

## VOLUME III

### LA REALTA' STORICA COME SUPERORGANISMO DINAMICO

VOLUME III LA REALTA' STORICA COME SUPERORGANISMO DINAMICO.....	1
Introduzione.....	3
CAPO I TEORIA DELL'ORGANISMO.....	4
1- Filosofia e organismo.....	4
2 - Organismo come sostanza corporea viva.....	5
3 - Conseguenze di una mancata metafisica.....	6
4 - Originalità e originarietà dell'organismo.....	8
5- definizione dell'organismo.....	9
6 - Sbocco metafisico dell'organismo.....	11
7 - Organismo statico e dinamico.....	12
8 - Ente dinamico e organismo dinamico.....	13
9 - Valore e funzione dell'organismo dinamico.....	15
10 - Ragione analitico-astrattiva, e intelligenza sintetica e concreta.....	17
11 - L'EDUC come SD.....	19
CAPO II ESSENZA SUPERORGANICO-DINAMICA CRISTIANA DELLA REALTA' STORICA.....	20
1 - Essenza conclusiva della realtà storica.....	20
2 - Definizione superorganico-dinamica cristiana della realtà storica.....	21
3 - Essenzialità del SD.....	22
4 - Essenzialità del SD cristiano.....	24
5 - Il triplice SD.....	26
6 - Le tre Città.....	28
7 - Fondamentalità e provvisorietà del SD totale.....	29
8 - Supremazia del SD formale.....	31
9 - Le quattro cause e la prassi.....	32
10 - La causa finale.....	34
CAPO III LA REALTA' STORICA COME SD MATERIALE.....	35
1- Metafisica di immersione e di emersione.....	35
2 - Presenza e assenza del SD totale.....	37
3 - La surrogazione salvifica.....	38
4 - La frustrazione «antropologica».....	39
5 - L'incidenza del SD materiale.....	41
6 - La persona umana come materia.....	42
7 - Materia remota, prossima e immediata.....	44
8 - La materia immediata.....	45
9 - Materia organizzata.....	47
10 - La postulazione della forma cristiana.....	49
CAPO IV IL SD FORMALE CRISTIANO.....	51
1 - La risposta del SD formale cristiano.....	51
2 - Il SD formale cristiano e la Chiesa.....	52
3 - La Chiesa come SD religioso cristiano.....	53
4 - SD religioso cristiano e rivestimento societario.....	55
5 - L'incarnazione esistenziale.....	57
6 - La Chiesa come SD formale.....	59
7 - Chiesa e Stato.....	61
8 - Chiesa e realtà terrestri.....	63
9 - SD formale e totale.....	66
10 - Composizione organica.....	68
CAPO V LA PERSONA UMANA COME PERSONA-CELLULA.....	69
1 - Il problema della persona umana.....	69
2 - Persona umana come «soggetto» o come «realtà oggettiva»?.....	70
3 - Personalismo o antipersonalismo?.....	71
4 - Ambivalenza della persona umana.....	72
5 - Ambivalenza ontologico-metafisica.....	73
6 - «Ente di primo grado».....	75
7 - Autonomia psicologica ed eteronomia ontologica.....	77
8 - La persona come ente di secondo grado.....	79

9 - Le tre «anime» della persona.....	80
10 - «Forma ed evento».....	82
11- Forma dinamica a valore ontologico-metafisico.....	84
12. Dinontorganismo e persona-cellula.....	86
13 - Intimo meccanismo della persona-cellula.....	87
14 - Soggetto e funzione ontificante.....	88
15 - Le altre funzioni della forma dinamica.....	89
16 - «Personalismo dinontorganico».....	90
CAPO VI LA PRASSI DINONTORGANICA.....	91
1 - Prassi e metafisica della realtà storica.....	91
2 - Giustificazione della prassi.....	92
3 - Giustificazione empirica.....	93
4 - La prassi aziendale.....	94
5 - Estensione e articolazione della prassi.....	95
6 - Le due facce del SD.....	97
7 - Superagente e autocostruzione.....	100
8 - Prassi azione persona.....	101
9 - Dialettica dinontorganica.....	103
10 - Prassi e trascendentali dinamici (TD).....	105
11 - Prassi e metafisica della realtà storica.....	107
CAPO VIII METAFISICA DINONTORGANICA E CULTURA.....	109
1 - Sistema allargato.....	109
2 - Rapporto « filosofia-teologia».....	110
3 - Settori e matrici culturali.....	112
4 - Le due matrici culturali cristiane.....	112
5 - La matrice culturale ideologica cristiana.....	113
6 - Attivazione delle due matrici culturali cristiane.....	115
7 - Metafisica dinontorganica e matrici culturali cristiane.....	116
8 - Coscienza e cultura.....	117
9 - <i>La mediazione metafisica dinontorganica</i> .....	119
10 - Matrice culturale e cultura.....	120
11 - Metafisica dinontorganica e scienze dinontorganiche.....	122
CAPO IX REALISMO DINONTORGANICO RELIGIOSO E IDEOLOGICO.....	123
1 - Realismo dinamico e realismo dinontorganico.....	123
2 - Due dinontorganismi da costruire.....	124
3 - Costruzione ontica, non solo etica.....	125
4 - Realismo dinontorganico religioso.....	127
5 - Qualis Ecclesiologia, talis Theologia et tota vita christiana.....	128
6 - Realismo dinontorganico-ideologico.....	130
7 - L'ideologia dinontorganica.....	131
8 - Fede e politica oggi.....	132
9 - Natura e funzioni dell'ideologia.....	133
CAPO X DINONTORGANISMO E FUTURO DELL'UOMO.....	136
1 - La suprema legge del futuro.....	136
2 - Prassi dinontorganica religiosa.....	137
3 - La prassi dinontorganica ideologica.....	139
4 - La Chiesa del futuro.....	140
5 - La società del futuro.....	141
6 - L'uomo del futuro.....	142
7 - II « medioevo » della transizione.....	143
8 - O futuro dinontorganico, o catastrofe antirealistica.....	144
Conclusione.....	146

## Introduzione

Tre cose conviene tener presenti per affrontare nella sua giusta luce questa parte del nostro studio, che concluderà l'approfondimento e l'esplicitazione dell'essenza della realtà storica in una sua essenza superorganico-dinamica cristiana, e in una visione metafisica della realtà storica stessa come superorganismo dinamico (SD) .

La prima riguarda appunto la realtà storica come superorganismo dinamico, richiamando al senso vero e proprio di detto superorganismo, nonché degli organismi dinamici di ordine fenomenico o subalterno che l'accompagnano ed entrano a comporlo.

Il ricadere nella metafora, infatti, è quanto mai facile, in tema di organismo e superorganismo riferiti alla realtà storica. La ragione si è che siamo soliti a pensarli soltanto come una categoria empirica, bio-analogica, assai comoda e anche adatta per esprimere metaforicamente un qualcosa di simile nell'ambito della realtà storica stessa, senza tuttavia scoprirvi od ammettervi una consistenza organica vera e propria.

L'organismo veri nominis comporta una sua specifica onticità metafisica, che bisogna non soltanto supporre, ma affermare dentro di esso, senza la possibilità di prescindervi. Ovviamente, per poter affermare e supporre tale onticità bisogna che ci sia, e che sia anche metafisicamente esplicitata, appunto per poterla supporre e affermare con cognizione di causa.

E' quanto avviene per la nostra metafisica della realtà storica. Tutto quanto finora è stato esplicitato riguardo alla sua onticità, fino alla sua interpretazione essenziale come EDUC <sup>1</sup>, e alle varie determinazioni della sua forma, inclusa la inevitabile specificazione ontico-metafisica «teologica» di essa; fa parte del bagaglio ontico costitutivo del superorganismo dinamico stesso. Questo pertanto evade necessariamente

---

<sup>1</sup> EDUC: è l'ente dinamico universale concreto, la cui teoria metafisica è già stata sviluppata nel secondo volume.

# CAPO I

## TEORIA DELL'ORGANISMO

### 1- Filosofia e organismo

Una specie di sorpresa, tra le altre possibili, può essere data dal fatto che il tema dell'organismo sia rimasto estraneo alla filosofia realistica nella sua espressione storica più coerente di filosofia aristotelico-tomista, da quando almeno la scienza della natura ha cessato di appartenere alle discipline filosofiche.

Ciò farebbe supporre che l'organismo non sia interpretabile come categoria metafisica, rimanendo in tal modo una semplice categoria biologica, di esclusiva competenza delle scienze della natura.

Se così fosse veramente, dovremmo concludere al fallimento della nostra metafisica della realtà storica. L'interpretazione della sua essenza di EDUC, infatti, per quanto validissima, non sarebbe che una interpretazione di tale essenza a metà, riducendola ad una specie di essenza abortiva, da rifiutarsi ancora una volta, con la sostituzione corrente anche in campo realistico, di una interpretazione metafisica della realtà storica in senso etico-teleologico, o deontologico personalistico.

Diventa pertanto decisivo per noi, arrivare a interpretare, sempre in base al dato di esperienza, la categoria dell'organismo come categoria ontico-metafisica.

Ma, posta la verità e la possibilità della cosa, quale sarà la strada per arrivarvi?... Appellarsi al semplice dato di esperienza non parrebbe in questo caso al tutto sufficiente, poiché il dato di esperienza dell'organismo appare così ovvio, così alla portata di tutti, che anche solo il supporre che il filosofo non l'abbia colto ed osservato, e peggio non sia riuscito ad interpretarlo, sembrerebbe cosa assurda. Chi non vede gli organismi coi propri occhi? Chi non li conosce? Eppure l'organismo è rimasto un enigma, o quanto meno, proprio per la sua esperienza ovvia, è sfuggito alla riflessione del filosofo, a cominciare dal filosofo realista.

21

Per non ricadere in possibili truismi od equivoci, che inducano a lasciarci sfuggire - come un ennesimo uovo di Colombo - anche una cosa tra le più semplici, dobbiamo riflettere sulla via da seguire, e più ancora sulla natura del dato di esperienza dell'organismo, che tra i dati di esperienza ovvii è forse il più ovvio di tutti, in quanto siamo immersi in un mondo vegetale e animale fatto di organismi, e in quanto noi stessi, come esseri fisici, siamo organismo.

Ora, che cosa può avere di così speciale l'organismo come dato di esperienza, da essere sfuggito a secoli di speculazione filosofica realistica, sì da restare precluso ad una sua valida, specifica, e in questo senso anche feconda, interpretazione metafisica?...<sup>2</sup>

Possiamo rispondere a questa domanda con una brevissima frase, contenuta in questi termini: come dato di esperienza, l'organismo ha di speciale la sua originalità e originarietà.

Così come suona, la risposta non è forse molto significativa, in quanto non appaiono esplicitamente i due gravissimi problemi che si celano in essa: un problema di metodo, e un problema di contenuto, nel senso che l'organismo come dato di esperienza impone un dato metodo per venir colto, e attraverso questo metodo impone un suo preciso contenuto.

Cominciamo dal metodo. Esso non è in verità un nuovo metodo imposto, per la ragione che l'organismo non impone un nuovo metodo per la sua osservazione e interpretazione metafisica, ma non fa che reimporre il vecchio metodo realistico. Questo costringe a tener conto della originalità ed originarietà dell'organismo come dato di esperienza, impedendo di scivolarci sopra con la disinvoltura di chi ormai non si sente più docile discepolo dell'esperienza stessa, ma se ne sente stranamente padrone.

Per ovviare un possibile equivoco tuttavia, diciamo che deve trattarsi qui di docilità all'essenza dell'essere, e non già all'esperienza puramente fenomenica del dato scientifico positivo, il quale potrebbe anche imprigionare talmente lo spirito

---

<sup>2</sup> Ciò non toglie che una ricca corrente filosofica, chiamata appunto «organicistica» abbia cercato di interpretare l'organismo, e soprattutto utilizzarlo come categoria interpretativa dell'universo. Ma è un evadere dal nostro preciso problema. La lacuna rimane.

rito, da renderlo sordo al richiamo dell'una e dell'altro, e talora spregiatore di entrambe le cose: dell'esperienza e dell'essere.

Ciò posto, precisiamo che la originalità e originarietà dell'organismo, già come dato di esperienza, si pone proprio come originalità e originarietà di essere, per cui esso non può ammettere una specifica e adeguata interpretazione metafisica di sé, se non attraverso la categoria ontico-metafisica dell'organismo stesso.

Diciamo innanzitutto a originalità ““. Ed invero, l'organismo, nella sua specifica realtà di organismo, non trova accanto a sé altri esseri a cui potersi assimilare e attraverso a cui potersi definire, senza distruggere l'originalità del proprio essere, pel fatto stesso che verrebbe definito per aliud, anziché per se stesso.

Si potrebbe obiettare a questo riguardo, che qualsiasi cosa vien definita, e dunque colta nella sua essenza, per aliud, poiché la definizione si compone di genere e specie, a cominciare dall'uomo definito in funzione dell'animale come animale ragionevole.

Ma l'obiezione si rivolge contro se stessa, per la ragione che le definizioni suddette, quando interessano l'organismo come nel caso dell'uomo, sono già poste al di fuori della categoria ontico-metafisica dell'organismo come tale: ciò che ne riprova la originalità e originarietà, nel senso che esso rappresenta un singolare punto di partenza originario, il quale può anche essere toccato da altre tangenti metafisiche, restando però del tutto ignorato e apparentemente anche senza riflessi negativi.

Che però le cose stiano diversamente, apparirà da quanto verremo dicendo.

## 2 - Organismo come sostanza corporea viva

Stando così le cose, è utile domandarsi come fu concepito o è rimasto concepibile metafisicamente l'organismo da parte della filosofia realistica. L'argomento infatti non era del tutto accantonabile, se non altro per sgombrare il terreno o aggirare l'ostacolo.

Di fatto, il terreno poteva venire sgomberato e l'ostacolo

22 23

aggirato ricorrendo alla polivalente categoria ontologica della sostanza. Sì: anche l'organismo, e precisamente l'organismo fisico, che sovrappopolava la natura rerum, era una sostanza. Ed anzi, tra le sostanze corporee, appariva come la sostanza per eccellenza. Perché dunque non concepire metafisicamente lo stesso organismo come sostanza, specificata all'uopo in corporea viva?

In tal modo, l'enigmatico problema metafisico dell'organismo, interpretato, concepito e definito come sostanza corporea viva, veniva dogmaticamente liquidato per sempre, e completamente al di fuori della originalità e originarietà del suo specifico essere, per la stessa ragione che veniva definito per aliud, ossia per mezzo della sostanza. Definire infatti l'organismo in funzione della sostanza, significa definirlo non già in funzione di se stesso ma in funzione di una divisione dell'essere che non ne coglie la singolare e specifica natura.

La sostanza invero, è la categoria ontica dell'ente statico, che si contrappone agli accidenti. Mentre l'organismo, proprio come organismo, non è né sostanza né accidenti, ma un qualcosa di originale e originario che ontologicamente si pone prima o al di sopra dell'una e degli altri.

E' una precedenza già insinuata dallo stesso dato di esperienza, purché non venga eluso, anche se rimane da confermarsi e giustificarsi dalla riflessione. Ma l'elusione di tale dato risulta inevitabile, se già si guarda all'organismo attraverso lo schema ontico preconcepito di sostanza e accidenti come adeguantesi alla totalità e specificità dell'essere, mentre non lo è proprio del tutto. Come già si è avuto modo di constatare, sfugge a tale schema l'ente dinamico, che come tale si pone al di sopra della sostanza e degli accidenti. Ed ora dobbiamo dire che vi sfugge l'organismo, il quale addirittura si pone prima.

Se questo è vero, nessuna meraviglia che la sua definizione come « sostanza corporea viva » non ne colga l'originalità e originarietà, perché se ne lascia addirittura sfuggire il dato di esperienza specifico, contravvenendo allo stesso metodo di un filosofare realistico.

Ed infatti, né la sostanzialità, né la corporeità, né la stessa vita, possono ritenersi come elementi caratteristici specifici dell'organismo, per il fatto che nessuno dei tre è ad

esso esclusivo. Non la sostanzialità, perché comune ad ogni essere che sia sostanza; non la corporeità, perché comune anche ai corpi inanimati; non la vita, perché essa è prima di tutto privilegio di Dio e dotazione dei puri spiriti, i quali non sono organismo.

Bisogna pertanto concludere che detta concezione dell'organismo, non soltanto non ne rivela la natura vera, ma neppure ne coglie il dato di esperienza peculiare e specifico.

E tuttavia bisogna scusare la speculazione che vi si riferisce, poiché essa, concependo l'organismo come sostanza corporea viva, non intendeva in verità di interpretare la natura di esso, quanto piuttosto di inserirlo nella catalogazione ontica dell'essere.

Da questo punto di vista poteva avere ragione, benché solo fino a un certo punto. Non si dava conto infatti che per tal via imprigionava l'organismo nella categoria dell'ente statico, poiché la sostanza è appunto la fondamentale categoria ontologica dell'ente statico.

Ora, perché quello non poteva essere un aprissimo antirealistico, carico come tale di impensate conseguenze negative?... Che cosa infatti può costringere il filosofo ad imprigionare l'organismo nella categoria dell'ente statico ?, riducendolo a semplice organismo fisico...

La presenza, sia pure umanamente sconcertante, del Corpo Mistico, poteva indurre almeno il filosofo cristiano ad una autocritica, per la ragione che non era e non rimane possibile negare a priori il Corpo Mistico come organismo vero e proprio, anche se, per evitare il panteismo e adeguarsi alla sua effettiva realtà, bisogna negarlo come organismo-sostanza e dunque come organismo fisico.

La questione del Corpo Mistico come organismo, infatti, è una questione ontica che come tale compete anche al filosofo, e che la stessa teologia rimarrà impotente a risolvere, finché la filosofia non le offra il necessario e indispensabile strumento razionale.

Ma la filosofia stessa si era chiusa a tale strumento, per il fatto che come filosofia realistica si era rinchiusa nella natura rerum ossia nell'ente statico, precludendo ogni possibile apertura all'ente dinamico, e dunque ad una concezione metafisica dell'organismo che superasse quella della sostanza

24 25

corporea viva. In tal modo infatti, lo stesso dato di esperienza riguardante l'organismo, veniva coartato alla sostanza corporea viva e ad una sua visione in funzione di essa, senza possibilità di evasioni dalla natura stessa, neppure per la strada maestra dell'organismo, indicata dalla stessa presenza del Corpo Mistico.

Veniva così a mancare una adeguata teoria metafisica dell'organismo. Per la cultura e per la vita, si può dire senza tema di esagerazione, che le conseguenze negative sono state incalcolabili.

### **3 - Conseguenze di una mancata metafisica**

Ovviamente la vita non si ferma, neppure per una mancata metafisica. Tanto più non si è fermata e non si ferma la vita soprannaturale dello spirito, le cui fonti sono ben diverse da quelle offerte da qualsiasi metafisica<sup>3</sup>.

Ciononostante, resta innegabile che sul piano degli sviluppi umani, e conseguentemente degli stessi sviluppi divini fra gli uomini e nel mondo degli uomini, il coefficiente metafisico, appunto per le sue incidenze nella cultura e nella vita, può assumere dei ruoli storicamente decisivi.

E' quanto positivamente poteva avvenire per merito di una adeguata e realistica metafisica dell'organismo. E' quanto negativamente è avvenuto per l'assenza di essa. Limitiamoci a rilevare una triplice conseguenza negativa di tale assenza, che qualifichiamo rispettivamente come teologica, antropologica, e storica.

Per quanto forse oggi si tenda a negarlo, sta però di fatto, che la teologia, ancor più se essa vuole essere anche speculativa, necessita di uno strumento razionale per la sua riflessione teologica, che non può venirle offerto se non dalla filosofia - ed aggiungiamo: da una filosofia realistica, scientificamente ed oggettivamente valida. La teologia infatti non può essere un romanzo, e pertanto non potrebbe avvalersi di uno strumento più o meno romanzesco. E' una sua esigenza quella che la inclina ad una determinata preferenza

filosofica, che è la realistica oggettiva, sia pure senza mitizzazioni e senza irragionevoli chiusure.

Per questo la filosofia un tempo si concepiva come ancilla Theologiae, non in senso di servitù, ma di servizio, analogamente alla matematica che senza servitù di sorta potrebbe chiamarsi " ancilla " della fisica o dell'ingegneria. Ciò infatti è nella natura delle cose.

Ed invero, la teologia speculativa è sempre stata, nel senso sopraddetto, condizionata dalla filosofia, già a cominciare dai Padri della Chiesa. Si può dire anzi che i progressi speculativi della teologia sono stati in qualche modo proporzionali alla presenza, alla validità, e al buon uso dello strumento filosofico. Ma può apparire vero anche il contrario. E cioè, che il mancato strumento filosofico o il cattivo uso di esso, ha bloccato o deviato la stessa teologia.

---

<sup>3</sup> Si tenga presente, che la metafisica, e con essa la filosofia, non è una fonte della rivelazione, ma al più uno strumento per penetrarne in qualche modo il mistero.

I casi riferibili al riguardo potrebbero essere molti, a cominciare dalle antiche dispute dogmatiche. Ma a noi qui interessa rilevarne uno solo, riguardante precisamente da parte filosofica la metafisica dell'organismo, e dalla parte teologica la teologia di quell'autentico e supremo organismo che si chiama Corpo Mistico. La situazione al riguardo è presto detta: è venuta a mancare e manca tuttora una teologia speculativa del Corpo Mistico inteso formalmente come organismo, perché è mancata e continua a mancare una valida e realistica metafisica dell'organismo stesso.

E' inutile volerlo nascondere: il mancato strumento ha determinato fatalmente una lacuna teologica, non certo delle meno rimarchevoli o irrilevanti. Se si tiene presente l'aforisma, storicamente ineccepibile, che dice: qualis Ecclesiologia, talis Theologia et tota vita christiana, non è difficile intravedere le conseguenze di tale lacuna. Teologia del Corpo Mistico, infatti, ed Ecclesiologia, in concreto finiscono per identificarsi. Attraverso una Ecclesiologia che non sia concretamente una autentica e adeguata teologia del Corpo Mistico, la mancanza di questa è destinata a ripercuotersi su tutta la teologia e la vita cristiana.

Niente di tragico o di irrimediabile in tutto ciò, in quanto la Chiesa e dunque il Corpo Mistico stesso, obbedisce ad una doppia dialettica, che è quella degli uomini che la compongono, e dello Spirito Santo che la anima. Un margine però di

26 ' 27

inadeguatezza, di afunzionalità, e forse anche di fallimento, rimane sempre, ed è imputabile in non piccola misura per le enormi conseguenze anche solo mediate che ne derivano - ad una mancata metafisica dell'organismo.

E' una delle conseguenze teologiche quella che è stata brevemente richiamata. Passiamo ora alla conseguenza che abbiamo detto antropologica.

Si è già ripetuto che l'uomo, unico tra gli esseri a noi noti che popolano il cosmo, è un essere ambivalente. E cioè è insieme natura e storia. E cristianamente: natura e soprannatura; persona autonoma, e membro del Corpo Mistico di Cristo.

In una parola, a differenza di ogni altro essere, l'uomo pone un problema formidabile, quale è appunto quello di sintetizzare i termini antitetici suesposti, non già per mezzo di una loro conciliazione estrinseca qualsiasi, o in termini puramente salvifici: ma per mezzo di una sintesi onticometafisica, che riduca all'unità il suo essere stesso, destinato altrimenti a soggiacere ad una insanabile e non vivibile dicotomia ontica ed operativa, con le conseguenze pratiche individuali e collettive che ne derivano.

Ora, dove può trovarsi la chiave di detta indispensabile sintesi ontico-metafisica?... Nella persona umana come tale?... Ma questa rimane incomunicabile per definizione. Nella sostanza?... Ma questa appunto perché è la tipica categoria ontica della natura rerum, imprigiona la persona umana nella natura, senza possibile evasione ontico-metafisica da essa: nemmeno soprannaturale, nel senso che la sostanza corporea viva razionale e dunque la stessa persona umana che l'incarna, può ammettere una evasione salvifica, ma non un elemento ontico-metafisico che la riassume e la superi. Per la sostanza, infatti, al di là di se stessa, non c'è che l'accidente; e per la persona umana come sostanza, al di là della sostanza, non ritorna che la incomunicabile autonomia di se stessa.

E' il fallimento metafisico del problema antropologico preso nei suoi termini adeguati e concreti, per la mancata apertura ontico-metafisica dell'uomo fuori di sé e al di sopra di sé, poiché la sola apertura sociale ed anche salvifica, finché la persona rimane onticamente prigioniera della natura e

della propria incomunicabile autonomia, non basta. L'uomo soccomberà nella solitudine e nell'angoscia esistenziale della sua finitezza ontica. E il suo slancio nell'Infinito, nell'Assoluto, invece di essere sentito e vissuto come uno slancio metafisico nell'essere, è sentito e sofferto come la sentenza del condannato a morte.

L'essere dell'uomo, infatti, rimane chiuso nella natura, e questa sua prigionia è stata irrimediabilmente ribadita anche dal suo essere di organismo definito come sostanza, eliminando così l'ultimo spiraglio ad una sua possibile evasione ontico-metafisica. Ed invero, se non interviene l'organismo a liberare onticamente l'uomo prigioniero della natura, prigioniero della sostanza, prigioniero della propria persona, prigioniero della finitezza mortale del proprio essere; quale soluzione positiva rimane ancora possibile al problema antropologico quale oggi si prospetta, i cui termini tuttavia tornano ad essere quelli cristiani ossia realistico-integrali di sempre?...

Per quanto a prima vista non sembri, una soluzione metafisica soddisfacente ed esauriente del problema antropologico ritrova pure essa la sua chiave nella metafisica dell'organismo, mancando la quale, e più ancora se la filosofia ne dà una soluzione negativa, il problema antropologico rimane insolubile ed insoluto, anche dal punto di vista cristiano. Peggio, finisce col porsi in contraddizione coi suoi termini ontici (non diciamo salvifici) rivelati.

La valida soluzione ontica del problema antropologico si pone infatti nel Corpo Mistico come organismo, e dunque è anch'essa condizionata dalla metafisica di esso. Quali siano le conseguenze della sua mancanza, si può arguire dai disorientamenti umanistici e personalistici (per non dire anche collettivistici), insinuatisi nella stessa cultura e vita cristiana in direzioni e con esiti diversi: da un esistenzialismo accomodante o di protesta da una parte, e dall'altra, ad un insaziabile ricorso alle scienze positive dell'uomo (a cominciare dalla psicologia), le quali oggi rappresentano una specie di surrogato ad una mancata e confacente metafisica antropologica.

Terza conseguenza negativa di una mancata metafisica dell'organismo, abbiamo detto che è quella storica. E logicamente. Poiché, se l'organismo, come già è affiorato dalla

28 29

-- nostra metafisica della realtà storica, viene a interessare in modo particolare tale realtà, fino ad essere la chiave della sua conclusiva ed esauriente interpretazione metafisica essenziale; bisogna bene ammettere che la mancata elaborazione della metafisica di esso ha dovuto incidere fortemente - e negativamente - nella comprensione teorica della realtà storica stessa. E, conseguentemente, anche nella costruzione di essa. Si è cercato finora di ordinarla come società, mentre invece bisognava costruirla come organismo dinamico.

Ciò, almeno per quanto riguardava la realtà cristiana, andava fatto possibilmente da sempre, in conformità all'intima natura ontico-metafisica di essa, derivante dalla stessa realtà ontica superorganico-dinamica del Corpo Mistico. E più ancora avrebbe dovuto avvenire, com'è ovvio, con la trasformazione del vecchio mondo statico in questo nostro mondo dinamico, a cominciare dalla rivoluzione industriale.

Se ciò non è avvenuto, è da addebitarsi in non piccola parte alla mancata metafisica dell'organismo, insieme a quella della realtà storica. Lo stesso travaglio che grava sulle istituzioni nate e sviluppatasi nelle società e attraverso la dialettica societaria, consiste fundamentalmente nella necessità di una loro riconversione da società in organismi, e precisamente in organismi dinamici. E' anche questa una riprova delle enormi incidenze che può avere la metafisica, sia in campo teorico che pratico, soprattutto in riferimento alla storia.

#### 4 - Originalità e originarietà dell'organismo

Non è più necessario aggiungere parola quanto all'importanza dell'organismo e della sua metafisica, e del bisogno che abbiamo di poter disporre di quest'ultima. Ma poiché non ce la offre la filosofia, siamo costretti anche qui a fabbricarcela, sia pure in quella dose minima, che risulta indispensabile all'argomento della realtà storica come superorganismo. Lo facciamo col solito metodo, cioè a partire dal dato di esperienza, che per prima cosa ci pone di fronte alla originalità e originarietà dell'organismo.

Che significa ciò?... Significa che l'organismo va compreso e qualificato in se stesso, e che deve rappresentare un punto

di partenza a se stante del filosofare. Io non potrò dunque filosofare sull'organismo, filosofando sulla sostanza o sugli accidenti. Ciò significherebbe partire da tutt'altra cosa, indicando chiaramente che io già avrei perso di vista (se pure l'avrò mai colto) il mio oggetto di studio, tradendo in pieno fin dall'inizio quel dato di esperienza che dovrebbe rivelarmi l'originalità e l'originarietà dell'organismo.

Per non lasciarsele sfuggire, quindi, per prima cosa il filosofo dovrà fissare la propria attenzione sull'organismo per osservare senza preconcetti e senza pregiudizi nel senso etimologico della parola. E su quale organismo dovrà fissare il proprio sguardo? Su quello che vuole, è indifferente, purché si tratti di organismo veri nominis.

E poiché anche come filosofo ciò gli è del tutto lecito, per non dire doveroso, tenga anche sott'occhio il Corpo Mistico nel suo aspetto ontico, per la ragione che può rappresentare un caso assai singolare di organismo veri nominis, almeno in ipotesi, non potendolo a priori negare come tale. A dire il vero, non è affatto necessario appellare in partenza al Corpo Mistico come organismo. Ma può tornare utile averlo presente come un test di verifica che impedisca al filosofo di essere troppo dogmatico o precocemente definitore.

Poste queste misure metodologiche, ciò che il filosofo dovrà cogliere innanzitutto nell'organismo, sarà precisamente il fatto che esso appare un effettivo organismo, solo se vien colto nella sintesi e concretezza di sé, come sinolo organico vivo. Se si distrugge con qualsiasi analisi o astrazione questa sua sintesi e concretezza ontica, non si ha più un organismo, ma ci si troverà di fronte ad altre realtà, ad altre categorie ontiche. Sarebbe il ricadere anche da parte del filosofo, nell'errore dell'anatomista che squarta un essere vivo per scoprirvi la vita, mentre in realtà non fa che uccidere un organismo vivo.

Una analoga uccisione si evita, da parte del filosofo, solo accettando, dietro la stessa esigenza del dato di esperienza, l'organismo come categoria ontica originale e originaria, sì che metafisicamente l'organismo si spieghi come organismo:

Rassodata questa prima acquisizione esperienziale (non osiamo ancora chiamarla metafisica), al filosofo si pone il problema del come trattare metafisicamente la nuova teoria

30 31

dell'organismo. Per trattarla realisticamente con ordine ed efficacia, deve prima di tutto pensare a collocarla nel " sistema ". Il posto nel sistema infatti, può filosoficamente lanciare una realtà, o farla metafisicamente abortire in partenza. E ciò che già si è constatato per l'organismo, collocato sotto la categoria ontologica della sostanza.



Il dato di esperienza dice che la sostanza può essere inclusa nell'organismo ossia che l'organismo può essere sostanza - ed è certo il caso più ovvio. Ma non dice che l'organismo debba essere sostanza in modo esclusivo a meno che ci si riduca all'organismo fisico. In questo caso non è più l'organismo che viene afferrato nel dato di esperienza, ma la sua "fisicità", la sua corporeità.

Se dunque l'organismo non va sinteticamente collocato con o sotto la sostanza, pur non escludendola affatto, almeno provvisoriamente sarà necessario trovargli un posto più adatto, poiché armonizzarsi col sistema dell'essere per la filosofia realistica è una necessità e diventa già una certa garanzia di verità. E solo ricopiando razionalmente il sistema dell'essere nel modo più fedele possibile, può anch'essa chiamarsi "sistema".

Pertanto, proprio per la originalità e originarietà dell'organismo, esso va riportato verso l'inizio del sistema dell'essere, trovando sede in ontologia, e prima della categoria della sostanza, e dunque prima dell'ente statico come tale. La sostanza infatti è la categoria ontologica fondamentale dell'ente statico. E sottoporre l'organismo a tale categoria, sarebbe nient'altro che assimilarlo a priori all'ente statico, riducendolo ad un tempo a puro organismo fisico.

Verrebbe in tal modo eliminata la possibilità del rientro nella categoria dell'organismo, del Corpo Mistico: il quale rimarrebbe così senza un possibile o per lo meno tentato strumento analogico per una sua penetrazione ontica, con le conseguenze che già sono state accennate.

Se infatti la metafora del "Corpo", con innumerevoli altre, può essere pienamente soddisfacente in ordine alla sua funzione salvifica, non lo può essere altrettanto per la sua funzione ontica. E il suo mancato superamento, in questo caso, andrebbe addebitato in prima istanza alla filosofia.

Rimane vero tuttavia che il dato di esperienza, in ordine

all'interpretazione dell'organismo, può assumere un significato metafisico esauriente, anche indipendentemente dalla considerazione del Corpo Mistico. E' ciò che tosto constateremo, a cominciare dalla definizione di organismo.

## 5- definizione dell'organismo

Il collocamento nel sistema, della categoria ontica dell'organismo dev'essere confermato o precisato, se necessario, dalla definizione di esso. Dopo un primo riferimento dell'organismo al sistema dell'essere, già orientativo per una sua più giusta comprensione metafisica, bisogna dunque arrivare a sapere che cos'è, arrivare cioè ad una sua definizione.

Ed è qui appunto dove si scopre un ennesimo uovo di Colombo, poiché, per la sua stessa originalità e originarietà, l'organismo non ammette complicazioni metafisiche nella propria definizione. Questa deve risolversi nella pura espressione del dato di esperienza di esso, colto nel suo essere di organismo, e nient'altro.

E' in questo senso che la definizione che qui vien data, appare estremamente ovvia, e possiamo aggiungere, di immediata evidenza, si che la sua stessa giustificazione metafisica in altro non debba consistere, se non nel riappellarsi riflessamente al dato di esperienza stesso.

La definizione in questione è la seguente: l'organismo è una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio.

Se infatti ne riprendiamo i termini riconfrontandoli uno ad uno col dato di esperienza, non rimane altra possibilità che convincersi della verità di essa. Cominciamo dal suo primo elemento. Che l'organismo sia innanzitutto una "realtà complessa", salta agli occhi in modo evidente, qualunque organismo venga preso in considerazione: dal protozoo all'elefante, dalla pianta unicellulare ai colossi delle foreste vergini.

Ma questi sono organismi fisici. Appelliamoci a quelli che chiamiamo organismi storici, senza volere anticipare per ora un giudizio definitivo sulla loro consistenza metafisica. E constatiamo la stessa cosa, si tratti dell'organismo storico per eccellenza che è il Corpo Mistico, o si tratti del caso clas-

33

sico per noi uomini del secolo ventesimo, dell'azienda come organismo.

Ma passiamo al secondo elemento della definizione. La realtà complessa dell'organismo viene affermata come "animata da un suo principio vitale". E' un altro dato di fatto, che ad un tempo riassume e riconferma la presenza della forma viva in ogni organismo, precisamente come principio vitale, come anima di esso.

Non importa, come del resto è più che ovvio, che tale forma viva si differenzi da organismo a organismo, articolandosi in vegetale, animale e razionale per l'uomo, con le infinite sfumature o ulteriori articolazioni derivanti dalla concretezza dei vari organismi. Si tratta sempre del principio vitale, proprio di ciascuno di essi.

E che altrettanto si debba ripetere per gli organismi storici, basta riappellarsi per comprenderlo a quanto è stato detto per la forma viva degli organismi dinamici, la quale è nient'altro che questo loro principio vitale, con la identica funzione essenziale ontica e operativa, propria del principio vitale come forma viva.

E' da essa infatti che nasce per l'organismo la "capacità di vivere e agire a titolo proprio", come dice l'ultima clausola della definizione. Ed invero, la caratteristica più singolare di qualsiasi organismo, è appunto quella di poter vivere e agire a titolo proprio, e non già, come una macchina montata dall'esterno.

Un robot pertanto, anche il più perfezionato e stupefacente, non sarà mai un organismo, ma sempre una povera macchina senz'anima, montata e comandata dal di fuori.

Anche qui, la gamma delle differenze tra i vari organismi, è pressoché infinita. Ma non risulta certo a sfavore degli organismi superiori, primo fra tutti l'organismo del Corpo Mistico, anche se organismo storico. E' proprio nell'organismo storico infatti, che l'essere vero dell'organismo raggiunge il suo apice supremo, impegnando appieno la sua dialettica e svelando la sua trascendente funzione.

Abbiamo così riesaminato collaudandola, la definizione e dunque l'autentica natura dell'organismo, riscoprendo l'originalità e l'originarietà di esso come categoria ontica, la cui sorgente rimane sempre il suo inviolabile carattere di sintesi

e concretezza che s'impone attraverso lo stesso dato di esperienza. Vi si impone, diciamo, purché sia visto alla luce di una vera intelligenza dell'essere, e non soltanto alla luce dei sensi e di una ragione analitica, forse già pregiudicata da schemi metafisici inibenti.

