude ogni realizzazione dell'impossibile e ogni altro possibile); dopo l'opzione, l'impossibile è in effetti eliminato come anche altri possibili di cui non tiene conto; la libertà si «determina» così, nel senso in cui *determinatio negatio est*. La razionalità diviene allora effettiva; prima non c'erano che rappresentazioni. Difatti, la ragione è la funzione per mezzo della quale lo spirito si appropria ciò che è così com'è, vale a dire il reale determinato; in ogni modo, l'appropriazione razionale supera la rappresentazione, ma lasciando essere l'ente per accoglierlo in sé; la morte del soggetto è la condizione di questa assunzione soggettiva del reale; l'opzione, nel suo terzo momento, il momento determinante, fa entrare in questa morte eliminando ogni pretesa soggettiva; con ciò essa introduce il soggetto nel reale razionale, facendogli accogliere ciò che è e che vuole auto-determinato. Questo significa, dal punto di vista dei principi della riflessione, che il reale non è anzitutto l'oggetto o la cosa, il termine della conoscenza antica gerarchizzata secondo l'evidenza dei sensi e le sue condizioni di astrazione verso la rappresentazione dell'intelligibile, ma ciò che la libertà riconosce come una necessità che le è imposta per accedere a sé, la necessità di non potere tutto, ma di dover particolarizzarsi accogliendo ciò che è. Ogni immagine, ogni concetto su cui lo spirito potrebbe aver presa è ora lasciato da parte; non resta se non la necessità della determinazione; avviene allora la razionalità nel senso più esatto del termine, al di là dell'immaginazione.

Si realizza infine la posizione dell'Essere, l'entrata della libertà nella verità, che non nasce in nessun modo da essa stessa. Il dopo della scelta è diviso in due tempi, quello della morte, il prima del dopo, ma anche quello della vita che rinasce al di là di questa morte, il dopo assoluto, senza più alcun dopo, l'*eschaton*, senza il quale la determinazione non sarebbe che pura negazione e per niente una posizione.

1.3. Esercizi in quattro tempi

Questo schema generale dell'atto di libertà funziona in modo eccellente negli *Esercizi*. La «posizione del Non-essere dell'Io, è il Peccato [...], atto principale dell'io, posizione globale che si sviluppa da se stessa e tende ad abbracciare tutta una parte dell'essere, tutto il suo "passato"» (p. 46). L'esperienza del peccato è quella dell'assurdo; meditandola, la si vede come se essa appartenesse all'essere, mentre non è "nulla"; la crisi della rappresentazione è così aperta; io mi rappresento in tutto quanto pretendo essere, ma come peccatore io non sono. Questo possibile è strettamente impossibile.

Viene la seconda settimana; allontanandosi con speranza dalla rappresentazione vuota del peccato, l'esercitante si rende conto dell'immagine evangelica e chiede d'imitarla⁽²⁴⁾; più fondamentalmente, «per opporsi a un Non-essere che si rappresenta, occorre un Essere che si rende presente» (p. 51) in modo tale che la rappresentazione assurda della libertà venga contestata in tutti i punti e la sua verità rivelata da una rappresentazione praticabile; questo è il motivo per cui l'Essere è ora attivamente presente senza tuttavia rappresentare positivamente il compimento della libertà umana⁽²⁵⁾; contro il peccato viene la grazia, anti-tesi del peccato. La grazia resta tuttavia un oggetto possibile (siamo nel prima dell'opzione), benché essa, in un senso preciso, non sia un possibile fra altri; infatti, è la grazia che permette ad ogni altro possibile, anche la rappresentazione, di tendere verso l'essere o di protendersi; senza di essa, ogni possibile s'inabisserebbe inevitabilmente nell'impossibilità della pratica della libertà.

Nella terza settimana, la libertà entra nella fase positiva degli *Esercizi*, ma attraversando una negazione radicale; rigettando ciò che, prima dell'opzione, era solo impossibile soggettivo (peccato), essa si nega e si apre per ricevere il possibile soggettivo (grazia); lascia ciò che era solo rappresentazione di sé e accoglie la presenza che la fonda invisibilmente, vale a dire votando «al Non-essere, alla morte, l'essere passato che vela ancora la presenza del Futuro» (p. 112). La libertà accede infine positivamente all'Essere nella quarta settimana; unita a sé, non lascia più alcun spazio in essa per la volontà propria o per le rappresentazioni fantastiche di se stessa.

2. DAGLI ESERCIZI AI QUATTRO SENSI

Questo schema degli *Esercizi* ordina in struttura precisa il movimento della libertà. Ora il terzo volume de *La dialectique* (pp. 397-410) coglie una grande concordanza tra il ritmo delle quattro settimane degli esercizi ignaziani e l'articolazione dei quattro sensi della Scrittura messi in evidenza da

(24) Cfr *Esercizi* 98, 109, 139, c.

(25) La seconda settimana degli *Esercizi* non si accontenta di meditare la figura perfettamente riuscita dell'«Uomo». Vi si tratta del Verbo incarnato (cfr *Esercizi* 109).

padre de Lubac. Egli giunge a dichiarare «perfetta e indubitabile [... la loro] coincidenza» (p. 405). L'autore propone uno schema di questo tipo (p. 407)⁽²⁶⁾:



Al primo senso, il senso letterale, corrisponde la prima settimana, in cui l'anima scopre la realtà assurda della scelta spontanea della sua forma vuota, così ben descritta da Agostino come una scelta in cui l'anima stessa vuole essere contro Dio e da cui deriva l'esilio, senza verità, senza amore e senza speranza, se almeno non si potesse ringraziarlo nonostante tutto d'essere ancora in vita (cfr *Esercizi* 60). Durante la seconda settimana degli Esercizi, l'esercitante si mette alla sequela di Cristo per conoscerlo meglio; gli è così rappresentata una possibilità positiva d'essere che la libertà non tira fuori da se stessa, una presenza che l'illumina insegnandole le verità divine; è il secondo senso, il senso dogmatico. L'esercitante entra poi nella terza settimana, la settimana santa, in cui abbandona ogni sicurezza fondata su se stesso e muore a ogni possibile; la morte è la condizione perché nasca la libertà liberata da se stessa, dimentica della sua immagine e costituita nella sua bontà, nel suo dono; è il senso tropologico, il terzo senso. L'ultima settimana, che medita la risurrezione, il tempo della Chiesa, il quotidiano con il Cristo vivente, apre lo spazio della speranza, dell'avvenire di Dio; l'ultimo senso, il senso anagogico, la caratterizza.

Le quattro settimane sono raggruppate in tre «cerchi». L'articolazione delle triadi in quattro tempi ha affascinato p. Fessard⁽²⁷⁾. Abbiamo già indicato che la triade ha un'importanza «oggettiva», mentre i quattro tempi rit-

(26) Per motivi tecnici disegniamo in rettangolo i cerchi dell'edizione originale. Sul significato di questi cerchi, cfr *Hegel*, pp. 113-136: "Polyvalence symbolique du cercle".

(27) Cfr il suo «Dialogue avec Hegel», in *Hegel*, pp. 30

mano l'atto concatenato della libertà. Le locuzioni temporali dello schema proposto (non più, ecc.) indicano queste sovrapposizioni di piani. Al punto di partenza, abbiamo un «prima» senza prima, l'esilio della libertà nel negativo carico di peccato; attraverso la meditazione, l'esercitante si lascia lentamente purificare; il desiderio di ritrovare la vera vita in Dio si risveglia in lui. La vita di Gesù, contemplata nella seconda settimana, è «ancora» storica, «prima» della scelta, ma non è già più soltanto carnale, un possibile tra altri a piacimento della libertà; essa è «il dopo del prima», ancora nel mondo dei possibili e delle rappresentazioni, ma già desiderabile in se stessa; si contempla così l'opera della santa Trinità che compie la salvezza in Gesù e che si domanda d'imitare; la purificazione dello spirito, cominciata nella prima settimana, prosegue nella seconda, ma direttamente sotto l'illuminazione del modello cristico, di un possibile che corrisponde al desiderio sbocciato dalla prima settimana; la seconda settimana partecipa dunque alle due prime vie, la purificazione e l'illuminazione, ma si distingue fondamentalmente dalla prima settimana perché la libertà vi si è conosciuta definitivamente nell'inferno del suo egoismo e si è lasciata accordare ad un desiderio nuovo. Similmente, dopo l'opzione, la meditazione della Passione del Signore fa percepire che optare per il Signore della vita non è ancora tuttavia vivere in lui; è anzitutto escludere ogni altra scelta; la morte di Cristo ci illumina, ma negativamente per così dire, ponendoci in accordo paradossalmente al suo silenzio filiale; la terza settimana viene nel «dopo», ma non è il «dopo» definitivo. Il «dopo» senza dopo, questo *eschaton* del Signore che ritornerà alla sera dei tempi voluta da Dio, la preghiera della quarta settimana, culminante nell'unione contemplata al momento dell'*Ad amorem* (cfr vol. III, p. 405), ce lo fa raggiungere proletticamente nella fiducia, nella speranza e nell'azione di grazie.

3. I QUATTRO SENSI DELLA SCRITTURA

La dialettica degli *Esercizi* dispiega il movimento della libertà nella sua totalità; p. Fessard pensa di trovare nell'articolazione dei quattro sensi della Scrittura la stessa dinamica⁽²⁸⁾. Questi quattro sensi sono stati formulati in un celebre distico dell'XI secolo, dovuto ad Agostino di Dacia, un domenicano morto nel 1287:

*Littera gesta docet,
quid credas allegoria.
Moralis quid agas,
quo tendas anagogia.*

(28) Cfr H. DE LUBAC, *L'exégèse médiévale* (= Théologie), Paris, Aubier, 1959-64; *Sur un vieux distique. La doctrine du "quadruple sens"* (originale del 1948, riedito) in *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, pp. 117-136, che citeremo noi.

3.1. Due sequenze

Questo distico ha una lunga storia, persino pre-cristiana; la diversità dei momenti tecnici dell'esegesi è nota ad Origene⁽²⁹⁾, che ne proponeva tre: storia, morale (o tropologia) e mistica (o allegoria); Cassiano sulla scia di Agostino⁽³⁰⁾ suggeriva piuttosto quattro «tempi»: storia, allegoria (dogmatica), tropologia (morale), anagogia. La sovrapposizione dei tre e dei quattro tempi non ha mancato di confermare p. Fessard nella sua intuizione sulla concordanza del ritmo dell'esegesi con il suo commentario degli *Esercizi*; d'altra parte, la dottrina della diversità dei «sensi scritturistici» ha permesso di fissare nel XII secolo una pluralità organizzata di *topoi* che suddividono la scienza teologica in tanti trattati diversi⁽³¹⁾; la *Summa theologica* di san Tomaso espone nelle prime battute questa articolazione (I,1,10).

In queste liste, siano esse in tre o quattro tempi, l'allegoria e la morale sono talvolta invertite. In Origene, l'allegoria segue la morale⁽³²⁾, mentre per Agostino, generalmente⁽³³⁾, viene prima lo studio del senso storico e la ricerca sul suo significato dogmatico, e poi l'esposizione della portata morale della storia raccontata.

L'inversione della dogmatica e della tropologia non manca d'influencare l'orientamento della riflessione teologica⁽³⁴⁾; vi è una sua eco nell'articolazione così difficile oggi tra l'ortodossia e l'ortoprassi. Se la morale precede il dogma, non può che essere una morale naturale, fondata su un'analisi antropologica; di contro, se la tropologia segue la dogmatica, la *theoria* norma la pratica e la spinge ad applicare nel quotidiano le forme rivelate accolte in modo intelligibile. Nel primo caso, l'insegnamento morale è sviluppato senza riferimento alla rivelazione; gli basta, almeno provvisoriamente, la lette-

(29) H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 141.

(30) Cfr la definizione agostiniana di *sacramentum*, che mette in rilievo la diversità dei quattro sensi: *sacramentum est in aliqua celebratione (1) cum rei gestae commemoratio (2) ita fit ut aliquid etiam significare (3) intellegitur, quod sancte accipiendum (4) est* (*Epistola* 55); o la distinzione tra i predestinati, i chiamati, i giustificati e i glorificati (*In Joh. Ev.* 26,15).

(31) Cfr PARÉ - BRUNAY - TREMBLAY, *La renaissance du 12e siècle, les écoles et l'enseignement* (= Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa), Paris, Vrin, 1933: secondo il *Didascalion* di Ugo di san Vittore, la storia, l'allegoria e la tropologia rappresentano «tre discipline distinte che si insegnano e si studiano separatamente, con dei metodi particolari. Conviene applicarsi gradualmente prima alla storia, poi all'allegoria e infine alla tropologia» (p. 223). Quando cercheremo di sistematizzare la filosofia articolando i suoi trattati servendoci degli schemi speculativi esposti in questo articolo, riprenderemo la stessa ispirazione.