Sarà tale definizione d'organismo a valore davvero metafisico e universale, che dovrà inverarsi anche nel S.D. della realtà storica, come nei vari organismi dinamici fenomenici che la compongono. E ad essa ci riferiremo in modo speciale. Allo scopo tuttavia di renderla sempre più significativa aggiungiamo altre due definizioni di organismo, di carattere più esistenziale o addirittura pratico, senza pedanti insistenze sulle formule verbali, consci come siamo delle congenite imperfezioni del linguaggio e di una certa inevitabile soggettività legata al suo uso.

L'organismo, con una frase di sapore esistenziale consona al gusto di oggi, può anche definirsi come essere vivente impastato di materia. Non si tratta qui della materia in senso metafisico aristotelico-tomistico, ma semplicemente della materia sensibile. Ed è anche questo un dato di esperienza che salta subito agli occhi: qualsiasi organismo, che in quanto si distingue dal rispettivo cadavere è necessariamente un essere vivente, è anche e sempre in un modo o nell'altro fatto di materia, "impastato di materia": a cominciare dagli organismi fisici più bruti, per risalire fino al supremo vertice organico del Corpo Mistico che è anch'esso (e l'esperienza non lascia dubbi al riguardo) "impastato di materia".

Ne risulta così un carattere distintivo inequivocabile, per cui organismo non sarà ogni essere vivente ma solo quello che risulta impastato di materia. Dio pertanto perché purissimo spirito, e gli Angeli, puri spiriti anch'essi, per quanto vivissimi e immortali esseri viventi, non sono organismi.

La distinzione è fondamentale. Ed è un fatto che, per essa, l'organismo viene a porre un forte limite alla vita e all'essere vivente, che resterebbe del tutto insuperabile, se non scattasse un moto di superamento nell'organismo e dall'organismo stesso. Ciò che, come vedremo, avviene effettivamente.

Una terza definizione di organismo che possiamo chia-

34 35

mare pratica se non addirittura tecnica, è quella che lo presenta come struttura organica funzionale. Non è più una definizione a valore metafisico dell'organismo, perché non esprime più l'intima natura del suo essere. Tanto è vero che può applicarsi ad altre realtà che non sono organismi, come per esempio a un motore, struttura organica funzionale anch'esso, in quanto esso pure è una struttura fatta di organi che devono funzionare.

L'espressione tuttavia al di fuori dell'organismo, vero e proprio, assume un senso metaforico e interessa maggiormente la tecnica dell'organizzazione, la quale mira appunto a realizzare delle "strutture organiche funzionali".

E' in questo senso che si parla di organismi e organi in senso tecnico operativo, e che si è portati a interpretare la società stessa nel suo aspetto operativo e organizzativo.

Ma onticamente, dietro il paravento della società sta l'organismo, o per lo meno questa è la condizione inevitabile per una società in un mondo dinamico. Per cui, la “ struttura organica funzionale “ si sposta necessariamente dalla società all'organismo, diventando espressione di esso e rappresentandone come una definizione non più a valore metafisico ma a valore pratico e operativo.

Nella pratica infatti, l'organismo si presenta come una struttura organica funzionale e andrà trattato come tale. Porrà anzi, come struttura organica funzionale, i suoi massimi problemi di realizzazione, di operatività, e di organizzazione.

## 6 - Sbocco metafisico dell'organismo

L'aver definito l'organismo, sia pure nel modo più aderente alla sua realtà vera, conferendogli il significato di una categoria ontica originale, servirebbe assai poco in verità, se insieme non gli si creasse anche il necessario sbocco metafisico.

Capita per la categoria ontica dell'organismo, ciò che è capitato per la categoria ontica dell'ente dinamico. Esso sarebbe stato una inutile categoria ontica, se non si fosse creato il suo debito sbocco metafisico, traducendolo in categoria ontologica vera e propria, e cioè passibile di uno sviluppo metafisico e di applicazioni metafisiche ad esso esclusive.

Così pure per l'organismo, anche se in modo non del tutto identico. A che servirebbe sapere che l'organismo è per sua essenza una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio, quando poi tutto si esaurisce in una constatazione di fatto, senza nessuna possibilità di specifici sviluppi ed applicazioni metafisiche?

Tutto si ridurrebbe ad una definizione a pleonastica “ dell'organismo, come rischiava di ridursi ad un “ pleonasma “ metafisico l'intuizione dell'ente dinamico, se non oltrepassava il dato di esperienza della “ casa in costruzione “.

L'organismo infatti, come categoria ontica definita nel modo sopra riferito, dovrebbe essere metafisicamente studiabile per tradursi in una feconda categoria ontologica. Mentre invece esso rischia di non essere studiabile metafisicamente, come di fatto non lo fu, attraverso più di un millennio di filosofia realistica.

La ragione è semplice, e per noi ormai fin troppo nota. L'organismo definito come sopra, nella sua adeguata e universale essenza metafisica, perché (come già si è rilevato) trascende l'ente statico e le sue categorie ontologiche, ponendosi come categoria ontica originale, non è studiabile metafisicamente, in senso statico.

Ed invero, uno studio metafisico soltanto statico dell'organismo, per la congenita struttura analitica ed astrattiva della metafisica statica, altro non può fare che demolire la sintesi e concretezza dell'organismo, e dunque l'organismo stesso, volatilizzandolo nella sostanza e negli accidenti, e rinviando la prima alla cosmologia o all'antropologia razionale, e i secondi alle scienze della natura. Di fatto l'organismo nella sua concretezza esistenziale è stato e continua ad essere oggetto delle scienze positive e della medicina.

Che dire pertanto dello studio metafisico dell'organismo come tale? Bisogna dire innanzitutto che esso non può porsi in sede di metafisica statica, perché questa non soltanto non è in grado di creargli uno sbocco metafisico, ma finisce per sbarrargli tale sbocco, addirittura demolendolo metafisicamente.

Si penserà pertanto di poter concludere senz'altro ad un suo sbocco dinamico, in sede di metafisica dinamica. Ma nep-

363

pure questo è possibile in senso immediato ed assoluto. Lo vieta la stessa esperienza e la riflessione realistica che da essa viene imposta. L'una e l'altra infatti ci pongono di fronte alla ineccepibile realtà dell'organismo in natura rerum, il quale, appunto perché ad essa appartenente, non può essere

metafisicamente che ente statico, e dunque organismo statico. Una metafisica dell'organismo, quindi, che sfociasse direttamente nella metafisica dinamica appunto per creare ad esso uno sbocco metafisico, sarebbe una metafisica antirealistica perché tradirebbe il dato di esperienza più fondamentale a riguardo dell'organismo stesso.

Noi stessi infatti ne abbiamo esplicitato l'essenza guardando al dato di esperienza dell'organismo in natura rerum, il più ovvio e il più maneggiabile possibile. Ma vi abbiamo guardato indirizzando l'intelligenza in funzione del suo essere di organismo, e non in funzione del dato sensibile come tale, e neppure in funzione di una ragione metafisica già staticamente preconcepita. Come filosofi invero, non possiamo guardare all'organismo né con occhio di dottore né di naturalista; e come filosofi realisti, dobbiamo guardarvi attraverso una apertura metafisica totale, e dunque al di fuori di ogni sua chiusura, sia statica o dinamica.

Ed è appunto in tal modo che siamo pervenuti ad una definizione dell'organismo la quale trascende ad un tempo l'ente statico e l'ente dinamico: non per il fatto che esista un organismo medio fra i due, ma per il fatto che l'organismo in sé, nella sua realtà vera di organismo, si pone prima e al di sopra dell'uno e dell'altro.

Si pone cioè, in sede di ontologia, né più né meno che dentro alla categoria dell'ente contingente ossia creato, rappresentando come una delle sue primissime articolazioni. Esso infatti si può distinguere in ente creato spirituale, e ente creato materiale o comunque impastato di materia. Ed è appunto questo ente creato materiale o impastato di materia, che dà immediatamente luogo all'organismo, ponendolo come una primordiale categoria ontica dell'ente creato materiale o comunque impastato di materia: la categoria ontica dell'organismo, che ha il privilegio di beneficiare della vita.

Così la vita fa il suo ingresso ufficiale nella metafisica dell'essere creato appartenente al nostro universo. E lo fa,

a titolo dell'essere che le è proprio e a cui appartiene essa stessa: e cioè a titolo dell'organismo, e non più come una appendice cosmica della sostanza. Sarà un ingresso inoltre che pone lo stesso organismo al suo giusto posto nel sistema metafisico dell'essere, che è appunto quello che precede la divisione dell'ente creato in statico e dinamico.

Metafisicamente, infatti, l'organismo è presente dove c'è l'essere vivente impastato di materia, indipendentemente dal suo essere statico o dinamico. Ridurre l'organismo alla sua espressione biologica di organismo fisico, è perdere di vista il suo vero essere naufragando nella "fisicità", nella "corporeità". Si cessa così di essere filosofi per diventare dei naturalisti e non della miglior lega, poiché, lo si è constatato, uno dei peggiori naturalismi è precisamente quello metafisico.

E' tale naturalismo infatti che rischia di impedire alla vita il suo espandersi oltre l'organismo fisico, fino a raggiungere da parte dell'uomo l'abbondanza di vita che gli è solo possibile raggiungere in quel superorganismo, il cui scopo non è altro che l'espansione organica della vita stessa. *Ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Nel loro valore ontico, anche queste parole rientrano a far parte di una metafisica dell'organismo.

Lo sbocco metafisico dell'organismo non è dunque possibile ad operarsi in funzione di una metafisica puramente statica, per una duplice ragione: per l'incapacità di essa a coglierne e a svilupparne la dialettica sintetica e concreta, e per la irrilevanza metafisica dell'organismo limitato all'organismo fisico. Questo infatti, chiuso in se stesso, non ammetterebbe neppure una sua propria considerazione metafisica sintetica e concreta, in quanto la sua concretezza esistenziale di organismo, trattandosi di organismo statico e cioè di ente statico, rimarrebbe al di fuori della sua essenza, e dunque di una sua possibile considerazione metafisica.

Lo sbocco metafisico dell'organismo, sarà invece assicurato da una metafisica dinamica, non però in senso assoluto e immediato, ma tramite una concezione trascendente dell'organismo, che lo ponga veramente come categoria ontica al di sopra dell'ente statico e dinamico, e di conseguenza anche dell'organismo statico e dinamico.

38 39

Per questo, la sua inserzione al posto giusto in una realistica ontologia dell'essere, la quale ne colga ad un tempo la adeguata essenza metafisica, risulta indispensabile. Sarà infatti la premessa ontologica, all'incontro dell'organismo con l'ente dinamico umano, che ne medierà e ne realizzerà gli sbocchi metafisici forse più impensati e più preziosi.

## **7 - Organismo statico e dinamico**

Da quanto detto, resta già acquisita la possibilità e l'esistenza dell'organismo statico e dinamico, corrispondenti rispettivamente all'organismo fisico, e storico. E' questa anzi la divisione fondamentale dell'organismo, che viene imposta dal dato di esperienza e che risulta pienamente coerente, per la ragione che, come l'ente dinamico, l'organismo dinamico ha la sua radice nell'organismo statico, e lo stesso organismo statico non sarebbe che una specie di aborto, se almeno ad un suo certo livello - il livello umano - non sfociasse nell'organismo dinamico.

Il superamento empirico e metafisico dell'organismo statico, pertanto, deve rimanere per noi pacifico. Fermarsi all'organismo fisico ossia all'organismo statico, sarebbe naufragare metafisicamente ed empiricamente nella "corporeità", che non soltanto non rappresenta l'essenza dell'organismo, ma non ne segna che il limite, col rischio di vanificarlo onticamente, privandolo di ogni possibile evasione da una sua , morte nullificante. La stessa immortalità dell'anima, infatti, al di fuori di una concezione metafisica trascendente che giustifichi anche razionalmente il significato e il ruolo superorganico del Corpo Mistico, non rappresenta tanto l'evasione dell'organismo umano dalla sua mortale finitezza, quanto piuttosto l'evasione della stessa anima da un organismo mortale.

Del resto, dal punto di vista metafisico, l'accettazione della divisione dell'organismo in statico e dinamico non solo non importa nessuno sforzo o difficoltà di sorta, ma diventa un postulato essenziale dell'organismo stesso.

Se questo infatti, visto nella sua autentica essenza, è una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio, non solo non ci sarà

difficoltà ad ammettere che anche il Corpo Mistico sia organismo, ma si tratterà di una necessità metafisica. Ed invero, in base allo stesso dato di esperienza, anche se costituito o per lo meno integrato dal dato positivo della Rivelazione, risulta evidente che anche il Corpo Mistico dev'essere un organismo veri nominis, perché è una realtà

complessa (la più complessa di tutte!), animata da un suo principio vitale (il più vitale di tutti), e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio (con una vita-azione divina, che gli è affatto esclusiva).

Né si dica che appellare al Corpo Mistico per giustificare la validità dell'organismo dinamico è evadere dalle competenze della filosofia. La risposta a questa presunta evasione è già stata data in modo esauriente. Bisogna qui aggiungere soltanto che, se l'appello al dato di esperienza del Corpo Mistico era possibile per stabilire la vera natura dell'organismo, ora che si tratta di dividerlo in statico e dinamico, non solo il riferimento ad esso rimane possibile, ma diventa necessario e doveroso, in quanto la filosofia, a proposito dell'organismo dinamico, non può più ignorare il più importante e decisivo organismo che fa parte di esso.

Non è detto con ciò che la categoria dell'organismo dinamico debba esaurirsi nel Corpo Mistico, il quale porta con sé l'oscurità e la trascendenza del mistero. Altri infiniti organismi dinamici esistono in un mondo dinamico come il nostro. . E un numero possiamo dire sterminato di istituzioni che fino

a ieri potevano accontentarsi di essere “ società “, oggi, se vogliono continuare ad esistere e prosperare debbono convertirsi in organismi dinamici.

E' già stato osservato, a proposito dell'ente dinamico, che l'ente dinamico umano importa sempre un raggruppamento, e dunque una qualche società, intesa non solo in senso giuridico, ma nel più ampio senso sociologico. Il raggruppamento umano, ossia la società così intesa, in un mondo dinamico è sempre un “ organismo dinamico “, tanto da poter arrivare a stabilire questo principio: dove c'è società, c'è (o ci dovrebbe essere) organismo dinamico; e dove c'è organismo dinamico, c'è società.

Anche gli organismi dinamici quindi possono essere, almeno fenomenicamente, infiniti di numero, e assai diversi fra loro. Anche per essi invero opera la legge della analogia,

40 41

per cui convengono tutti quanti in una loro specifica essenza di organismi dinamici, differendo poi in base alla peculiarità propria a ciascuno.

Il comporre pertanto in una stessa categoria ontica il Corpo Mistico che rimane l'organismo dinamico per eccellenza, e l'azienda industriale ad esempio, che dell'organismo dinamico può sempre rappresentare il dato di esperienza più immediato e più ovvio; può apparire una cosa audace. Ma rimane una cosa possibile e utile, appunto in merito alla analogia.

Come organismi dinamici, infatti, il Corpo Mistico e azienda industriale sono tutt'e due una « realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio », anche se la loro distanza rimane infinita non soltanto per la materialità dell'azienda, ma

perché tra l'umano e il Divino la proporzione resta sempre quella tra il finito e l'infinito.

Pur tenendo conto della amplissima gamma delle differenze, come del resto si riscontra anche per l'organismo statico, bisogna dunque concludere che anche la categoria dell'organismo dinamico ha una sua omogeneità e la sua ragion d'essere, sì da rendere pacifica la divisione dell'organismo in statico e dinamico.

## **8 - Ente dinamico e organismo dinamico**

Si potrebbe pensare tuttavia che, a parte la sua accettazione come organismo dinamico, l'importanza dell'organismo dinamico fosse minima, e per la sua inconsistenza ontica, e per il fatto di non essere un organismo-sostanza...

Sarebbe come dire - ci si permetta il riferimento che ha più importanza una mosca, perché è un organismo-sostanza, che non una azienda industriale o lo stesso Corpo Mistico, i quali certo non sono organismi-sostanze. E' una risposta un po' paradossale alla difficoltà, che forse il filosofo potrebbe credere di poter ancora una volta aggirare, dicendo che l'importanza degli organismi suddetti è economica, o salvifica, e non già metafisica.

Ci troviamo così nuovamente di fronte a quel naturalismo metafisico, che si è cercato già di accantonare a più

riprese. Rispondiamo dunque dicendo che l'importanza dell'organismo dinamico è squisitamente metafisica, e per la sua consistenza ontica, e per il fatto che, l'essere o non essere organismo-sostanza, dal punto di vista metafisico dell'organismo ha ben poca importanza.

Ed invero, non è affatto l'organismo fisico ad avere la maggiore consistenza ontica. Ad esso compete soltanto il primato di ente di primo grado, appunto perché organismo statico, e dunque ente statico, di primo grado. Ma, quanto a consistenza ontica, l'organismo dinamico supera infinitamente l'organismo statico, se si tratta del Corpo Mistico. Trattandosi degli altri organismi dinamici, la loro superiorità ontica risulta evidente dal confronto dell'organismo con la morte.

Ed invero, l'organismo statico è fatto per la morte. E' sottoposto all'impero della morte. Lo stesso organismo dell'uomo, destinato alla risurrezione, deve passare attraverso la morte. E per evitare lo sfacelo peggiore di una morte eterna, deve inserirsi per il tempo e per l'eternità, nell'organismo del Corpo Mistico, che è organismo dinamico.

L'organismo dinamico invece appartiene al regno della vita, anche quando non sia il Corpo Mistico. Nel tempo, esso è potenzialmente immortale. Non ha la fragilità dell'organismo fisico, che può soccombere in qualsiasi momento, a cagione di un miserabile microbo. L'unico punto a sfavore dell'organismo dinamico, è che non abbia dalla sua parte la onticità corposa e massiccia dell'organismo fisico, per cui, sensibilmente, non è direttamente sperimentale.

Ma neppure uno spirito può onticamente vantare questo punto di favore, che però è il meno metafisico che si possa pensare. L'organismo dinamico rassomiglia di più allo spirito, anche quando porta con sé la pesantezza della materia bruta, quale è il caso dell'azienda industriale.

Che poi l'organismo dinamico non sia organismo-sostanza, è da concedersi pienamente. Se lo fosse, ricadrebbe nell'ente statico, o, a seconda dei casi, in un mostruoso e inammissibile panteismo o panantropismo.

Per l'organismo dinamico, il non essere e non poter essere sostanza, è la condizione metafisica della sua sanità ontica, antropologica, e teologica ad un tempo. Non è dunque

da contestarsi tale addebito all'organismo dinamico. C'è solo da chiedersi se ne sminuisca l'onticità e il valore.

A tale scopo, è necessario considerare l'organismo dinamico in rapporto con l'ente dinamico umano, col quale si identifica, riassumendolo ed esplicitandolo. Onticamente infatti l'organismo dinamico non è che la essenziale esplicitazione ontico-metafisica dell'ente dinamico umano, la quale esplicitazione avviene precisamente nell'organismo dinamico.

Cominciamo dall'onticità. Come l'ente dinamico, l'organismo dinamico non è sostanza, perché, trascendendo l'ente statico e l'organismo statico, trascende la sostanza e gli accidenti. Come l'ente dinamico infatti, ne rappresenta una sintesi ontico-metafisica superiore, elevata al livello dell'organismo, che già di per sé si pone al di sopra di qualsiasi sostanza materiale.

L'onticità metafisica dell'organismo dinamico quindi, non solo non è inferiore alla onticità della sostanza, ma la riassume in se stessa e la supera, arricchendo la stessa sostanza. E la arricchisce, non già con un processo di semplice accumulazione sincretistica, ma con un processo di sintesi ontica che pone un nuovo essere, a consistenza metafisica propria, perché a valore essenziale, e dotato di una sua propria essenza.

Vero è che tutto questo è solo possibile alla condizione di mobilitare in favore dell'organismo dinamico, l'intera metafisica dell'ente dinamico, come del resto da noi è stato fatto. Ma ciò, anziché suonare a suo favore, serve di riconferma e di riprova della sua validità per tre ragioni: riconferma cioè, che l'organismo dinamico si identifica effettivamente con l'ente dinamico; che non sarebbe nemmeno pensabile una metafisica dell'organismo dinamico senza la metafisica dell'ente dinamico; e che lo stesso ente dinamico rimarrebbe come metafisicamente decapitato, se non lo si portasse alla sua esplicitazione metafisica nell'organismo dinamico, con il quale del resto si identifica.

Diciamo, primo, che l'organismo dinamico si identifica con l'ente dinamico. Il che è pienamente vero, fin dal momento che la dialettica di quest'ultimo viene sbloccata col passaggio dall'ente dinamico puramente tecnico all'ente dinamico umano. Questo infatti è organismo dinamico per sua

intima essenza. Era già organismo dinamico, fin da quando =- = veniva trattato ancora come semplice ente dinamico.

Che poi la metafisica dell'organismo dinamico risulti impossibile senza la metafisica dell'ente dinamico, rimane dimostrato da una troppo lunga e negativa esperienza filosofica, che, appunto per la mancata metafisica dell'ente dinamico

, non ha potuto sviluppare - e pertanto nemmeno offrire come strumento alla teologia - una metafisica dell'organismo.

Che finalmente l'ente dinamico, senza la sua esplicitazione organico-dinamica rimanga decapitato, è più che ovvio, per la sua identità con l'organismo dinamico, e per la sua afunzionalità pratica - come per un uomo vivo a cui venga mozzata la testa -, effettivamente superabile solo nell'ente dinamico come organismo dinamico; ed ancora, perché senza il suo sbocco nell'organismo dinamico, la stessa metafisica dell'ente dinamico si risolverebbe rispetto all'organismo dinamico in una involuzione, analoga a quella che riduce l'organismo alla sostanza corporea viva. Il progresso infatti non sta nel dire che l'organismo fisico è una sostanza, ma nel dire che la supera. Così l'ultimo sbocco della metafisica realistico-dinamica non consiste nel dire che l'organismo dinamico è ente dinamico, ma viceversa.

La stessa identità fra ente dinamico umano e organismo dinamico poi, nonché il reciproco condizionamento metafisico e i complessi vicendevoli rapporti tra la metafisica dell'uno e dell'altro, stanno a indicare come l'organismo dinamico non sia affatto riducibile ad una metafora od equivocabile con un qualsiasi organismo sociale; e come la sua consistenza ontica, il suo valore ontico e la sua funzione, appaiano ineccepibili e insurrogabili ad un tempo. Dopo la consistenza ontica, dovremmo infatti passare a illustrarne il valore. Lo faremo parlando insieme della sua funzione <sup>4</sup>.

## 9 - Valore e funzione dell'organismo dinamico

Quanto al valore dell'organismo dinamico, potrebbe tornare la stessa difficoltà affacciata per la onticità di esso.

---

<sup>4</sup> E' la consistenza ontica dell'organismo dinamico che giustifica e postula il termine "dinontorganismo" (= organismo dinamico a valore ontologico), per accentuare tale consistenza e valore di esso.

Ciò che non è sostanza non ha che una onticità diminuita, se non addirittura sospetta, come una specie di onticità illusoria. Ed anche ammesso che goda di una qualche onticità, non potrebbe però avere un gran che di valore. Così almeno si potrebbe pensare.

Torna qui la questione dei valori, che in rapporto all'organismo dinamico debbono evidentemente venire intesi in senso realistico, poiché è esso sotto processo, e l'unica dialettica valida e confacente a suo riguardo, non può essere che la sua dialettica realistico-dinamica. Intenderemo dunque i valori in senso realistico-dinamico, e non astrattamente in se stessi.

In tal senso, sarà un autentico valore reale, effettivo, e non semplicemente ideale o potenziale, ciò che è tale nella sua determinazione e specificazione esistenziale concreta, non semplicemente come fatto bruto, ma come realtà conforme alla realistica dialettica dell'essere reale e concreto al quale compete.

L'essere pertanto al quale compete il valore così inteso, non potrà risultare che l'uomo a cui esso appartiene o a cui si riferisce: ma uomo reale, concreto, e dunque "storicizzato". E perché storicizzato, facente parte necessariamente della realtà storica, non comunque, ma colta nella sua intima essenza di S.D. teologicamente specificato in cristiano o acristiano (anticristiano). Questo diventa l'autentico habitat della concreta e reale persona umana storicizzata. E la dialettica di questo habitat non potrà essere che l'unica misura realistica oggettiva dei suoi valori, al di là di ogni compromesso o convenzione astrattistica.

Ciò posto, ecco la domanda: quale sarà il valore dell'organismo dinamico nel suo complesso, di fronte ai "valori"? La risposta, in termini di risposta-chiave, non è difficile: sarà quello della sua funzione ontica, e non altro. Ma forse è già tutto, poiché il suo valore vien così commisurato alla sua funzione ontica, la quale, in senso realistico-dinamico e dunque anche in senso cristiano, è né più né meno che quella del SD cristiano.

In tal modo, la questione si sposta sulla funzione ontica dell'organismo dinamico, la quale in senso realistico dinamico non può cogliersi autenticamente, che attraverso il SD

cristiano. Questo non esclude gli organismi dinamici fenomenici, ma impone loro la propria dialettica, facendoli partecipi della propria funzione ontica ed assiologica.

Si tratta pertanto di cogliere detta funzione del SD cristiano, la quale si svolge in una duplice direzione: oggettiva e soggettiva ad un tempo. E cioè, in rapporto alla persona umana come soggetto, e in rapporto alla realtà storica come oggetto.

In rapporto alla realtà storica come oggetto, il SD, e per noi il SD cristiano, conferisce alla realtà storica e prima di ogni altra cosa alla persona umana oggettivamente storicizzata dentro di esso, il loro vero essere. Il quale è appunto quello derivante dalla loro essenziale inserzione come parte nel tutto del SD, attuato dallo stesso Assoluto come forma dinamica religiosa, a funzione ontica e salvifica. Fermiamoci alla funzione ontica. Ed avremo appunto qualificato la funzione ontica oggettiva del SD cristiano, che starà alla base della sua funzione assiologica in rapporto alla persona umana come soggetto.

Questa funzione ontica del SD, diventa dunque la chiave del suo valore e della sua funzione assiologica, riferentesi in modo specialissimo alla persona umana. La ragione è semplice. Il SD pone l'essere conclusivo dell'EDUC, nonché della realtà storica, e della persona umana concretamente esistente, come persona storicizzata dentro di esso e come parte di esso.

Ora, ens, unum, verum, bonum, et pulchrum convertuntur, ossia si reciprocano, come essere e come fonte di valore e dei valori. Realisticamente, infatti, il valore e i valori altro non sono che l'essere visto nella sua ricchezza trascendentale e nella verità metafisica della sua concretezza esistenziale in rapporto alla persona umana storicizzata, storicizzandosi esso stesso con essa e per essa.

In altre parole, l'autentico ed effettivo valore viene realisticamente a coincidere con l'essere storicizzato ossia con la realtà storica nella sua verità metafisica di SD cristiano, e a reciprocarsi con esso. Il valore vero sarà tale essere, e i valori umani saranno ciò che l'essere costitutivo della persona umana, o riassunto da essa, diventerà nel SD cristiano.

Tutto il resto non sarà che valore ideale, e dunque ancora ipotetico ed astratto; o valore semplicemente potenziale, in

quanto ancora appartenente all'ente di primo grado, come materia di costruzione per l'ente di secondo grado, affetta dall'ambivalenza e dall'ambiguità del suddetto ente di primo grado. Questo infatti come materia, potrà assumere tanto l'onticità del SD vero, quanto l'onticità di quello falso, traducendosi effettivamente nel valore, o disvalore di essi o che in essi si radica.

Gli esempi al riguardo si possono moltiplicare all'infinito. Limitiamoci alla libertà, la quale rappresenta uno dei valori che oggi riscuotono il maggior credito. Realisticamente, la libertà come valore autentico ed effettivo non è la libertà che compete alla persona come ente di primo grado, poiché tale libertà come suo dover essere ricade nell'ideale



ipotetico ed astratto; e come suo essere, essendo essa stessa ente di primo grado, porta con sé l'ambivalenza e l'ambiguità dell'ente di primo grado, ricadendo nel rango di puro valore potenziale. Questo infatti, può tradursi nell'abuso e dunque in un disvalore o addirittura in antivalore, anziché nel valore vero.

E nemmeno parleremo di libertà come valore vero riferendoci ad una libertà che potremmo chiamare di tipo sociologico, consistente nel rispetto della libertà di primo e secondo grado dei singoli, che è poi un rispetto del suo esercizio. In questo caso infatti il valore vero consisterà se mai nel rispetto di tale libertà, e non nella libertà stessa, la cui ambiguità come valore resta, non rimediata da alcun feticismo personalistico o giustificazione sociologica e politico-democratica puramente fenomenica.

In una parola, la libertà diventerà un autentico ed effettivo valore, solo attraverso una sua congrua storicizzazione nel SD vero, come partecipazione dell'onticità dinamica e del valore di esso.

L'esempio vale come illustrazione della funzione ontica ed assiologica del SD, e non già come immediata premessa dottrinale ad una certa concezione di governo o ad un certo comportamento pratico. Nelle enormi e sconcertanti complicazioni proprie di un mondo dinamico, la distanza tra il piano essenziale dell'essere e dunque anche del valore, e il piano fenomenico ed operativo rappresenta quasi un abisso, impossibile a varcarsi senza un solidissimo ponte metafisico. E questo diventa necessario non soltanto per varcarlo, ma an-

48

cora per illuminarne l'altra riva, sulla quale bisognerà procedere nella sua luce con estrema cautela, sia in campo teoretico che pratico.

Quanto detto pare sufficiente per far comprendere la insostituibile funzione ontica ed assiologica del SD. In definitiva, sarà questo a porre il vero essere della realtà storica, e dunque anche della persona umana storicizzata. E per la concreta e realistica identità tra essere e valore, sarà il SD stesso a porsi oggettivamente come supremo valore storico, e soggettivamente per la persona umana, come la fonte e la misura di ogni valore umano vero, sempreché si tratti, come è ovvio, del SD vero.

La stessa persona umana non storicizzata, infatti, non è che un ente di primo grado ambivalente ed ambiguo in ogni suo aspetto. Possiamo domandarci: realizzerà se stessa e il cumulo di valori potenziali che porta dentro di sé e con sé connessi, come valori veri? Tutto dipende dal SD in cui essa effettivamente si storicizza, partecipandone l'essere, e dunque accettandone la funzione ontica ed assiologica.

## **10 - Ragione analitico-astrattiva, e intelligenza sintetica e concreta**

La funzione ontica ed assiologica del SD, e con esso anche quella degli organismi dinamici fenomenici, la cui ragion d'essere in definitiva è il servizio del primo, appare veramente di natura superiore e decisiva.

Non è detto tuttavia che rimanga del tutto pacifica, per il fatto stesso che rimane condizionata alla sua consistenza ontica. E questa può proprio venir richiamata in discussione dalla funzione assiologica del SD, in quanto essa non sempre è stata sua, ma è stata attribuita e la si continua ad attribuire alla persona umana.

Sia pure attraverso una debita gerarchia di fini e una giusta loro scala, non è vero infatti che i valori sogliono riattaccarsi alla persona umana, come loro fonte e misura? Ciò avviene, anzi, con speciale riferimento all'umana esistenza, alla convivenza sociale, all'agire umano singolo e collettivo: in una parola, in riferimento alla storia come realtà umana esistenziale e realtà storica.

49

Stando così le cose, di fronte alla persona umana il SD tornerebbe a risultare superfluo, e con la sua funzione assiologica verrebbe a dissolversi anche la funzione ontica e la sua stessa consistenza ontica. E' necessario pertanto rassodare quest'ultima, anche di fronte alla funzione assiologica della persona umana. Lo faremo brevemente, non già rifacendo il cammino ontologico che pone il SD nella sua ineccepibile consistenza ontica, ma facendo qualche rilievo su un atteggiamento mentale che rischia illogicamente di demolirlo, e sulla reale impossibilità di garantire una autentica funzione assiologica puntando sulla sola persona umana, al di fuori del SD e della sua dialettica.

Quanto alla mentalità in questione, essa torna a identificarsi con la ragione analitica ed astrattiva. Il suo torto è duplice. Quello di credere di poter sottoporre il SD all'analisi e all'astrazione, e di reclamare da parte di esso, quasi a conferma di questo suo presunto diritto, una "fisicità" organica che esso non può né deve avere, con la forza di piegare i sensi stessi ad ammettere il SD, o semplicemente qualsiasi organismo dinamico.

Niente di più illogico. Non è infatti neppure la "fisicità" dell'organismo fisico, che garantisce la sua consistenza ontica di fronte alla ragione analitica ed astrattiva che forse metafisicamente non lo comprende, ed empiricamente lo viviseziona. Ma è la forza stessa della natura che garantisce la consistenza ontica di esso, a dispetto di qualsiasi attentato metafisico o scientifico di detta ragione.

Per l'organismo dinamico, invece, non è così. L'unica garanzia della sua consistenza ontica è quella metafisica, in base ad una intelligenza sintetica e concreta, per il fatto che qui la natura non garantisce nulla. Ed invero, non è essa che costruisce l'organismo dinamico, ma l'uomo, e nel caso del SD cristiano è Dio e l'uomo in collaborazione.

Non è dunque garantibile la consistenza ontica dell'organismo dinamico da parte di una ragione, che, per essere analitica ed astrattiva, lo demolisce in radice, a cominciare dalla sua essenza metafisica. Per questa via l'uomo non costruirà mai l'organismo dinamico, e, trattandosi del SD cristiano, anche con le migliori intenzioni si porrà contro la stessa costruzione divina. L'esperienza storica passata e presente a questo riguardo può essere ricca di una sua triste eloquenza.

Metafisicamente, la ragione analitica ed astrattiva per il suo stesso meccanismo conoscitivo è portata a vanificare l'organismo dinamico riducendolo nella migliore delle ipotesi ad un grafico metafisico di relazioni senza consistenza ontica propria, o a risolverlo prassiologicamente in una pura entità etica o teleologica facente capo alla persona umana.

Questa infatti continua a rappresentare per troppi filosofi cristiani le colonne d'Ercole della metafisica. Al di là di tale invalicabile limite ontico dell'essere non si troverebbe che l'enigmatico oceano della storia, che si vorrebbe navigare con la gerarchia dei fini e la scala dei valori.

Ma è come imbarcarsi su una ragnatela, o peggio volerlo varcare aggrappandosi agli aerei fili di questa. A che si riduce invero la gerarchia dei fini e la scala dei valori, di fronte alla concretezza della realtà storica che preme, e alla sua oggettiva esigenza di sintesi organico-dinamica, che spinge a superare le barriere di ogni astrattismo ponendosi ad un tempo al di là di qualsiasi soggettivismo, arbitrarietà o convenzionalismo? E come salvare dal compromesso e da una sua possibile corruzione l'idealità stessa dei valori e dei fini, di fronte all'urto massiccio di una concreta realtà umana esistenziale sempre meno sensibile alle ragioni di principi estrinseci ed astratti?

La realtà si è che, purtroppo, in un mondo dinamico la scala dei valori e la gerarchia dei fini non tiene. E' una diga non più sufficiente a contenere e a incanalare l'impeto della prassi come oggettiva e viva corrente dinamica attivistica della storia. Per questo, è necessaria la dialettica dell'organismo e con più esattezza del SD, che logicamente dovrà essere quello vero.

Qualsiasi deontologia infatti, non è che il prolungamento di una ontologia. Per risultare efficiente deve risolversi in una emanazione del rispettivo essere. In un mondo dinamico pertanto, la deontologia storica potrà essere efficiente, alla sola condizione di diventare una emanazione dell'essere a cui appartiene, ossia della realtà storica come SD, e non più della semplice persona umana.

Al di fuori del SD, una deontologia storica efficiente non

50 51

appare più possibile. E la stessa restaurazione della gerarchia dei fini e della scala dei valori che redima la loro attuale ambiguità e fragilità, non è possibile se non da parte del SD e della sua dialettica.

La conclusione che ne risulta appare fin troppo evidente. E la stessa deontologia storica che postula e rivendica la consistenza ontica del SD. La ragione analitica ed astrattiva, che rimane ad esso impermeabile, deve quindi cedere ad una intelligenza sintetica e concreta, non più sopraffaccendola, ma diventandone strumento docile e costruttivo. E' la condizione reale di ogni possibile progresso, compreso quello metafisico.

Non dunque più soltanto una intelligenza sintetica e concreta operante nel campo delle realizzazioni tecniche, e delle intuizioni scientifiche od artistiche, ma anche in campo metafisico. Questa anzi diventa la conditio sine qua non della stessa metafisica della realtà storica come realistica penetrazione dell'essenza superorganico-dinamica di essa.

E' appunto l'essenza superorganico-dinamica della realtà storica, che esige una intelligenza sintetica e concreta in permanente fase operativa, e non soltanto in fase di intuizione iniziale o di una qualche sintesi dottrinale. L'intelligenza suddetta infatti viene reclamata e si pone in rapporto con una sintesi ontica (e non già dottrinale), che è la sintesi ontica essenziale della realtà storica stessa, da penetrarsi e da garantirsi da una intelligenza sintetica e concreta. Questa è la sua vera luce, anzi è l'unica luce ad essa possibile. In una realistica metafisica della realtà storica, la ragione analitica ed astrattiva non può essere che strumento in funzione metodologica a servizio di quella.