(32) Senza dubbio in conformità alla divisione dell'uomo in tre parti: corpo, anima e spirito (cfr H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 152).

(33) San Tomaso rinvia al *De utilitate credendi*, c. 3, che propone: storia, eziologia, analogia, allegoria (= *Bibliothèque Augustinienne* 8, p. 216).

(34) Si suppone che la sequenza dei quattro sensi ha un ordine essenziale e non accidentale; «il loro insieme ed anche il loro ordine [è] indispensabile alla loro intelligenza autentica» (H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*, p. 125).

ra dell'esperienza umana di cui elabora il significato in modo autonomo; nel secondo caso, la morale esprime la fecondità del mistero contemplato manifestando oggi la vitalità del Verbo eterno. Queste due articolazioni dei sensi della Scrittura determinano quindi due modi diversi di fondare l'azione e d'intendere il dogma; il primo schema, in teoria, «sacrifica alla mentalità di un tempo e di un ambiente»⁽³⁵⁾ accettando le loro strutture antropologiche, ma anche criticandole secondo la libertà del pensiero; in questa situazione, il dogma rischia d'essere accolto nei limiti dell'intelligenza che l'uomo si dà da se stesso; quanto al secondo schema, si sviluppa la morale alla luce del Verbo, mentre il dogma sgorga da un'analisi razionale del dato rivelato nella lettera, senza che la tropologia c'entri come fonte di senso. La priorità della morale naturale sul dogma ha il vantaggio di rendere la rivelazione accessibile a colui che la comprende prima di crederci, se almeno la predicazione morale e la profondità della dottrina stanno tra loro come il *lac* e il *solidus cibus* dell'espressione paolina (1Cor 3,2) ripresa da numerosi Padri⁽³⁶⁾; questo schema, che è stato sviluppato nella tradizione scolastica sotto il tema dei *praeambula fidei*, sarebbe dunque da praticare in una situazione missionaria, laddove la rivelazione non è ancora compresa come rivelazione soprannaturale e dove i suoi uditori devono essere preparati ad una tale accoglienza. Di contro, l'altro schema, che fa precedere il dogma, dà una fecondità pratica alla rivelazione; andrebbe bene per la missione della Chiesa, cioè per la storia della salvezza già realizzata in Gesù e vissuta dai discepoli inviati in missione, come il Figlio è stato inviato dal Padre⁽³⁷⁾.

Per il teologo, è evidentemente normativo il secondo schema. Ma si può pensare che lo sia anche per colui che riceve la determinazione missionaria del primo schema. Difatti, innanzitutto, questo primo schema è praticato a condizione di seguire il secondo; non si vede perché annunciare il Vangelo a colui che non lo conosce se il Vangelo stesso non spinge a ciò; poi la tropologia è ugualmente preceduta dalla storia in cui il Verbo è letteralmente l'A e l'Ω; il Verbo precede quindi il senso tropologico in tutte le circostanze; la morale segue necessariamente la lettera dove il credente legge la storia di Cristo. Ciò detto, si sottolinea che i due schemi propongono due modi diversi di unire il dogma e la storia, l'interpretazione e la lettera. Il dogma, se è posto dopo la tropologia, tende ad essere identificato all'anagoria in modo che i quattro sensi vengono ad essere ridotti a tre: storia, tropologia, mistica; in questa situazione, la lettera può diventare l'oggetto delle scienze umane poiché la sua intelligenza non è legata immediatamente alla rivelazione. Ciò facendo, non si esce tuttavia dalla logica cristiana che, partendo

(35) H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*, p. 121.

(36) Cfr *ibid.*

(37) Si è potuto definire la prima formula «missionaria» e la seconda «dogmatica»; le due formule sono tuttavia fondamentalmente missionarie, ma secondo prospettive diverse della «missione», la prima che va dal non credente verso la fede e la seconda dalla fede verso il non credente. Sarebbe dunque più giusto dire che la prima formula riguarda l'esterno della Chiesa e la seconda la sua dinamica propria (cfr P. PIRET, *L'Écriture et l'Esprit. Une étude théologique sur l'exégèse et les philosophies* [= Collection I.E.T.], Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1987, p. 267).

dall'antropologia e attraverso la mediazione di una pratica fedele alle sue condizioni filosoficamente riflesse, conduce progressivamente all'accezione dei misteri e alla conoscenza illuminante della verità della fede; l'insegnamento ecclesiastico, a partire dal Medioevo, ha seguito questo ordine pedagogico, a rischio di rinchiudere il senso ultimo della fede nella sua determinazione dogmatica e benché si possa affermare che il punto di partenza antropologico dell'intelligenza cristiana riceva la sua legittimazione dalla teologia della creazione. La morale filosofica o l'agire umano corretto conduce «necessariamente» alla fede e alla celebrazione del dogma; *L'action* (1893) di M. Blondel, pur essendo tanto criticata da alcuni scolastici, ha mostrato il compimento di questa dinamica laddove tuttavia il filosofo non ha più alcuna potestà di dominio.

Nell'altra struttura, laddove la tropologia segue l'enunciato dogmatico, la priorità del dogma significa che il senso della storia non è solamente a venire, al termine della pratica: è già dato e obiettivamente accessibile⁽³⁸⁾. Poiché questa struttura sembra per la testimonianza di p. Fessard più adatta al ritmo degli *Esercizi*, la commenteremo ora con più ampiezza⁽³⁹⁾.

3.2. Il senso letterale

Il senso letterale riguarda gli eventi che sono effettivamente accaduti, la storia degli incontri di Dio raccontati dalla Bibbia. Ma i livelli di storia sono diversi; vi è il fatto, ciò che è stato «fatto», fissato, compiuto e che viene raccontato; vi è anche la narrazione come fatto, la Scrittura come fatto d'alleanza; *littera* e *historia* sono in questo caso sinonimi.

Per l'esegesi letterale attuale, la Scrittura non è più soltanto un racconto di «storie» riportate grazie ai mezzi culturali di un certo ambiente; infatti, è essa stessa, nella sua composizione, la storia dell'alleanza in via di realizzazione. Nella prospettiva storico-critica, l'esegeta utilizza gli strumenti scientifici dell'analisi di qualsiasi testo considerato sincronicamente (grammatica, dialettica) e diacronicamente (generi letterari, storia); nella seconda prospettiva, l'esegeta, direttamente impegnato in teologia, utilizza le categorie messe a fuoco dalla prassi: la lettera fa evento.

Il senso letterale non è «chimicamente puro»; esso insegna (*docet*) i misteri di Dio e non si accontenta di informarci sugli eventi oggettivi ai quali si applicherebbe poi qualche credo; la Scrittura, parola di salvezza, non espone dei fatti che si possono comprendere al di fuori dell'atto che li rac-

(38) Il senso dell'inversione delle formule può apparire ancora in un altro modo, più teologico o trinitario se si vuole, se si considera che il Verbo è immanente al senso letterale: la formula a tre termini assume in questo caso «il pensiero filosofico e morale dell'umanità in Cristo Gesù (tropologia e allegoria)», mentre, per la formula a quattro termini, «lo Spirito Santo edifica e conduce la Chiesa (allegoria e tropologia)» (P. PIRET, *L'Écriture et l'Esprit*, p. 58).

(39) Senza pretendere di riportare con ciò il pensiero esatto di P. de Lubac, e nemmeno di percorrere la storia dell'esegesi. Ci basta fissare una struttura importante per il nostro progetto.

conta e del senso redentore esercitato in questo racconto che lo esprime⁽⁴⁰⁾; la storia è un'alleanza divina che si trasmette con venerazione, non un oggetto di studi indifferente all'interiorità spirituale; le *gesta Dei* non sono dei fatti di laboratorio che significano i misteri della salvezza attraverso altro che il «fatto».

È questo il motivo per cui il senso letterale implica un'ermeneutica teologica e non soltanto una ricerca sul contesto sociale della produzione dei fatti letterari; più radicalmente, l'esegesi letterale è un'ermeneutica orientata dalla decisione del ricercatore a seconda che accolga o no i misteri che si rendono presenti nella lettera, vale a dire a seconda che accetti o no di situarsi nell'orizzonte del testo che cerca di comprendere.

3.3. *I sensi spirituali*

Il senso allegorico trasporta l'esegeta dal senso letterale a un senso d'altro genere⁽⁴¹⁾, che viene chiamato, con Origene, «mistico» se è ultimo e contiene la «dottrina» o le verità che riguardano l'alleanza ultima di Dio in Gesù. Il luogo originale del senso allegorico è la connessione dal Nuovo all'Antico Testamento, dal momento che l'uno rivela in Cristo il senso dei misteri nascosti nell'altro; tuttavia l'allegoria può essere anche applicata al Nuovo Testamento stesso; le parabole di Gesù sono delle allegorie, ciascun termine delle quali è significante, come se l'insieme ordinato delle immagini evidenti rimandasse ad un insieme simmetrico di misteri⁽⁴²⁾. I Padri hanno spesso interpretato la Scrittura servendosi di allegorie sviluppate, servendosi di ciò che oggi sembra più un'immaginazione facile che una ragione rigorosa; è vero che l'immaginazione è libera di andare «da un genere all'altro» arricchendo un segno di molteplici significati; tuttavia la tradizione cristiana ha mantenuto il rispetto della lettera, il che non avveniva nelle interpretazioni allegoriche pagane dei miti⁽⁴³⁾. Gli esegeti contemporanei non possono evidentemente più interpretare i testi alla luce di questa profusione d'immagini aggiunti in apparenza alla lettera; i tempi patristici coglievano forse troppo facilmente lo spirito nella lettera considerandola come la sua metafora⁽⁴⁴⁾; ogni elemento letterale si pensava esprimesse qualche realtà escatologica; ne derivavano esagerazioni; il rapporto della lettera al dogma si declina attualmente con mediazioni razionali che i Padri non potevano evidentemente conoscere.

(40) Cfr J.P. SONNET, *La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi* (= BCILL 25), Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984.

(41) Il termine «allegoria» significa «passaggio da un genere ad un altro».

(42) Tale sarebbe la tentazione che vede nella Chiesa dello Spirito la verità dell'Incarnazione del Figlio.

(43) Per Teona d'Alessandria, ad esempio, i testi sacri dell'ellenismo sono «un discorso menzognero che esprime la verità in immagini» (citato da H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, 2, p. 394).

(44) La filosofia contemporanea, tuttavia, ritorna verso la metafora per cogliere l'eccellenza del movimento di significazione da essa sostenuto.

Con questo, il senso allegorico conserva un valore fondamentale data la dimensione specificamente simbolica della Scrittura e perché non vi è intelligenza simbolica senza interpretazioni allegoriche, vale a dire senza passaggio da un genere a un genere nuovo, diverso dalla lettera interpretata, per esempio il genere dogmatico. La Scrittura racconta un'alleanza che è un atto da esercitare più che un oggetto da descrivere; la sua struttura intima è quindi simbolica: un testo dice e opera un'azione. Il «simbolo», che etimologicamente significa «gettato con»⁽⁴⁵⁾, che lega in questo senso un genere a un altro, congiunge ciò che è in modo allegorico di ordine diverso. Simbolo e allegoria sono quindi i due aspetti in senso contrario di una stessa «differenza». La lettera è capace di esprimere un mistero, di essere allegoria, quando le sue diverse componenti (la lettera, il suo significato tematizzato, la pratica dell'azione significata) sono unite in una struttura simbolica; l'interpretazione allegorica sviluppa così la dinamica simbolica immanente alla Scrittura. Certamente, l'allegoria rivela il senso delle *gesta Dei* interpretandole attraverso i canoni di una data cultura che, a priori, non sono quelli che hanno guidato la composizione della lettera; ma il significato allegorico è da spiegare in un discorso che è valutato da norme precise di ordine simbolico; la tensione allegorica, per essere fedele a se stessa, deve essere colta all'interno del simbolo. Noi diciamo quindi che la lettera porta simbolicamente un senso dogmatico prima ancora che l'interprete, esegeta o sistematico, lo possa dire; il *sensus fidei* è la misura di ogni interpretazione della lettera rivelata. Le *gesta Dei* a questa condizione possono essere comprese e accolte nella loro verità presente. L'interpretazione allegorica trasmette così la lettera secondo un aspetto del suo significato sacro, all'interno ma al di là della sua struttura letteraria; ne espone l'interiorità per l'eterno oggi.