E l'intelligenza sintetica e concreta sarà anche la via alla verità, il cui luogo geometrico per tutta la realtà storica non potrà essere che la sintesi ontica sopraddetta. In effetti la verità della realtà storica, di qualsiasi parte di essa, non può ritrovarsi che nella sintesi ontica del suo tutto. Per la realtà storica, conforme alla dialettica della sua metafisica realistica, solo il reale totale è razionale; e dunque ogni sua parte non può ritrovare la sua verità che nella sintesi ontica del tutto, poiché è in tale tutto che si riscopre per prima cosa la realtà ontica vera della parte.

La specifica onticità dell'essere è la fonte dei suoi trascendentali in concreto. Ci riferiamo qui ai trascendentali dell'essere come tale, e non a quelli dinamici, perché questi presuppongono quelli. Solo la realtà storica costituita e garantita nella sua onticità superorganico-dinamica, e di conseguenza nella sua superorganica unità, verità, bontà e bellezza, potrà dar luogo ai trascendentali dinamici.

Ora, è l'intelligenza sintetica e concreta che coglie l'onticità superorganico-dinamica della realtà storica e la garantisce metafisicamente, garantendo ad un tempo la sua consistenza e funzione ontica. La quale funzione ontica, consecutiva alla consistenza ontica superorganico-dinamica della realtà storica, è innanzitutto quella di porre l'unità, la

verità, la bontà, ed anche la bellezza della realtà storica stessa, purché si tratti di autentici valori superorganici. Ché, in caso contrario, tutto rimane utopistico ed ambiguo, a cominciare dall'unità.

I trascendentali dell'essere, infatti, si reciprocano. Se dunque cade lo stesso essere superorganico-dinamico della realtà storica, cade di conseguenza tutto il resto, a cominciare dall'unità, e si continua a naufragare in quel vasto oceano di ambiguità e utopie che è e continuerà a restare la realtà storica, al di fuori del Corpo Mistico come chiave cristiana superorganico-dinamica di essa.

Teoreticamente e per molta parte anche praticamente, tutto dipende dal ruolo e dalle responsabilità di una intelligenza sintetica e concreta. La consistenza ontica superorganico-dinamica della realtà storica, la sua funzione ontica e assiologica, a cominciare dalle funzioni e dai valori fundamentalissimi della unità, della verità e della bontà, che si ritrovano soltanto nella sintesi superorganico-dinamica della realtà storica stessa, e con questo patrimonio iniziale tutte le conseguenze culturali, vitali e operative che possono derivarne, sono nelle mani dell'uomo. Dipendono innanzitutto dall'uso che fa della propria capacità conoscitiva: ridicibile purtroppo, ad una ragione analitica ed astrattiva, o mobilitabile come autentica intelligenza sintetica e concreta.

## 11 - L'EDUC come SD

Chiudiamo questi per noi indispensabili accenni di metafisica dell'organismo, ripensando brevemente l'EDUC come

52 53

SD. Sappiamo ormai che cos'è l'organismo: una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio.

Sappiamo pure come esso si divida in fisico, e storico, ossia (in linguaggio metafisico più esatto e impegnativo) in statico e dinamico<sup>5</sup>. Essi si definiscono in funzione dell'ente statico e dinamico, di cui rappresentano un vertice metafisico. L'organismo statico è quello la cui essenza già è, fin dal primo istante della sua esistenza. Diciamo "essenza", e non già "sviluppo esistenziale". Rimane pacifico che questo si pone fenomenicamente nel tempo, divenendo attraverso l'intero ciclo vitale dell'organismo in questione. E' questa la definizione metafisica essenziale e la condizione esistenziale dell'organismo fisico, ossia del fisiorganismo.

L'organismo dinamico, invece, è quello la cui essenza reale (non dunque archetipa, e nemmeno concettuale) ancora non è ma si fa attivamente nello spazio e nel tempo. E' la definizione dell'organismo storico, che è appunto l'organismo dinamico a valore ontologico, ossia il dinontorganismo. Benché così diversi fra loro, organismo statico ed organismo dinamico sono entrambi veri e propri organismi, perché entrambi verificano l'essenza metafisica dell'organismo come tale. Essenza metafisica che non ricade in una nozione generica di esso, ma ne coglie la natura specifica, la quale altrimenti resterebbe ignorata e oscurata dallo stesso organismo fisico. La evidenza "di questo infatti rimane soltanto empirica, in quanto si riferisce alla sua fisicità", anziché alla "organicità" in quanto tale.

La differenza metafisica più notevole tra i due consiste nel fatto che l'organismo statico è sempre sostanza e con una forma viva sostanziale; mentre l'organismo dinamico non è mai sostanza né possiede una forma sostanziale, ma come per l'ente dinamico, la sua è una forma di natura o in funzione accidentale, a valore però essenziale. Dimodochè, per tale forma a valore essenziale e dunque per l'essenza reale che ne deriva, l'ente dinamico, e con esso l'organismo dinamico,

54

sarà ente reale veri nominis, che si risolve nell'organismo dinamico quando appunto detta forma è forma viva.

Si è pur visto che tale forma viva viene a coincidere con l'Assoluto e con la stessa persona umana, la quale può tradursi in forma solo come ripetizione di se stessa, storicizzandosi in un certo modo, poiché nulla di ciò che produce la persona umana è veramente vivo come forma organica, non avendo così altra possibilità di diventare forma organica viva se non come persona umana storicizzata. Di qui la coincidenza, che però non è affatto identità, dell'organismo dinamico con il raggruppamento umano, sì che al di fuori di questo non vi possa essere organismo dinamico.

Su questa base, la traduzione dell'ente dinamico in organismo dinamico diventa automatica. Essa si verifica ogni qualvolta è presente la forma dinamica viva, rappresentata dall'Assoluto come forma dinamica, e dalla persona umana (con più esattezza: da più persone umane) che diventa anch'essa forma dinamica viva. Tanto che l'organismo dinamico appare nient'altro che lo stesso ente dinamico umano, approfondito ed esplicitato nella sua esistenza metafisica, che risulta appunto quella di organismo dinamico. Questo pertanto riassume totalmente l'onticità dell'ente dinamico e ne

<sup>5</sup> Per comodità di linguaggio l'organismo fisico può anche chiamarsi fisiorganismo, e l'organismo dinamico a valore a ontologico, come già abbiamo detto, dinontorganismo. Ci serviremo di questa terminologia secondo l'opportunità.

beneficia dell'intera consistenza ontica, sì da doversi considerare vero organismo anche perché, metafisicamente, è innanzitutto vero essere. E' in altre parole organismo dinamico a valore ontologico. E' dinontorganismo.

Per la stessa ragione che l'organismo dinamico s'identifica con l'ente dinamico umano riassumendone l'intera onticità e dialettica, segue pure che anch'esso dovrà distinguersi in organismo dinamico fenomenico, e in organismo dinamico metafisico, a seconda della forma che lo attua: l'Assoluto per quest'ultimo, oppure la semplice persona umana storicizzata per il primo.

Metafisicamente infatti, l'unico ente dinamico a valore metafisico di per se stesso, è l'EDUC, in quanto viene appunto attuato dall'Assoluto come forma dinamica. Solo questa è in grado di porre nella sua realtà metafisica l'ente dinamico, che viene appunto a coincidere metafisicamente con l'ente dinamico universale, reale e concreto, ossia con l'EDUC. E perché forma metafisica viva lo traduce in SD.

55

Gli altri enti dinamici umani, presi nella loro molteplicità e particolarità rimangono enti dinamici di per se a valore soltanto fenomenico, traducendosi in organismi dinamici fenomenici, altrettanto particolari e molteplici.

Per quanto riguarda l'organismo dinamico a valore metafisico, non essendo esso che l'approfondimento e l'esplicitazione dell'EDUC, avrà come questo il valore di organismo universale, uno ed unico, chiamandosi perciò stesso SD. E come l'EDUC, ammetterà la triplice distinzione, in SD totale, formale e materiale.

E' una distinzione che avrà la sua importanza per una giusta comprensione dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica. Ed è per ciò che viene fatta presente fin d'ora, nella sua esatta corrispondenza alla triplice distinzione dell'EDUC. Il SD infatti non è altro che l'EDUC ripensato attraverso il suo approfondimento ed esplicitazione come SD. Al pari di questo ammette la triplice distinzione suddetta, come pure la coesistenza dello pseudo-SD nel senso di SD a valore negativo, al di fuori di ogni impossibile e contraddittoria molteplicità del SD stesso.

56

## **CAPO II**

### **ESSENZA SUPERORGANICO-DINAMICA CRISTIANA DELLA REALTA' STORICA**

#### **1 - Essenza conclusiva della realtà storica**

Col SD cristiano, arriviamo all'essenza conclusiva della realtà storica, raggiungendo la meta definitiva della metafisica realistica della realtà storica stessa. Metafisicamente, infatti, non è più possibile andare oltre. E' come un salire sulla vetta più elevata della realtà storica, raggiunta la quale, altro non resta che ridiscendere.

Ma il paragone è mal scelto. La metafisica della realtà storica non consiste in un salire su un'alta vetta che forse si perde tra le nubi dell'astrazione ma è un immergersi nella sua realtà viva, fino a toccarne le profondità abissali, fino a capirne l'essenza intima, che come essenza dinamica sintetica e concreta ne abbraccia tutto l'essere; fino a scoprire il recondito significato di essa, che è appunto quello di SD.

Per questa via, la metafisica della realtà storica consiste nell'impossessarsi della totalità dell'essere della realtà storica stessa: esistenzialmente passata, presente e futura ma essenzialmente una e unica, nella integralità della sua essenza superorganico-dinamica che ne è la sintesi viva e universale, coincidente con la pienezza degli spazi e dei tempi del suo essere totale.

Tutto ciò non è ancora sufficiente. Rimane metafisicamente impossibile fermarsi a un SD essenzialmente ed onticamente neutro poiché è restare fuori del suo essere, è stroncare il cammino metafisico a metà, condannandoci a morire nel deserto, pur avendo forse toccato la soglia della terra promessa. Diventa così necessaria la specificazione metafisica cristiana del SD stesso: elemento decisivo e conclusivo della metafisica sua e della realtà storica a un tempo, non già in un gratuito omaggio ad una fede, ma per una suprema esigenza realistica dell'intelligenza e della ragione, insita nella metafisica stessa.

Questa infatti deve condurre fino agli estremi confini del-

57

l'essere. E se una esauriente esplorazione metafisica dell'essere la pone di fronte a Dio stesso, all'Assoluto che si incarna nella storia come centro di questa e più ancora come forma viva della realtà storica, non solo non può prescindere da esso, ma dovrà onorarlo del giusto posto che metafisicamente e onticamente gli compete, pena il tradimento della sua missione, e del porsi essa stessa al di fuori dell'essere.

L'Assoluto che s'incarna nella storia come forma viva della realtà storica, infatti, non sta ai margini dell'essere. Non è una ambigua e trascurabile frangia dell'essere di cui questo debba venire spogliato, per risplendere della sua luce metafisica che altrimenti ne rimarrebbe offuscata. Al contrario: l'Assoluto come forma si pone nel cuore dell'essere della realtà storica. Ne è l'unico sostegno, l'unica luce, perché è la sola sorgente del suo vero essere, fino a identificarsi con esso. Fino a qualificare metafisicamente e onticamente la realtà storica come parte di sé attraverso la mediazione della sua essenza di superorganismo-dinamico cristiano.

L'essenza conclusiva della realtà storica rimane dunque questa. E la sua stessa metafisica si risolve dentro di essa. Verrà anzi a identificarsi con essa, come metafisica non più in fase di ricerca, ma come sapienza che illumina e permea della propria saggezza e della propria luce, ogni ulteriore indagine sulla realtà storica. E' la condizione essenziale di una metafisica viva e vivificante: non esaurirsi in uno sterile esercizio accademico, ma penetrare della propria vita ciò che altrimenti rimarrebbe cosa sterile e morta; essere ad un tempo un vitale punto di arrivo e un punto di partenza inesauribilmente vivificante.

Ma è un requisito essenziale che per una realistica metafisica della realtà storica, e con essa per una metafisica realistica integrale, può solo verificarsi alla condizione che essa riscopra e riproffessi come suo vero e conclusivo oggetto l'Assoluto cristiano incarnato nella storia come forma, e con esso il senso della realtà cristiana totale, che si pone con la sua funzione ontica.

Sarà un ritornare alla suprema responsabilità della metafisica e alla sua insostituibile missione, che è appunto quella di servire non già semplicemente una qualche disciplina, anche se questa è la teologia, ma di servire l'Essere;

58

di servire l'Assoluto che s'incarna nella realtà storica come forma, di servire in definitiva Cristo. Di ripagare la sua immersione ontica nell'umano, con una riimmersione ontica dell'umano nel Divino.

Ed è qui precisamente che si pone la insurrogabile funzione della metafisica oggi. A parte la trascendentale e incontrollabile azione dello Spirito che porta con sé il potere e la facoltà di spirare dove vuole, ma che oggi rimane altrettanto facilmente bloccabile, spetta alla metafisica la riimmersione degli uomini d'oggi nell'Essere e dunque la riimmersione ontica dell'umano nel Divino.

Al di là delle ingannevoli apparenze in contrario, l'uomo di oggi respira l'essere in cui viene immerso se non addirittura sommerso. Se questo è l'essere acristiano o anticristiano egli respira e si nutre di esso. E la regia di questa strana economia ontica viene manovrata da metafisiche, le quali ne tirano nascostamente le fila sotto la valanga fenomenologica che ci travolge e ci ubriaca intorbidando le acque dell'essere, sempre più confuso col benessere da un lato, e col malessere dall'altro.

Ma l'uomo continua ad aver fame dell'Essere. Ed è appunto la metafisica buona o cattiva che si pone in grado di offrirgli l'essere, che lo nutre o lo avvelena, a servizio del proprio « Assoluto ». Tanto, che la stessa apologetica della religione come salvezza, viene a risolversi in apologetica ontica. E' infatti una data immersione ontica che si impone oggi come salvezza. L'apologetica di domani dovrà risultare un'apologetica di immersione ontica nell'essere cristiano. Dovrà essere prima di tutto una « metafisica di cristiana immersione nell'essere » e nell'essere dinamico soprattutto.

Sarà possibile, partendo appunto da una definizione superorganico-dinamica cristiana della realtà storica.

## **2 - Definizione superorganico-dinamica cristiana della realtà storica**

Tornando a ripetere che le parole conservano sempre un alcunché di convenzionale e di approssimativo che spesso le rende inadeguate al pensiero e tanto più alla cosa, possiamo formulare la definizione dell'essenza superorganico-dinamica cristiana della realtà storica in questi termini:

59

La realtà storica è l'EDUC totale tradotto in SD totale attuato dal Corpo Mistico come forma dinamica religiosa in funzione ontica, che come SD formale opera la sintesi del SD materiale nel SD totale, corrispondente alla realtà storica stessa.

E' una definizione che porta con sé due responsabilità fondamentali: la prima è quella di esprimere veramente la realistica e conclusiva essenza della realtà storica; la seconda è quella di esprimerla, riassumendo la intera metafisica della realtà storica stessa.

Cominciamo da questa seconda. La metafisica della realtà storica non si risolve nel decantare per via di analisi e di astrazione una essenza di essa, sganciabile da tutto il resto che al più ne fa da presupposto o da contorno fenomenico;

ma nel comporre per via di sintesi e di concretezza una essenza della realtà storica che la conglobi integralmente, in ragione della stessa identità reale tra essenza ed essere propria dell'ente dinamico.

Che, pur nella imperfezione dei suoi mezzi espressivi, tale sia veramente la definizione data, può risultare dal fatto che essa rimarrebbe del tutto incomprensibile e non significativa senza la presenza operante della suddetta metafisica, presa in una sua totalità integrale che non ammette mutilazioni o equivocazioni. Presenza metafisica che deve essere operante, nel senso di tradurre razionalmente e realisticamente l'intera realtà storica nella sua essenza reale. Basta a tale scopo rilevare nella definizione la identità tra realtà storica e la sua propria essenza, stabilita dall'identità di essa con l'EDUC totale e il SD totale.

Quanto alla prima responsabilità della definizione, che è quella di esprimere veramente la realistica e conclusiva essenza della realtà storica, più che badare ai suoi mezzi espressivi, interessa appellare al contenuto di essa. L'essenza che vi si contiene, sarà davvero l'essenza metafisica, - nulla di più, nulla di meno - della realtà storica?

La presenza determinante del Corpo Mistico parrebbe accusare un di più o per lo meno un alcunché di diverso, che poco o nulla avrebbe da fare direttamente con l'essenza metafisica della realtà storica stessa. D'altra parte, l'assenza di categorie storiche ritenute oggi ultraessenziali per la realtà storica, come quella del tempo, della libertà, della durata, della stessa evoluzione, parrebbe accusarne una lacuna e porterebbe al di fuori, o lascerebbe ignorata, la parte migliore della essenza in questione.

A queste difficoltà ci sembra che già si sia esaurientemente risposto nel corso del nostro studio, sì che basterebbe appellarsi alla presenza operante di esso per risolverle. Riaccenniamo tuttavia alla linea di soluzione, in quanto l'accento può concorrere a chiarire maggiormente la definizione di cui ci occupiamo.

Diremo innanzitutto, che le categorie storiche suindicate sono categorie tipicamente esistenziali, estranee formalmente come tali al piano dell'essenza, e dunque al senso stesso della realtà storica. Devono pertanto restare al di fuori della definizione essenziale di questa, anche se non rimangono estranee alla sua essenza, ed anzi ne cadono sotto il pieno dominio, essendo il piano esistenziale il piano dell'incarnazione dell'essenza.

Come l'essenza esclude dalla sua definizione categorie di per sé non essenziali, così postula, in virtù della medesima dialettica, l'inclusione di ogni suo elemento essenziale, sia questo di indole naturale o soprannaturale. Il fatto quindi della soprannaturalità del Corpo Mistico, metafisicamente cede al suo carattere di essenzialità, per cui non soltanto diventa ineludibile nella definizione essenziale della realtà storica, ma lo si dovrà includere necessariamente, come sua concreta, realistica ed inequivoca forma specificativa, pena la negazione, in caso contrario, dell'essenza di essa.

La soprannaturalità del Corpo Mistico, di per sé ordinata alla funzione salvifica, non solo non elimina la sua funzione ontica, ma la pone ad un livello e le conferisce un ruolo tale, che la metafisica non può assolutamente più ignorarlo, pena l'ignorazione della realtà storica, e perciò stesso il fallimento della sua metafisica. L'unica cosa da tenersi presente è che metafisicamente bisogna considerare il Corpo Mistico nel suo aspetto ontico e nella sua funzione ontica, anziché nel suo aspetto salvifico e nella sua funzione salvifica <sup>6</sup>.

60 61

Quanto al contenuto della nostra definizione essenziale della realtà storica, non è dunque possibile opporvi delle difficoltà realisticamente valide. Esso si identifica con la stessa realtà storica totale, attraverso la interpretazione essenziale del suo studio metafisico inteso complessivamente. Questo infatti, come rispettiva metafisica di essa, si adegua alla realtà storica colta nella sua essenza; e nella sua essenza, la realtà storica si adegua alla propria metafisica realistica. L'essenza fa da mediazione fra le due stabilendo una specie di identità fra di esse, che è l'identità del reale e del razionale, nel senso della piena e concreta adaequatio rei et intellectus, quale si conviene alla realtà dinamica.

Come appare ovvio, l'elemento-chiave di tale identità sta precisamente nella forma metafisica essenziale, che nella dialettica realistica del SD è il Corpo Mistico nella sua funzione formale ontica. Tolta questa chiave di volta, l'edificio realistico della metafisica della realtà storica crolla, perché crolla l'essenza reale e realistica della realtà storica stessa. Viene a mancare lo stesso principio che la pone come essenza e come una. Che questo principio sia proprio il Corpo Mistico nella sua funzione ontica, dipende dall'incarnazione del Divino nella storia, e dalla conseguente scelta metafisica, che per noi è stata «teologica», e non «ateologica».

### 3 - Essenzialità del SD

---

<sup>6</sup> La distinzione dei due aspetti formali del Corpo Mistico, aspetto ontico, e aspetto salvifico, è estremamente importante, perché segna il confine tra filosofia e teologia, tra ontologia e religione.

Come risulta dalla definizione e dalla sommaria giustificazione data, e più ancora dalla giustificazione plenaria quale emana dalla intera nostra trattazione metafisica, il SD viene a rivestire una importanza massima, in quanto si pone al centro dell'essenza della realtà storica, e in concreto la riassume tutta quanta. E poiché il SD viene ad esprimere l'essere stesso della realtà storica sul suo piano essenziale, la sua importanza aumenta, per la ragione che esso esprime non soltanto l'essenza della realtà storica, ma esprime la realtà storica totale, il suo intero essere.

Metafisicamente, pertanto, pensare realtà storica e pensare SD, risulta la stessa cosa. Per l'identità tra essere ed essenza della realtà storica, e per il valore essenziale del SD come categoria metafisica risolutiva e pienamente adeguata

62

di essa, la realtà storica si riduce e si traduce in SD, e questo viene a rappresentarne metafisicamente l'essenza e l'essere presenti ed operanti, attraverso la propria mediazione, nei quattro piani dell'essere stesso. E' bene rifletterci alquanto, a fine di illuminare maggiormente l'essenza superorganico-dinamica della realtà storica, illuminando l'essenzialità del SD che la esprime.

Il SD risulta essenziale alla realtà storica non soltanto perché ne esprime l'essenza, ma perché, per le ragioni dette, la rende presente e operante sul piano essenziale, esistenziale, fenomenico, ed operativo, della realtà storica, adeguandola pienamente al suo essere. Già lo sappiamo che l'essenza della realtà storica dinamica, deve trovarsi in modo particolarissimo presente ed operante nei quattro piani del suo rispettivo essere. Ma l'esservi presente come SD, assume un significato e un valore al tutto speciale.

Cominciamo dal piano essenziale della realtà storica. Che cosa vuol dire per questa, possedere una essenza superorganico-dinamica, e cioè essere essenzialmente SD? Significa porre la propria essenza non soltanto come natura, ossia come principio remoto dell'azione, ma porla come soggetto agente: quel nuovo soggetto agente di indole superorganico-dinamica, che ben merita il nome di superagente.

E' la conseguenza immediata del suo essere essenza superorganico-dinamica, ossia SD. SD, diciamo: e dunque la « suprema realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio ». Superagente, quindi, il SD, la cui azione corrisponde a quella prassi che ora si può ben definire con maggior precisione, come la vita-azione del SD come tale.

Ma passiamo al piano esistenziale. Vero è che nessuno ha mai veduto sul piano esistenziale il SD in azione, come superagente nel senso sopraddetto. Il SD infatti, come del resto ogni organismo dinamico anche fenomenico, ha valore essenziale, e non empirico, sì che non è possibile vederlo con gli occhi come si vede l'organismo fisico, né come SD, né come superagente. E una delle ragioni per cui il SD rimane invisibile alla luce dei sensi, si è perché esso rimane di indole squisitamente spirituale, anche quando si risolve negativamente in uno pseudo-SD ateo e materialista.

62 63

Una realtà di ordine squisitamente spirituale, anche se come organismo risulta impastata di materia, rimane afferrabile nel suo essere solo metafisicamente, dallo spirito. I segni della sua incarnazione sul piano dell'esistenza tuttavia, possono diventare più che sensibili, fino a diventare probanti, talora in modo sconcertante.

E' il caso della controprova storica dell'evangelico « non praevalerunt » in riferimento alla Chiesa. Se infatti esso viene riferito alla Chiesa come Corpo Mistico, e dunque onticamente come SD, è facile darsi conto che si tratta di un superessere e di un superagente, che nella sua essenza risulta invulnerabile sia da parte delle forze umane che infernali. E' la riprova ontico-metafisica di una certa prova « apologetica », tratta precisamente dalla natura ontica del Corpo Mistico come SD e come Superagente.

Ma veniamo pure allo pseudo-SD, che nessuno può negare vada più o meno liberamente imperversando nella realtà umana esistenziale di oggi. Chi mai non coglie i segni della sua presenza, se non altro in base allo strapotere del male e dell'attivismo che lo serve, niente affatto spiegabile né metafisicamente né sociologicamente dalla semplice convergenza di un agire individuale o di gruppo più o meno concordato, o più esattamente del tutto inconcordabile, al di fuori, della dialettica del SD e della sua prassi?

Non ignoriamo i formidabili problemi derivanti dalla incarnazione dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica nel piano dell'esistenza, e per quanto riguarda le sue espressioni esistenziali, e per quanto riguarda la sua efficienza. Ma dobbiamo prescindere, per non passare a temi esistenziali od operativi che esorbitano dalla nostra trattazione metafisica. Metafisicamente, basta tener presente che il senso e le sorti dell'esistenza dipendono dall'incarnazione dell'essenza. Per la realtà storica, dipendono dalla sua essenza di SD, che deve incarnarsi nel piano dell'esistenza imponendogli il proprio dominio e la propria dialettica.

E passiamo al piano fenomenico. Oggi viviamo una situazione piuttosto strana. Si è scatenata la fenomenologia umana, in tutte le sue espressioni e direzioni possibili, fino a restarne sommersi e travolti. Il vulcano spento dell'umanità, che nonostante le sue periodiche convulsioni aveva rispettato

64

il tipo tradizionale, casalingo, composto e controllato del vivere umano, è entrato in eruzione, dando quasi l'illusione dell'inizio di una nuova epoca evolutiva, non più di ordine geologico, ma storico.

E poiché l'evoluzione rappresenta una fenomenologia da ascrivere tipicamente alla natura, oggi assistiamo alla corsa al fenomeno umano, come se si trattasse di una inedita classe di fenomenologia naturale, da studiarsi con metodi positivi

e naturalistici, al fine di carpirne i segreti e arrivare possibilmente a imbrigliarla, facendo di essa una propria alleata od una schiava, com'è avvenuto e continua ad avvenire (forse solo illusoriamente) con la fenomenologia della natura.

Ma in tutta questa faccenda si cela un equivoco. Ed il più dannoso di tutti: quello metafisico. Trascinati dalla corrente o abbagliati da sogni utopistici, si finisce per ignorare che la fenomenologia umana né appartiene alla natura, né è proficuamente trattabile come quella della natura. Essa appartiene alla storia. E' realtà storica. E dunque si trova anche essa sottoposta al dominio, alla dialettica e alle leggi della essenza di essa. Finisce anch'essa per essere manifestazione ed espressione del SD, il quale appunto, con la forza del suo essere « essenza », s'incarna nel piano dell'esistenza, e si manifesta sul piano dei fenomeni, dominandoli nella loro genesi, nella loro natura, e nella loro funzione.

Cominciamo dalla genesi. Il diluvio fenomenico umano di oggi non rappresenta un caso fortuito, e neppure si spiega con una maggiore proliferazione o agitazione della persona umana come tale: tanto meno con un semplice risveglio naturalistico del suo bagaglio psicofisico. Non è la persona la vera produttrice della fenomenologia umana di oggi. Al contrario, essa stessa ne è un prodotto, e troppo spesso ne rimane succube, fino a soggiacervi diventandone la vittima. Il vero produttore di essa è il SD, proprio come superagente, al cui servizio si piega non soltanto il fenomeno umano, ma, voglia o non voglia, la persona stessa.

La fenomenologia umana di oggi infatti non è più la manifestazione ed espressione di un vivere e agire di uomini singoli, o di più o meno grandi raggruppamenti familiari e sociali, eminentemente statici e tradizionali; ma è il prodotto

65

di una realtà storica diventata dinamica, e quindi tale da poter imporre il predominio della sua essenza superorganica ed imporsi come superagente, appunto con la propria natura di SD.

Come si è fatto già osservare a suo tempo, ciò ha cominciato a verificarsi in seguito alla rivoluzione industriale, con il SD materiale, per sé di indole soltanto esistenziale e tecnica. Ma esso stesso è presto caduto negli ingranaggi del SD formale, che l'ha avviato, in direzione marxista o laicista

, verso un SD totale. Sotto la regia del SD formale e dietro la spinta sinergica dei tre SD, il vasto oceano della fenomenologia umana è entrato in ebollizione per non dire che ha scatenato le sue tempeste. E risulta vano il tentativo di cogliere la dinamica di detta fenomenologia senza ricorrere al superagente del SD, che è il primo responsabile della sua genesi, il manipolatore occulto della sua natura, e il sovrano orientatore dei suoi servizi o disservizi.

Il ricercare nella fenomenologia umana di oggi, o anche nell'uomo, al di fuori del SD, la sorgente della sua energia e di una sua possibile luce, è come un rincorrere la propria ombra, anziché impossessarsi della luce del sole, o meglio del sole stesso.

Passando ora al piano operativo dell'essere, per vedervi l'incidenza essenziale del SD, diventa superfluo indugiarsi troppo. Il SD si pone come essenza della realtà storica, che s'incarna sul piano della sua esistenza, si esprime attraverso tutta la fenomenologia umana esistenziale, diventando così essenza operante sul piano dell'azione, non più come semplice natura, ma come superagente.

Chi, o che cosa, potrà bilanciarne o contrastarne l'azione, che diventa prassi? Schierare contro tale superagente e la sua prassi delle semplici persone umane, per quanto riunite in gruppo, per quanto strutturalmente riorganizzate e tecnicamente attrezzate, rimane una utopia. Ed è come voler essere battuti a priori. Poiché un superagente con la sua prassi non è bilanciabile che da un altro superagente, con una sua prassi. altrettanto, e possibilmente più efficiente e più solida. di quella.

66

#### **4 - Essenzialità del SD cristiano**

Quanto si è appena detto sulla essenzialità del SD come tale, non solo non contrasta con la essenzialità cristiana di esso, ma la postula nei termini più energici. Proprio attraverso la essenzialità del SD, infatti, la realtà storica appare dominata da esso in tutti e quattro i piani del suo essere. Ma ne resta dominata, precisamente in quanto il SD è anche ed anzi prima di tutto SD formale, ossia « teologicamente » specificato.

Il puro SD materiale a dir vero, con la sua astratta neutralità « teologica » di SD puramente esistenziale e tecnico, alla realtà storica di oggi non basta. Questa è una realtà dinamica in costruzione. E' un mondo dinamico in costruzione. E la costruzione di una intera realtà storica, di un intero mondo dinamico umano con il peso di tutta una sua complessa e angosciante problematica che trova un senso soltanto nell'Assoluto al suo vertice, ed anzi a cominciare dalle sue fondamenta e per tutto il percorso della sua fase costruttiva; non può essere che una costruzione in funzione dell'Assoluto.

Di un Assoluto, però, inteso non comunque: ma di un Assoluto presente ed operante nella concreta incarnazione storica del suo essere. E dunque in funzione di un Assoluto « teologicamente » specificato, ciò che significa specificato anche cristianamente. In funzione di un Assoluto dunque che sarà quello cristiano, o acristiano, e più esattamente



anticristiano. Poiché, metafisicamente e onticamente, la scelta non solo non ammette dei termini medi, ma neppure dei surrogati, come invece potrebbe avvenire sotto l'aspetto religioso puramente salvifico <sup>7</sup>.

Nei confronti dell'Assoluto in funzione ontico-costruttiva della realtà storica dinamica, le parole di Cristo - Chi non è con Me, è contro di Me - riassumono il loro significato pieno e inequivoco, che non è solo quello del « Segno di contraddizione », ma del principio di contraddizione.

67

Stando così le cose, appare ovvio che se il SD formale, e con esso il SD totale, non viene specificato «teologicamente « nell'Assoluto cristiano, si specifica «ateologicamente « nell'Assoluto anticristiano. Il SD semplicemente materiale

, infatti, di per sé non è mai specificativo, ma è esso che postula una specificazione ontico-metafisica di indole a teologica n, pena il tradursi esso stesso, in caso contrario, in un Assoluto che automaticamente ricadrà nell'Assoluto ateo e anticristiano.

Se queste elementari considerazioni metafisiche abbisognassero della controprova del dato di esperienza, niente di più tragico e convincente al riguardo, del dato di esperienza di oggi, per poco che si rifletta e si giunga a capirlo. Oggi il mondo vien costruito in direzione atea e materialista, o perché onticamente e metafisicamente la sua costruzione obbedisce ad un Assoluto ateo e materialista, o perché la sua costruzione «assolutizza « il suo stesso costruirsi esistenziale e tecnico, attribuendogli un valore ontico-metafisico sottratto a quello dell'Assoluto vero, che è quello cristiano, al quale solo appartiene.

Ne si dica che basta la presenza operante «salvifica» dell'Assoluto vero e dunque di Cristo, fino alla sua concretezza storica di Chiesa; e che pertanto basta rilanciare tale sua presenza salvifica, indipendentemente da una sua operante presenza ontico-metafisica <sup>8</sup>. La costruzione onticometafisica del moderno mondo dinamico, venendo a coincidere per più di un aspetto con la costruzione ontico-metafisica della Città di Dio - anziché della Città di Satana -, non si può operare in tal senso, se non in virtù della funzione ontico-metafisica dello stesso Assoluto vero come forma dinamica religiosa cristiana della realtà storica, con o senza mediazione ideologica<sup>9</sup>.

68

Esso pertanto va innanzitutto così metafisicamente accettato, e poi valorizzato e mobilitato come tale a cominciare dalla sua mobilitazione e valorizzazione teoretica, la quale affonda le sue radici nella metafisica della realtà storica, culminando per mezzo di essa nel SD cristiano come sua ineccepibile essenza metafisica autenticamente realistica e costruttiva.

In caso contrario, per la inscindibile connessione e solidarietà tra funzione ontica e salvifica dell'Assoluto cristiano, entrata pienamente in vigore con la trasformazione del vecchio mondo statico nell'attuale mondo dinamico, si rischia di compromettere l'una e l'altra, lasciando libero corso alla funzione pseudo-ontica e pseudo-salvifica dell'Assoluto falso, che si risolve né più né meno contro l'essere e la salvezza cristiana.

L'essenzialità cristiana del SD, pertanto, risulta metafisicamente ineccepibile e irrinunciabile, non soltanto come necessario e conclusivo sbocco di una realistica metafisica della realtà storica, ma anche come indispensabile contropartita al SD anticristiano, quale sbocco di una metafisica della realtà storica che appella ad un Assoluto falso. E ciò, non già per velleità di concorrenza, ma perché si tratta di una incoercibile esigenza e fatalità metafisica.

Ed invero, in sede di una metafisica dinamica della realtà storica, in virtù della stessa dialettica ontico-metafisica di essa non ci si può schierare che o con l'Assoluto vero, o con l'Assoluto falso; o con Cristo, o contro Cristo. Diciamo in sede di metafisica della realtà storica, e non già in rapporto all'intima coscienza dei singoli, compresa quella dei filosofi. Ma tale coscienza, di fronte alla metafisica della realtà storica che si proietta dialetticamente dentro la realtà storica stessa, ha poca importanza. Un incendio fa il suo corso, qualunque sia la coscienza di chi lo appicca e lo alimenta.

<sup>7</sup> La religione cristiana infatti ha potuto essere in qualche modo « surrogata » da religioni non cristiane di per sé non anticristiane. Mentre l'Assoluto come forma del SD non può essere che quello cristiano, o anticristiano.

<sup>8</sup> E' ciò che è avvenuto con il rilancio della Chiesa nel postconcilio. Ma forse, proprio per la mancata penetrazione metafisica della realtà storica, tale rilancio è rimasto e rimane ambiguo sia da parte della Chiesa che del mondo, con danni inevitabili per i due termini.

<sup>9</sup> L'ideologia, come anima della prassi sociopolitica, «media» la forma dinamica religiosa o antireligiosa della realtà storica dinamica, dando origine ad una forma ideologica del SD materiale, che indirettamente richiama e rende operante la forma dinamica

Se vogliamo ancora aggiungere una ragione a favore dell'essenzialità del SD cristiano, essa può riporsi nella responsabilità del filosofo realista. Egli, com'è ovvio, deve servire

\*\*\*\*\*

religiosa o antireligiosa. Sotto il profilo ontologico-metafisico quindi, bisogna risalire alla forma metafisica radicale della realtà storica, che è la forma dinamica religiosa cristiana, o antireligiosa e anticristiana, della realtà storica.

69

metafisicamente la realtà, attraverso la verità. Ma ci sono due modi di servirla metafisicamente: per mezzo di una verità analitica ed astratta, e per mezzo della verità sintetica e concreta. L'unico modo autenticamente realistico di servire una realtà storica diventata dinamica, è quello di servirla per mezzo della verità sintetica e concreta.

E la verità metafisica sintetica e concreta della realtà storica, autenticamente realista, è quella della sua essenza come SD cristiano. Fuori di esso si cessa di esser realisti, per diventare degli astrattisti, e dunque nel caso concreto degli antirealisti, correndo il rischio di diventare, di conseguenza, anticristiani, o addirittura antiumani.

E' questo infatti il rischio del filosofo di oggi, che non si sia ancora disimpegnato da una propria coscienza cristiana: quello di diventare metafisicamente acristiano o addirittura anticristiano, per non arrivare a stabilire il punto di sutura tra la funzione religioso-salvifica di Cristo, e la sua funzione ontico-metafisica. Metafisicamente, tale punto di sutura è reso possibile soltanto dalla verità sintetica e concreta attingibile da una metafisica dinamica della realtà storica realisticamente e oggettivamente valida.