Il dogma è un'allegoria della «lettera»; il rapporto simbolico della lettera con la sua interiorità è stato enunciato dai Padri servendosi d'immagini, di metafore in senso stretto. I Padri hanno così indicato l'interiorità della lettera utilizzando le categorie della comunità «scientifica» dell'epoca, il suo vocabolario ontologico di cui accettavano senza troppi problemi la pretesa di strutturare universalmente l'apparire e l'essere, cioè precisamente la tensione allegorica affermata nell'unità del simbolo. Non si devono quindi disprezzare le espressioni tecniche dei concili greci; essi non hanno ellenizzato la fede, ma ne hanno accolto la lettera in un dato contesto che permetteva di articolarne la struttura simbolica, l'interiorità attuale. Per principio, la lettera santa è offerta ad una tale sorta d'intelligenza, a patto tuttavia che sia rimodellata la forma delle categorie filosofiche messe in atto⁽⁴⁶⁾.

(45) Cfr E. ORTIGUES, *Le discours*: «Il simbolo è un pegno di riconoscenza, un oggetto tagliato in due e diviso tra i due partner alleati ciascuno dei quali doveva conservare la sua parte e trasmetterla ai suoi discendenti, in modo che questi elementi complementari accostati di nuovo permettessero attraverso il loro reciproco aggiustamento di far riconoscere i portatori e di attestare i legami di alleanza stipulati precedentemente» (p. 60).

(46) Ad esempio la categoria di «persona», elaborata da questi concili le cui astrazioni vengono criticate troppo facilmente.

Il senso morale succede al senso dogmatico, come la prassi prende il posto della dottrina; esso «sgorga dal dogma o dal mistero: è la regola della vita dell'anima cristiana, [...] l'attitudine spirituale, il dramma interiore» (47); è il dogma vissuto, la sua «virtù» dice san Gregorio (48), la riproduzione concreta di Cristo nell'anima del credente. La morale non si sovrappone al dogma dall'esterno; essa nasce da un'esigenza immanente al rapporto della lettera con il dogma, della storia con la verità, della fondazione dell'allegoria nel simbolo. Leggendo la Scrittura, il credente «impara a conoscersi con la sua miseria e il suo peccato, e nello stesso tempo impara a conoscere la perfezione cui Dio lo destina e lo chiama» (p. 123). Il senso morale sorge spontaneamente da un'attrazione del lettore che desidera imitare o interiorizzare la verità della lettera, lasciarsi misurare e determinare dalla sua bontà; la Scrittura compresa nella sua verità risveglia nel cuore del suo lettore il desiderio di metterla in pratica, di essere libero per rispondere dinamicamente a questa chiamata. Offrendosi così al mistero e nella misura della sua comprensione, il lettore risponde, o meglio corrisponde, alla lettera dalla quale si lascia misurare ricevendola secondo il suo senso colto in modo intelligibile; egli s'innalza da qui al dono di Dio, alla sua alleanza di salvezza rivelata in questo o quel modo. Il senso morale, che implica lo studio delle figure in cui la libertà si determina molto al di là della sua intelligenza della lettera, cioè in proporzione alla verità della salvezza di Dio che l'accoglie, concerne immediatamente la libertà, il suo dinamismo e le sue opzioni fondamentali.

Il quarto senso, il senso «anagogico» (49), nasce quando la libertà confessa di non avere in sé il principio del suo slancio e riconosce che la sua vitalità le viene da più lontano. La libertà si percepisce allora simile alla lettera che anima internamente la verità dogmatica; essa non è l'origine di ciò che la anima, benché lo mostri rimanendo fedele alla sua identità di chiamata da Dio alla sua alleanza. La libertà non è chiusa in sé; la sua apertura all'attraente verità della lettera stabilisce lo spazio della sua storia, della sua risposta determinata in base all'invito divino. Il rapporto della verità e della lettera, vissuto moralmente, non sarebbe adempiuto dalla libertà se essa fosse determinata dal suo proprio volere; questo rapporto è carico di un valore il cui avvento la libertà aspetta e il cui splendore accetta di manifestare fin d'ora malgrado le sue debolezze e i suoi cedimenti, i suoi rifiuti; vi è una trascendenza che la libertà confessa e raggiunge impegnandosi come può, umilmente e fedelmente, nella storia presente; la libertà partecipa così alla scrittura della verità nella storia contingente affidando il suo domani a Dio, preparandosi a riceverlo da Lui solo, mentre questo domani le è fin da oggi accordato, la fede lo sa, nella lode (50).

(47) H. DE LUBAC, *Sur un vieux dystique*, p. 123.

(48) *ibid.*, p. 127.

(49) *anagôgê* significa «salita».

(50) Cfr J.L. MARION, *La rigueur de la louange*, in *La confessione de la foi* (= Comunio), Paris, Fayard, 1977, pp. 261-276.

4. UN SISTEMA FILOSOFICO

Lo schema in cui il senso morale precede il senso dogmatico può ricevere un significato secolare; la tropologia è allora un cammino semplicemente umano verso una verità che, rivelata, è solo umana; la situazione della morale tra la lettera (o il fatto) e il dogma (o il senso manifestato in verità) invita a percorrere le strutture antropologiche suscettibili di dare un appoggio soggettivo all'accoglienza della Rivelazione. Questo schema legittima la formula pedagogica classica che fa precedere la teologia dalla filosofia. La dottrina dei sensi della Scrittura quindi organizza già un cammino d'accesso tradizionale alla teologia, di cui ora delinearremo le tappe principali⁽⁵¹⁾.

Lo schema che fa precedere la morale al dogma si risolve spesso in triade; se ne ha la prova in Origene: lettera, morale, mistica. Ora, la triade ha un significato che non è quello dei «quattro tempi»; è più «oggettiva», diceva p. Fessard; riguarda di più il ritmo inevitabile dello spirito che va dal passato verso il futuro attraversando il presente; i «quattro tempi», soggettivi proprio quanto è oggettiva la triade, strutturano un atto secondo la sua «ragione» logica o attuale più che nel suo spazio oggettivo. La teologia, ultima disciplina nell'ordine origeniano, mediterebbe le verità rivelate e in questo senso ultime; la filosofia, al contrario, sapienza di vita o discorso tropologico, si dedicherebbe allo studio di un presente che non è accolto nel suo carattere sfuggente ma attuale⁽⁵²⁾. L'eterno presente della struttura di storicità non manca di fecondità; esso costituisce infatti la condizione d'accoglienza del Verbo Rivelato, tanto più che si sovrappone adeguatamente alla struttura del linguaggio, così che la libertà sembri essere la condizione universale dell'intelligibilità teologica. Potremmo così articolare il secondo momento della triade servendoci della struttura della libertà in quattro tempi.

Il «senso morale» che precede il senso mistico, o la filosofia che viene prima della teologia, determinando la logica della libertà come condizione d'intelligibilità della teologia, potrebbe allora integrare la totalità del sapere non teologico. Si coglie qui un rapporto della filosofia con la teologia che

(51) La filosofia avrebbe così la funzione della lettera. Alcuni Padri hanno pensato infatti che la filosofia dei pagani poteva loro servire da Antico Testamento, quale «lettera» per la Rivelazione della verità nel Verbo. Oggi, parecchie culture conoscono problematiche simili; le tradizioni locali dell'Africa o dell'Asia sono talvolta comprese quali possibili sostituti della lettera dell'alleanza con il popolo eletto.

(52) Questo è il motivo per cui p. Fessard congiunge «attualità» e «storico», dal momento che l'attualità evoca la fugacità del momento e lo storico la sua permanenza: «lo storico può designare questo centro [del problema che sto studiando], a condizione che con questo termine non s'intenda tanto il passato per sempre scomparso quanto piuttosto ciò che in esso continua ad imporsi a chi vuole comprendere la serietà della sua esistenza, in modo da chiarire il suo avvenire e le decisioni che a poco a poco lo metteranno in luce. Benché, all'opposto, il termine *attualità* evochi l'emergenza sempre evanescente degli eventi capaci di stimolare una curiosità effimera e vana, niente tuttavia gli impedisce di designare l'aspetto di questa emergenza che riguarda la nostra libertà sempre in via di compiersi, di scegliersi essa stessa e il suo mondo» (*De l'actualité historique*, t. I, p. 10).

rispetta le intuizioni fondamentali dei tempi moderni: il sapere ultimo o teologico non è costituito dalla sola contemplazione delle essenze naturali pensate oggettive, ma tiene dietro ad un atto di libertà, una disponibilità dello spirito la cui essenza è la posizione di sé per mezzo di sé attraverso una realtà che non è oggettiva come l'empiria sensibile ma che è attesa e sperata. Il reale vero è a venire.

Un'altra sequenza triadica, che riprende quella dei quattro sensi ma senza la lettera, sembra gestire l'organizzazione della filosofia, come la vedono alcuni autori moderni. Vi sono in effetti dei tratti comuni tra le tre questioni del «Canone» della *Critica della ragion pura* di Kant, il ritmo di Hegel (spirito oggettivo, spirito soggettivo, spirito assoluto), le tre vie di von Balthasar (via cosmologica, via antropologica, via dell'amore), senza parlare delle tre virtù teologali (fede, carità, speranza) o dei tre trascendentali (vero, bene, bello). Questi accostamenti tra dottrine così diverse sono troppo manifesti per essere casuali e trascurabili; essi invitano a definire una struttura sistematica della filosofia conforme ad un'articolazione dei sensi della Scrittura e alla dialettica degli *Esercizi* che la riflette. Poiché a ciascun momento dell'atto libero corrisponde un senso determinato della Scrittura, e alla condizione che a ciascuno di questi sensi corrispondono delle discipline, si potrà articolare queste discipline secondo la dinamica dell'atto libero, come momenti particolari della sua struttura complessiva. La logica della libertà, nel grembo del pensiero moderno, renderebbe allora dinamico il programma filosofico e l'orienterebbe verso un fine anagogico che sarebbe esposto dalla teologia.

Partiamo dal «Canone» di Kant; notiamo le questioni che vi sono poste: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è concesso sperare?»⁽⁵³⁾. A ciascuna di queste domande corrisponde una critica. La *Critica della ragion pura* determina i limiti e la portata di ogni conoscenza; il suo orizzonte è l'affermazione scientifica o l'uso teorico della ragione. La ragione umana ha anche un uso pratico, ma, poiché la critica trascendentale riguarda la sola teoria, non vi è critica trascendentale di quest'uso pratico; l'accesso alla libertà rispetta ugualmente una norma posta in luce dalla *Critica della ragion pratica*. L'ultima domanda del Canone, «insieme pratica e teorica», sintetizza le due precedenti nella *Critica del giudizio* servendosi delle idee di bene e di finalità, o della riflessione estetica. La successione delle tre *Critiche* traccia quindi un percorso che, dopo aver distinto le due grandi funzioni della ragione, ne ricerca la sintesi al di là di entrambe. Si sa d'altra parte che queste tre domande del Canone possono essere sintetizzate in una sola: «che cosa è l'uomo»⁽⁵⁴⁾.

Si potrebbe riconoscere nelle triadi moderne, senza fatica ma con qualche accomodamento, la sequenza della cosmologia, dell'antropologia e della teologia naturale, composta secondo una gerarchia di enti: il mondo,

(53) Nella collana «Pléiade», Paris, Gallimard, 1980, p. 1365.

(54) *Logique*, «Introduction», AK IX 25 (Pléiade III, p. 1297): in essa i testi corrispondenti alle domande poste sono diversi da quelli evocati dalla *Critica della ragion pura*.

l'anima e Dio. Questa gerarchia può essere organizzata con l'aiuto di un principio classico, un'esigenza d'intelligibilità che risale dal mutevole all'immutabile, in concreto dal materiale all'immateriale. Questo ordine d'intelligibilità è stato compreso dai tempi moderni con una connotazione riflessiva; l'esperienza cognitiva, che sorregge di fatto questa organizzazione, è complessa; ogni conoscenza comincia dai sensi che danno notizie dei corpi; ma l'uomo è in grado di far ritorno a questa conoscenza, è cioè in grado di accorgersi di percepire; per Wolff, la parola «anima» significa precisamente ciò che, in noi, è cosciente di sé (cfr *Discorso preliminare* § 55); infine, corpo e anima non sono *a se* e rinviano dunque a Dio. In altri termini, la successione degli «oggetti» trattati è determinata da una densità di presenza *a sé*, di luce immanente.