Il rischio suddetto è grave, cessa di essere un fatto personale, per diventare un fatto culturale, vitale e operativo, di una portata cristianamente universale, possiamo dire ecclesiale, purtroppo in senso negativo. Esso si riassume nell'assenza ontico-metafisica di Cristo, attraverso la persona dei suoi membri, nella costruzione dell'attuale realtà storica, per la ragione che il filosofo non ne afferra l'intima essenza di SD cristiano, o continua a rifiutarla.

In tal modo, il Logos che ha presieduto alla creazione del mondo, rimane estromesso dall'attuale costruzione del mondo, in cui si è incarnato per salvarlo, e che pure gli compete. Ma è la sua competenza ontico-metafisica che non viene compresa, o non gli viene creduta. Si è forse più propensi a credere in un illusorio millenarismo tecnologico-umanistico, che a Cristo e al suo Corpo Mistico come forma dinamica a funzione ontico-metafisica; e dunque ad una realtà storica totale, come SD cristiano totale.

70

## 5 - Il triplice SD

La nostra realistica definizione metafisica della realtà storica che ne esprime l'essenza nel SD totale cristiano, appare dunque non soltanto giustificata, ma ancora gravida di responsabilità, prima di tutti per il filosofo, e poi per ogni cristiano, possiamo aggiungere per ogni singolo uomo. Non si tratta invero di una opinabile formula astratta a interesse puramente accademico, buona per dispute cerebrali al di fuori della vita o di qualsiasi impegno vitale; ma della stessa realtà cristiana, nella pienezza della sua antica ed operativa funzione storico-metafisica.

La specificazione essenziale superorganico-dinamica della realtà storica, infatti, o è cristiana, o anticristiana, poiché metafisicamente la realtà storica si costruisce come SD cristiano, o anticristiano. Si tratta della primordiale scelta di fede, che qui si ripropone non più in semplici termini di salvezza e nella inviolabile intimità della propria coscienza, ma in termini ontico-metafisici e a carico del genere umano come tale. Essi impegnano il cristiano in una sua fondamentale concezione della vita e del mondo a valore culturale e collettivo, la quale sfocia in una responsabilità costruttiva antica e salvifica, sacra e profana, religiosa e metafisica ad un tempo, come suggello di una fede che in un mondo dinamico ha raggiunto e più esattamente è costretta ad esplicitare la pienezza della sua funzione antica e salvifica, nella chiarezza della sua dualità religiosa e ideologica, ormai al di fuori di un orizzonte puramente sacrale e tanto meno clericale.

Ciò posto, risulta logico considerare in modo specialissimo l'essenza della realtà storica nel suo profilo cristiano. Questo anzi diventa il compito più preciso del filosofo cristiano o anche semplicemente realista, poiché tale appare l'unica realistica adeguazione della realtà storica alla sua essenza, e quindi l'unica via per servirla metafisicamente nella verità.

A tale scopo, riprendiamo la triplice divisione del SD, riconsiderandola in funzione dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica. Se torniamo alla definizione datane, è facile rilevare la presenza dei tre SD (con più esattezza si dovrebbe dire dei tre aspetti d'un unico SD, ma ci esprimiamo

71

così per comodità di linguaggio), perché vi sono richiamati esplicitamente. Si parla in essa di EDUC totale tradotto in SD totale, di Corpo Mistico come SD formale, del SD materiale, che entra in sintesi essenziale con esso, per dar luogo al SD totale corrispondente alla stessa realtà storica colta nella sua essenza metafisica conclusiva <sup>10</sup>.

Quella invero è la natura del SD totale: essere sintesi del SD formale, e materiale. La sua essenza infatti non può comporsi che in una sintesi dinamica di materia e forma. E la rispettiva forma e materia di essa sono appunto il SD formale, e il SD materiale. La ragione sta nella loro natura di forma e materia di secondo grado, e dunque di forma e materia già aventi una consistenza ontica propria, derivante dall'ente di primo grado da cui partono - rispettivamente il Divino per la forma, e l'umano per la materia -, e concretizzantesi nei due SD, formale e materiale, suddetti.

Il Divino infatti, e cioè l'Assoluto, non entra in sintesi diretta con la realtà umana esistenziale ossia con la realtà storica come materia, in veste di forma originaria, ma di forma derivata. E questa si concretizza e si organizza cristianamente e realisticamente, appunto nel Corpo Mistico come forma dinamica derivata, in funzione ontica, dando luogo al SD formale.

Un qualche cosa di analogo avviene per la materia, ossia per la realtà umana esistenziale, per la realtà storica in quanto è materia <sup>11</sup>. Questa non entra in sintesi con la sua forma, ossia col Corpo Mistico come SD formale, se non componendosi in SD materiale essa stessa. L'umano infatti, consta innanzitutto della persona umana, e poi di tutto il bagaglio della realtà umana esistenziale in cui essa si trova immersa.

Ora, la persona umana, nella sua storicizzazione originaria di persona, posta immediatamente nell'esistenza come persona, è innanzitutto a materia “ del Divino come «forma “ originaria esso stesso, e non già del SD totale. Ed entra in sintesi iniziale col Divino come forma originaria, per vie diverse: la via del Battesimo, la via della fede originaria

implicata nella stessa percezione primordiale dell'essere creaturale, la via della fede cristiana, o di altra fede che porti con sé almeno provvisoriamente un valore ontico-salvifico di surrogazione.

Materia del SD totale, invece, è la persona umana storicizzata in un dato contesto storico, e con essa il contesto storico stesso, ossia l'intera realtà umana esistenziale come realtà storica, a prescindere dalla sua precisa forma, che resta il Corpo Mistico come SD formale.

Prescindiamo per ora dal ruolo della persona umana nella sua duplice storicizzazione - originaria come materia del Corpo Mistico; e derivata come materia del SD totale -, e limitiamoci a considerare la materia del SD totale, costituita dalla persona umana nella sua storicizzazione derivata, e dalla realtà storica stessa a prescindere dalla sua forma. Consteremo quanto segue.

La realtà umana esistenziale, come materia di secondo grado, in rapporto a se stessa e conseguentemente anche in rapporto alla forma, ammette diverse modalità esistenziali, che si riducono sostanzialmente a due: la modalità esistenziale statica, e la modalità esistenziale dinamica.

La sua modalità esistenziale statica è quella che si verifica in un mondo statico, non già nel senso che la realtà storica abbia mai posseduto un'essenza statica (ciò che contraddirebbe alla sua stessa natura), ma nel senso che esistenzialmente si è comportata come una realtà statica, ed è stata disciplinata e maneggiata come tale. Questo è il regime esistenziale che ha accompagnato la realtà storica, possiamo dire fino alla rivoluzione industriale.

La sua modalità esistenziale dinamica invece, è quella che le compete in un mondo dinamico, quale appare il mondo moderno a cominciare dalla rivoluzione industriale. Ma tale modalità esistenziale dinamica porta con sé la dialettica della realtà dinamica, ossia dell'ente dinamico, e dunque in senso più adeguato, dell'organismo dinamico, fino al suo vertice di SD.

E' appunto a tale dialettica che soggiace, come dimostra lo stesso dato di esperienza, l'attuale realtà umana esistenziale, traducendosi, rispetto al Corpo Mistico come SD formale, in SD materiale.

72 73

E qual è il significato e la funzione di quest'ultimo precisamente nell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica? Il suo significato è quello di materia prossima, e la sua funzione è quella di preparare una materia prossima atta a ricevere la forma.

<sup>10</sup> Vedi la definizione a pag. 56.

<sup>11</sup> E' superfluo richiamare che qui la materia nel nostro contesto metafisico, assume il significato di comprincipio dell'essere, insieme alla forma.

Si tratta infatti di una forma superorganico-dinamica di natura ontica (quella del Corpo Mistico come SD formale in funzione ontica), che abbisogna, per entrare in sintesi, di una adatta materia seconda, la quale già deve soggiacere alla dialettica superorganico-dinamica come materia, per sottoporsi alla dialettica superorganico-dinamica della forma. Una realtà storica allo stato caotico, o comunque disciplinata solo istituzionalmente dall'esterno, non potrebbe mai entrare in sintesi ontica con la forma, perché non ne sarebbe una materia idonea<sup>12</sup>.

## 6 - Le tre Città

Ci siamo limitati a dare rilievo ai tre aspetti e momenti del SD, che esprime l'essenza metafisica della realtà storica, astenendoci dall'entrare per ora (e anche in seguito lo faremo limitatamente) nel vivo dei formidabili problemi che vi sono implicati. Ci basti averli presenti i tre momenti sopraddetti, vedendoli ad un tempo e ben distinti, e bene uniti nella sintesi del SD totale come essenza della realtà storica; e vedendoli ancora nel loro squisito significato ontico cristiano.

L'essenza superorganico-dinamica realistica della realtà storica, infatti, risulta, come si è constatato, metafisicamente cristiana; né, per la stessa dialettica dinamica realistica, potrebbe essere altrimenti. SD totale cristiano, dunque, come essenza ontico-metafisica della realtà storica; SD formale cristiano come sua forma; e SD materiale potenzialmente cristiano come materia, visto cioè come materia prossimamente preparata e idonea a ricevere la forma ontica cristiana.

Questa insistenza sul significato e valore ontico dell'essenza della realtà storica, che del resto pervade tutta la nostra trattazione metafisica giustificandola e come metafisica e come cristiana è qui particolarmente premeditata, per la necessità di accentuare il problema storico cristiano come problema ontico metafisico, che salvo errore risulta uno dei più gravi problemi teorici e pratici del cristianesimo moderno.

Come ripetutamente è stato detto, la funzione dell'Assoluto cristiano, e con esso della religione cristiana, del Corpo Mistico, e della Chiesa stessa, è duplice: ontica e salvifica ad un tempo. Ed è anche, questa duplice funzione, inseparabile sul piano dell'essenza, per cui l'attuazione dell'una storicamente ha importato anche l'attuazione dell'altra, sia pure attraverso modalità esistenziali confacenti ad epoche storiche diverse.

Proprio per questo, la insistenza quasi esclusiva sulla funzione salvifica, e la trattazione della stessa funzione ontica sulla base di essa, per una lunga serie di secoli è stata normale, finché non si è operata la trasformazione del vecchio mondo statico in questo nuovo mondo dinamico. Esso infatti - e sarebbe peggio volerlo ignorare - rappresenta una rivoluzione ontico-metafisica, che ha riportato in primo piano la funzione ontica dell'Assoluto, non già in sostituzione della sua funzione salvifica, ma come base di essa e a completamento della sua funzione totale.

Fino a ieri pertanto, l'uomo singolo e l'intera società potevano illudersi di abbisognare dell'Assoluto unicamente per la funzione salvifica. Oggi ci si deve convincere che abbiamo bisogno di esso per la sua duplice funzione, a cominciare logicamente da quella ontica, che in misura e forme diverse fa da battistrada alla funzione salvifica.

Ne risulta un modo completamente nuovo di prospettare e di vedere le cose che però arricchisce il Cristianesimo stesso, esplicitandone non soltanto l'incomparabile e inesauribile valore ontico, ma potenziandone lo stesso valore salvifico. Si rende tuttavia necessario uno strumento metafisico nuovo, non già in sostituzione o in contraddizione col vecchio, bensì in sintesi e come integrazione di esso.

Proprio in questo spirito, e per illuminare sempre più l'essenza ontico-cristiana della realtà storica, conviene qui

75

istituire un confronto fra il triplice SD in essa contenuto, e le due - anzi le tre - a città " di S. Agostino, che rappresentano pur sempre una pietra miliare della teologia della Storia, se non proprio della metafisica della realtà storica.

Per prima cosa diremo che il triplice SD da noi prospettato, non corrisponde alle tre città agostiniane. Il nostro triplice SD si pone in prospettiva cristiana ontica. Le tre città di S. Agostino si pongono in prospettiva salvifica. Il triplice nostro SD componente il SD totale cristiano come essenza ontico-metafisica della realtà storica non è che la articolazione ontico-cristiana del SD totale cristiano.

Le tre città agostiniane, invece, appunto perché in funzione salvifica non possono essere tutte e tre città «cristiane». La salvezza sta in una città sola che è la Città di Dio. Le altre due non possono dividersi che la perdizione e una aleatoria ed ambigua situazione salvifica neutra. Ed infatti si tratta appunto della Città di Satana, come città della

---

<sup>12</sup> Quest'esegesi del SD totale, del resto appena abbozzata, per la sua stessa indole strettamente metafisica rimane metastorica, proiettandosi verso una teologia della storia, più che verso la realtà storica concreta, sia religiosa che sociopolitica. Va quindi integrata da un'analisi in quest'altra direzione, ciò che sarà fatto in seguito.

perdizione contrapposta alla città della salvezza che è la Città di Dio; e di una ambigua città da salvare ma nient'affatto determinata o predisposta alla salvezza cristiana, che è la Città dell'Uomo.

Ma, appunto perché la Città dell'Uomo non può porsi a titolo proprio sotto il profilo della salvezza, essa non assume una speciale rilevanza in una teologia della storia, che perciò rimane dominata dal dualismo inconciliabile tra la Città di Dio che salva e la Città di Satana che perde. Uscir fuori da questi termini per la teologia della storia sarebbe Uscir fuori dal suo oggetto formale, che è quello del problema salvifico come tale.

Di fronte al problema della propria salvezza, l'uomo non ha che una sola possibilità di scelta: Dio o Satana. Il gioco della propria libertà potrà farlo oscillare ambiguamente dall'uno all'altro, ma senza poter evadere dalla città di salvezza della Gerusalemme Celeste, o dalla città di perdizione della Babilonia terrestre, in una «terza città» che lo salvi.

La Città dell'Uomo, pertanto, di per sé non ha rilevanza salvifica; la sua rilevanza è ontica, e per di più ontico-dinamica, nel senso che essa non poteva imporsi onticamente prima e al di fuori di un mondo dinamico. Più ancora: la sua rilevanza è ontico-dinamica «materiale», in quanto,

76

limitata a se stessa, la Città dell'Uomo non è che materia bisognosa di forma.

Prescindendo pertanto dalla questione esegetica agostiniana della «terza Città», diremo che questa, appunto perché a valore ontico-dinamico, assume la sua giustificazione e consistenza in senso realistico-dinamico, nel contesto dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica a cui appartiene; rappresentandone precisamente la materia coalizzata esistenzialmente e tecnicamente in SD essa stessa.

La Città dell'Uomo, in contrapposizione alla Città di Dio e alla Città di Satana, nella metafisica realistico-dinamica assume un valore ontico, e viene a corrispondere al SD materiale. Mentre la Città di Dio, trasferita dal piano salvifico nel piano ontico, corrisponderà primariamente al Corpo Mistico come SD cristiano formale, e secondariamente al SD totale cristiano.

La Città di Satana invece non ha un corrispettivo nel triplice SD componente la «realistica» essenza superorganico-dinamica della realtà storica. Essa infatti ne rappresenta onticamente la edizione antirealista e anticristiana, articolandosi essa stessa in un proprio SD formale, materiale, e totale.

## 7 - Fondamentalità e provvisorietà del SD totale

Il confronto tra il triplice e insieme unitario SD essenziale alla realtà storica, e le tre città agostiniane o per lo meno di sapore agostiniano, oltre che a puntualizzare la loro diversa natura ontica, o salvifica, rende anche possibile una valutazione dei SD in questione. Essa tuttavia, per risultare valida e sufficientemente adeguata, dovrà tener conto dei due punti di vista, ontico e salvifico ad un tempo.

La ragione si è che i tre SD si pongono in funzione dell'Assoluto, e pertanto una loro adeguata valutazione è soltanto possibile tenendo presente l'intera funzione dell'Assoluto. Questa rimane duplice anche in rapporto al SD, perché la funzione ontica è per la funzione salvifica, e dunque la onticità comunicata al SD dall'Assoluto non soltanto si commisura alla sua salvificità, ma dovrà ancora venire valutata in funzione di essa.

La funzione ontica infatti è ordinata alla donazione del

77

l'essere, e per di più di un essere dinamico. La funzione salvifica invece è ordinata alla donazione della vita poiché la salvezza dell'essere sta nella sua salvezza dalla morte o da una condanna di morte. Ne consegue che il valore della onticità dinamica della Forma sarà quello della sua libertà dalla morte e del suo potere liberatore dalla morte.

Ora, quale sarà effettivamente la libertà dalla morte e il potere liberatore dalla morte dei tre SD? In altre parole, quale è il loro rapporto tra onticità e salvificità? E' un problema cruciale anche come problema metafisico, poiché una illuminata e illuminatrice metafisica della realtà storica non deve dar luogo ad equivoci e tanto meno restar essa stessa nell'equivoco. Deve darsi conto del valore vero della realtà che professa. E' una condizione indispensabile per la stessa sua giusta comprensione metafisica.

Cominciamo pertanto dall'esame valutativo del SD totale che per noi è quello cristiano. Il suo valore ontico si può riassumere in questi termini: esso ha un valore ontico fondamentale, ma provvisorio.

La ragione delle due affermazioni apparentemente antitetiche, sta nel fatto che esso ha valore essenziale da una parte, perché rappresenta né più né meno che l'essenza realistica e cristiana della realtà storica; e dall'altra è destinato a scomparire con la fine dei tempi. Come SD totale, infatti, non sopravvivrà alla fine del tempo umano. Gode pertanto di un valore fondamentale, sì, ma provvisorio, perché è provvisorio esso stesso.

Questa la natura della sua onticità, fondamentale e provvisoria ad un tempo. In quanto onticità fondamentale, è di un valore metafisico incalcolabile; in quanto onticità provvisoria, è di un valore salvifico nullo a titolo proprio, perché chiudersi in tale onticità è chiudersi nel provvisorio, ossia è perire. E' la tragedia di ogni immanentismo storicistico, e di ogni umanesimo prigioniero del tempo, poiché il tempo chiuso in se stesso non è che uno strumento di morte, e la storia non è che la vittima condannata alla ghigliottina, in fase di permanente esecuzione.

Per la salvezza, è necessaria una porta aperta verso l'eternità, verso l'Assoluto vero e la sua funzione salvifica. E' necessaria la sintesi tra l'essere da salvare nel tempo, e

l'Eterno come sorgente di vita presente nel tempo. E' necessaria cioè la sintesi tra la realtà storica e l'Assoluto storicizzato, che realisticamente e cristianamente coincide col Verbo fattosi Carne.

Il SD totale cristiano è appunto una modalità di questa sintesi, resa onticamente necessaria dalla realtà storica diventata dinamica per l'attuale esplosione esistenziale della sua essenza dinamica. Ed è questa modalità dinamica prigioniera del tempo, a limitarne il valore ontico e salvifico. Il SD totale cristiano, infatti, altro non è che sintesi ontica in funzione ontica, a beneficio della realtà storica che in tal modo si costituisce nella propria essenza, ma senza trascendersi, restando così chiusa nella propria provvisorietà di realtà storica, priva di una salvificità che del resto non le compete.

Il SD totale cristiano, sia pure come essenza cristiana della realtà storica, più che salvare, viene salvato, nel senso che con esso la realtà storica viene costituita nel suo vero essere, ponendosi in grado di funzionare, o anche semplicemente di sopravvivere nel tempo. Quanto alla salvezza vera, tuttavia, che è quella spirituale dell'uomo per la eternità

, ma a cominciare dal tempo e da realizzarsi nel tempo, essa si opera bensì nella realtà storica come SD totale, non però in virtù di esso, ma in virtù della forma cristiana che lo attua (posto che effettivamente riesca ad attuarlo), ed insieme lo trascende.

In un mondo dinamico infatti, la realtà storica si postula come SD totale cristiano, ma come SD da realizzare, anziché realizzato e garantito a priori, perché appunto si tratta di organismo dinamico. E' la grande differenza tra la «cristianità», garantita a priori come istituzione o tradizione, e il SD totale cristiano, continuamente da realizzarsi quando non sia addirittura sostituito e sopraffatto da un pseudo-SD totale anticristiano. In questo nuovo regime storico, immaginare la salvezza eterna dell'uomo da operarsi da un irrealizzabile o non realizzato SD totale cristiano, o comunque strettamente condizionata da esso, sarebbe cosa utopistica ed equivoca per la teoria e per la pratica.

Le due questioni non sono tuttavia separabili, per la solidarietà della stessa funzione ontica e salvifica dell'Assoluto, che s'impone in modo particolarissimo nella realtà sto-

78 79

rica dinamica. Ed è proprio qui che, pur prescindendo dagli specifici problemi teoretici e pratici che la nuova realtà storica prospetta, viene ad assumere il suo vero valore la fundamentalità del SD totale cristiano.

Come si è detto, il valore fondamentale del SD totale nasce dal fatto che esso rappresenta l'essenza della realtà storica. Ora, l'essenza superorganico-dinamica della realtà storica è appunto quella che sintetizza tutto l'umano nel Divino, sia pure a titolo ontico provvisorio, e dunque non già a titolo salvifico assoluto e definitivo.

Ciò è sufficiente tuttavia a spostare il giudizio di verità di qualsiasi suo elemento, dall'ente di primo grado all'ente di secondo grado, poiché la verità concreta e definitiva di esso verrà a coincidere con la sua realtà concreta e definitiva nel SD totale, che ovviamente per noi è sempre e solo quello cristiano. L'essere reale concreto e definitivo e la verità concreta e definitiva della persona umana ad esempio, sarà quella che essa viene ad assumere nel SD totale. E dalla stessa fonte sgorgherà la realtà e la verità concreta e definitiva del vivere e dell'agire umano tutto quanto.

La verità e la realtà vera della parte, infatti, non può trovarsi ed afferrarsi che nel tutto. Nella dialettica realistico-dinamica, è la realtà dinamica totale che diventa concretamente razionale. Per esprimere questa evidenza realistico-dinamica in una specie di slogan, potremmo dire che per la realtà storica e per ogni sua parte, il vero è l'intero.

E' la fundamentalità ontica, che, pur nella sua provvisorietà, porta con sé il SD totale, rivelandolo come il luogo geometrico della verità ontico-dinamica della realtà storica e di tutto ciò che viene a far parte di essa.

## 8 - Supremazia del SD formale

Il SD totale, se per la sua fundamentalità assume un valore di primissimo ordine, per la sua provvisorietà ricade sul piano del contingente, svuotandosi di quel valore trascendente che compete soltanto all'Assoluto. La ragione si è che esso è bensì sintesi dell'umano nel Divino, ma di un Divino a servizio di una realtà umana prigioniera del tempo. Tale infatti è la realtà storica come SD totale, che è sintesi del

SD formale e del SD materiale: sintesi destinata (come già abbiamo detto) a perire col perire del tempo, poiché col tempo perisce il SD materiale, corrispondente precisamente alla realtà storica a prescindere dal SD formale del Corpo Mistico che la serve, ma non le appartiene.

Ne deriva una serie di conseguenze notevoli, praticamente inesauribile, che illumina maggiormente l'essenza della realtà storica e la funzione di essa ponendo in rilievo ad un tempo, la sovrana supremazia storica del SD formale, ossia del Corpo Mistico. Per afferrarne tuttavia la ragione intima, è necessario aver presenti alcune cose.

La prima è la seguente. La persona umana, nella sua storicizzazione primaria, è materia del Corpo Mistico; e nella sua storicizzazione secondaria, come parte della realtà storica in quanto tale è materia del SD totale ossia dell'essenza di essa.

La seconda cosa da tener presente può esser questa: l'analogia con la presenza creatrice (e conservatrice) dell'Assoluto nell'ente di primo grado, la quale non modifica la provvisorietà di una sua esistenza effimera. Così è anche per la sua presenza di «forma» nel SD totale.

La terza consiste nel fatto che il vero termine di paragone della sintesi ontica tra SD formale e materia nel SD totale, non è la sintesi teandrica dell'Unione ipostatica, ma piuttosto la sintesi antropologica tra anima e corpo, trasferita per di più nei termini di una sintesi dinamica di natura accidentale sia pure a valore essenziale, quali competono alla sintesi ontica propria di una realtà dinamica.

Queste premesse ci inseriscono nella realtà concreta del SD totale, prevenendo difficoltà alle nostre conseguenze, che potrebbero derivare sia dalla presenza in esso della persona umana, sia dalla presenza del Corpo Mistico come forma, nonché della stessa sintesi di esso con la realtà storica come materia. Veniamo dunque alle conseguenze che in rapporto ad una più precisa comprensione del SD totale qui maggiormente interessano <sup>13</sup>.

80 81

Dobbiamo dire anzitutto, che nonostante la sua sintesi con esso, la realtà storica non si identifica affatto col Corpo Mistico, e, viceversa, il Corpo Mistico non si identifica affatto con la realtà storica. Di qui l'assoluta impossibilità metafisica di una sua «naturalizzazione» e più ancora l'incontrastata

supremazia di esso, precisamente come forma non identificabile né assorbibile nella materia e neppure nella sintesi del SD totale.

Il SD formale del Corpo Mistico si offre interamente alla realtà storica come SD materiale, entrando in sintesi con essa. al fine di porla nel suo vero essere metafisico che è quello di SD totale cristiano. Ma rimane se stesso, con la sua incontrastata supremazia ontico-metafisica di forma a valore trascendente, a garanzia suprema di sé e della realtà stessa quale forma incorruttibile e non degenerabile attraverso nessun tipo di assimilazione o di riduzione. Di qui pure la riconferma della provvisorietà della realtà storica, la quale non potrà partecipare della immortalità della forma, se non nella misura che la sua materia lo consente, che è la misura della persona umana nella sua storicizzazione primaria di materia del Corpo Mistico.

Che pertanto la realtà storica non salvi, ma debba essere salvata essa stessa, appare più che ovvio. L'equivoco storicistico consiste appunto nell'assolutizzare la realtà storica, conferendole per identificazione la funzione e la realtà ontica e salvifica dello stesso Assoluto. Realisticamente, la salvezza della realtà storica viene a coincidere col suo vero essere di SD totale cristiano, e dunque col suo attuarsi come tale

, esaurendosi in una salvezza nel tempo e per il tempo.

Ma è l'eternità che conta effettivamente per l'uomo. Se pertanto la realtà storica, che pure è dell'uomo e per l'uomo, si consuma nel tempo, ciò significa che essa non può diventare fine a se stessa. Appunto perché è dell'uomo e per l'uomo, essa deve subordinarsi al fine trascendente dell'uomo. Più precisamente, deve subordinarsi a ciò che, in senso assoluto e

<sup>13</sup> Bastino tali affermazioni per tenere aperta la questione. metafisica e teologica ad un tempo, del a Regno « (di Dio) e della sua non identificazione col SD totale.

definitivo, ontifica e salva l'uomo. Dovrà in altre parole subordinarsi al Corpo Mistico di Cristo come SD formale, poiché esso soltanto conferisce all'uomo la sua definitiva consistenza ontica e la sua autentica salvezza.

Perché si esaurisce nel tempo, la realtà storica come SD

82

totale non assume un valore assoluto, ma possiede solo un valore relativo in rapporto al SD formale che ne è la ragion d'essere. E tale suo valore ontico relativo prassiologicamente assumerà il significato di strumento<sup>14</sup>. Il significato operativo e il valore conclusivo del SD totale è quello di strumento per il SD formale. Se vogliamo essere esatti, dobbiamo dire che la realtà storica non è il Regno (di Dio), ma è soltanto a suo servizio<sup>15</sup>.

Realisticamente, pertanto, il senso della storia non sarà quello dell'incarnazione dell'Assoluto, ma del servizio all'Assoluto. E metafisicamente sarà tale, al di fuori di ogni reversibilità e di ogni equivoco. Non è detto infatti che il servizio della storia nell'incarnazione dell'Assoluto, senza avvedersene, i zione, realisticamente o cristianamente già consumatasi nell'Incarnazione del Verbo; ma sarà quello di collaborazione alla divinizzazione dell'uomo, operata da esso. Riporre il senso della storia nell'incarnazione dell'Assoluto, senza avvedersene, è ricadere nell'equivoco storicista, nel senso peggiorativo del termine, che è quello immanentista.

La sintesi del SD formale col SD materiale nel SD totale come essenza superorganico-dinamica della realtà storica, non ripete lo schema teandrico dell'Unione ipostatica, ma ripete piuttosto lo schema antropologico dell'unione tra anima e corpo, integrato però con l'analogia della presenza creatrice cui abbiamo accennato. La forma dinamica infatti è anche sempre produttrice di un nuovo essere, partecipando ad un tempo, come forma dinamica, la funzione di causa formale ed efficiente.

Ora, l'anima della realtà storica, vista attraverso il contesto di questa duplice analogia, è il Corpo Mistico come SD formale. Essa mantiene la sua trascendenza rispetto al corpo, che nel nostro caso assume il significato del SD totale. E con la sua trascendenza, rivendica e giustifica la supremazia della forma, e dunque del Corpo Mistico, nel senso più pieno.

83

Supremazia che si pone in rapporto all'intera realtà storica come SD totale, ordinandola al proprio essere di forma trascendente, pur nella sovrumana donazione di sé come forma.

## 9 - Le quattro cause e la prassi

La presentazione dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica per mezzo di una sua definizione e delle più indispensabili ed elementari riflessioni su di essa, va completata da una messa a punto delle sue quattro cause, e di quell'elemento sintetico operativo che le compenetra, caratteristico dell'EDUC e con esso del SD, da noi chiamato prassi<sup>16</sup>.

Non sarà tanto per fare una analisi causale del SD totale (da rinviarsi più opportunamente ad una trattazione esistenziale), quanto piuttosto per vedere riflessamente la sua composizione metafisica in base ai cinque elementi suddetti (le quattro cause più la prassi), che prendiamo qui in considerazione tali elementi. Ciò potrà essere utile per una sempre maggior comprensione dell'essenza della realtà storica, di cui ci occupiamo.

<sup>14</sup> Diciamo a prassiologicamente “, e non a praxiologicamente “, perché lo strumento è una tipica categoria dell'agire in funzione personalistica, e non in funzione di prassi («praxis “).

<sup>15</sup> L'identificazione del Regno di Dio con la realtà storica, col conseguente impegno <c religioso-pastorale “ di costruire il «Regno “ come realtà storica (politico-sociale), può diventare uno dei più grossi equivoci della teologia e dell'agire cristiano.

<sup>16</sup> Il senso tecnico realistico dinamico di prassi è quello di vita-azione dell'organismo dinamico, e nel nostro contesto lo intendiamo così. Quanto all'aggettivazione, distinguiamo tra n prassiologico “ (aggettivazione di prassi come semplice sinonimo di attività od azione) e a praxiologico “, che diventa l'aggettivazione della prassi. nel senso sopraddetto.



Come già sappiamo, le quattro cause dell'essere (efficiente, materiale, formale e finale) si risolvono tutte in principi costitutivi intrinseci per l'ente dinamico, e dunque per l'EDUC e tanto più per il SD, nel quale si consuma la dialettica realistico-dinamica. Le quattro cause suddette dovranno quindi trovarsi tutte dentro il SD, come principi intrinseci costitutivi di esso. Evidentemente, ci si troveranno come cause dinamiche, obbedendo alla loro natura di cause dinamiche, almeno in parte già da noi esplicitata parlando dell'EDUC.

Presupponendo pertanto tale metafisica come già acquisita, cercheremo qui di individuare dette cause. A tale scopo, ci domandiamo: quale sarà rispettivamente la causa efficiente, materiale, formale, e finale, del SD totale come essenza

84

della realtà storica?... Questione tutt'altro che indifferente ,  
in quanto deve precisare elementi del massimo impegno, da tenersi, come realtà e come dottrina, costantemente presenti.

Prendendo atto delle esplicitazioni già fatte al riguardo, possiamo per lo meno concludere che già conosciamo la causa formale e materiale, supposto che si prendano come sinonimi di forma e materia, e viceversa. In questo senso, la causa formale del SD totale cristiano, viene ad essere il Corpo Mistico come SD formale; e la causa materiale di esso, viene ad essere la stessa realtà storica, come SD materiale.

Ma interviene la questione della causa efficiente e finale a complicare le cose. Peggio, interviene la stessa complicazione della causa formale e materiale, in virtù della dinamicità, sinteticità e concretezza delle cause dinamiche stesse. Queste infatti, per tale loro natura, si compenetrano, e in qualche modo si equivalgono, senza però identificarsi né confondersi. La stessa traduzione della causa formale e materiale in forma e materia, come articolazioni adeguate del SD totale, ne cambia il significato, nel senso che lo arricchisce notevolmente. Dinamicamente, infatti, materia e forma vanno al di là della causa formale e materiale intese nel senso solito, e cioè come distinte tra loro e dalla causa efficiente e finale.

Come dunque orientarci nella questione?... Il filo ci viene offerto dalla stessa forma, proprio per merito della sua supremazia. E logicamente, poiché si tratta non già di una qualche sua preminenza sul piano dei valori, ma di una autentica sua supremazia ontico-metafisica, che la pone in grado di dominare l'essere, e dunque anche le cause dell'essere. In base a questa sua supremazia, noi potremo stabilire le singole cause dell'essere che c'interessa, ragionando nel modo seguente: come è SD totale cristiano ciò che viene investito dalla sua forma superorganico-dinamica, così sarà causa di esso ciò che viene investito da tale forma, secondo la rispettiva funzione causale. Ma è l'intero SD totale che viene dinamicamente investito dalla forma. E dunque le singole cause andranno ricercate nello stesso SD totale, in quanto investito dalla forma, tenendo conto delle loro rispettive funzioni.

Applichiamo, cominciando dalla causa efficiente. Come tale, essa deve costruire l'essere. Dunque nel SD totale sarà causa efficiente ciò che effettivamente è produttivo di esso

85

come a SD totale cristiano “ . E poiché la causa efficiente è davvero produttiva e costruttiva dell'essere (e dunque vera causa efficiente), in quanto è portatrice e comunicatrice di forma che in questo caso è il SD formale del Corpo Mistico; causa efficiente del SD totale cristiano sarà innanzitutto lo stesso Corpo Mistico appunto perché come SD formale in funzione ontica è forma esso stesso, e quindi il primo e più perfetto portatore e comunicatore di forma. Con esso lo sarà qualsiasi altro elemento, prima di tutti l'uomo, in quanto portatore e comunicatore della forma suddetta.

Ma tanto il Corpo Mistico come SD formale, quanto l'uomo e ogni altro elemento a valore causale perché portatore e comunicatore di forma; fanno parte dello stesso SD totale cristiano in via di costruzione. Si rivelano così causa efficiente intrinseca di esso. E lo rivelano ad un tempo causa efficiente di se stesso, in quanto il SD totale cristiano in tal modo si autocostruisce.

In quanto detto si trovano racchiuse, sia pure assai sommariamente, la natura e le leggi fondamentali della causa efficiente del SD totale cristiano ossia di una realtà storica in senso cristiano. E' molto semplice il dedurre che una causa efficiente la quale non sia portatrice e comunicatrice della precisa e autentica forma di esso e non obbedisca alle sue leggi, cessa di essere una vera causa efficiente. Non sarà che una causa efficiente illusoria la quale non costruisce, se pure non demolisce, o addirittura (anche nolente e in buona fede) non costruisce in senso anticristiano.

Passiamo alla causa materiale. Già si è detto ripetutamente che la materia del SD totale cristiano è la stessa realtà storica o realtà umana esistenziale, a prescindere dalla forma. Dinamicamente, causa materiale e materia così intesa diventano sinonimi, con la precisazione che anche la causa materiale invade le altre cause, trovandosi ovunque sia presente l'elemento umano (qualunque esso sia) da attuarsi come materia da parte della forma, facendosi ricettivo di essa.

Anche qui cade opportuna una osservazione analoga alla precedente. Non è affatto detto che l'umano diventi automaticamente «materia “ attuabile dal SD formale del Corpo Mistico. Una materia che non si renda idonea a ricevere detta forma, o peggio la rifiuti, blocca la costruzione del SD totale

86

cristiano, quando non la devii, se pure non si converte in a antimateria “, disponibile purtroppo, o a servizio, di altre forme.

Quanto alla causa formale, anch'essa dinamicamente s'identifica ed è stata identificata con la forma che invade le altre cause. L'abbiamo già constatato: la causa efficiente è genuinamente tale, alla sola condizione di incarnare in se stessa, e incarnare nella materia, la causa formale. La stessa causa materiale diventa autentica «materia “, quando si apre alla forma e dunque si lascia già disporre da essa a riceverla. La causa finale, come tosto vedremo, viene addirittura a coincidere con la forma in sintesi con la materia, e più ancora con la realizzazione stessa della forma in quanto dinamica.

Si tratta pertanto di insistere sulla inequivoca identificazione della causa formale del SD totale cristiano, ossia della realtà storica da costruirsi cristianamente. Essa è il Corpo Mistico come SD formale. E cioè: è il Corpo Mistico nella sua funzione ontica mobilitata dinamicamente, come SD a valore ontico formale, mobilitato precisamente come tale.

Una mobilitazione statica o puramente salvifica del Corpo Mistico non basta allo scopo, e non farebbe presa sulla materia, a cominciare dalla persona umana che di fronte al Corpo Mistico deve umilmente accettarsi innanzitutto come materia. Si tratta invero di costruire una realtà dinamica ontica: la realtà storica come SD totale cristiano. E per tale costruzione è necessaria una adeguata forma dinamica ontica, la quale non può essere che il Corpo Mistico come SD formale.