Ma cerchiamo di riprendere questo problema a partire dalla nostra ipotesi di lavoro. Ciascuno di questi oggetti è rapportato a uno dei momenti dell'atto libero. Il mondo studiato dalla cosmologia è accolto come un possibile per la (e non della) libertà; ciò vuol dire che il mondo empirico non può essere considerato come la misura del reale; non è niente, infatti, nemmeno possibile, senza la libertà che ne fa scaturire il senso; l'affermazione scientifica, lo si è sempre saputo ma non lo si può più negare dopo de Broglie e la meccanica quantistica, non si dà senza l'azione dell'uomo di scienza; la legge dell'efficienza è quindi costruita determinando oggettivamente la natura, tra cui quella dell'uomo, ma senza poter prendere possesso della totalità dell'uomo; l'oggetto della cosmologia è un possibile che riceve il suo peso ontologico essendo riferito al coinvolgimento dell'uomo. L'antropologia tratta dell'uomo e della sua libertà descrivendone gli effetti; essa chiama «anima» ciò che non è nell'uomo un elemento del determinismo mondano, ma un principio di azione nuova, imprevedibile; con il termine «anima», si esprime in effetti la capacità di determinarsi, dando la vita a partire da sé in modo particolare, al di là delle «cose» del mondo; l'anima evoca quindi, nel caso dell'uomo, la sua trascendenza spirituale e con ciò nello stesso tempo la sua eterna novità e la sua responsabilità che implica la morte a se stesso, vale a dire ai suoi doveri. La teologia naturale medita infine Dio Creatore, fonte efficace e libera, sintesi delle causalità del mondo e dell'anima, dell'efficienza necessaria e della novità sorprendente, mettendo in luce il principio reale e sintetico di ogni causalità.

Se si trascura l'aspetto riflessivo della sequenza che stiamo percorrendo, se non vi si vede che una meditazione delle diverse forme di causalità, noi potremmo ritrovarvi un certo senso oggettivante della sequenza dei trascendentali classici. Vi si concepirebbe la verità come una norma oggettiva, che trascende la scelta libera e che sarebbe da riconoscere con altrettanta oggettività con cui i sensi riconoscono la realtà di quanto percepiscono; la verità sarebbe così analoga a una cosa del *kosmos*, reale e non possibile. La bontà qualificherebbe colui che sarebbe orientato verso un valore oggettivo e che si sottometterebbe alla sua legge e alla giustizia della sua decisione; la responsabilità sarebbe soltanto una fonte di dovere e di necessità; la morte della libertà a se stessa non la farebbe passare verso se stessa, ma sarebbe una vittoria dell'estrinseco interamente costituito senza vero coinvolgimen-

to della libertà. Quanto alla bellezza, essa scomparirebbe, dal momento che la libertà non dovrebbe più accedere a sé e la verità sarebbe assicurata totalmente nella sua oggettività; l'artista non avrebbe da fare altro che ripetere una norma accademica, senza aspettarsi niente dal domani; la lode sarebbe una ripetizione nostalgica di formule vuote d'insicurezza e d'umiltà.

Come si vede, questo modo oggettivante di assumere i trascendentali non integra la dinamica che va dalla cosmologia all'antropologia, questa prima piega della riflessione che fa esplodere il senso del reale al di là del «fatto» cosmico. Ciò ci invita a doppiare riflessivamente la prima articolazione dei trattati per mostrarne la ragione fondante: la ripresa riflessiva dispone giustamente la logica spirituale della rottura tra il «prima» e il «dopo» dell'opzione, tra il possibile e ciò che accade a sé ponendovisi; essa conduce dal piano della rappresentazione oggettivante, sottomessa alla necessità, al piano dove il soggetto si riconosce nell'espressione in cui si *ex*-pone. La filosofia non si accontenta di alcuni pensieri di oggetti; non si sostituisce alla scienza nel trattare scientificamente ciò che non lo è, ma analizza a un secondo livello il coinvolgimento del pensiero nella rappresentazione oggettiva. Facendo questo, essa fonda la progressività della gerarchia precedente e ne corregge i fraintendimenti inevitabili. Lasciando tuttavia l'aspetto progressivamente meno «oggettivo» degli ambiti essenziali dell'esperienza umana (mondo, anima, Dio), la filosofia ne stabilisce il senso riflessivo secondo un'esigenza di cui il pensiero si sa responsabile, ripiegando sulla loro rappresentazione la novità imprevedibile messa in luce dall'antropologia e affermata ora secondo una nuova necessità, la logica dello spirito.

L'epistemologia considera la verità della prima sequenza; essa enuncia i criteri dell'affermazione oggettivamente vera; il suo sforzo non si accontenta di modellare l'oggettività sull'empiria sensibile, il che è tuttavia la sua costante tentazione dovuta alla sua vicinanza di fronte alla cosmologia per la mediazione della critica delle scienze; in realtà spetta anche all'epistemologia riconoscere la specificità del sapere spirituale, della riflessione nella quale emerge la dinamica dei significati; essa nota infine i diversi livelli possibili dell'affermazione di Dio; in tutto questo, s'appoggia, come alla sua fonte, alla riflessione dello spirito su se stesso, in quanto lo spirito conosce l'intenzione significante e l'oggettività possibile delle sue affermazioni; l'epistemologia occupa dunque il posto del primo momento dell'affermazione spirituale, del ritorno dello spirito verso sé. La morale interpreta la dialettica dei trattati «oggettivi», legati a suo modo dall'epistemologia, in quanto essi offrono allo spirito lo spazio per accedere a sé, vale a dire in quanto espressione dove la libertà riconosce il suo essere secondo i diversi modi del suo coinvolgimento, nel mondo e nella società, verso Dio, e alle condizioni di questo coinvolgimento, e dunque in quanto essa non è al principio di sé; la morte dei progetti della libertà diviene così un passaggio per l'accesso dello spirito a sé, dal momento che questi non è da sé.

Infine, la metafisica viene a coronare questo insieme di trattati; essa non si preoccupa della struttura più generale dell'ente finito in analogia all'ente cosmico; non è una supercosmologia; non cerca nemmeno più di fondare il

valore al termine di ogni slancio spirituale poiché non è una super-antropologia; non è più una super-teologia naturale. Non pensiamo che la teologia naturale segua la metafisica come se Dio fosse il principio primo più alto che coronerebbe la lista degli oggetti accessibili all'uomo; la definizione aristotelica di Dio, «pensiero che pensa se stesso» (*Metafisica* Lambda 7), definizione che indica con grande chiarezza la non-oggettività di Dio ma la sua riflessività, invita a lasciar da parte una teologia «naturale» dell'ente più alto in favore di una teologia riflessiva che mostrerebbe il raggiungimento dell'esigenza spirituale della semplice presenza a sé, esigenza che lo spirito porta in sé senza poter esserne né l'origine, né la ragione, né il compimento⁽⁵⁵⁾. Questo è il motivo per cui la metafisica ripensa l'insieme dei trattati «oggettivi» a partire da un'esigenza di cui prende coscienza la riflessione epistemologica, che la morale riconosce nell'affermazione reale della libertà nella sua uscita al di fuori di sé, ma che esige ancora di unire semplicemente la possibilità in sé e la realizzazione fuori di sé. Ritroviamo così i tre trascendentali (verità in epistemologia, bontà in morale, bellezza in metafisica) in modo riflessivo.