## 10 - La causa finale

Siamo così alla causa finale, che come elemento intrinseco costitutivo del SD totale, non chiameremo «fine “, richiamando questo termine l'obiettivo dell'agire o lo sbocco esistenziale dell'essere. «Fine “ della realtà storica come SD totale, potrà quindi consistere nel servizio della persona umana; nel cooperare a raggiungere il fine ultimo di questa; nel manifestare la gloria di Dio. Ma la «causa finale “ come principio intrinseco costitutivo di esso, non potrà essere che lo stesso SD totale.

Ed è infatti pienamente logico. L'organismo dinamico ,

87

appunto perché, essendo dinamico, deve costruirsi attivamente nello spazio e nel tempo, non potrà avere come propria causa finale che la costruzione di se stesso, pena una sua intima contraddizione ontica che lo porterebbe allo sfacelo, col risultato non già di «salvare “ la persona umana come ente di primo grado, che vi è implicata, ma di «perderla “.

La persona umana, invero, in un mondo dinamico si può solo salvare come ente di secondo grado, a cominciare dalla sua inserzione organico-cellulare nel Corpo Mistico (che sempre è stato «dinamico “!) come SD religioso cristiano, nel quale soltanto si salva, costruendolo e lasciandosi costruire con esso. La stessa salvezza della persona umana, quindi, viene a coincidere con la costruzione del rispettivo organismo dinamico che la «salva “. Al di fuori di tale «costruzione “ non c'è che la «perdizione “ dell'uno e dell'altra.

Rimane pertanto pacifico che la causa finale dell'organismo dinamico è l'organismo dinamico stesso che si autocostruisce, ossia è la sua stessa autocostruzione. E nessun dubbio che come tale essa ne sia un principio costitutivo intrinseco, poiché niente vi è di più intrinseco all'organismo dinamico dell'organismo dinamico che si autocostruisce e della sua autocostruzione.

Per applicare tuttavia questa dottrina alla realtà storica come SD totale, dobbiamo fare una ulteriore precisazione, del resto pienamente ovvia. Ed è questa. La causa finale dell'organismo dinamico fenomenico sarà anch'essa a valore fenomenico, e dovrà subordinarsi, in termini più esatti dovrà inserirsi onticamente e praxiologicamente nella causa finale dell'organismo dinamico a valore metafisico, ossia del SD. Ciò posto, e dato che per la realtà storica si tratta appunto di SD, diremo che la sua causa finale è la costruzione di se stesso come SD totale, evidentemente nella sua specificazione ontico-metafisica concreta di SD totale cristiano. Questa è dunque la sua causa finale vera: la propria autocostruzione come SD totale cristiano.

Ma non è tutto. Torna qui ad interferire la supremazia della forma, e dunque del Corpo Mistico come SD formale. Quale sarà il rapporto di detta causa finale con questa forma?... Il supposto esaurimento in se stessa dell'autocostruzione del SD totale cristiano come essenza della realtà sto

88

rica, non terrebbe conto della supremazia della forma, e d'altronde andrebbe contro l'onticità dinamica dello stesso SD totale in questione.

L'autocostruzione di esso, infatti, si bloccherebbe automaticamente, se la causa finale non venisse spostata - più esattamente non venisse subordinata e integrata - nell'autocostruzione del Corpo Mistico come SD formale. La causa finale dunque del SD totale come essenza della realtà storica non sarà propriamente l'autocostruzione di se stesso, ma l'autocostruzione di se stesso in funzione dell'autocostruzione del SD formale; oppure l'autocostruzione del SD formale passando attraverso l'autocostruzione del SD totale<sup>17</sup>.

Le due espressioni oggettivamente si equivalgono. Soggettivamente potranno denotare diverse preoccupazioni o strategie operative, da discutersi fuori della metafisica, sul piano dell'esistenza e dell'azione. Ma ciò che più importa notare si è che in esse si pongono come operanti quelle proprietà che abbiamo chiamato della produttività, costruttività, ed economicità della forma.

Guai a logorare, o peggio esaurire la «forma», solo per «produrre». O la «produzione» obbedisce alla legge di economia metafisica della ricostruzione e progrediente costruzione della forma, o la stessa autocostruzione del SD totale cristiano della realtà storica, diventando fine a se stessa, si blocca, se pure non si risolve in una «autocostruzione negativa» che cessa di essere cristiana.

La causa finale del SD totale, pertanto, nello stesso interesse di questo, deve risolversi nell'autocostruzione della forma, che nel caso è il Corpo Mistico, sia pure come SD formale in funzione ontica. E' l'evangelico «Quaerite primum Regnum Dei...», che torna ad avere la sua riprova. Ma questa volta è una riprova metafisica, rivelatrice della funzione e dell'incomparabile valore ontico che si cela sotto la sua funzione salvifica.

A questo punto dovremmo iniziare il discorso sulla prassi. Ma ci bastino per ora tre cose: vederla come un quinto ele

89

mento, insieme alle quattro cause, che compone l'essere del SD totale cristiano come essenza della realtà storica. Vederla nella sua natura dinamica eminentemente sintetica e concreta, come concreta sintesi attivistica delle quattro cause, che si fondono operativamente nella prassi. E vederne il collegamento con la causa formale ossia con la forma, e la causa finale.

La prassi infatti si pone tra forma e causa finale, come potenziamento e mobilitazione operativa della forma di cui deve garantire il dominio ontico e l'efficienza attualizzante, assicurando così il suo sbocco nell'essenza ossia nella sintesi superorganico-dinamica come autocostruzione del SD, e dunque come causa finale. Ed invero, la prassi è la vita-azione del SD, che mobilitando trascendentalmente la forma, realizza la causa finale.

90

### **CAPO III**

## **LA REALTA' STORICA COME SD MATERIALE**

### **1- Metafisica di immersione e di emersione**

Abbiamo acquisito l'essenza realistica della realtà storica individuandola nel SD totale cristiano, e ne abbiamo anche dato una certa illustrazione. Se ora vogliamo retrospettivamente misurare il cammino fatto, dobbiamo dire che è stato un cammino lungo, complesso, e non privo di difficoltà. E' stato infatti una marcia continua verso il concreto, una graduale immersione metafisica nel concreto, che come tale non ammette semplificazioni per via di analisi mutilanti o di astrazioni liberatrici.

E' la differenza tra la metafisica statica, e dinamica. La prima si libera nell'astrazione a costo di mutilare l'essere, a cominciare da quella fondamentale liberazione della sua essenza dall'esistenza, attraverso la distinzione reale tra le due, che del resto è la conditio sine qua non della stessa possibilità di una metafisica statica, e della sua validità e fecondità.

Sarebbe quindi inutile e ingiusto accusarla di staticità, analiticità e astrattismo, magari rimpiangendo la sintesi e la concretezza con essa perdute. Metafisicamente - e realisticamente -, non si riconquistano che in sede di ente di secondo

---

<sup>17</sup> Ciò spiega pure come, in funzione dell'eternità che trascende la storia, il SD formale rimane, e rimarrà come tale, al di là della sua funzione di forma. Mentre il SD totale è destinato a dissolversi per l'esaurimento della sua stessa funzione nel tempo.

grado ossia di ente dinamico, e dunque in sede di metafisica dinamica, appunto segnata dalla dinamicità, sinteticità e concretezza. Queste vengono ricuperate a beneficio della stessa metafisica statica e con essa dell'ente di primo grado.

E' la legge della metafisica realistica integrale, la quale implica necessariamente i due momenti, statico e dinamico, che rimangono pienamente solidali fra loro. Senza la metafisica statica, la metafisica dinamica sarebbe priva di fondamento. Senza la metafisica dinamica, la metafisica statica non riuscirebbe mai a cogliere l'essere nel suo aspetto ontico più significativo e impegnativo per l'uomo, che è quello dinamico, sintetico e concreto.

Il cammino metafisico della dinamicità, sinteticità e concretezza, è necessariamente un cammino diverso da quello

91

della metafisica statica. Ciò ne spiega la complessità che si fa sempre più impegnativa e incalzante, ma soprattutto il processo di immersione nella realtà dinamica, fino a scavarne o più esattamente a scoprirne ed esplicitarne l'intima essenza superorganico-dinamica, che rappresenta la suprema possibilità metafisica di immersione realistica nell'essere.

Le altre vie metafisiche rischiano di risolversi in una vivisezione dell'essere, quando non siano una fuga da esso per la tangente dell'astrazione, comunque questa si compia: o per mezzo di una operazione puramente logica quale è il caso dell'astrazione scolastica, o per mezzo di una operazione ontico-gnoseologica che separi il soggetto dall'oggetto, o il fenomeno dall'essere, quale è il caso più frequente nella moderna filosofia.

Metafisica di immersione, dunque, la nostra metafisica dinamica, almeno fino al suo raggiungimento dell'essenza superorganico-dinamica dell'ente dinamico e della realtà storica. Metafisicamente, invero, non è più possibile immergerci più oltre nella realtà dinamica. Non perché il discorso metafisico si esaurisca col SD totale cristiano, ma perché, una volta che esso è raggiunto, diventa necessaria una inversione di rotta: bisogna passare da una metafisica di immersione ad una metafisica di emersione, nel senso che ogni ulteriore considerazione dovrà fare emergere i nuovi dati dall'essenza stessa della realtà dinamica come SD. Al di là dell'essenza superorganico-dinamica infatti, non è più possibile altro processo metafisico realistico-dinamico, all'infuori di quello della esplicitazione dei suoi vari elementi, la quale esplicitazione dovrà appunto emergere metafisicamente dall'essenza sopraddetta.

Di più. Poiché l'essenza superorganico-dinamica dell'ente dinamico e della realtà storica s'identifica col rispettivo essere e dunque con lo stesso ente dinamico e la stessa realtà storica in tutta la loro concretezza, ne segue che il processo metafisico di emersione di cui parliamo, praticamente non avrà limiti. Si estenderà all'intero studio realistico delle realtà dinamiche, in tutti i piani del loro essere: essenziale, esistenziale, fenomenico, ed operativo.

Né si potrà parlare di una semplice metafisica «applicata». La metafisica realistico-dinamica, per la ragione che

92

congloba nel SD l'intera realtà dinamica investendola tutta quanta come oggetto della sua specifica competenza, non si applica, ma si esplicita, emerge. E si rivela ad un tempo come il principio animatore e unificatore dell'intera costruzione scientifica realistico-dinamica e di tutta una cultura.

Ciò riconferma pure il rifiuto da parte nostra di parlare di una filosofia ascendente e discendente, a proposito del cammino metafisico realistico-dinamico. Come è già stato detto, tale cammino non è diretto ad un vertice metafisico rappresentato da un insieme di principi o da una essenza astratta da cui ridiscendere nel campo delle applicazioni analitiche o dalla fenomenologia concreta. Ma è immersione progressiva e sintetica in una essenza superorganico-dinamica a valore concreto e totale, da cui sarà soltanto più possibile una perpetua emersione metafisica sulle ali possenti della forma. L'ultima conquista della immersione metafisica realistico-dinamica è la forma dinamica cristiana che è Cristo e il suo Corpo Mistico. E tale forma rimane il lievito nascosto, che fa emergere e svela il vero senso metafisico di tutte le realtà dinamiche dentro e al di là dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica.

Per essere esatti, trovandoci noi impegnati con la sola metafisica della realtà storica, non usciremo dalla sua essenza, limitandoci a toccarne ulteriormente solo gli aspetti che ci paiono più indispensabili. Ma anche per noi s'impone una inversione di rotta, poiché la metafisica della realtà storica non può andare oltre la sua essenza superorganico-dinamica cristiana. Passiamo perciò anche noi da una metafisica di immersione ad una metafisica di emersione, cercando di fare emergere dal SD totale cristiano come essenza della realtà storica, qualche suo aspetto di più immediata rilevanza per la metafisica di essa.

## 2 - Presenza e assenza del SD totale

Cominciamo dall'esame della realtà storica come SD materiale. Per impostare l'argomento dobbiamo però cominciare col riflettere sulla presenza o meno dello stesso SD totale cristiano nel tempo, sia al momento attuale, come in passato, e presumibilmente nel futuro. Esiste, è mai esistito, esisterà

93

un SD totale cristiano?... E, per collegare questa domanda al nostro argomento: quale è l'incidenza su di esso, del SD materiale e viceversa?...

Gli estremi della risposta si possono esprimere in questi termini: in qualche modo il SD totale cristiano è sempre esistito; ma il SD materiale rappresenta un avvenimento del tutto moderno, possiamo aggiungere di data assai recente. E la sua incidenza sul SD totale cristiano deve ritenersi notevolissima, anche se non può condizionarlo radicalmente. Ovviamente sarà vera anche l'incidenza del SD totale sul SD materiale.

La questione è di sua natura esistenziale (e dunque spettante soprattutto ad una teologia e filosofia della storia e se si vuole alle scienze dinontorganiche) anche se noi dobbiamo toccarla solo nel suo aspetto metafisico essenziale<sup>18</sup>.

Da questo punto di vista, gli estremi della risposta restano giustificati in base al principio seguente, che sgorga esso pure dalla supremazia della forma: se la forma del SD totale cristiano è stata, è, e sarà sempre presente alla realtà storica, essa si è creata, si crea, e si creerà necessariamente uno sbocco alla propria funzione ontica e salvifica, sfociando anche in qualche modo, in un SD totale cristiano.

Il negare tale sbocco, sarebbe metafisicamente negare la forma stessa, nella sua validità di forma dinamica cristiana. Questa infatti porta con sé il potere dell'Assoluto come forma, che nel caso nostro è l'Assoluto vero, incarnatosi come Verbo nella storia e operante dentro di essa con il suo Corpo Mistico, come SD formale. Come forma divina operante nella storia, questo non è dunque bloccabile, a costo di aprirsi il suo sbocco con un diluvio di fuoco.

Ciò nonostante, rimane anche vero che, nel rispetto della libertà umana, esso appare estremamente condizionato. Tanto che, esistenzialmente, la questione ritorna: presenza o assenza del SD totale cristiano? Le apparenze stanno piuttosto per una risposta negativa. Ma quella che importa è una risposta metafisica a valore essenziale, come tale illuminatrice anche del fatto esistenziale, sia pure negativo.

94

Ora, per arrivare a tale risposta, tre cose sono particolarmente da considerarsi, e sono le seguenti: il senso di SD, appunto come «c dinamico»; la consistenza e il ruolo della sua forma; le modalità dell'esistenza di esso e la legge alla quale dette modalità soggiacciono.

Il senso del SD totale in quanto dinamico, innanzitutto. Il suo senso è quello di un organismo in costruzione, a cominciare dalla sua stessa essenza. E' dunque un senso di imperfezione, non già quanto al proprio valore e consistenza, che sono quelli stessi della forma, ma quanto alla incompiutezza e imperfezione del proprio essere, che lo mantiene invisibile alla luce degli occhi, e più esattamente lo pone al di fuori del dato di esperienza. Imperfezione e incompiutezza che si riflette anche nel condizionamento del suo esistere.

Stando così le cose, bisognerà guardare anche esistenzialmente al SD totale con senso di concretezza, tenendo conto della sua natura, e dandosi conto, precisamente sul piano esistenziale, dell'incidenza della sua forma e della sua materia. L'incidenza della forma trattandosi del SD totale cristiano, è quella dello stesso Corpo Mistico come SD formale. Esso, tra il resto, come forma di secondo grado, gode di una propria consistenza ontica e operativa anche come forma, dello stesso valore dell'Assoluto che incarna. La sua incidenza nella esistenza del SD totale cristiano, pertanto, non potrà essere sottovalutata, anche se rimane difficile indovinare come si esprima, senza tener conto della realtà storica concreta anche nel suo aspetto esistenziale.

L'esistenza del SD totale cristiano, infatti, non dipende soltanto dalla sua forma, ma anche dal condizionamento di questa da parte della materia. E la materia, come ben sappiamo, è la stessa realtà storica nel suo complesso, a prescindere dalla forma: compreso l'uomo; anzi, a partire da esso, inteso sia individualmente che collettivamente.

Ora, in riferimento all'esistenza del SD totale cristiano,

la materia appare pesantemente condizionatrice dell'Assoluto cristiano come SD formale, tanto da poterne bloccare il processo di incarnazione esistenziale, o per lo meno modificarlo profondamente. Ciò può verificarsi per ragioni diverse: o perché la materia rimane statica; o perché l'uomo rifiuta la funzione salvifica dello stesso Assoluto cristiano; o perché

95

---

<sup>18</sup> Chiameremo « scienze dinontorganiche » le scienze della realtà storica, intesa appunto come realtà dinontorganica.

addirittura si appella ad un altro Assoluto in funzione ontica (e salvifica), convogliando verso di esso una realtà storica diventata dinamica.

Questa è stata, di fatto, la vicenda storica che ha travagliato la forma dinamica cristiana, sino a far perdere la coscienza di essa come dinamica, e a dar l'impressione di un SD totale inesistente se pure non a convincere dell'inesistenza dello stesso suo problema. Si è arrivati così alla odierna situazione, definibile come uno scavalco almeno apparente del SD totale cristiano, da parte di un SD totale anticristiano.

Diciamo scavalco «apparente», e cioè non del tutto reale, per la ragione che trattandosi nel caso cristiano di una forma dinamica divina, nessun SD totale anticristiano potrebbe riuscire a eliminarla come forma, o a comprimerne del tutto lo sbocco ontico nel rispettivo SD totale. Ma il problema rimane, storico e metafisico insieme, sì da doverlo metafisicamente affrontare sia pure con un velocissimo sguardo. Cominciamo dal condizionamento della forma dinamica, da parte di una materia statica.

### 3 - La surrogazione salvifica

Senza dubbio, la realtà storica è dinamica nella sua intima essenza, onde è sempre stata e sempre sarà tale, per l'impossibilità della sua riduzione ontica all'ente di primo grado (a meno di demolirla e di ignorarla). Ma è anche necessario precisare che la sua è rimasta una criptoessenza dinamica, possiamo dire fino agli ultimissimi tempi, nei quali è esplosa violentemente nell'esistenza.

Il peggio si è, per accentuare questa sua strana e incongrua vicenda esistenziale; che la sua vera forma - quella cristiana - era dinamica, ed è sempre esistita ed ha sempre operato come dinamica. Senza questa sua dinamicità anche di tipo operativo, i Santi non sarebbero esistiti, e la Chiesa, come sua più immediata espressione esistenziale, non avrebbe potuto sopravvivere.

E tuttavia questa forma dinamica non è riuscita a vincere l'inerzia di una materia storica statica, venendo così bloccata nella sua funzione ontica. Tanto, da non riuscire a fare sfociare

96

la realtà storica in una realtà storica dinamica cristiana. La realtà storica è diventata esistenzialmente dinamica, non già per lo specifico impulso della sua forma dinamica cristiana, ma per impulso della sua materia, ossia è diventata realtà storica dinamica senza diventare cristiana, e peggio cessando di essere cristiana.

La forma dinamica cristiana tuttavia ha dovuto assolvere egualmente la sua funzione ontica rispetto alla realtà storica, pena la insanabile disfunzione di questa. Ma ciò non poteva avvenire che secondo le modalità ed i limiti imposti dalla stessa realtà storica. Cerchiamo di darci conto del fatto, e soprattutto delle sue ragioni.

La funzione ontica della forma dinamica cristiana, essendo per sua natura funzione ontico-dinamica, come tale non può venir recepita da una materia ossia da una realtà storica statica, in quanto questa non è ricettiva di una forma dinamica. Di qui la impossibilità di una sintesi diretta fra la realtà storica statica e la sua forma dinamica cristiana, in quanto forma ontica.

Ma la funzione della forma dinamica cristiana non è soltanto ontica, è anche salvifica. Per la inscindibilità e solidarietà tra le due funzioni, nella impossibilità di ricezione della funzione ontica da parte di una materia storica statica, è entrata in gioco la funzione salvifica che la surrogava, nella misura che la realtà storica era ricettiva di questa. Tale misura, è stata quella stessa delle persone umane che, cercando la loro salvezza nell'Assoluto cristiano, hanno tradotto la ricezione individuale in collettiva, dando luogo ad una istituzionalizzazione cristiana della realtà storica. Si è attuata così la surrogazione salvifica della funzione ontica della forma dinamica cristiana, in rapporto alla realtà storica stessa.

E' ciò che è capitato per secoli, e che del resto rappresenta una legge non soltanto per la forma cristiana, ma per qualsiasi altra forma religiosa, ad esclusione delle attuali forme dinamiche antireligiose, per le ragioni che diremo tosto. Si è attuata così la surrogazione salvifica della funzione ontica di detta forma.

Se infatti guardiamo (anche senza esemplificare) alle religioni e istituzioni di tutti i popoli, vi scorgiamo una simbiosi tra religione e istituzioni civili, determinata appunto

97

dalla surrogazione della funzione ontica da parte della funzione salvifica religiosa, nel senso che questa ha modellato eticamente le istituzioni «sacralizzandole».

Quanto alle attuali forme dinamiche antireligiose, esse sfuggono alla legge in questione, appunto perché dinamiche e antireligiose ad un tempo. Come antireligiose, esse escludono una salvezza trascendente, detronizzando così la funzione

salvifica religiosa. E come dinamiche, esse si identificano con la realtà storica stessa, galvanizzandone la natura dinamica e conferendole una funzione ontica e salvifica di indole puramente immanentistica.

E' quello il meccanismo intimo e nascosto dello storicismo di qualsiasi tendenza che si pone alla base della storia moderna, nel ruolo decisivo che compete alla metafisica della realtà storica. Esso è appunto quello di lanciare dinamicamente un Assoluto come forma dinamica ontica e salvifica, quale anima della stessa realtà storica diventata dinamica: quando addirittura l'Assoluto non venga identificato immanentisticamente con essa.

Stando così le cose, era inevitabile che ad un certo momento avvenisse la collisione tra la forma religiosa operante nella realtà storica - al di fuori delle anime - unicamente per mezzo di una sua surrogazione salvifica modellatrice di strutture statiche, e la forma dinamica antireligiosa modellatrice della stessa realtà storica in senso ontico-dinamico, nella direzione di uno pseudo-SD che parrebbe scavalcare il SD cristiano dando l'impressione della sua inesistenza o addirittura di una sua definitiva scomparsa.

E' la crisi spirituale, non però di ordine semplicemente religioso-sacrale, ma di indole ontica e dinamica, che sta attraversando il mondo di oggi, a cominciare da quello cristiano. Ed è una crisi che va assai al di là di una crisi etica e giuridica, per cui risulterebbe vano affrontarla solo come tale. Le vecchie strutture storiche di ispirazione cristiana cadono, perché inesorabilmente svuotate dal di dentro. E le nuove che sorgono non possono più esser tali perché espressione di una realtà storica plasmata nella sua stessa essenza dinamica da un Assoluto come forma anticristiana.

La forma religiosa pertanto, o si riscopre nella sua essenza intima e originaria di forma dinamica a funzione ontica

98

e salvifica, e in rapporto alla realtà storica divenuta dinamica si rilancia soprattutto nella sua funzione ontica al di fuori di ogni surrogazione; o sul piano della realtà umana esistenziale si trova nell'impossibilità di ridare l'avvio ad un superorganismo totale cristiano di natura dinamica. La sua funzione surrogatoria statica di ieri, infatti, è tramontata, senza potersi riconvertire tempestivamente in costruzione dinamica. E ciò, non già per inerzia o inadeguatezza della forma, ma per l'inerzia e l'inadeguatezza degli uomini che dovevano servirla.

#### **4 - La frustrazione «antropologica»**

La debolezza della surrogazione salvifica nella costruzione di una realtà storica cristiana, derivava soprattutto dalla staticità della stessa realtà storica, e dalla sua dialettica statica, consolidatasi nelle istituzioni, incapaci per ciò stesso di lasciarsi trasformare e meno ancora di trasformarsi vitalmente. Tanto, che anche le riforme di struttura, più che rivestire lo slancio vitale che aveva accompagnato il nascere delle relative istituzioni, appaiono piuttosto un fenomeno di risucchio di una corrente di vita che ormai ha preso altre direzioni.

La ragione si è che la vita non consiste nelle riforme né si restaura con una riforma. La si rilancia unicamente riinnestandola alla sua sorgente e riimmergendola nel suo fiume. E la sorgente e il fiume di essa, in una realtà storica diventata dinamica, sono rispettivamente la sua forma dinamica e il SD che ne deriva, sia esso il SD formale, o quello totale. Le strutture e le istituzioni vive, non sono più quelle che surrogano e quindi anche precedono i detti SD, ma che li seguono divenendone come una incarnazione o un rivestimento vitale e operativo.

La fase della surrogazione è infatti tramontata col tramontare della realtà storica statica. E con essa è tramontato anche il potere storico surrogatorio della funzione salvifica della forma, e la sua provvisoria precedenza sulla funzione ontica. Normalmente ci si salva nell'essere salvifico e salvato, e non fuori di esso, in una funzione salvifica deontificata.

Il chiedersi se tale tramonto sia stato un guadagno o una

99

perdita, sarebbe questione inutile, non solo da un punto di vista pratico, ma anche dal punto di vista teorico. La pratica infatti ci dice che l'unico autentico guadagno per la realtà storica è quello di conformarsi pienamente alla natura del suo essere vero e della sua forma vera, che, in definitiva, sono rispettivamente l'Assoluto e la forma cristiana. E lo studio metafisico si pone di fronte alla sua realtà, avvertendoci che, prima o poi, è la sua natura vera a prevalere, se non nella realizzazione effettiva (il che purtroppo potrebbe anche non avvenire), almeno come suprema esigenza, o come spiegazione della sua possibile o reale frustrazione.

Che la surrogazione salvifica del SD totale cristiano sia stata effettivamente frustrata, e che tale frustrazione possa ripetersi per un SD totale cristiano in funzione ontico-dinamica, per di più in virtù di una ragione fondamentalmente identica, non è forse troppo difficile il dimostrarlo, appellandoci precisamente alla persona umana, la quale rimane pur sempre la tremenda condizionatrice della forma cristiana.

Mentre infatti, da una parte, la funzione salvifica della forma cristiana consolidava le istituzioni rinsaldandole eticamente e giuridicamente, e facilitando ad un tempo le stesse condizioni di salvezza spirituale; dall'altra, la staticità della realtà storica con la sua dialettica statica, analitica ed astratta, incideva pesantemente su di esse, e indirettamente sulla stessa forma cristiana, tendendo a creare una impalcatura strutturale e istituzionale chiusa, fatta a compartimenti stagno, dotata ad un tempo di una estrema solidità e debolezza.

La solidità le veniva indirettamente dalla forma, che pure ne era profondamente lesa nella sua intima essenza ontico-dinamica. La debolezza le veniva dall'uomo, dalla persona umana, che, o ne ribadiva la incongrua dialettica statica, o, peggio, la svuotava dall'interno, rifiutando la stessa funzione salvifica della forma. Di qui la frustrazione, che chiamiamo «antropologica», della surrogazione salvifica del SD totale cristiano nel vecchio mondo statico.

E' questa frustrazione che ci interessa. Indipendentemente dal giudizio storico che non ha importanza se non come analisi per una migliore comprensione dei fatti e una maggiore adeguazione alle esigenze presenti, bisogna ammettere

100

che la cultura cristiana non ha saputo cogliere riflessamente e rilanciare praticamente la forma cristiana come forma dinamica in funzione ontica e salvifica ad un tempo, non riuscendo così a prevenire le conseguenze della frustrazione di cui ci occupiamo.

La frustrazione «antropologica» della vecchia impalcatura strutturale e istituzionale storica, di ispirazione cristiana, è presto spiegata. Nella misura che l'uomo come persona singola o come corrente culturale rifiutava l'Assoluto cristiano, la suddetta impalcatura si svuotava dal di dentro, ribadendo la sua inerzia e chiusura, sia per depauperamento che per istinto di conservazione e difesa. Né valeva a controbilanciare del tutto la situazione, l'inesauribile frotto di vita divina nella Chiesa, che si esprimeva in documenti di santità e di opere aventi del miracoloso, poiché si trattava ormai di una specifica demolizione ontica, non più sanabile dalla surrogazione salvifica.

Dobbiamo stare nei termini della nostra riflessione metafisica, senza passare ad una teologia e filosofia della storia da una parte, o a una semplice fenomenologia dall'altra. Ci sia nondimeno permesso un semplice rilievo, riguardante la dottrina del diritto e della morale, che come dottrina detiene il primato sulla pratica. Non ci appelliamo di fatto alla pratica, poiché nello specifico campo della pratica morale e giuridica i criteri di giudizio possono essere assai diversi, in dipendenza dalla evoluzione dei costumi e dello stesso tenore di coerenza delle persone singolarmente o collettivamente considerate.

Ora, è cosa ovvia che la prima risorsa del diritto e della morale consiste nel loro fondamento. E il loro fondamento più solido, più fecondo ed operante, non può essere che l'Assoluto vero e dunque l'Assoluto cristiano; non può essere che il loro innestarsi nella sua duplice funzione, o per lo meno nella sua funzione salvifica. Il rifiuto antropologico di essa,

- diciamo «antropologico» perché consumato dall'uomo e con la sostituzione dell'uomo (o della natura) a Dio -, non ha fatto che togliere al diritto e alla morale la loro ragion d'essere. Né è valso a sostituirla il kantiano «imperativo categorico», o il giusnaturalismo illuministico, o il diritto

101

razionale dell'idealismo e il positivismo giuridico, o il moralismo civico e peggio l'etica della situazione.

L'etica e il diritto sono franati col loro fondamento trascendente, senza neppure la possibilità di una sua surrogazione per mezzo del diritto naturale o della persona umana. La frustrazione «antropologica» della surrogazione salvifica infatti, come sostegno e animazione delle vecchie strutture statiche, in una realtà storica diventata dinamica dovrebbe venir rimediata da una surrogazione antropologica dell'Assoluto in rapporto alla sua funzione ontica.

Nessuna illusione al riguardo sarebbe invero possibile. Tale surrogazione antropologica della funzione ontica dell'Assoluto non può risolversi che in una nuova, sebbene diversa, frustrazione antropologica di essa, poiché l'uomo, in una realtà storica diventata dinamica, di per sé non è che «materia». E la surrogazione - in buona o mala fede da parte della persona umana della funzione ontica dell'Assoluto, non è che la frustrazione di essa, prima ancora di porla in grado di operare. E' infatti ripetere l'errore illuministico, non più in rapporto ad una funzione dell'Assoluto negata, ma in rapporto ad una sua funzione malamente surrogata, ciò che agli effetti pratici può essere peggio. Meglio negare la funzione dell'Assoluto, senza surrogarla, che surrogarla malamente anche senza negarla formalmente.



## 5 - L'incidenza del SD materiale

E' stato e continua ad essere un non tener conto, in verità, della nuova realtà storica, e con essa dell'incidenza del SD materiale, che come tale postula una forma che vi si adegui funzionalmente, la quale va ben al di là dell'uomo. Tale forma non può essere che l'Assoluto come forma dinamica, precisamente nella sua funzione ontica. E' la situazione reale effettiva tanto per il cristiano che per l'anticristiano. Metafisicamente, essa è maturata inesorabilmente attraverso il processo della filosofia moderna, nei cui inizi già erano posti i germi del suo epilogo attuale.

La filosofia moderna è nata dal trasferimento del metodo scientifico - matematico e sperimentale - nel filosofare, operatosi inizialmente con Cartesio e Bacone da Verulamio.

102

In virtù del suo metodo, la filosofia moderna doveva risolversi in un imprigionamento dell'uomo dentro se stesso, facendo esplodere tuttavia, a un dato punto, il suo bisogno di evadere. Non più però con un ritorno all'Assoluto vero da cui in nome dell'uomo la filosofia si era liberata; ma con uno sbocco nell'Assoluto falso, l'unico che le fosse ancora logicamente possibile.

Ed è appunto perché si trattava di un Assoluto falso non già fantasticato mitologicamente, ma da giustificarsi metafisicamente, doveva trattarsi per necessità di un Assoluto da costruirsi. Al di fuori dell'Assoluto vero, infatti, e più radicalmente sulla negazione di un Assoluto trascendente resa necessaria dal rifiuto dell'Assoluto cristiano, alla filosofia non resta che costruire un nuovo Assoluto, che perciò sarà un Assoluto «dinamico», ossia in costruzione: si tratti di una sua costruzione dialettica, o di una sua costruzione evolucionistico-naturalistica, o ateo-materialista.

Veniva così definitivamente superata la parentesi del vecchio illuminismo e del vecchio umanesimo statico con un deismo che collocava l'Assoluto (se c'era) fuori del tiro dell'uomo, e con una concezione dell'uomo che lo illudeva di bastare a se stesso, come dominatore della natura e arbitro della storia, senza necessarie alleanze con nuovi Assoluti.

Il neo-illuminismo e il neo-umanesimo dinamico, invece, sa benissimo che l'uomo non può bastare a se stesso, e che dunque nuove alleanze con l'Assoluto risultano indispensabili. E gliel'offre con i mezzi di una esuberante cultura e più ancora con tutto il peso della nuova realtà storica costituentesi in un SD materiale, sempre più affamato di forma. Esso infatti reclama un Assoluto che gli proponga un disegno costruttivo e gli infonda uno slancio vitale, senza di cui resterebbe un organismo senz'anima.

Strana coincidenza quella della rivoluzione industriale che ha dato l'avvio al SD materiale della nuova realtà storica, e delle metafisiche diveniristiche immanentiste, così tempestive ad offrirgli il proprio Assoluto nella sua specifica funzione ontico-dinamica costruttiva del loro pseudo-SD totale. E coincidenza più strana ancora quella della contemporanea assenza di una analoga offerta dell'Assoluto vero,

103

nella sua specifica ed autentica funzione ontico-dinamica costruttiva del SD totale cristiano.

Ma l'aspetto più sconcertante dell'avventura storica cristiana dell'ultimo secolo e mezzo, non è tanto l'aver insistito su posizioni di conservazione che potevano difendere genuini e irrinunciabili valori cristiani, quanto piuttosto la posizione attuale, metafisica e operativa insieme. Essa infatti sembra credere e voler far credere che la situazione sia affrontabile e risolvibile sulla base e in funzione della persona umana, riprendendo a proprio uso e consumo (sebbene in altro senso e con intenti diversi) l'equivoco antropologico che ha travagliato e continua a travagliare la filosofia moderna.

La funzione ontico-dinamica dell'Assoluto è insostituibile e insurrogabile. Non è neppure più surrogabile (trattandosi dell'Assoluto vero) dalla sua funzione salvifica. Volerla pertanto surrogare o surrogarla di fatto (anche senza saperlo o volerlo) con la persona umana sia pure con tutto il bagaglio dei suoi diritti, fini e valori, è ricadere in una frustrazione e antropologica della funzione ontico-dinamica dell'Assoluto

che potrebbe risultare più negativa ancora della vecchia frustrazione antropologica della sua surrogatoria funzione salvifica, operata dal vecchio illuminismo.

Si trattava allora della frustrazione di un surrogato. Qui si tratta invece della frustrazione di una funzione ontico-dinamica insurrogabile, che per la sua solidarietà con la funzione salvifica finirebbe per compromettere anche questa, negandola non solo come funzione surrogatoria, ma in se stessa.

L'uomo non può surrogare le funzioni di Dio, a meno di sostituirlo. Ma questa stessa sostituzione di Dio non sarebbe da parte dell'uomo, bensì da parte di un nuovo Assoluto. Il quale, anche se si risolvesse nell'uomo assolutizzato, non coinciderebbe più con esso, ma piuttosto con un Moloch in veste umanistica, di cui l'uomo si renderebbe adoratore e vittima ad un tempo.

L'umanesimo e il personalismo dei cristiani tuttavia non potrebbe arrivare coscientemente a questi estremi metafisici anticristiani. Deve quindi fermarsi entro i limiti di posizioni più o meno ortodosse, che ne rilevarebbero tra il resto la ingenuità estrema. E' assurdo infatti da parte dell'uomo, voler

sostituire le funzioni dell'Assoluto, senza proclamarsi esso stesso l'Assoluto.

Ciò che non si proclama con la teoria, potrebbe avvenire - e forse avviene di fatto - egualmente nella pratica. Nella pratica infatti interviene la dialettica della realtà oggettiva, che va ben al di là di schemi dottrinali più o meno astratti ed inerti, e di qualsiasi buona intenzione.

E la dialettica della realtà oggi è quella di una realtà storica già esistenzialmente composta in SD, ed essenzialmente già in sintesi ontico-dinamica con falsi Assoluti. Contrapporvi la persona umana disarmata dell'Assoluto vero nell'esercizio effettivo della sua genuina funzione ontico-dinamica, che la mobiliti, e peggio mettersi in dialogo in tali condizioni, è voler cadere nelle spire e più ancora nella spirale della dialettica suddetta.

L'afunzionalità della persona umana allo scopo, e l'ingenuità del far leva metafisicamente su di essa, è fin troppo palese. Ma basterebbe prendere atto della realtà storica attuale come SD materiale. Come tale, la realtà storica non può reggersi senza forma. Reclama una forma dinamica «assoluta» in funzione ontica. Se non gli si offre la forma cristiana, si consegna a quella anticristiana. Offrirgli la persona umana, non solo non è offrirgli la forma di cui abbisogna, ma è offrirgli la materia che ha più bisogno di forma.

## 6 - La persona umana come materia

La novità più sconcertante della realtà storica diventata dinamica, è che per essa la persona metafisicamente è diventata «materia», non soltanto perdendo un ruolo di forma che di per sé non ha mai avuto, ma pure quel ruolo demiurgico che talora si è illusa di possedere, o anche semplicemente quella funzione etica fondamentale e immediata che in una realtà storica statica le competeva e che di fatto poteva apparire esauriente.

Torna qui il nostro discorso iniziale sulla mediazione della realtà storica nuova tra la persona umana e il suo vivere e agire concreto. E' questa mediazione che, nonostante le apparenze in contrario, ha detronizzato l'uomo dal suo vecchio piedistallo, per prostrarlo davanti ad una realtà storica

che prima egli poteva dominare, almeno nelle sue dimensioni personali, mentre ora anche in queste dimensioni viene da essa dominato. Lo strapotere tecnico e la ricchezza economica dell'uomo in questo nuovo mondo dinamico, vengono infatti ripagati con la sua debolezza spirituale e la sua schiacciante miseria metafisica. Ma allo strapotere tecnico ed economico, si aggiunge quello della prassi animata dall'ideologia, che coincide troppo spesso con lo stesso strapotere dello pseudo Assoluto.

E' questa appunto per l'uomo la miseria dell'esser diventato metafisicamente materia, estremamente bisognoso dell'Assoluto come forma, sì da non reggersi spiritualmente senza di esso. Peggio, senza nemmeno più poter contare sulle risorse etiche della propria natura.

Ed invero, dal momento che la realtà storica si frappone tra l'uomo e il suo vivere ed agire, e gli s'impone con tutto il peso di se stessa come SD, non è più la persona umana con la spinta etica della propria natura che governa la realtà storica, ma è la realtà storica che governa la persona umana. Non è più la morale che salva la realtà storica, ma è la realtà storica che salva la morale, oppure la perde del tutto.

E' la triste esperienza in corso. Nonostante i progressi tecnici e sociali, che paiono incivilire l'umanità ma che forse la spingono soltanto sul sentiero equivoco del benessere e di una ambigua raffinatezza, la morale pubblica e privata decade. I tesori più sani e più preziosi che hanno sostenuto civiltà millenarie e che dovrebbero rappresentare valori eterni, vengono spazzati via come altrettanti detriti. E' l'uomo, la persona umana, che eticamente non si regge più sulle proprie gambe, fino al punto da non saper più distinguere tra vero e falso, tra bene e male.

La realtà si è che in un mondo diventato dinamico la persona umana viene tradotta da ente di primo in ente di secondo grado, e non funziona più come ente di primo grado, nemmeno eticamente: anzi, non funziona più, a cominciare proprio dal suo meccanismo etico. Si assiste ad una dissociazione penosa, ma fatale: quella tra la persona umana nel suo aspetto etico, non più in grado di funzionare come semplice ente di primo grado, e la persona umana nel suo aspetto fisiologico, che col trionfo del sesso appare come una rivolta

della natura contro la storia. E forse lo è effettivamente, poiché la storia, posta al di fuori dell'Assoluto vero, non ha offerto alla persona umana la forma liberatrice e rivalorizzatrice della persona umana stessa.

L'insistere pertanto sulle risorse etiche della persona umana come ente di primo grado, o sulla persona umana come fonte etica della nuova realtà storica, è continuare ad ignorare metafisicamente le condizioni concrete della persona storizzata in una realtà storica diventata dinamica, attribuendole un significato etico eternamente valido, ma che appare oggi inefficiente.

La sua efficienza era legata al predominio della persona umana come ente di primo grado, sulla storia. Col predominio della storia sulla persona umana, questa ha cessato di farsi eco fattiva della propria natura razionale come norma metafisica ed etica immediata del proprio vivere ed agire, perché deve fare i conti con la nuova realtà storica, che le ha sbarrato il passo alla propria autonomia esistenziale, addirittura squalificandola come misura di se stessa e del mondo che la circonda. L'uomo di oggi «c sente » che non è più lui la effettiva misura di sè e di un mondo che lo sommerge e lo travolge.

La stessa ribellione impotente dell'uomo contro questa nuova situazione, la quale si esprime in cento modi diversi, dall'anticonformismo, agli atteggiamenti esistenzialisti, alla esasperazione del personalismo, alla sopravvalutazione della fenomenologia individuale, alla contestazione, quando non si esprime addirittura nella promozione, o per lo meno nella giustificazione, come ultimo rifugio della persona autonoma, di istinti inferiori che per essere soltanto natura brutta risultano quasi intraducibili in ente di secondo grado; ne è come una riprova: l'epoca di una efficiente etica personalistica a partire dalla persona stessa, è tramontata.

Per essere più esatti, bisogna aggiungere che non è mai esistita. Quando ha funzionato, e ciò è avvenuto per l'intera epoca di una realtà storica statica, essa ha funzionato per merito di un Assoluto che si imponeva alle coscienze, e in virtù della sua funzione salvifica, che surrogando la funzione ontica poneva direttamente la realtà storica come realtà storica di natura etica. In altre parole, l'etica personalistica

quando ha funzionato non ha funzionato come etica «personalistica», ma come etica religiosa.

Ora è necessario porre la realtà storica come realtà ontica, perché risulti autentica realtà etica. E risulterà realtà etica conforme alla natura della sua realtà ontica posta come realtà «teologicamente» qualificata, precisamente dall'Assoluto come forma dinamica religiosa (o antireligiosa) in funzione ontica. La realtà storica infatti, se a forma ontica cristiana, ricupererà l'etica cristiana o anche semplicemente umana, in un SD totale cristiano, rendendolo portatore di essa. Se al contrario sarà a forma anticristiana

col rifiuto dell'etica cristiana ed umana diventerà portatrice di un'etica anticristiana che in definitiva si risolve in una etica antiumana.

Tra questi due estremi, e al di fuori di ogni illusione illuministica o neo-illuministica, la persona con tutto il suo bagaglio etico e finalistico altro non può fare se non appellare all'Assoluto capace di rendere la realtà storica portatrice di esso. Offrire alla realtà storica la persona umana, anziché quest'Assoluto, è ridurre il gesto ad una beffa che non può risolversi in altro modo, se non spingendo insensibilmente la persona stessa nelle braccia di un Assoluto falso.

E' la nuova condizione della persona come materia, che la spoglia della sua autonomia etica, intesa non già in senso normativo, ma in senso operativo. L'etica che l'accompagna, a cominciare dal diritto naturale e dai suoi diritti soggettivi, può rappresentare con questi il titolo che la persona umana possiede per rivendicare la propria salvezza o almeno una qualche giustizia. Ma, a parte i piccoli o grandi litigi che possono venir piegati a proprio favore, nessun tribunale è in grado di realizzarla, al di fuori di una realtà storica tradotta in SD totale cristiano dall'Assoluto vero, e della persona umana stessa, che si accetti come materia, in sintesi con esso come forma.

Parlare di persona umana come «materia», sia pure in senso metafisico e dinamico, potrà forse ferire le suscettibilità di qualcuno. Ma non è affatto sminuirne la dignità o l'importanza. Basterà tener conto del posto della persona umana nel complesso del SD materiale, e del suo ruolo nel SD totale. E' in sostanza potenziare la sua importanza etica

108

traducendola in importanza ontica, ponendola alla base della costruzione della realtà storica, e della efficienza etica stessa, come superiore efficienza dinamica di essa.

## 7 - Materia remota, prossima e immediata

L'introspezione metafisica del SD materiale deve tener conto del contenuto di esso soprattutto da questi tre punti di vista: in quanto esso è materia di secondo grado; in quanto, come materia di secondo grado, è già organizzato; in quanto è sintetizzabile con la forma per mezzo dell'uomo, ossia della persona umana.

Cominciamo dal contenuto del SD materiale, come materia di secondo grado. Metafisicamente, essa va distinta secondo il suo rapporto con la forma, ossia con l'Assoluto che per noi rimane quello vero e cristiano. Tale rapporto può essere più o meno prossimo o remoto. E' distinguibile in tal modo una materia remota, una materia prossima, e una materia immediata.

La materia remota è quella più distante dalla forma, non per negatività o rifiuto, ma per la mediatezza della sua informabilità, tanto da potersi considerare, non diciamo nel suo uso concreto, ma in sé, come materia neutra. Si trovano in tali condizioni i prodotti tecnici, nonché i ritrovati e la tecnica stessa, finché si tratta di tecnica materiale di per sé non ordinata o non ordinabile ad usi univoci che la rendano negativa per sua stessa natura.

E' quella la piattaforma su cui si costruisce e di cui è costituito in gran parte il SD materiale, ed essa viene a coincidere con il mondo della tecnica, dell'industria e dell'economia che ha dato l'avvio e rappresenta la nervatura dello stesso SD materiale. Il suo valore metafisico, si commisura alla sua capacità ricettiva della forma, poiché il principio di valutazione metafisica della materia è appunto questo: una materia in tanto vale, in quanto possiede una capacità ricettiva di forma.

Dopo la materia remota, viene la materia prossima, che sta come a metà strada fra la materia remota e la materia immediata. La materia prossima non è più di per sé neutra. poiché non può porsi come materia prossima senza cadere

109

ipso facto sotto l'influsso (se non ancora il dominio) di un Assoluto come forma. La materia prossima risulta pertanto un campo delicatissimo, sul quale danno battaglia le tendenze più svariate, e non già, nonostante le opinioni in contrario od obiettivi più o meno tassativi, a servizio della materia stessa o della persona umana, ma dell'Assoluto che dovrà informarla.

E' la fatalità della realtà storica dinamica come materia prossima: si crede che essa rappresenti un semplice problema etico, di indole giuridica o sociale, e al più un problema teologico di ordine umanistico. E invece essa pone, meglio, impone, un tremendo problema ontico-metafisico dietro al quale si cela un Assoluto come forma, che la influenza e la

plasma, che la gestisce in direzione di una data costruzione organico-dinamica, fino a porre di fronte, talora, ad un fatto compiuto imprevisto e del tutto preterintenzionale.

Questa eventualità pare colpisca di preferenza il trattamento puramente etico ed umanistico della materia prossima. E logicamente. Poiché, in quanto semplicemente etico ed umanistico, detto trattamento non mobilita ancora affatto l'Assoluto vero come forma dinamica in funzione ontica. Il mobilitare l'etica e il diritto, pur supponendo che centrino per davvero il bene e la giustizia e non deflettano, non è ancora mobilitare dinamicamente l'Assoluto vero come forma.

Ne segue che il fronte rimane scoperto a favore dell'Assoluto falso dinamicamente mobilitato, al quale non sarà impossibile risucchiare nella propria corrente anche le forze del bene, nell'ingannevole miraggio di un obiettivo comune che in realtà, al di fuori della materia remota, e dunque già sul terreno della materia prossima, non è più possibile che esista.

Non si è ancor detto quale sia questa materia prossima. Lo diciamo in questi termini: essa è costituita da tutto il bagaglio della realtà umana esistenziale, a prescindere dai suoi due estremi del mondo puramente tecnico (= materia remota), e della persona umana storicizzata, che come persona appartiene (e lo vedremo tosto) alla materia immediata.

Fa quindi parte della materia prossima la realtà economica, sociale, politica, culturale, artistica, ecc. In una parola, l'intero mondo umano, contenuto nel triangolo segnato dai vertici della tecnica, della persona umana, e dell'Assoluto

110

come forma. Anche l'arte fa quindi parte della materia prossima. Essa infatti, a differenza della tecnica, non è mai neutra rispetto all'Assoluto. E d'altra parte è metafisicamente materia, anche se artisticamente dev'esser forma. Ma è forma fenomenica di una materia fenomenica, e nient'affatto un momento dell'Assoluto in senso idealistico. Come forma fenomenica di una materia fenomenica morta, anzi, il suo interesse metafisico dinamico ricade in quello complessivo della materia prossima, nella quale prende vita ed esplica la sua funzione. Ciò non esclude la possibilità di una particolare filosofia dell'arte, anche in senso realistico-dinamico.

E' stato sul terreno della materia prossima che si è accanita la polemica etica, ed è ancora su detto terreno che si è trincerata l'azione sociale dei cattolici, come azione di ispirazione tipicamente etica e personalistica. La polemica tuttavia sulla moralità dell'economia, della politica, dell'arte, e dello stesso costume, non soltanto non ha cambiato il corso della storia o frenati gli abusi morali: cosa da non pretendersi del resto, nel senso che si ha il dovere di stabilire, di professare e di vivere la verità personalmente, e non il diritto di pretendere che venga vissuta dagli altri. Ma non ha neppure chiarito sufficientemente la questione.

Si continuava infatti a trattare in termini statici, un problema etico ormai profondamente inserito in una realtà diventata dinamica e legato come tale all'Assoluto come forma di essa, anziché ad una legge naturale o divina. Questa era già stata rifiutata in radice con lo pseudo-Assoluto come forma, che anche psicologicamente è immensamente più incisivo della legge come norma. In tali condizioni, nessun appello alla eticità della persona umana poteva o potrebbe far breccia nel monolito ontico-etico della realtà storica come SD, anche solo materiale.

L'azione sociale dei cattolici, come si è detto, è stata inquadrata nella materia prossima del SD materiale, ponendosi su una linea etico-personalistica. In concreto, essa non poteva beneficiare che della vecchia metafisica statica, in modo speciale quella riguardante la persona umana o emanante da essa, e di un Magistero di ordine superiore, ma non suppletivo della metafisica mancante. Quando ha voluto beneficiare di elementi metafisici dinamici, lo stesso personalismo cri

111

stiano è scivolato (e sta scivolando) su posizioni laiciste e marxiste.

Ne è seguita un'azione che si è posta sul piano fenomenico ed operativo immediato, trascurando i due piani dell'essere decisivi per la realtà dinamica: quello dell'essenza di una realtà storica diventata dinamica, e quello dell'esistenza, come piano di incarnazione dell'essenza della realtà storica e sociale. Il posto e il ruolo del SD totale cristiano, con la forza dell'Assoluto cristiano come sua forma dinamica religiosa in funzione ontica, veniva così surrogato dalla persona umana, con tutta la debolezza e la insufficienza del suo essere di «materia».

Nel mondo dinamico in cui si lottava, infatti, essa in concreto non era che «materia» rispetto al SD come essenza della nuova realtà storica, anche se ne rappresentava la materia immediata, e pertanto l'elemento veramente decisivo.

## 8 - La materia immediata

Parlare della persona umana quale materia immediata della realtà storica come SD materiale, appunto perché la immediatezza in questione la pone in diretto e intimo contatto con la forma, non solo non è farle torto, ma è collocarla al vertice delle sue responsabilità e conferirle la massima possibilità di essere. Non è possibile infatti conferirle un supremo valore di forma, surrogandola immanentisticamente all'Assoluto. E neppure è possibile abbandonarla ai

marginari della storia come ente di primo grado, nel suo splendido isolamento di persona autonoma, come un segnava degno al più di un fuggivo sguardo da parte di chi passa oltre.

La persona umana, diversamente dall'animale, non è un essere autonomo di fronte alla realtà storica. Rappresenta ed è il cuore di essa, nella misura che è realtà storica essa stessa, ad un tempo plasmata, e plasmatrice della sua essenza. Per questo, la persona umana dev'essere accettata come parte della realtà storica, e prima di tutto in funzione di materia: ma di materia immediata, a piena disposizione dell'Assoluto che l'attuerà nel suo essere dinamico di materia «formata», e dunque di forma, sia pure di forma derivata e partecipata.

La forma partecipata infatti rappresenta la sua onticità

112

più vera, capace di rilanciare l'eticità che porta entro di sé come ente di primo grado: eticità diventata psicologicamente e storicamente pressoché inerte, senza il rilancio ontodinamico, attraverso la sintesi della persona nell'Assoluto.

Se dunque consideriamo, almeno in un primo momento, la persona come materia immediata della realtà storica e nella realtà storica, noi la scopriamo come una materia immediata bivalente, nel senso che essa è ad un tempo materia immediata primaria e derivata. E' ciò che per la persona è già stato accennato altra volta, insieme al suo riferimento all'Assoluto.

La differenza tra le due qualifiche sta in questo: la persona come materia immediata primaria, è la stessa persona umana in quanto storicizzata unicamente come persona; come materia immediata derivata invece essa è la persona in quanto storicizzata in un dato contesto esistenziale storico. La distinzione si giustifica dal fatto che la persona mutua il suo essere di materia immediata primaria dal suo essere stesso di persona; mentre mutua il suo essere di materia immediata derivata, dalla realtà storica precisamente come SD materiale.

Non è ancora detto tutto: la persona come materia immediata primaria si riferisce direttamente all'Assoluto come forma originaria, e dunque come forma dello stesso Corpo Mistico, risultando in tal modo materia del Corpo Mistico stesso, nella sua specifica realtà ontica di SD formale. Come materia immediata derivata, invece, la persona si riferisce all'Assoluto come forma derivata, e dunque al Corpo Mistico come forma dinamica del SD totale:

Materia primaria e materia derivata si pongono così in ordine scalare, nel senso che la persona come materia primaria precede onticamente e logicamente la persona come materia derivata, come il Corpo Mistico precede il SD totale. E la precede, assumendo una analoga funzione: quella di forma, rispetto alla materia.

La persona come materia immediata primaria, infatti, a contatto con l'Assoluto come forma dinamica originaria, si traduce (o per lo meno dovrebbe tradursi) in materia formata, e cioè in forma derivata essa stessa, come parte ed insieme partecipazione della stessa forma derivata del Corpo Mistico.

113

E come questo è forma del SD totale, così la persona umana come materia primaria formata sarà forma di se stessa come materia derivata, innanzitutto. E se riesce a tradursi anche in materia derivata formata (il che è garantito nella misura che sarà materia primaria formata), allora la persona umana sarà pienamente forma, in grado di assolvere la funzione che le compete<sup>19</sup>.

Essa è quella stessa del Corpo Mistico, di cui la persona nel modo anzidetto viene a partecipare la natura di forma. E consisterà precisamente nel diventare, col Corpo Mistico e a nome del Corpo Mistico, forma dell'intera realtà storica 'facendo da tratto d'unione tra il Corpo Mistico e la realtà storica stessa.

Che pertanto il concepire la persona umana come materia immediata dell'Assoluto come forma non sia uno sminuirlo, ma al contrario, un arricchirla ed esaltarla, risulta fin troppo evidente per chi non si lasci ipnotizzare da una sua illusoria autonomia come essere o come valore, per la verità mai esistita. In una realtà storica statica, infatti, la persona trae la sua nobiltà e la sua forza dall'accettazione di un concreto dominio dell'Assoluto, che attraverso la sua funzione salvifica la rende efficiente anche come realtà etica.

Nell'attuale realtà storica dinamica, la sua nobiltà e la sua forza viene tratta dalla sua stessa partecipazione all'Assoluto come forma, che valorizza soprattutto la persona come realtà ontica. Chiudersi nella persona autonoma, al di fuori del concreto dominio ontico e salvifico dell'Assoluto che la valorizza e la riassume secondo le esigenze della realtà storica in cui si trova, significa frustrarla come eticità e come essere. vanificando lo stesso appello che vien fatto alla sua natura come fonte di diritto e di norma morale.

Appare pertanto sommamente importante darsi conto della ragione che sta alla base del vero significato e funzione della persona umana nella realtà storica di oggi. Si tratta di una ragione di ordine ontico, prima che di ordine etico. E' anzi la ragione di ordine ontico a riabilitare la ragione di

---

<sup>19</sup> C'è differenza tuttavia fra persona come materia primaria formata e materia derivata formata, per cui la garanzia di quest'ultima, come vedremo in seguito, è più complessa e problematica.

ordine etico. E tale ragione di ordine ontico passa necessariamente attraverso la persona come materia immediata dell'Assoluto come forma.

In una realtà storica diventata dinamica, infatti, la realtà ontica della persona umana come ente di primo grado, con la possibilità di imporsi alla realtà storica solo eticamente, non è più sufficiente, poiché la possibilità suddetta da sola si riduce ad una possibilità sempre più teorica e astratta, sempre più incerta ed inerte sul piano operativo.

La realtà storica è passata essa stessa da realtà puramente etica, quale era come realtà storica statica, a realtà ontico-dinamica. Come tale esige una forma, che le porti anche una norma; ma rifiuta una norma etica priva del valore di forma. Una realtà storica dinamica infatti, deve costruirsi come SD totale. E per questa sua costruzione la norma non basta: ci vuole la forma. Non basta più la persona umana, la quale del resto non è mai bastata. E' necessario l'Assoluto.

Ma l'Assoluto come forma dinamica di una realtà storica dinamica deve passare per la persona umana come propria materia convertendola in forma. In altre parole, deve passare non più soltanto come norma, attraverso la persona come ente di primo grado; ma deve passare attraverso la persona umana come ente di secondo grado, in funzione di forma. Essa pertanto deve accettarsi come materia, risolvendosi così in una nuova realtà di natura ontico-dinamica, che la renderà con l'Assoluto e a nome dell'Assoluto, portatrice di forma.

Ed anche, nuovamente, portatrice di norma. Metafisicamente infatti (e alla resa dei conti anche praticamente), rimane illusoria una norma etica non direttamente convalidata dall'Assoluto in funzione salvifica o in funzione ontica. Con la realtà dinamica, è la volta della sua funzione ontica. La prima ad accettarla deve essere la persona umana, pena il frustrare se stessa e l'intera realtà storica come SD totale cristiano.

## 9 - Materia organizzata

Nel SD materiale, sia la materia remota, che la prossima e la immediata, non rimane in stato caotico, né rappresenta un'accozzaglia atomistica di elementi diversi. Si presenta in

vece come una materia estremamente organizzata, tanto da dar luogo ad infiniti organismi dinamici fenomenici, che costituiscono il SD materiale compenetrandosi in unità superiori, fino a delineare la realtà di un SD materiale unico.

Se così non fosse, la sintesi dinamica tra materia e forma rimarrebbe impossibile. Detta sintesi infatti richiede una materia convenientemente elaborata e disponibile per la forma, senza ancor parlare della materia ben disposta e orientata verso di essa. Tale elaborazione e disponibilità è data dalla materia, composta in organismo dinamico fenomenico. La ragione si è che la sintesi tra forma e materia della realtà storica deve compiersi nel SD totale che è sintesi del SD formale e del SD materiale. Da parte della materia deve quindi partire dal SD materiale o almeno da organismi dinamici fenomenici.

La realtà storica non è che un tessuto di organismi siffatti, di ogni categoria: dal tipico organismo dinamico della azienda industriale, a tutti gli organismi dinamici che fluttuano sotto la superficie più o meno appariscente dei raggruppamenti umani o della rete societaria. Va tenuto presente il principio metafisico e sociologico ad un tempo, che dice: in una realtà storica dinamica, dove c'è società (o raggruppamento umano) c'è organismo dinamico; e dove c'è organismo dinamico c'è raggruppamento umano o società.

L'organismo dinamico corrisponde appunto alla società,

nello spostamento della realtà storica dal piano etico societario al piano ontico dinamico, operato dalla dinamicità della nuova realtà storica, che si trova sottoposta alla dialettica realistico-dinamica col conseguente passaggio dall'ente di primo grado all'ente di secondo grado. La prima a subirne le conseguenze è la società stessa, che con la persona umana deve operare tale passaggio ponendosi come organismo, fatto non più eticamente di persone autonome, ma onticamente (come vedremo) di persone che diventano cellule.

Una società veramente viva oggi nasce ponendosi nella sua realtà ontica di organismo dinamico, il quale darà un impulso e una consistenza dinamica anche alla sua espressione esistenziale etica e fenomenica di società, immettendola nella dialettica realistico-dinamica della realtà storica in cui

si trova, e più ancora del SD formale e totale a cui logicamente appartiene.

Ma per il vecchio ordinamento societario le resistenze e le difficoltà non sono poche, sia da parte della società che da parte della persona umana, poiché il passaggio dall'ente di primo grado a quello di secondo grado può sempre costituire una specie di dramma per l'una e per l'altra. E' il morire a se stessi del Vangelo (di un impareggiabile

significato ontico-dinamico), o quel profondo rinnovamento interiore auspicato dal Vaticano II, che dovrebbe impegnare la stessa intima natura delle istituzioni e delle cose.

Ciò va affermato anche in senso metafisico realistico dinamico universale, e non semplicemente in senso ecclesiale, o ascetico. L'ascetica come dottrina e come prassi non è andata più in là dell'aspetto etico salvifico, senza cogliere riflessamente l'incalcolabile valore ontico dinamico, implicato nell'insegnamento evangelico che pur professava e promuoveva. E la realtà ecclesiale, nel suo aspetto più propriamente umano storico, non è andata oltre la funzione etico-salvifica correlativa, senza mobilitare se stessa come forma ontico-dinamica, e la persona umana come materia formata.

Gli inconvenienti sono stati e restano gravi. In una realtà storica fatta pur sempre nelle sue apparenze esteriori di società (o comunità), ma diventata nella sua intima essenza ontica un tessuto di organismi dinamici fino a raggiungere la complessità di un unico SD materiale, il SD per eccellenza del Corpo Mistico e i suoi membri sono rimasti assenti rispettivamente come forma ontica operante e come portatori e operatori di detta forma, rivendicandosi talora per di più attraverso un inconsulto personalismo, come persone autonome, intraducibili in materia immediata dell'Assoluto e negantesi perciò come forma.

Le molteplici conseguenze negative che ne sono derivate si possono ridurre metafisicamente a queste due: alla mancata presenza operante in senso cristiano della persona umana in una realtà storica diventata dinamica, e alla degradazione delle forme di quest'ultima.

Cominciamo dalla prima. Parliamo di una presenza realistico-dinamica cristiana, quale si rendeva necessaria in una realtà storica che si veniva imponendo come SD anche sul

117

piano dell'esistenza, postulando, come non mai nel precedente corso della storia, un Assoluto come forma dinamica ontica. Tale presenza esige una cosciente traduzione della persona umana da ente di primo grado in ente di secondo grado, se necessario anche attraverso una metafisica riflessa.

L'essersi mantenuta la persona rigidamente nei termini di ente di primo grado, ha fatto sì che la sua si riducesse ad una presenza e a una dialettica puramente etica di indole statica, puntata sulla cosiddetta questione sociale intesa come rivendicazione di diritti della persona umana, sempre racchiusa nel cerchio magico di se stessa come ente di primo grado.

Cosa ottima e necessaria, senza dubbio. Ma la questione sociale non era e non è tutta la storia, e nemmeno la chiave risolutiva del suo problema. Il problema della realtà storica moderna non era un problema etico, ma un problema ontico. O, in termini più adeguati, un problema etico che si fondava e si fondeva nel problema ontico-dinamico della nuova realtà storica, con l'assoluta precedenza metafisica non solo teorica ma anche pratica, di questo.

Il non averlo compreso ha appunto determinato l'assenza della persona umana dalla realtà storica, come materia immediata dell'Assoluto cristiano e come possibile e doverosa materia formata di esso, escludendo in partenza la chiave vera della soluzione del problema della realtà storica stessa <sup>20</sup>.

Di qui la seconda conseguenza, che abbiamo chiamato della «degradazione delle forme» . La nuova realtà storica infatti, appunto perché superorganico-dinamica nella sua essenza, e organico-dinamica nella complessa fenomenologia della sua esistenza, vive di forma, e non di norma, a differenza della vecchia società che viveva di norma. E vive di forma non soltanto il SD totale, in quanto dall'Assoluto come

118

forma dinamica religiosa (o antireligiosa) trae il suo essere e la sua norma; ma anche l'organismo dinamico fenomenico, che come tale importa una sua forma essenziale (anche se di per sé a valore soltanto fenomenico), che lo pone nel suo essere e gli garantisce il suo vivere ed agire, prima e assai più di un suo eventuale statuto societario.

Ora, com'è stato stabilito a suo tempo, la forma dinamica viva del SD totale non può essere che l'Assoluto e con esso la persona umana come materia formata, e la forma dinamica viva degli organismi dinamici fenomenici è la stessa persona umana che storicizzandosi in ente di secondo grado diventa produttrice o portatrice di forma. Ne segue, che se la persona umana, irrigidendosi metafisicamente in se stessa come ente di primo grado, manca a quella sua funzione o almeno vi manca in senso cristiano, la storia prosegue il suo cammino al di fuori della forma superorganico-dinamica cristiana, e dentro a forme organiche fenomeniche condannate ad una progrediente degradazione.

I fatti stanno a dimostrarlo. La presunta presenza etica della persona umana nella realtà storica è stata e continua a venire scavalcata in proporzioni sempre maggiori da Assoluti come forme superorganico-dinamiche acristiane o più

---

<sup>20</sup> La persona umana ha assunto un ruolo ancor più inadeguato e negativo, quando è stata coinvolta nell'esistenzialismo, che l'ha ignorata come ente di primo grado, senza tradurla in ente di secondo grado, col rischio di vanificarla nella fenomenologia. L'ultima disfunzione della persona umana, che oggi corona la perdita della sua identità cristiana, può consistere nel fatto che rischia di diventare portatrice di forme non cristiane o addirittura anticristiane.



esattamente anticristiane. E le forme dinamiche fenomeniche si sganciano da uno specifico impegno etico. Quando poi tale sganciamento non sia cristianamente possibile, subiscono un processo di degradazione etica e cristiana ad un tempo.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Limitiamoci ad alcuni, per il loro più immediato legame con l'Assoluto cristiano. La forma ascetica, sotto la pressione di un sistema di forme non più cristiano, tende ad escludere elementi evangelici fondamentali. L'etica stessa sta spostando il suo motivo ispiratore dalla superiore natura dell'uomo alla natura inferiore di esso, dando talora più peso alla sua fenomenologia [per non dire ai suoi istinti] che alla sana ragione. Persino la teologia, evolvendosi in antropologia, sembra perdere di vista l'autentica essenza della realtà soprannaturale per ridursi ad un sistema di segni, rischiando di naufragare in una specie di neopositivismo teologico. L'educazione, da educazione cristiana, è diventata una educazione di indole etica, per concludersi in una educazione umanistica sul piano incli-

119

nato di una educazione sempre più naturalistica, mondana e addirittura materialistica. Lo stesso personalismo si scopre su una piattaforma comune col laicismo e marxismo, se non come rifiuto della funzione ontica e salvifica dell'Assoluto,

come surrogazione di essa da parte dell'uomo, per una costruzione comune partendo dalla comune piattaforma della natura e della materia.

Gli esempi potrebbero ancora moltiplicarsi, scendendo al concreto della vita quotidiana nei suoi vari aspetti. Ma è un dato di esperienza superfluo, che non interessa più il nostro impegno metafisico.

## 10 - La postulazione della forma cristiana

Le ragioni che spiegano l'attuale fallimento della funzione etica ed ontica della persona umana, sono molteplici. Esse accentuano ad un tempo la necessità metafisica della forma dinamica cristiana, sia come Assoluto, sia come persona umana quale sua materia formata. E pongono pure in luce la postulazione di essa, da parte della stessa realtà storica, intesa anche solo come SD materiale.

La prima ragione va ricercata nella persona umana come ente di primo grado, e come tale presunta sorgente etica ed ontica della realtà storica. Già è stato chiarito e del resto appare ovvio, che la persona umana non può diventare sorgente ontica ed etica né di se stessa né della realtà storica, senza venire innestata salvificamente od onticamente nell'Assoluto. Escluso l'uno e l'altro innesto: l'innesto salvifico perché in funzione storica e sociale risulta possibile ed operante soltanto in una realtà storica statica; e l'innesto ontico perché possibile ed operante solo con il tradursi e l'accettarsi della persona come ente di secondo grado in una realtà storica dinamica; non resta che la persona in se stessa e per se stessa, nella sua autonomia di ente di primo grado, quando non declassata a semplice fenomenologia esistenziale.

Ora, il ritenere la persona così intesa, sorgente ontica ed etica dell'attuale realtà storica, è ripetere l'errore del vecchio illuminismo razionalistico e naturalistico, traducendolo metafisicamente in un neo-illuminismo antropologico e andando incontro ad un analogo fallimento. Come il vecchio

120

illuminismo, che puntava anch'esso sulla eticità ed onticità dell'uomo come natura, non animò né avrebbe potuto animare sanamente la realtà storica statica d'allora, così (e tanto meno) il neo-illuminismo antropologico non è in grado di animare onticamente ed eticamente la nuova realtà storica diventata dinamica. Gli manca la forza dell'Assoluto come forma, che forse non rifiuta, ma non mobilita, e che anzi in buona fede impedisce di mobilitare, illudendosi di surrogarlo.

Il personalismo a cui alludiamo, rappresenta una particolare soluzione metafisica del problema della realtà storica, riposta appunto nella persona. In quanto concezione metafisica, è perciò cosa affatto diversa dal problema sociale come problema etico-pratico, quale viene affrontato dai Documenti pontifici in proposito, la cui preoccupazione costante è quella di salvare la persona umana, e non già di professarla come salvatrice. Non è dunque possibile confondere i due aspetti della questione.

Ma ciò che infirma ancor più la presunta funzione ontica ed etica della persona nell'attuale realtà storica, è la natura di questa. Come realtà storica dinamica, essa si pone nella sua specifica essenza di SD, che ripete la sua forma ontica ed etica dell'Assoluto, imponendola alla stessa persona umana. La realtà storica dinamica non è più un essere appartenente alla natura rerum o una fenomenologia umana che riceve la sua norma dalla natura stessa o dalla persona come natura: ma è, come ente dinamico nella sua espressione suprema di SD, una realtà al di fuori e al di sopra della stessa natura dell'uomo, la quale riceve la sua forma e la sua norma non più dall'uomo, ma dall'Assoluto come forma dinamica della realtà storica.

Proprio per questa sua natura di SD, la nuova realtà storica in concreto non è mai esistita né potrebbe esistere senza porsi in funzione di un Assoluto, il quale, nell'ipotesi che non sia stato o non sia quello vero, doveva essere necessariamente presente e operante come Assoluto falso. La presunta funzione etica ed ontica della persona umana,

quindi, da quando la realtà storica è diventata anche esistenzialmente dinamica, non si è mai trovata ad operare su un terreno storico neutro, ma su un terreno in via di occupazione da

121

parte di un Assoluto come forma dinamica in funzione ontica ed etica, in linea di accaparramento superorganico-dinamico della realtà storica stessa.

E' un'altra ragione questa, nell'attuale realtà storica >

della afunzionalità della persona umana chiusa in se stessa come ente di primo grado. Non si tratta comunque di rifiutarla, che anzi. Non è possibile per noi dimenticare il principio metafisico che dice che l'ente dinamico si costruisce sull'ente statico, in forza del quale la realtà storica come ente di secondo grado non può costruirsi che a partire dalla persona umana come ente di primo grado. Ma, a patto che si traduca essa stessa in ente di secondo grado, accettandosi come materia immediata dell'Assoluto, per venire tradotta in sua materia formata.

In caso contrario, continua a persistere il blocco più grave contro il SD formale e totale cristiano, che sia mai esistito: quello della persona umana come ente di primo grado, che, come tale, se già si è rivelata negativa in sede di realtà storica statica, promovendone il distacco dalla funzione salvifica dell'Assoluto che per surrogazione le conferiva l'unica consistenza ontica ad essa possibile, tanto più è destinata a rivelarsi negativa in una realtà storica dinamica. Non si tratta qui infatti, nei suoi riguardi, della sola frustrazione della funzione salvifica dell'Assoluto, più o meno surrogabile da un'etica naturale sul puro piano umano-storico; ma di frustrazione della sua funzione ontica, per nulla surrogabile dall'etica personalistica, e surrogata di fatto dalla funzione ontica dell'Assoluto falso. E ciò, paradossalmente, proprio per il blocco personalista della funzione ontica dell'Assoluto vero da parte della persona umana, irrigidita nella sua presunta condizione concreta ed autonoma di ente di primo grado.

L'anacronistica illusione personalista consiste precisamente in questo: nel credere, per l'ignorazione della natura dinamica della nuova realtà storica, che la persona umana dentro di essa si storicizzi ancora concretamente come ente di primo grado, conservando ed esercendo un potere demiurgico a valore etico che in realtà da solo non è mai esistito e non ha mai funzionato.

La verità si è che, mentre la persona umana si rifiuta di tradursi in ente di secondo grado come materia immediata

122

dell'Assoluto vero, non può affatto impedire di venir tradotta in ente di secondo grado nel SD materiale, il quale s'impone di forza a chi vuole e a chi non vuole. Così la persona umana, che persiste nel rivendicare la sua autonomia di ente di primo grado rispetto all'Assoluto vero come forma, è costretta a piegarsi davanti alla materia. E finisce con l'obbedire a una doppia dialettica: alla dialettica di un personalismo che la inibisce dal risolversi nel suo vero essere e dal poter esplicitare la sua vera funzione, e alla dialettica del SD materiale. Il quale, non potendo né sussistere né funzionare senza un Assoluto come forma, accoglie ed impone alla persona umana l'Assoluto che gli viene offerto, anche se non è quello di cui la persona umana dovrebbe essere la mediatrice e che gli dovrebbe effettivamente portare.

E' in tal modo che il personalismo ha frustrato e continua a frustrare la fondamentale richiesta dell'Assoluto vero come forma dinamica in funzione ontica, che da parte del SD materiale si fa sempre più pesante e pressante. Il sogno di una costruzione tecnologica e umanistica di questo mondo dinamico, si rivela utopistico e contraddittorio in se stesso, per non dire fallimentare. La contraddizione si rivela nella stessa persona umana, che non può porsi in funzione costruttiva se non come materia formata e dunque come ente di secondo grado, mentre invece si continua a professarla come ente di primo grado. E l'utopia fallimentare è quella del personalismo che vorrebbe una sana costruzione del mondo, abbandonando la persona umana ai compromessi, alle abdicazioni, all'impotenza, quando non al soggiogamento di se stessa, come materia separata dalla sua vera forma e perciò disarmata onticamente ed eticamente, di fronte alle pseudoforme imperanti del laicismo, del naturalismo o del materialismo. L'esperienza di oggi al riguardo è sin troppo eloquente.