A ciascun trattato delle due sequenze descritte corrisponde uno dei sensi spirituali; il senso letterale resta tuttavia assente. Non possiamo quindi dunque finire qui la nostra proposta di sintesi filosofica. Ma il senso letterale oggi è il più problematico di tutti; vi è qui un sintomo che manifesta la crisi della nostra cultura attuale. La vitalità del pensiero moderno viene dalla contraddizione che l'attraversa. Da una parte, antepone l'irriducibilità della libertà, ma d'altra parte, si affida senza riserve alla legge del determinismo. Questa ambiguità proviene dal disconoscimento della differenza tra il senso letterale e i sensi spirituali. Infatti, la filosofia moderna lascia nell'ombra l'autonomia della «lettera», la cui oggettività essa pretende di costituire grazie ai processi stabiliti dalle teorie della conoscenza scientifica. Ne consegue che la libertà non ha altra scelta che l'adesione alle conclusioni del sapere, che, senza tensione nei riguardi della lettera, s'impone assolutamente; la libertà non ha più che da sottomettersi volente o nolente a un destino la cui natura è determinata infallibilmente dalla scienza. L'eclissamento della lettera nei sensi spirituali la rimpiazza con il dogma e provoca l'eclissamento della responsabilità morale⁽⁵⁶⁾; il dogma lascia irradiare la sua verità nascondendo l'ombra che lo trascende, come se provenisse da sé come dalla sua ragione perfetta; gli scienziati sono considerati i depositari delle vere norme dell'agire; il loro dogma determina la gestione della «specie» umana⁽⁵⁷⁾ e misurano i limiti delle nostre speranze.

La mentalità moderna è paradossale; essa ha fagocitato l'atto libero nella

(55) Questo orientamento fondamentale della riflessione ci è stato ispirato dalle nostre letture di sant'Anselmo.

(56) Abbiamo notato che il senso tropologico nasce dalla tensione tra il senso letterale e il senso dogmatico.

(57) Si veda la critica di queste prospettive in CL. BRUAIRE, *L'être et l'esprit* (= *Épiméthée*), Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 14. Si affidano così i problemi etici ai successi tecnici dei laboratori: il possibile diventa permesso.

rappresentazione del determinismo meccanico, quando la libertà è più che mai rivendicata nella sua autonomia, padrona di sé quanto il dogma senza lettera. Per ritrovare il senso corretto ed equilibrato della libertà, per non occultare l'irriducibilità del nostro nascere e morire, dei nostri limiti inevitabili ma essenziali, conviene accogliere di nuovo la dialettica della libertà, restaurare la lettera e la storia nella loro differenza verso i sensi spirituali; e conviene anche riconoscere nel possibile scientifico ciò che la libertà misura con la fragilità concreta della sua rinuncia.

Ma come integrare filosoficamente il senso letterale? La lettera non è accessibile in sé. Una tesi classica di metafisica vuole che l'ente sia intelligibile; la lettera è quindi accessibile se essa è già presente allo spirito, proporzionata a ciò che la interpreterà; la verità, secondo una tesi aristotelica ripresa da san Tomaso nel suo *De veritate*, q.1, a.2, è immanente allo spirito; ma la lettera o la storia, il fatto «in sé», costituisce un orizzonte che sfugge alla determinazione intelligibile; l'aristotelismo non è un razionalismo radicale. Tuttavia, è proprio la lettera⁽⁵⁸⁾ ad essere articolata dai sensi spirituali, tutt'insieme, secondo la logica del loro percorso e non per il lavoro specifico di uno solo tra essi.

P. Fessard parla a questo proposito di simbolo simbolizzante⁽⁵⁹⁾. Si distingue il simbolo e il segno come si distinguono due rapporti inversi dello spirito con la natura. Il segno è una rappresentazione della natura; interpretarlo consiste ritrovare la cosa di cui è immagine; il simbolo ha una struttura inversa: nasce da una riflessione dello spirito sull'immagine della cosa per comprenderla con la chiarezza del concetto. Il segno è quindi intelligibile a posteriori e il simbolo a priori; l'intelligenza del simbolo è tuttavia conquistata da un'azione, che i sensi spirituali giustamente spiegano; ma in questo, la riflessione non si sostituisce al simbolo, che unisce l'intelligenza e la libertà⁽⁶⁰⁾.

La metafisica tocca ancora un limite in alto. La teologia «naturale» è sorpassata in una riflessione seconda in metafisica; ma quest'ultima non si richiude su se stessa; non è un sapere scientifico; essa non disconosce e, ancora meglio, pensa la differenza superata e quindi posta dalla morale tra la lettera e il dogma. La metafisica non conclude quindi senza tener conto dell'atto della libertà in cui avviene l'essere; con ciò essa è aperta all'ana-

(58) Non possiamo evidentemente intendere il senso letterale come se significasse semplicemente il «peccato». La prima settimana degli *Esercizi* costituisce la lettera in quanto fa meditare la bontà di Dio che, nonostante il mio peccato, mi tiene in vita. Da qui la dialettica del rimorso e della vergogna che p. Fessard ha analizzato con finezza nel suo vol. II de *La dialectique*, pp. 125-253.

(59) Cfr *Hegel*, pp. 221-240: «L'analyse hégélienne du langage. La supériorité du signe sur le symbole». Ritroviamo ora l'importanza dell'analisi del linguaggio come asse fondante della riflessione metafisica e dunque sistematica.

(60) Non possiamo, nel quadro di questo articolo, approfondire sufficientemente questo tema essenziale. Rinviamo alle pp. 198-273 («Le langage et la société») di NGUYEN-HONG-GIAO (*Le Verbe dans l'histoire*), che contengono un testo originale di p. Fessard (pp. 206-228; cfr *Hegel*, pp. 221-240).

gogia, mettendo a profitto la tradizione della *via negationis* più che quella dell'univocità del concetto d'essere che ha spesso schiacciato l'analogia. La metafisica scopre così il suo posto: la conoscenza che non si ferma alla rappresentazione della natura, l'etica dell'abbandono di sé e l'anagogia nella notte dei sensi e della ragione; essa fa segno allora alla teologia del *Logos* rivelato.

PAUL GILBERT SJ

Università Gregoriana - Roma

1 ottobre 1990

(traduzione di G. Borgonovo)