Per rispondere alla richiesta della forma cristiana quale oggi vien postulata dalla stessa realtà storica come SD materiale, il personalismo deve professare innanzitutto la persona umana come materia immediata del SD formale cristiano, promovendone la traduzione in materia formata. E deve esso stesso tradursi dinamicamente, da personalismo in funzione di una persona umana autonoma come ente di primo grado,

123

in personalismo superorganico-cellulare. Ciò che in una realtà storica dinamica rivalorizza onticamente ed eticamente la persona, sarà il suo essere di cellula rispetto al SD formale e totale cristiano.

124

## CAPO IV IL SD FORMALE CRISTIANO

### I - La risposta del SD formale cristiano

Al di là di una sua possibile surrogazione da parte della persona umana come ente di primo grado, la risposta alla richiesta della forma cristiana da parte della realtà storica come SD materiale, vien data dal SD formale cristiano, ossia dallo stesso Corpo Mistico come SD formale in funzione ontica. E' dunque ad un tempo una risposta di origine divina, e di natura squisitamente teologica, ma (come già sappiamo) a valore metafisico, perché risposta ontica per eccellenza ad un problema tipicamente ontico.

La legittimità del Corpo Mistico come forma onticometafisica cristiana della realtà storica, dunque, rimane. Tale legittimità è riconfermata dalla dialettica del SD materiale, la quale non è «antropolo», ma «teolo», per la ragione che il SD materiale postula un Assoluto come sua forma dinamica, smentendo la stessa persona umana come forma, perché «rela», e ponendone in luce la relatività. Senza avvedersene, essa in concreto viene influenzata e rimanipolata dall'Assoluto dominante, che purtroppo sarà quello falso, se al SD materiale non è la stessa persona umana ad offrire quello vero <sup>21</sup>.

Che sia così di fatto e debba esser così anche metafisicamente, oltre a quanto si è già detto basti per provarlo questa riflessione: il SD materiale è ente di secondo grado; sarebbe pertanto assurdo pretendere che la sua forma si trovi in un ente di primo grado in quanto tale, sia pure la persona umana. E' come additare ad una popolazione affa-

125

mata un deserto, affermando che lì per essa è il segreto del pane e della vita, ma intanto vi mancasse la semente, e non vi fosse neppure la possibilità di gettarla nei solchi, perché il deserto è sterile ed in più, per ipotesi, è dichiarato intoccabile. In tal modo, l'impossibilità di passare dall'ente di primo grado all'ente di secondo grado, significa una specie di morte storica della persona umana, dichiarata intoccabile dal personalismo.

Per completare l'apologo, dandogli un sapore evangelico orientato al suo senso ontico-metafisico, diremo che la semente è il Regno dei Cieli, ignorato o rifiutato come forma dinamica ontica, e dunque mancante. Il deserto è la persona umana, intoccabile come ente di primo grado, e fertile in se stessa di gramigne e di sterpi. La popolazione affamata è la realtà storica ripiena di persone vere, concrete, tradotte forse senza saperlo e senza volerlo in ente di secondo grado, in SD materiale, che reclama la forma come chi ha fame reclama il pane e la vita. E il pane e la vita sta appunto in quella combinazione della semente e del deserto, che corrisponde alla sintesi ontico-dinamica della persona umana storicizzata, e dunque come ente di secondo grado, nel Divino, effettuantesi nel Corpo Mistico come SD formale.

E' di questo pertanto che dobbiamo ora parlare, sempre in ordine ad un maggiore approfondimento ed esplicitazione dell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica, anche se ora vien solo più considerata - attraverso una nuova rotta metafisica che abbiamo chiamato di emersione - in alcuni suoi elementi più importanti. Uno di essi è senza dubbio il SD formale, per quella supremazia della forma che è già stata rivendicata in precedenza, ma che non sarà mai abbastanza accentuata e penetrata.

Si oppone tuttavia una difficoltà per l'attuale trattazione, anche se a dir vero è più apparente che reale. Ed è che il SD formale ci costringe a trattare direttamente di una realtà religiosa, che si pensa di stretto monopolio della scienza teologica. Parlare del SD formale cristiano, infatti, vuol dire parlare di Corpo Mistico, di Cristo, della Chiesa, della religione cristiana e di elementi religiosi vari, in una parola, di argomenti teologici. Mentre qui siamo e vogliamo restare nella filosofia.

126

Già sappiamo come ciò si giustifichi in sede di metafisica realistico-dinamica della realtà storica. Si giustifica per la ragione che ne trattiamo come di realtà ontiche, e dunque da un punto di vista strettamente metafisico, in ordine al loro

---

<sup>21</sup> Affermare la persona umana come «relativa» non significa negare il valore assoluto di essa come persona, ma negare il valore della persona come Assoluto, ossia come forma ontico-metafisica della realtà storica dinamica, e più specificatamente di essa come SD. Di fronte a quest'ultimo e al suo assoluto come forma, la persona umana porta con sé la relatività e l'indigenza della «mat», la cui forza consiste se mai nel reclamare l'Assoluto vero come forma vera del SD stesso.

valore di forma ontico-metafisica realistica della realtà storica; e non già dal punto di vista salvifico, ciò che rimane di stretta competenza della teologia.

Ma la difficoltà non appare completamente superata, nel senso che una analoga trattazione rimane del tutto assente nelle metafisiche della realtà storica «ateologiche». Ed è vero: in esse non si dà né si potrebbe dare una trattazione analoga, sia pure in posizione antitetica.

La ragione si è che una metafisica «ateologica» della realtà storica, pur beneficiando della incontenibile potenza dinamica ontica della religione e della forma religiosa, tuttavia, perché ateologica» e dunque areligiosa o antireligiosa, non può ammettere una religione o una forma religiosa che si distingua dalla realtà storica ed abbia una consistenza ontica propria. Per essa, la religione e la forma religiosa si identifica con la stessa realtà storica, con la storia, in quanto questa viene immanentisticamente assolutizzata attraverso una particolare interpretazione metafisica, che quale nuova rivelazione svelerà l'Assoluto ateo a cui tutto dovrebbe piegarsi.

Una trattazione della forma dinamica religiosa, che appunto come forma risulti distinta dalla realtà storica come materia, innestandosi in una religione che affermi la propria autonomia di fronte alla realtà storica stessa come SD materiale e totale, è solo possibile in sede di metafisica realistica cristiana. E ne rappresenta il singolare privilegio e il particolarissimo impegno.

Se essa pertanto, in nome di un impossibile e inesistente neutralismo teologico in sede di metafisica della realtà storica, vi rinunciasse, tradirebbe ad un tempo la realtà storica e il suo specifico impegno metafisico, che rimane tale anche se verte su temi che di per sé possono apparire soltanto teologici. Questa è la ragione per cui, trattando del SD formale cristiano, dobbiamo parlare della Chiesa, anche se limitatamente al suo significato ontico-metafisico di forma dinamica religiosa della realtà storica, e nei termini più brevi possibili.

127

## 2 - Il SD formale cristiano e la Chiesa

Per la stessa natura sintetica e concreta dell'ente dinamico, la metafisica realistico-dinamica della realtà storica dev'essere metafisica del concreto, e dunque anche dell'Assoluto come forma della realtà storica, nella sua totale concretezza di forma dinamica religiosa cristiana. Ora, tale concretezza si conclude precisamente nel Corpo Mistico come Chiesa, onde la prima cosa da farsi, trattando del SD formale, è esaminare il suo rapporto con la Chiesa.

Perché la Chiesa possa essere effettivamente la forma dinamica della realtà storica, bisogna che essa coincida col SD formale. Ma perché ciò possa avvenire, è necessario che ambedue convengano nell'identica natura di SD, anzi si identifichino in uno stesso SD. Il che risulterà possibile, alla condizione di considerare la Chiesa non soltanto come realtà salvifica e mistero di salvezza, e tanto meno come semplice istituzione, ma anche metafisicamente come realtà ontica.

Ci troviamo così nuovamente di fronte alle due formalità e alle due funzioni, salvifica ed ontica, che si ponevano per l'Assoluto come forma religiosa, e ora tornano a porsi per la Chiesa. E' necessario prenderne atto, per darci conto della reale situazione culturale al riguardo, e poterci così orientare nella nostra specifica questione metafisica.

Per prima cosa dobbiamo affermare che la Chiesa è inscindibilmente realtà ontica e salvifica ad un tempo, poiché questa è la sua realtà di fatto. E' realtà salvifica, perché essa è la realtà ontica che incarna l'Assoluto il quale ha il potere di salvare. E' realtà ontica, perché l'Assoluto salva e prima ancora pone in moto la sua funzione salvifica, partecipando alla Chiesa la propria onticità, che è salvifica, e dunque ponendola come una specifica realtà ontica, salvifica essa pure.

Ma se il duplice dato di fatto risulta inscindibile e appare evidente in rapporto all'essenza della Chiesa, sul piano della sua esistenza tende a scindersi nelle due formalità diverse dando luogo a due considerazioni distinte, che culturalmente (e purtroppo anche vitalmente) han finito per separarsi: la considerazione della Chiesa come realtà salvifica, e la considerazione di essa come realtà ontica.

128

Com'era ovvio, sul piano dell'esistenza è prevalsa la considerazione salvifica, che ha culminato nel Concilio Ecumenico Vaticano II con la Costituzione *Lumen Gentium*. Essa riassume il mistero della salvezza, nella Chiesa presentata come Mistero e come universale strumento di salvezza. E prelude ad una Ecclesiologia di tipo spiccatamente salvifico, ispirata alla storia della salvezza.

Nulla di meglio dal punto di vista pastorale ed anche teologico, in risposta ai tremendi problemi teorici e pratici che vi si connettono, nell'attuale contesto storico-religioso. Bisogna aggiungere tuttavia che la considerazione della Chiesa nel suo aspetto ontico è rimasta sostanzialmente estranea alle vicende della teologia, che pure, come dimostra la speculazione della Scolastica, si è sforzata di penetrare con metodo teologico l'essenza ontica dei misteri, entro i limiti invalicabili della loro trascendenza.

Tra le diverse ragioni del fatto, che di per sè potrebbe destare una qualche sorpresa, non vanno dimenticate le tre seguenti: la surrogazione della considerazione ontica, da parte di quella salvifica, parallelamente alla surrogazione salvifica della funzione ontica dell'Assoluto, che già conosciamo; la sufficienza pastorale e pratica in passato, di una ecclesiologia prevalentemente societaria; la effettiva impossibilità, da parte della speculazione teologica o metafisica, di penetrare l'essenza ontica della Chiesa, senza uno strumento ontico-metafisico adatto.

E' risaputo che per una conveniente e realistica speculazione teologica o metafisica sulla realtà rivelata nel suo aspetto ontico, non basta da solo il puro dato rivelato, anche se si adegua pienamente ad una sua considerazione e utilizzazione salvifica. Il caso più singolare e più probativo al riguardo è forse proprio quello della Chiesa.

Ed invero, il dato rivelato che pare esprimere più da vicino la sua profonda natura ontica, è quello del «corpo», utilizzato dalla teologia nell'espressione diventata tecnica di «Corpo Mistico». Ma per il fatto che la parola «corpo» riveste un significato metaforico, la speculazione ontica sulla Chiesa a partire da essa è stata bloccata, poiché non si poteva costruire su una metafora. Una metafora, infatti, anche se rivelata, non può sostituire lo strumento ontico-metafisico

129

necessario per detta speculazione.

Tornando pertanto alle tre ragioni suesposte, è facile comprendere come esse si riassumano, positivamente o negativamente, nella realtà storica statica in cui operavano. Surrogazione salvifica alla funzione ontica, e sufficienza ecclesiologica societaria potevano essere pienamente funzionali in tale realtà storica. Che anzi, in certo senso apparirebbe addirittura contraddittorio pensare ad una funzione onticodinamica in seno ad una realtà storica statica; e ad una ecclesiologia superorganico-dinamica in una realtà storica, che di per sè ammetteva solo una ecclesiologia statica societaria.

A rigor di termini rimane pur vero che una speculazione ontico-dinamica poteva essere possibile anche in una realtà storica statica. Essa infatti, purché vera, non faceva male a nessuno, e logicamente doveva se non anticipare almeno accompagnare tempestivamente il corso della storia. Purtroppo è intervenuto il blocco culturale, in quanto di fatto la cultura non è riuscita ad aprirsi la strada a detta speculazione. La crisi, com'era prevedibile, doveva scoppiare al momento della collisione tra la vecchia cultura e la realtà storica statica, e la nuova realtà storica dinamica.

E' stata questa collisione a riportare in primo piano il problema della Chiesa nel suo duplice aspetto salvifico ed ontico. Il primo aspetto è di più immediato interesse per la pastorale e la teologia. Il secondo aspetto interessa maggiormente una certa speculazione metafisica, teologica o meno. Sta di fatto che interessa al massimo la metafisica realistica della realtà storica, per la ragione che si identifica col problema della forma superorganico-dinamica della realtà storica stessa.

Ecco perché essa deve anche porsi lo specifico problema metafisico della natura ontica della Chiesa. Come già si è detto, lo affrontiamo nei limiti indispensabili per chiarire la questione del SD formale cristiano.

### **3 - La Chiesa come SD religioso cristiano**

Per risolvere realisticamente il problema metafisico dell'essenza ontica della Chiesa, come al solito, dobbiamo appel-

130

lare al dato di esperienza che la riguarda, precisamente come realtà ontica. La Chiesa, come realtà ontica, si può riassumere in questi tre elementi: essa è religione; è Corpo Mistico; è società.

E' tale, purché detti elementi non vengano onticamente vanificati, riducendoli a un puro significato etico-psicologico, anche se tale significato rimane pieno di soprannatura, e dunque squisitamente salvifico. Peggio sarebbe se esso venisse ridotto al significato di categorie puramente umane, vanificando oltre al valore ontico, anche quello salvifico.

L'insistenza sul significato ontico del triplice dato di esperienza, viene giustificata dal fatto che un dato di esperienza a valore ontico deve rimanere aperto ad una interpretazione metafisica ontica. Se vi si chiude in partenza, attraverso una sua qualche mistificazione, diventa inutile.

Ciò spiega anche la ragione per cui non appelliamo direttamente ad altri dati di esperienza riguardanti la Chiesa, magari sanciti dal Magistero più solenne, anche se dal filosofo da assumersi sempre e solo come dato di esperienza positivo. La ragione si è che forse non documentano direttamente la realtà ontica della Chiesa, ma ne sono piuttosto la espressione esistenziale, quali potrebbero essere le categorie di «Popolo di Dio», di «Comunione» e di «Comunità». Esse potranno tornare in discussione in seguito, magari valorizzate come incarnazione dell'essenza ontica della Chiesa stessa nell'esistenza.

Posti i tre elementi a valore ontico suddetti, dobbiamo ora passare alla loro interpretazione ontico-metafisica, in ordine all'essenza della Chiesa. Cominciamo dal Corpo Mistico. Per esso, la cosa per noi può già risultare pacifica, in quanto già è stato interpretato come SD. Ed infatti, esso realizza appieno l'essenza dell'organismo, come «realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio».

L'essere poi «superorganismo» e «dinamico», dipende dal fatto che esso è organismo storico da una parte, e dall'altra ha come forma l'Assoluto in funzione ontica primaria e originaria.

Poiché anche teologicamente viene comunemente ammessa l'identità essenziale - se non addirittura esistenziale - tra Corpo Mistico e Chiesa, ne segue che se il Corpo

131

Mistico è SD, pure la Chiesa dev'essere SD<sup>22</sup>. Il problema della identificazione della Chiesa col SD si sposta quindi sugli altri due elementi della religione e della Chiesa come società.

Già a priori, come presunzione, è lecito pensare al loro assorbimento e dunque alla loro identificazione nella Chiesa come SD, per la ragione che il SD è per sua natura sintetico e concreto, dovendo così abbracciare tutto ciò che appare costitutivo ontico della Chiesa stessa. E tale appare effettivamente il suo essere di religione e di società, per il fatto che questa nei suoi termini essenziali è di istituzione divina, e quella è chiaramente indicata come elemento costitutivo della Chiesa in quanto secondo la *Lumen Gentium* si prospetta la intera religione cristiana come contenuto di essa.

Ma passiamo da questo che è il dato di fatto, alle ragioni metafisiche del fatto stesso, cominciando dalla religione. Che la Chiesa debba concernere la religione cristiana, è superfluo il volerlo dimostrare: basta il dato di fatto, che si risolve nel contenuto sopraddetto. Ma che realmente si identifichi con essa (anche se formalmente - come si esprimono i filosofi se ne distingue), ciò è possibile a provarsi metafisicamente, solo se anche la religione cristiana, come già la Chiesa, è SD.

Ora, a tale scopo, basta riappellarsi all'intima essenza ontica della religione stessa, che va al di là della sua essenza esistenziale e fenomenica, attingendo le profondità metafisiche dalla sintesi ontica dinamica salvifica dell'umano nel Divino. Questa per la religione cristiana, diventa la sintesi ontica dinamica soprannaturale salvifica della persona umana in Cristo e nel suo Corpo Mistico, tornando a coincidere, in rapporto alla realtà storica, con quello che abbiamo chiamato ed è l'EDUC formale, e che ora, considerato in se stesso, possiamo chiamare EDUC formalmente religioso.

Ma l'EDUC formale, proprio in merito alla sua forma viva che è il Divino, è organismo: si esplicita nel SD formale in rapporto alla realtà storica, e nel SD religioso, considerato in se stesso. Ne segue che la religione cristiana, nella sua intima natura di sintesi ontica dinamica salvifica della persona umana in Cristo e nel suo Corpo Mistico, si risolve

132

nel SD religioso cristiano, ossia viene a identificarsi pienamente con l'essenza della Chiesa come SD religioso cristiano.

Metafisicamente dunque, sul piano della loro essenza reale, Chiesa e religione cristiana sono una sola e identica cosa: sono il SD religioso cristiano. Questa è la loro realtà ontica vera, dinamica, sintetica e concreta. Torneranno a differenziarsi sul piano religioso dell'esistenza, che come tale è già il piano del fenomenico e del molteplice. E appunto perché tale, esso finirebbe per dissolvere la stessa realtà cristiana, se non vi si sapesse immettere la presenza operante della identica essenza dell'una e dell'altra, la quale essenza deve precisamente incarnarsi nel piano dell'esistenza ed imporvi la propria dialettica.

Passiamo pertanto alla Chiesa come società per vederne il rapporto con la Chiesa stessa, ormai stabilita nella sua essenza di SD religioso cristiano. Ci appelliamo alla realtà societaria della Chiesa, come elemento ontico di essa, di origine divina, e dunque a valore necessariamente essenziale. La sua esistenzializzazione, operantesi automaticamente nel corso della storia, come del resto si è già osservato per la religione, non deve imporre metafisicamente la propria contingente fenomenologia, poiché essa di per sé non è né costitutiva né indicativa dell'essenza. Si tratta dunque di appellare alla realtà più vera e più profonda della Chiesa come società, che, oltre ad avere nei suoi elementi-base la sanzione divina, viene anche sancita e postulata in tutta la sua concretezza dalla dialettica del SD religioso cristiano.

Ora, se confrontiamo la realtà societaria della Chiesa intesa nel modo suddetto, con il SD religioso cristiano, la conclusione che se ne deve trarre risulta necessariamente la seguente: la realtà societaria della Chiesa come SD religioso cristiano rappresenta l'indispensabile ed essenziale rivestimento societario di essa, postulato dello stesso SD religioso cristiano, che come tale, senza il rivestimento societario in questione, non potrebbe autenticamente porsi né come essenza, né come esistenza, né come operazione che si adegui alla propria funzione salvifica ed ontica.

In base a tale asserto risulta evidente che anche la società viene a identificarsi col SD religioso cristiano, ossia con l'essenza della Chiesa, facendo parte di essa. L'elemento

133

---

<sup>22</sup> La tesi della non identità fra Chiesa e Corpo Mistico, può esser valida sul piano esistenziale-fenomenico, non sul piano essenziale. che oggi con troppa superficialità viene ignorato o rinnegato.

societario appare così elemento costitutivo dello stesso SD religioso cristiano, compenetrandolo e venendone compenetrato, in modo assai più intimo e radicale di quanto non dica l'espressione metaforica del rivestimento societario.

Si tratta invero non già di un mantello gettato sulle spalle di un organismo fisico, ma di un vestito vivo, non paragonabile neppure con il vestito vivo della sua pelle. Il SD religioso cristiano infatti è doppiamente spirituale: e come superorganismo, e come religioso cristiano. E il vestito vivo di un organismo di natura spirituale e non fisica, assume un significato essenziale che va al di là di ogni riferimento fisico e tanto meno metaforico.

#### 4 - SD religioso cristiano e rivestimento societario

L'aspetto societario della Chiesa diventa così talmente importante, anche per il suo significato di SD formale in funzione ontica, che conviene insistervi alquanto, sia per giustificare l'asserto stabilito, sia per una sua maggiore chiarificazione.

Dove c'è organismo dinamico c'è società, e dove c'è società c'è organismo dinamico, perché onticamente l'organismo dinamico è società; e la società in una realtà storica dinamica è onticamente organismo, sempre intendendo la società in un suo senso plenario che va al di là del suo senso tecnico-giuridico. Questa correlazione ontico-metafisica, che si risolve in una identità essenziale, ci dice per prima cosa che l'organismo dinamico non è concepibile se non come organismo dinamico e società ad un tempo. E non già nel senso di una identificazione dell'organismo nella società, ma, al contrario, nel senso di una identificazione essenziale della società nell'organismo.

Non sarà dunque possibile ridurre l'organismo dinamico a «organismo sociale», in base ad una falsa analogia e ad una equivoca sinonimia. E non sarà neppure possibile concepire la società separata dall'organismo dinamico, come un vestito riponibile in guardaroba quando fa comodo, o da rifilare al rigattiere quando è logoro. Rifiutare la società, è rifiutare l'organismo. Rifiutare la Chiesa come società, è rifiutare la Chiesa come organismo. E, in una realtà storica dinamica,

134

rifiutare la Chiesa come superorganismo dinamico, sarebbe non solo compromettere la Chiesa come società, ma andare incontro ad uno sfacelo della realtà ecclesiale, compresi gli elementi surrogatori della società stessa, come la Comunità, la Comunione, e il Popolo di Dio.

Organismo dinamico e società, coincidendo in una identica essenza, restano dunque inseparabili. Non solo, ma sarà l'organismo a determinare ed imporre il proprio rivestimento societario. La legge del rivestimento societario dell'organismo dinamico risulta infatti evidente: la società come rivestimento societario dell'organismo deve perfettamente adeguarsi e commisurarsi all'organismo da rivestire societariamente.

Se pertanto applichiamo questa legge alla Chiesa come SD e alla società che deve rivestirlo, non è difficile darci conto del fatto che l'unico tipo di società che in concreto si commisuri e si adegui alla Chiesa come SD religioso cristiano, è la Chiesa stessa come società monarchico-gerarchica, qual è effettivamente per istituzione divina.

Si tratta infatti di un SD a forma divina, che attua una perfetta unità essenziale ontica nella sua forma superorganico-dinamica che si riassume in Cristo, il quale pertanto è il Capo della Chiesa stessa come suo Corpo Mistico. Ne segue che il solo rivestimento societario veramente conforme a tale SD, non può essere che quello di una società essa pure onticamente una, e dunque di natura monarchica. In caso contrario, è minare nella sua intima essenza il SD stesso, ponendo in essa il germe di una insanabile contraddizione e della spinta dialettica alla sua demolizione<sup>23</sup>.

Se pertanto non vogliamo tornare a demolire la Chiesa, dopo averla metafisicamente ricostruita come SD religioso cristiano, quale effettivamente è, essendo stata posta così nel suo essere da Dio stesso, dobbiamo anche riaffermare come suo rivestimento societario la Chiesa come società monarchica, non soltanto per istituzione divina, ma per la dialettica essenziale dello stesso SD religioso cristiano.

Tanto, che se per ipotesi il suo Fondatore non avesse

135

provveduto ad istituire la Chiesa come società monarchica, lasciandone il compito ai suoi fedeli, almeno i cristiani di oggi, di qualsiasi denominazione, a voler essere conseguenti dovrebbero provvedervi in tal senso, per poco che

---

<sup>23</sup> Sappiamo bene che l'aggettivo «monarchico» non è né un termine biblico, né un termine dell'attuale Magistero. Ma, a livello metafisico, può trovare anch'esso una sua purificazione e giustificazione.

approfondissero l'intima natura di SD religioso cristiano, della religione da loro professata, afferrandone l'inequivocabile dialettica superorganico-dinamica e societaria.

Ma il Fondatore vi ha provveduto, fondando monarchicamente la sua Chiesa su Pietro. Che anzi, ha pure provveduto ad introdurre nella storia la sua nuova e perfetta religione, come Corpo Mistico e dunque come SD. Indubbiamente si tratta di una anticipazione metafisica e sociologica che ha del sorprendente, per la ragione che ha del divino. Ragione apologetica non indifferente anche questa per la nostra mentalità scientifica di oggi, purché sinceramente onesta ed oggettivamente realistica. Potremmo aggiungere che essa offre ancora un criterio esegetico, il quale, anche se tratto dalla metafisica e forse proprio per questo, potrebbe illuminare non poco una esegesi puramente verbale o culturale. Può capitare infatti anche in esegesi, che sia la realtà viva già nascosta sotto di esse fin dall'inizio, ad illuminare le parole; e non le parole ad illuminare le cose.

La Chiesa come società tuttavia non è solo monarchica, ma anche gerarchica. Il che non solo non viene a contraddire alla dialettica societaria del SD, ma ne risulta pienamente conforme, rappresentando la risposta ad uno dei problemi più delicati della natura e della funzione dello stesso SD religioso cristiano. Questo infatti, per esercitare debitamente la sua duplice funzione ontica e salvifica, deve rendersi presente ed operante in ogni angolo della terra e mettersi alla portata di ogni singolo uomo. Ed è precisamente la struttura gerarchica che pone in grado la Chiesa come SD religioso cristiano e dunque anche, e prima di tutto, come società monarchica, di compiere il miracolo di una sua presenza piena e universale

<sup>24</sup>

136

Nel suo significato ontico-metafisico, quale sgorga e viene imposto dalla dialettica del SD, quindi, la costituzione gerarchica della Chiesa non soltanto non contraddice alla sua costituzione monarchica, ma ne risulta una riconferma, perché ne diventa un servizio, o più precisamente diventa un servizio al SD religioso cristiano e dunque alla sua unità e universalità. Societariamente, tale servizio si traduce in un servizio al SD come società monarchica, l'inviolabilità della quale viene così a commisurarsi alla unità ontica superorganico-dinamica dello stesso SD religioso cristiano, di cui essa è rivestimento societario.

La considerazione superorganico-dinamica della costituzione monarchico-gerarchica della Chiesa, oltre a dimostrare l'inviolabilità del suo aspetto monarchico, chiarisce pure metafisicamente il rapporto tra i due aspetti monarchico e gerarchico di essa nel senso che la costituzione monarchica della Chiesa si pone in virtù della stessa natura del SD religioso cristiano onticamente uno ed universale, mentre la sua costituzione gerarchica si pone in virtù della funzione di esso, che deve appunto garantirsi esistenzialmente nella sua universalità e pienezza.

In forza della suddetta considerazione resta pure chiarita l'immutabilità della costituzione monarchico-gerarchica della Chiesa, per la ragione che in rapporto all'organismo dinamico, la costituzione societaria viene a dipendere da chi pone l'organismo dinamico stesso.

Se sono gli uomini che lo pongono, essi potranno manipolarne la costituzione societaria ad arbitrio, conformandosi più o meno saggiamente alle esigenze storiche. Ma, nell'ipotesi che sia Dio stesso a porre l'organismo dinamico, quale è precisamente il caso del SD religioso cristiano, la competenza costituzionale essenziale umana a suo riguardo risulta nulla, e non soltanto per una ragione giuridica, ma per una ragione ontico-metafisica, che viene a coincidere con la stessa forma.

E' la forma infatti che pone nella sua essenza ontica l'organismo dinamico, stabilendo la conseguente competenza costituzionale. Ora, nel caso del SD religioso cristiano, la forma è il Divino, che si concretizza appunto in Cristo-forma. La competenza costituzionale sulla Chiesa, dunque, rimane sua esclusiva.

137

Agli uomini non spetta che accettarla, vedendola, per coglierla meglio, alla luce del SD, la cui dialettica finirà per imporne una esegesi ineccepibile. Ed accettarla, senza timore che invecchi, o diventi afunzionale. Per la trascendenza del SD religioso cristiano e conseguentemente anche della sua costituzione divina, infatti, non è la storia che deve imporsi all'uno e all'altra. Ma è l'uno e l'altra che debbono imporsi alla realtà storica e alle sue vicende.

## 5 - L'incarnazione esistenziale

---

<sup>24</sup> Senza entrare in merito alla questione, che da metafisica diventa esistenziale amministrativa, facciamo solo presente che il duplice aspetto monarchico-gerarchico della costituzione della Chiesa si traduce, sul piano esistenziale, nella questione del «concentramento-decentramento», la quale va approfondita teoricamente e praticamente alla luce e in funzione del SD «Chiesa».



Metafisicamente a noi qui non interessa altro che chiarire il SD formale cristiano, tramite la sua indispensabile identificazione appunto con la Chiesa come SD religioso cristiano. Con questa sua interpretazione ontico-metafisica, la quale segna la sintesi della Chiesa stessa come religione, Corpo Mistico, e società, ciò è stato fatto, e altro per noi non è più necessario in tale direzione. Non possiamo infatti trasferirci sul piano teologico dell'ecclesiologia, e nemmeno inoltrarci in una metafisica della religione come tale.

L'unica cosa per noi necessaria, pertanto, resta tener presente la concezione ontico-metafisica della Chiesa come SD religioso cristiano, prendendo atto del fatto che essa, nella inesauribile ricchezza del suo essere a partire dalla sua radicale articolazione in religione, Corpo Mistico, e società, non può onticamente unificarsi se non nel Corpo Mistico come SD. Solo il SD, infatti, e con esso il Corpo Mistico di cui è interpretazione metafisica, è sintetico e concreto per essenza, e perciò tale da poter unificare onticamente tutta la inesauribile ricchezza ontica della Chiesa, la quale - giova ripeterlo - per la sua indole soprannaturale, rimane radicalmente ed essenzialmente «mistero».

Potremmo quindi tornare senz'altro alla nostra considerazione del SD formale. Ma non sarà inutile aggiungere ancora qualche riflessione sull'incarnazione esistenziale della Chiesa così come è stata definita nella sua essenza ontica, e cioè come SD religioso cristiano. Rimarremo tuttavia, anche qui, nei limiti puramente metafisici della questione, prescindendo dagli altri suoi aspetti.

Le forme esistenziali che riflettono più immediatamente

138

e specificamente l'incarnarsi nell'esistenza della Chiesa come SD sono senza dubbio quelle del Popolo di Dio, della Comunione, della Comunità, e della Società, intesa quest'ultima non più nel suo significato costituzionale essenziale, ma nella sua incarnazione storica: intesa cioè, non più come «istituzione divina», ma come «istituzione storica».

Ora, la prima riflessione metafisica da farsi al riguardo, è la seguente: mentre il piano ontico-dinamico essenziale risulta il piano della sintesi e della concretezza, il piano dell'esistenza, invece, di per se stesso, anche per l'ente dinamico e l'organismo dinamico (compreso il SD), torna ad essere il piano dell'analisi e dell'astrattezza, intesa quest'ultima non già come astrazione concettuale, ma come astrazione ontica, e cioè tale da proiettarsi non già nel pensiero, ma innanzitutto nella esistenza stessa.

La ragione di questo rovesciamento è semplice: il piano dell'esistenza, almeno per l'essere appartenente alla natura rerum e alla realtà storica, già si pone su una linea fenomenica e con significato fenomenico, anche se per se stessa ed in esso, l'esistenza come fenomenologia va intesa come fenomenologia generale e generalizzata, e non ancora come fenomenologia particolare, in rapporto alla qualifica dei singoli fenomeni, come invece avviene sul piano propriamente fenomenico.

Ciò tuttavia è sufficiente per imporre all'esistenza una dialettica fenomenologica, anziché, trattandosi di realtà storica, imporvi la dialettica ontico-dinamica essenziale. Si passa così dall'essenza sintetica e concreta dell'ente dinamico e dell'organismo dinamico, all'essenza analitica ed astrattiva del fenomeno, ossia dell'esistenza.

Né si dica che, essendo l'esistenza la fonte della concretezza, il piano dell'esistenza dev'essere anch'esso di conseguenza il piano della concretezza. Ciò rimane vero, ma purtroppo in rapporto alla sola concretezza fenomenica, che come tale è la morte della concretezza metafisica realistico-dinamica, e più ancora della sintesi essenziale ed ontica, rivendicata, insieme alla concretezza che la rende possibile, dall'ente e dall'organismo dinamico e da essi imposta nella propria incarnazione esistenziale.

Dimodoché, se questa loro incarnazione esistenziale non

139

si compie e non impone la sua specifica dialettica, è facile misurarne le conseguenze. Il piano dell'esistenza imporrà la sua dialettica analitica ed astrattiva non rimediata, ed anzi accentuata, dalla stessa concretezza fenomenica che gli è propria.

Diciamo che tale dialettica analitica ed astrattiva ne verrà accentuata perché ogni esistente, e ogni realtà esistenziale in quanto tale, ed anzi qualsiasi aspetto della realtà esistenziale che si qualifica e venga posto come «valore», si imporrà col peso e in funzione della propria concretezza, e dunque col peso e in funzione della propria qualificazione, della propria individualità, della propria esistenza, del proprio essere esistenziale e concreto, tanto in linea orizzontale, come «analisi» nei confronti dell'essere contiguo, quanto in linea verticale, come «astrazione» dal SD alla cui essenziale onticità sintetica e concreta di ordine superiore si sottrarrà più o meno radicalmente.

Di qui il rischio delle predette forme esistenziali della Chiesa come SD religioso cristiano, nella misura che si professano e si realizzano al di fuori di una sua incarnazione teoricamente riflessa e praticamente operativa nel piano dell'esistenza, in modo tale, che la sua dialettica superorganico-dinamica, fatta di unità ontica e di sinteticità e concretezza essenziale, s'imponga pienamente. Tale dialettica del SD religioso cristiano infatti non è altrimenti garantibile: non per via del dato rivelato puramente positivo, non per una via soggettiva fatta di buona volontà, non per via di autorità gerarchica, che in clima esistenziale viene quasi fatalmente snervata nel suo effettivo esercizio; e neppure

in virtù di una sana prospettiva deontologica, che tutti potrebbero forse sentire, ma che nessuno sarebbe in grado di imporre efficacemente nella pratica.

La ragione di tale impossibilità rimane appunto la dialettica analitica ed astrattiva del piano esistenziale, nel senso anzidetto, non rimediabile da fattori estrinseci, poiché in regime di realtà storica dinamica (anche se lo si ignora) è la intrinseca dialettica di essa che s'impone, al di sopra e contro qualsiasi correttivo etico o teleologico, che viene da essa più o meno neutralizzato.

140

Se pertanto è la realtà storica come «esistenza», anziché come «essenza superorganico-dinamica», che viene mobilitata, gli inconvenienti reali o possibili che ne derivano sono facilmente intuibili. Essi si possono riassumere nell'impossibilità di promuovere onticamente l'unità, che è la sola via feconda in regime di realtà storica dinamica, e nella conseguente difficoltà di vincere le tendenze particolariste, tanto più vive ed incontrollabili, in quanto, per la dialettica dell'esistenza si finisce per consacrare e promuovere ad oltranza il cosiddetto pluralismo, che può risultare in se stesso la negazione di qualsiasi unità.

Un pluralismo, infatti, non saldamente ancorato nell'essenza superorganico-dinamica della realtà storica, per noi qui della Chiesa, e dunque non concepito come pura espressione esistenziale e funzionale della unità superorganico-dinamica di essa, alla quale deve servire e alla cui dialettica deve sottoporsi pienamente; rischia fatalmente di scadere in un vieto e irrimediabile particolarismo, destinato a naufragare nel fenomenismo che lo determina e lo nutre, privandolo di una luce metafisica superiore, quando non addirittura della indispensabile unità di governo e disciplina, per non parlare dell'impossibile autentica «unità di fede» e di una indispensabile «unità d'azione».

Appare ovvio che tutto questo può bene applicarsi alle forme esistenziali ecclesiali di cui stiamo interessandoci, la cui fenomenologia e dialettica fenomenica tuttavia non ci interessa direttamente. Ci interessa invece il loro legame intimo con la Chiesa come SD religioso cristiano, sia considerata in se stessa, che come SD formale, in quanto dette forme debbono essere espressione della sua incarnazione esistenziale, e funzione della sua dialettica essenziale superorganico-dinamica.

Solo a tale condizione esse potranno venire immunizzate dai pericoli suaccennati, ed inoltre venir comprese nella loro completa e vera natura. A solo titolo di esemplificazione possiamo dire, al riguardo, che il Popolo di Dio non si esaurirà nella prospettiva escatologico-salvifica di popolo peregrinante, ma tornerà a riassumere la sua qualifica altrettanto essenziale di popolo militante, o se vogliamo - per passare da una terminologia di sapore societario che sembra si voglia

141

dimenticare, ad una terminologia realistico-dinamica -, di popolo costruttore della sua realtà soprannaturale («in novitate vitae») e della salvezza propria ed altrui. Ciò che del resto ne esplicita e ne afferma la realtà e funzione ontica, la quale sta alla base di quella salvifica, arricchendo ad un tempo il significato ed il valore del Popolo di Dio e sottraendolo ad un suo senso di utilizzazione quasi esclusivamente liturgica, salvo a farlo diventare equivoco in altri sensi ed utilizzazioni, quale ad esempio potrebbe essere oggi il senso e l'utilizzazione «democratica».

Quanto alla Comunione, nel suo preciso senso di unità nella carità, è facile comprendere come essa possa andare al di là di un vago misticismo per diventare realtà concreta ed operante a respiro davvero «cattolico», ma solo alla condizione di assumere e di incarnare in se stessa il significato ontico che le compete e le diventa effettivamente possibile come autentica espressione dell'incarnazione nell'esistenza dell'essenza superorganico-dinamica del Corpo Mistico, la cui essenza è fatta appunto di unità e di carità, che esistenzialmente si traduce in mistica comunione e in comunità operante.

Quanto alla Comunità poi, il discorso dovrebbe diventare piuttosto lungo, dato il pericolo congenito di un equivoco pluralismo e spirito democratico che può portare con sé, per il solo fatto che con troppa facilità viene interpretata ed applicata alla realtà ecclesiale (sia pure con tutti i trascendimenti analogici) come categoria sociologica. La ragione si è che la comunità, appunto perché categoria sociologica, è anche categoria fenomenologica: tale cioè da non essere in grado per se stessa, di trascendere la dialettica particolaristica (e si deve aggiungere anche «passiva») del fenomeno. Anche per essa non c'è altra via di liberazione, che renderla una autentica espressione della incarnazione esistenziale del SD.

E passiamo alla Società, la cui trattazione dovrebbe complicarsi di più ancora. La ridurremo anch'essa a poche parole. A differenza del SD che non può incarnarsi nell'esistenza formalmente come SD, poiché come SD è categoria esclusivamente essenziale, e dunque intraducibile nell'esistenza se non attraverso categorie esistenziali; la società invece è una tipica

142

categoria essenziale ed esistenziale ad un tempo, anche se in modo equivoco. E' essenziale infatti, come rivestimento societario del SD di istituzione divina; esistenziale, come categoria sociologico-giuridica, ossia come istituzione storica.

Proprio per questo, nessuna meraviglia che la Chiesa si sia incarnata nella sua esistenza visibile (e debba continuare ad incarnarsi) innanzitutto come società. Di più: in un mondo statico, quale rimase per circa diciotto secoli il mondo dell'era cristiana con le sue inevitabili ripercussioni sociologiche, nessuna meraviglia che la società abbia funzionato da categoria essenziale ed esistenziale ad un tempo, senza uscire da una certa ambiguità, e surrogando la stessa realtà ecclesiale superorganico-dinamica.

Ma la società ecclesiale a valore essenziale, sganciata dal SD di cui era rivestimento, si privava fatalmente della sua dinamicità, traducendosi così in categoria societaria di indole statica, ed incarnandosi come tale nella storia. Ciò non le impedì tuttavia, come già è stato rilevato, di assolvere la sua funzione in armonia col mondo statico-societario in cui si trovava, dando luogo ad un Popolo di Dio, ad un tipo di Comunione e di Comunità come forme ecclesiali esistenziali, societariamente, ed anche essenzialmente, funzionali.

La ragione si è che la Chiesa come società nel suo significato di categoria essenziale, continuava ad imporre la sua dialettica unitaria sia in funzione ontica che salvifica, anche se limitatamente ad una sua unità propriamente societaria: unità però non di indole puramente umana od esistenziale, ma di indole divina, in quanto sgorgava appunto dalla Chiesa come società nel suo significato di categoria essenziale di istituzione divina. E perché di indole divina, anche funzionale.

Con l'avvento del mondo dinamico tuttavia, anche questo pur valido meccanismo societario doveva entrare in crisi. Ma l'importante è non equivocare sul significato della Chiesa come società. La crisi non colpisce affatto (e non dovrebbe colpire) il significato essenziale monarchico-gerarchico della società ecclesiale, quale rivestimento societario della Chiesa come SD religioso cristiano di istituzione divina. Che anzi, come già si è dimostrato, in tal senso esso viene riconfermato ed imposto ancora più energicamente, in sede di realtà sto-

143

rica dinamica <sup>25</sup>. La crisi riguarda unicamente la sua tradizione e concretizzazione esistenziale. Ed è comune alle altre espressioni esistenziali della Chiesa stessa, da noi prese brevemente in esame. Si tratta pertanto di individuare una chiave di soluzione comune.

## 6 - La Chiesa come SD formale

Quale sarà la chiave che dà un senso alle espressioni esistenziali della Chiesa, garantendone soprattutto la vera natura e funzione? E dove trovarla? Che si debba ricercare nel dato rivelato, è più che evidente. Si tratta invero di una realtà rivelata. E le espressioni esistenziali a cui ci riferiamo debbono rivestire un senso soprannaturale, e rappresentare un modo di vivere e di agire, nonché assolvere una funzione squisitamente soprannaturale.

Torna il problema cruciale dei piani dell'essere, che interessa in modo particolarissimo l'attuale questione dell'incarnazione dell'essenza della Chiesa nelle sue espressioni esistenziali. Ci riferiamo come si vede al problema» dell'incarnazione dell'essenza della Chiesa nelle sue espressioni esistenziali», e non dunque semplicemente al problema dell'investimento delle anime singole da parte dello Spirito. Per questo secondo problema, è evidente che il conoscere l'essenza della Chiesa, e l'impegno della sua incarnazione nell'esistenza, può apparire superfluo. Ma se rimane superfluo in tal senso, si potrà dire ancora altrettanto, in rapporto alle espressioni esistenziali della Chiesa stessa?

E' facile darsi conto che in rapporto a quest'ultime, non soltanto il conoscere l'essenza della Chiesa e l'impegnarsi ad incarnarla nelle Sue espressioni esistenziali non risulta cosa superflua, ma s'impone come un *primum necessarium*. Questo almeno rimane acquisito, in base a quanto già è stato detto, in riferimento alla Chiesa immersa in una realtà storica dinamica.

144

Ciò posto, se è vero che la chiave di soluzione del nostro problema va ricercata nel dato rivelato, appare altrettanto vero che, a partire dal dato rivelato, bisognerà arrivare a cogliere l'essenza della Chiesa in esso contenuta, per poi procedere oltre, a individuare la chiave dell'incarnazione della sua essenza nell'esistenza.

Il primo passo è già da noi stato fatto, attraverso l'esplicitazione metafisica dell'essenza della Chiesa, riposta nel suo essere di SD religioso cristiano. Resta da fare il secondo, ordinato a individuare in tale essenza la chiave della sua incarnazione esistenziale. Per la legge del predominio dell'essenza nei quattro piani dell'essere, infatti, Popolo di Dio,

<sup>25</sup> Il dinontorganismo in genere, e il SD religioso cristiano in specie, non può incarnarsi nell'esistenza senza un confacente rivestimento societario. Se tale rivestimento cade in crisi, segno è che ve n'è maggior bisogno, perché esige un riadeguamento alla sua funzione, non sia in senso diminutivo, ma nella giusta direzione di una maggior efficacia.

Comunione, Comunità e Società, non saranno genuine espressioni esistenziali della Chiesa, se non ne incarnano l'essenza e si pongono in funzione di essa, venendo garantite come tali.

Ricerca detta chiave nell'essenza della Chiesa, vuol dire innanzitutto non cercarla fuori di essa, e dunque non nella stessa esistenza, né nelle espressioni esistenziali in questione e tanto meno nella loro fenomenologia, e neppure nella persona umana, come elemento ispiratore delle medesime. Non vuol dire neppure cercarla nella modalità esistenziale del mondo di oggi o nei cosiddetti «segni dei tempi». Vuol dire cercarla nell'essenza superorganico-dinamica della Chiesa stessa <sup>26</sup>.

Ora, come tale essenza della Chiesa potrà incarnarsi nelle suddette espressioni esistenziali di essa, imponendosi loro come natura e come funzione? Rispondiamo: fungendo da forma, e venendo accettata come forma. La chiave ricercata pertanto consisterà nella stessa essenza superorganico-dinamica della Chiesa, considerata come forma rispetto alle sue espressioni esistenziali, a cominciare da quelle classiche del Popolo di Dio, Comunione, Comunità, e anche Società, come categoria esistenziale storica.

Nell'attuale realtà storica dinamica, questa risulta la nuova situazione metafisica quanto all'incarnazione dell'es

145

senza della Chiesa nell'esistenza. La sua importanza si rivela eccezionale, per tre ragioni: primo, perché se si rifiuta, viene surrogata non più dalla categoria essenziale della società ecclesiale monarchico-gerarchica, ma dalla persona umana, e peggio dalla sua fenomenologia esistenziale. Secondo, perché le espressioni esistenziali a cui ci riferiamo si pongono concretamente in funzione di materia rispetto all'essenza della Chiesa, la quale si pone in funzione di forma. Terzo, perché solo nella sintesi ontica tra la sua essenza superorganico-dinamica e le sue espressioni esistenziali, la Chiesa può effettivamente tradursi in SD formale, ponendosi nella condizione di esercitare appieno la sua funzione ontica e salvifica. In caso contrario sarà la stessa Chiesa che ancora una volta viene manipolata dal mondo.

In una realtà storica dinamica infatti, la Chiesa come società monarchico-gerarchica perde il suo potere surrogatorio rispetto all'essenza della Chiesa come SD religioso cristiano. La ragione si è che tale potere surrogatorio della Chiesa come società era condizionato alla realtà storica statica, e alla surrogazione salvifica della sua funzione ontica. Ed invero, una realtà di per sé essenzialmente statica, quale è la società, difficilmente potrebbe sostenere un ruolo surrogatorio in una realtà diventata anche essenzialmente dinamica.

Che poi il rifiuto o lo svuotarsi del suo ruolo surrogatorio, senza il tempestivo intervento del SD religioso cristiano come forma, dia luogo ad una surrogazione da parte della persona umana e peggio della sua fenomenologia soprattutto attraverso le «scienze antropologiche», può apparire una specie di fatalità storica, aggravata da certi fervori personalistici e «scientifici» che la rendono ancor più negativa e quindi più deprecabile. Il rimedio appare uno solo: mettere in moto sul piano esistenziale, l'essenza superorganico-dinamica della Chiesa e la sua relativa dialettica.

La sua messa in moto, com'è stato detto, metafisicamente acquista il significato di forma rispetto alle espressioni ecclesiali esistenziali, che assumono il significato di materia. Ed invero, metafisicamente, l'essenza nei confronti dell'esistenza assume un valore specificativo ed attualizzante nella linea dell'essere, si da riproporsi come forma, rispetto a una data

146

materia. Ciò assume un significato al tutto particolare per l'ente e l'organismo dinamico, e dunque per la Chiesa che è l'Ente e l'Organismo dinamico per eccellenza.

Dentro di essa infatti, materia e forma non rivestono soltanto un significato essenziale quale ad esse compete come i due classici comprincipi dell'essenza; ma anche uno specifico significato ontico, ossia di principi costitutivi dell'essere come tale. Ed è appunto in questo secondo significato, proprio dell'ente ed organismo dinamico, che l'essenza superorganico-dinamica della Chiesa fungerà da forma rispetto alle sue espressioni esistenziali, si da incarnarsi necessariamente dentro di esse, imponendo loro la propria dialettica e mobilitandole al proprio servizio.

La terza ragione per cui la Chiesa come SD deve trovarsi in posizione di forma rispetto alle sue espressioni esistenziali, come si è detto è che «solo nella sintesi ontica tra la sua essenza superorganico-dinamica e le sue espressioni esistenziali», essa può tradursi effettivamente in SD formale, rendendosi così atta ad esercitare appieno la sua funzione ontica e salvifica in una realtà storica dinamica, prima di tutto in se stessa, come Chiesa, e poi anche in rapporto alla realtà storica ossia al mondo, come forma di esso.

La Chiesa pertanto, come SD religioso cristiano quale è il suo vero essere in rapporto a se stessa, in rapporto alla realtà storica dinamica si traduce in SD formale. Ma ciò avverrà proprio in merito al suo valore di forma rispetto alle sue espressioni esistenziali di Popolo di Dio, Comunione, Comunità, e anche Società. Che se tali espressioni esistenziali

---

<sup>26</sup> E' l'eterna tentazione della Chiesa (nel suo aspetto umano) e dei cristiani, di mutuare la modalità esistenziale della Chiesa stessa non dalla sua essenza, ma dall'esistenza del mondo in cui si trova. Quanto la Chiesa e i cristiani di oggi cedano a questa tentazione, è facile rilevarlo attraverso un'analisi della situazione alla portata di tutti.

della Chiesa non mutuassero la loro forma dall'essenza della Chiesa come SD religioso cristiano, l'assumerebbero fatalmente (o poco o tanto) dal «mondo». E allora si sal infatuatur...

E' appunto quest'insieme di cose che ci pone in grado di capire concretamente il significato della Chiesa come SD formale. Essa non è tale in astratto, e nemmeno in virtù della sua essenza dinamica a prescindere dalle sue espressioni esistenziali. Ma è tale solo in sintesi con queste, e dunque come SD religioso cristiano inteso in senso essenziale ed ontico ad un tempo, si da conglobare anche il suo essere

147

esistente, rivestendo tutta la forza del proprio essere essenziale e tutto il peso della propria concretezza.

Ed invero, un'essenza ed una forma disincarnata dalla loro esistenza, in ordine al vivere e all'agire si riducono al ruolo di una idea astratta, venendo così svuotate di una efficienza loro propria, solo possibile a garantirsi in base alla concretezza del rispettivo essere. Ne nascono, per la teoria e per la pratica, dei problemi formidabili, che si riassumono precisamente nel garantire la efficienza della Chiesa come essenza, come forma, e dunque come SD religioso cristiano in se stessa dapprima, comprese le proprie espressioni esistenziali, e poi come SD formale rispetto alla realtà storica come tale. La sua vecchia forza etico-giuridica infatti, o più esattamente l'efficienza di essa, come concreta forza societaria, è tramontata col tramontare della realtà storica statica. Deve essere sostituita con la concreta forza originaria ed autonoma del suo essere di SD, che renderà possibile anche la restaurazione di una sua nuova ed efficiente forza etico-giuridica.

## 7 - Chiesa e Stato

Parlando della forza etico-giuridica della Chiesa in se stessa e in ordine alla realtà storica, il pensiero corre spontaneamente al suo rapporto con lo Stato. Di fatto, non si può negare che essa, in una realtà storica statica, in rapporto allo Stato e alla realtà storica in generale, abbia assolto la sua funzione ontica e salvifica in non piccola misura attraverso la morale e il diritto. Era una via possibile, ed anche logica.

Ma dobbiamo chiederci come la situazione si prospetti in una realtà storica dinamica. E poiché, in essa, la chiave decisiva per la posizione e soluzione di qualsiasi problema risulta la chiave metafisica, parlando ora brevissimamente del rapporto fra Chiesa e Stato non solo non usciremo dalla nostra metafisica della realtà storica, ma non faremo che approfondire la Chiesa come SD formale, il quale problema è quello che qui ci interessa direttamente.

In una realtà storica dinamica, anche lo Stato cessa di essere primariamente una società, per diventare concretamente organismo dinamico. Anzi, in virtù della sua proclamata sovranità, quasi istintivamente finisce per assumersi il

148

ruolo di SD dinamico diventando esso stesso l'incarnazione dell'Assoluto, che evidentemente non potrà essere se non pseudo-Assoluto, col quale lo Stato si identifica. Ne risulta uno pseudo-Assoluto in senso ontico superorganico-dinamico in sostituzione del Divino, e dunque, almeno potenzialmente di indole antireligiosa o anticristiana<sup>27</sup>. Ed è anche assai diverso dallo pseudo-Assoluto del vecchio Stato mitico o ierocratico.

La differenza potrebbe formularsi in questo modo: lo pseudo-Assoluto del vecchio Stato mitico e ierocratico si poneva in direzione del Divino e del Religioso, sì da rappresentare un elemento tendenzialmente convergente rispetto all'Assoluto vero, anche se esistenzialmente divergente, talora fino alla persecuzione violenta. Lo pseudo-Assoluto del moderno Stato superorganico-dinamico invece si pone tendenzialmente in direzione antidivina e antireligiosa, anche se esistenzialmente può convergere con certe espressioni dell'Assoluto vero, fino ad una pacifica coesistenza o a una qualche collaborazione, sia pure soltanto tattica o strumentale.

Non possiamo spostarci sul piano della filosofia del Diritto, né inoltrarci nell'aspetto esistenziale della questione, che spetta piuttosto alla filosofia della storia e ad una sociologia realistico-dinamica. Interessa invece, come abbiam detto, il suo aspetto propriamente metafisico.

Ora, sotto tale punto di vista, diventa quasi inevitabile che la teorizzazione metafisica dello Stato, in un modo o nell'altro finisca per conferirgli un valore di pseudo-Assoluto superorganico-dinamico, per la ragione che detta teorizzazione parte presumibilmente da una metafisica divenirista - e dunque anche storicista -, e in ogni caso deve adeguarsi ad una realtà storica dinamica.

Come metafisica divenirista e storicista, essa esclude in partenza l'Assoluto vero, risolvendolo necessariamente in uno pseudo-Assoluto la cui incarnazione e identificazione più

---

<sup>27</sup> E' questa sua identificazione con l'Assoluto, che fa dello Stato laico (e della politica) uno stato laicista o marxista. Altro è lo stato laico ed una politica laica (che entrano pienamente nella dialettica dinontorganica); altro è lo Stato e la politica laicista o marxista, che la dialettica dinontorganica esclude.

ovvia si opera precisamente nello Stato <sup>28</sup>. Ne risulta così uno Stato essenzialmente «etico», nel senso di fonte e criterio supremo di moralità e di valori, anche se «esistenzialmente» la sua funzione etica può attenuarsi, e anche agnosticamente venir rinnegata da un certo pragmatismo democratico.

Ciò che metafisicamente conta, tuttavia, non sono le incoerenze o le evoluzioni esistenziali, poiché esse non cambiano i termini metafisici della questione. Di fronte allo Stato come pseudo-Assoluto, la questione rimane sostanzialmente identica, si tratti dello Stato etico hegeliano o del super-Stato marxista rappresentato dalla società socialista di oggi e comunista di domani, nelle loro edizioni totalitarie, o nelle loro edizioni democratiche.

La differenza tra il dogmatismo metafisico totalitario, infatti, e l'agnosticismo metafisico democratico in rapporto allo Stato, non consiste propriamente nel professarlo o rinnegarlo come pseudo-Assoluto o Stato «etico», ma nell'assumersene dichiaratamente la responsabilità ufficiale, o diluirla e scaricarla nell'ordinamento e nel costume democratico, le cui risorse politiche e culturali sono più che sufficienti a promuoverne l'uno e l'altro aspetto, secondo le premesse ideologiche e le situazioni storiche.

Stiamo prospettando la questione nei suoi termini metafisici essenziali e non già nei suoi termini fenomenici esistenziali, compresi i termini sociologici e giuridici, che in sede di realtà storica dinamica non varcano i confini dell'esistenza. Ed in senso metafisico, non è certo la democrazia che possa redimere la concezione dello Stato come «etico» o come pseudo-Assoluto. Ma è solo la metafisica, e più esattamente la metafisica della realtà storica. La metafisica realisticodinamica della realtà storica, per mezzo della Chiesa come SD formale, deve appunto intervenire in questo senso.

Per comprendere la natura e la portata di tale intervento, bisogna innanzitutto capire il significato vero dello

Stato nella realtà storica dinamica, nonché la sua mistificazione metafisica in direzione dello Stato «etico» o di pseudo-Assoluto. Torniamo a quest'ultima.

Come si è appena detto, lo Stato, non diciamo nella sola dottrina giuridica e sociologica e nella pratica politica, ma da parte della metafisica moderna e di un loro innesto dentro di questa, è virtualmente od esplicitamente concepito come stato «etico» e come pseudo-Assoluto. Asseriamo ciò, in riferimento alla filosofia moderna nella sua espressione metafisica divenirista, che ne è la espressione prevalente se non esclusiva; e dunque prescindendo dalla filosofia classica e dalle sue reviviscenze.

Una metafisica divenirista, per la ragione che, almeno virtualmente esclude il Trascendente e dunque l'Assoluto vero, non può appellarsi che ad un falso Assoluto, il quale dovrà entrare necessariamente in causa nei riguardi della realtà storica, appunto come sua razionalizzazione metafisica e costruttiva. Come vi entrerà concretamente, incarnandosi effettivamente dentro di essa? Per la legge metafisica già da noi esposta, secondo la quale l'Assoluto come forma non può comporsi con la materia storica se questa non si traduce in materia prossima atta a riceverlo, componendosi in SD materiale, risulta che lo strumento privilegiato dell'incarnazione dello pseudo-Assoluto viene ad essere lo Stato, perché lo Stato pone precisamente il SD materiale nella sua definitiva concretezza esistenziale.

E' importante notare il fatto e la ragione di questa singolare applicazione della legge metafisica suddetta. Il fatto è quello: lo pseudo-Assoluto tende ad incarnarsi o si incarna effettivamente nello Stato, od almeno se ne serve come di strumento per la propria incarnazione storica. L'incarnazione effettiva si riscontra nello Stato totalitario; e la tendenza ad incarnarvisi e a strumentalizzarlo si riscontra di preferenza nello Stato democratico. Questo infatti, in quanto agnostico, e più o meno fatalmente manovrato da correnti laiciste e naturalistiche, non farà che sancire in misure e modi diversi, attraverso la legge o un costume e una cultura legalizzata, lo pseudo-Assoluto come forma di una realtà storica che trova appunto la sua chiave di volta nello Stato, e come comunità e come apparato.

Se questo è il fatto ridotto alla sua estrema semplificazione metafisica, la sua ragione è ancor più semplice: lo pseudo-Assoluto s'incarna nello Stato, perché a differenza dell'Assoluto vero, non possiede la capacità di una incarnazione autonoma appunto perché pseudo-Assoluto, e dunque esistenzialmente parassitario. E' l'umano, o addirittura l'infraumano, che assolutizzandosi come pseudo-Assoluto nello Stato, diventa il grande parassita dell'umanità che dissangua soprannaturalmente e spiritualmente, quando non conduce alla rovina anche materialmente.

<sup>28</sup> E nella politica, la quale, per questa ragione assume il valore del TD sintetico dell'antireligiosità, dando l'illusione che la politica e la politicità sia il grande trascendente dinamico da noi dimenticato. Non è stato dimenticato; è solo stato identificato con lo pseudo-TD sintetico dell'antireligiosità, precisamente come politicità «trascendentale».

Ma, per comprendere il gioco metafisico derivante da tale incarnazione, bisogna fare un passo avanti. Precisamente perché lo pseudo-Assoluto è privo di un proprio essere e di una incarnazione autonoma, esso viene a identificarsi con la stessa realtà storica assolutizzata nello Stato o per mezzo dello Stato, elidendo la distinzione tra SD formale, materiale, e totale. Tutto si riassume, si sintetizza, si identifica nel SD materiale e col SD materiale, che è lo Stato o una realtà storica o ideale sancita dallo Stato <sup>29</sup>. In altre parole, il SD materiale come Stato o attraverso lo Stato, viene monisticamente a rivestire la natura e ad assumere il valore di SD formale e totale ad un tempo.

Questa è la situazione concreta, più o meno esistenzialmente generalizzata, di una realtà storica che dovrebbe offrirsi come materia al Corpo Mistico come SD in funzione di forma ontica. Il problema metafisico che vi si trova implicato, teoreticamente risulta già sostanzialmente risolto: la realtà storica come realtà umana esistenziale, e con essa lo Stato, deve contenersi nei limiti del SD materiale, poiché questo è il suo vero essere; ed entrare in sintesi con il SD formale del Corpo Mistico, per attuare il SD totale cristiano, l'unico che ponga la realtà storica nella sua realtà ontica vera, garantendole anche un'autentica possibilità di salvezza, di cui può beneficiare anche lo Stato <sup>30</sup>.

152

La soluzione teoretica del problema metafisico non è che la chiave di soluzione del problema pratico, poiché la soluzione di questo è già contenuta in radice nella soluzione di quello. E' una prerogativa dei problemi realistico-dinamici, a cominciare dal problema fondamentale della realtà storica, quella di prospettare una propria soluzione teoretica e pratica, squisitamente metafisica e nell'uno e nell'altro momento. La metafisica realistico-dinamica infatti non è più soltanto una metafisica di contemplazione e di interpretazione, ma è metafisica dell'azione come prassi e della costruzione superorganico-dinamica, o «dinontorganica», come si vedrà meglio in seguito.

In una realtà storica dinamica quindi, anche per l'azione il rapporto fra Chiesa e Stato dovrà infilare la via metafisica della sintesi ontico-dinamica tra la Chiesa come SD formale e lo Stato come SD materiale, in vista del SD cristiano totale (come alternativa al SD anticristiano totale). E' la via della essenza e dell'essere da costruirsi, che fa da arteria orientatrice e alimentatrice alle vie dell'esistenza, quali la via etica, giuridica, umanistica. Queste, nella realtà storica dinamica si pongono appunto sul piano dell'esistenza, venendo così condizionate dall'essenza superorganico-dinamica di essa, di fronte a cui assumeranno un valore pratico, tecnico o fenomenico, anche se portatore di valori superiori di ordine metafisico.

## 8 - Chiesa e realtà terrestri

La questione ontico-metafisica (e non puramente etica o giuridica) del rapporto tra Chiesa e Stato, che trova la sua soluzione realistica teoretica e pratica fondamentale nella sintesi dinamica tra la Chiesa come SD formale e lo Stato come SD materiale, si presenta affine alla questione, diventata quasi un luogo comune, del rapporto tra Chiesa e realtà terrestri. Lo Stato infatti non è che una realtà terrestre esso stesso, certo la più vistosa e determinante, e addirittura può intendersi come la sintesi delle realtà terrestri, in contrap-

153

posizione alla Chiesa che vista in se stessa appare come la sintesi delle realtà celesti. Ed è anche la «realtà terrestre» più contestata, non foss'altro per le spinte riformiste, rivoluzionarie, o «liberatrici».

Evidentemente, per arrivare a cogliere la Chiesa e lo Stato nelle rispettive sintesi, è necessario concepire l'una e l'altro come SD, andando oltre la Chiesa come società, e oltre lo Stato inteso giuridicamente come apparato e sociologicamente come comunità. In virtù della realtà storica dinamica, infatti, la Chiesa è costretta a riscoprirsi come SD religioso cristiano, e lo Stato nella concretezza del suo essere viene necessariamente a porsi come organismo dinamico, con il pericolo di tradursi esso stesso in pseudo-SD totale, o con la tendenza a comporsi realisticamente e legittimamente in SD solo materiale.

A rigor di termini non sarebbe del tutto esatto interpretare lo Stato anche soltanto come SD materiale, poiché il SD materiale non può essere che uno, mentre gli Stati sono molteplici. Nell'attuale situazione storica tuttavia lo Stato

---

<sup>29</sup> Sia questa realtà ideale la sovranità, la nazionalità, la libertà, la democrazia, o la stessa persona umana in quanto autonoma e sovrana. «Assoluti» di copertura, che nascondono lo pseudo-Assoluto della rispettiva ideologia come «anima della prassi».

<sup>30</sup> Questo approfondimento metafisico della questione implica direttamente il tema dell'ideologia come «anima della prassi». Sarà in sede ideologica che la prospettiva teologica della rispettiva questione metafisica espliciterà il suo senso laico ed autonomo dalla religione, riconfermando la laicità della politica e dello Stato, cosa ben diversa dal laicismo e dall'antireligione.

«ripete» il SD materiale, dando luogo ad una sua molteplicità esistenziale che per esso può ben giustificare l'appellativo di SD materiale.

Ed è appunto la nuova natura dello Stato come SD materiale che provoca e postula la Chiesa come SD formale, indipendentemente dagli abusi metafisici assolutizzanti che l'accompagnano, e che oggettivamente sarebbero al di fuori della sua dialettica. La sua dialettica oggettiva infatti rimane quella della realtà storica, postulatrice della forma dinamica religiosa cristiana in funzione ontica, che viene a coincidere con la Chiesa come SD formale.

Tanto questa sua dialettica oggettiva, quanto gli abusi metafisici che lo investono più o meno direttamente, stanno a dimostrare che la messa in moto della Chiesa come SD formale diventa viepiù necessaria e urgente, in quanto lo Stato moderno come SD mediatore della realtà storica come materia, non ammette più una sua sana eticizzazione e normazione giuridica se non per via di essenzializzazione ontica, nel senso che l'etica e il diritto debbono emanare o più esattamente passare attraverso il suo essere.

Lo stesso Stato «etico» ne è una riprova: in tanto è

154

« etico», in quanto porta con sé quella data essenza ontica <sup>31</sup>. Eticità e onticità diventano correlative, con la incontrastata priorità e superiorità dell'onticità sull'eticità, risolvendosi appunto nella superiorità della forma sulla norma, a riconferma della supremazia della forma, che in tal modo risulta ontica ed etica ad un tempo. E' appunto per questo che diventa utopistico voler costruire una società eticamente più giusta, senza passare attraverso la costruzione di una società onticamente più vera.

Di qui la evidente inadeguatezza nell'affrontare cristianamente il problema politico, anche quando si resti immuni da equivoci e compromessi, per una via che nella sostanza si riduce a quella etica, quale è la via della moralizzazione della politica o di una politica in funzione della persona umana. La via etica e personalistica rimane cristianamente inadeguata, perché è inadeguata realisticamente e metafisicamente. Non si adegua alla concreta e genuina realtà dello Stato moderno, che è quella di essere SD bisognoso di forma prima ancora che di norma, sì da diventare ricettivo della sola norma che emana dalla sua forma.

L'etica dello Stato come SD materiale infatti non può essere che quella del SD formale che lo attua, e nella misura che lo attua. Volergli imporre una norma etica in contraddizione con la forma che lo attua, o senza attuarlo effettivamente con la forma portatrice o almeno promotrice di quella data norma (anche quando si tratti della norma etica emanante dalla persona umana), è cadere nella utopia. Ed è una utopia da carenza metafisica, la quale è forse la peggiore delle malattie che travagliano la vita e l'azione dei cristiani di oggi. Praticamente è ripetere e continuare in sede di problema politico la strategia inadeguata che è stata perseguita in sede di problema sociale. In questa sede infatti il problema era soprattutto e innanzitutto un problema ideologico. Se ne è fatto un semplice problema etico, a partire dalla Dottrina sociale cristiana.

In un mondo dinamico, la prima e più importante parola

155

anche in rapporto all'azione spetta alla metafisica dinamica, come metafisica della costruzione e della norma costruttiva della realtà storica. Tale costruzione e normazione diventerà costruzione e normazione costruttiva cristiana, se corrisponderà all'essenza superorganico-dinamica cristiana della realtà storica, quale viene proposta ed imposta da una sua autentica metafisica realistico-dinamica.

In riferimento allo Stato, la via risulta quindi evidente e inequivoca: bisogna promuovere una sintesi superorganico-dinamica essenziale fra la Chiesa e lo Stato, rispettivamente come SD formale e SD materiale. Questa è la via metafisica della sana costruzione e di una sana normazione costruttiva.

Diciamo «via metafisica», poiché essa pone innanzitutto dottrinalmente e operativamente un problema di essenza e di essere, e persegue una tipica costruzione essenziale ed ontica, a partire dal piano dell'essenza. I piani dell'esistenza mantengono la loro autonomia, che però sarà una autonomia metafisicamente fondata e guidata, senza pericoli o irragionevoli timori di sacralizzazione, teocrazia o clericalismo da una parte, e di deteriorare laicizzazione, anticlericalismo o satanocrazia dall'altra.

Ciò che invero può effettivamente immunizzare dai due estremi, non è la persona umana con le inadeguatezze e i compromessi dei suoi personalismi e dei suoi umanesimi, ma solo una autentica, concreta e realistica interpretazione e mobilitazione essenziale della realtà storica, a cominciare appunto dalla sua fondamentale natura di SD totale che realisticamente si pone innanzitutto come sintesi ontica tra Chiesa come SD formale e Stato come SD materiale. La via della verità è la via dell'essere. E la dialettica dell'essere sarà pertanto quella che pone e mantiene nella via della verità e di una costruzione realisticamente vera e dunque cristiana della realtà storica.

Per questo, sempre in rapporto alla costruzione della realtà storica, a cominciare dal suo problema politico, si rende necessario un passaggio radicale - perché si pone alla stessa radice del problema - da una tecnica etica e giuridica o da

<sup>31</sup> Ma lo stesso Stato di Diritto è indirettamente Stato etico, per il fatto che sancisce l'eticità dell'ideologia che l'ispira, e più immediatamente si pone come fonte del diritto, anche nel caso che segua il metodo democratico.



una tecnocrazia propriamente tecnologica, ad una sofocrazia alimentata da una metafisica dinamica della realtà storica pienamente conforme alla dialettica dell'essere, che

156

è dialettica realistica e cristiana, ad un tempo. Essa non escluderà le altre funzioni costruttive e di governo, ma darà loro la luce e l'impulso realistico e vitale che deve animarle e guidarle. Se il mondo di domani vorrà continuare a stare in piedi e a progredire, dovranno essere i sofocrati, e non i tecnocrati o peggio degli equivoci ideologi, ad ispirarne in primissima istanza la costruzione e il governo<sup>32</sup>.

La soluzione metafisica realistico-dinamica del rapporto tra Chiesa e Stato risponde a questa esigenza. Essa rappresenta una svolta radicale rispetto alla vecchia prassi, in quanto sovrappone un nuovo punto di partenza metafisico al vecchio punto di partenza etico-giuridico. Ma diciamo che «sovrappone», e non «sostituisce». Non si tratta invero di una sostituzione, ma di una sovrapposizione integrativa, in armonia con l'essenza e l'essere della realtà storica e la loro priorità sul piano dell'esistenza, l'una e l'altro entrati in azione col passaggio dalla realtà storica statica all'attuale realtà storica dinamica. Se ne segue, com'è necessario, anche un rinnovamento nel piano etico-giuridico, tanto meglio.

Né d'altronde, sul piano esistenziale, la svolta suddetta deve creare false illusioni di successo o bloccare il fattibile immediato, quanto alle possibilità etico-giuridiche ed operative come tali. Deve solo spogliarle dell'equivoco che può ancora accompagnarle, consistente nel credere che il problema dell'attuale realtà storica, visto nei suoi termini risolutivi, sia ancora quello di un suo ordinamento etico-giuridico o di una sua costruzione tecnica e se si vuole una combinazione di entrambe le cose; mentre invece è diventato un problema di costruzione ontico-metafisica che trova la sua chiave valida ed autentica non più a partire dall'etica e dal diritto, ma a partire dall'essenza superorganico-dinamica cristiana della realtà storica. Più esattamente: a partire, per la supremazia della forma, dal SD formale, che è la Chiesa

157

come forma dinamica in funzione ontica, rispetto alla realtà storica stessa<sup>33</sup>.

Se ora vogliamo passare alla specifica questione del rapporto tra la Chiesa e le cosiddette realtà terrestri, dopo la soluzione suesposta del problema del rapporto tra la Chiesa come SD formale e lo Stato come SD materiale quale suprema e riassuntiva realtà terrestre, metafisicamente non c'è più parola da aggiungere poiché la soluzione rimane identica, per la stessa identità del problema. Rispetto alle realtà terrestri dunque, la Chiesa sarà SD formale, mentre esse, in quanto riassunte e sintetizzate nel SD materiale dello Stato, saranno questo stesso SD materiale<sup>34</sup>.

Che se alla considerazione sintetica e riassuntiva delle realtà terrestri nello Stato come SD materiale si sostituisce una loro considerazione analitica, si modifica la posizione del problema senza cambiarne sostanzialmente la soluzione. In termini di metafisica realistico-dinamica, le realtà terrestri, appunto come terrestri, e dunque realtà umane se non addirittura infraumane, rimangono «materia» rispetto all'Assoluto che è forma, e più specificamente rispetto alla Chiesa come SD formale, ossia come forma della realtà storica a cominciare dalle realtà terrene.

La persona umana pertanto che è dentro ma anche e soprattutto al di sopra delle realtà terrestri - perché è per vocazione e per grazia realtà celeste - dovrà valutarle e maneggiarle come tali, al di fuori di qualsiasi pseudo-mistica di esse, non esclusa quella teologica. Si parla infatti di teologia delle realtà terrene. Ma una siffatta teologia rischia di restare sul piano dell'equivoco senza la premessa di una vali

158

da e realistica metafisica delle realtà terrestri, che si riassume nei termini anzidetti.

Se pertanto le realtà terrestri non sono e non possono essere che «materia» rispetto all'Assoluto cristiano, e per di più, analiticamente considerate, semplice materia prossima o addirittura remota, di per sé non ancora immediatamente disposta o idonea a ricevere la forma, ne segue che le realtà terrestri sono ben lungi dal poter rappresentare un ideale

<sup>32</sup> Ciò non vuol dire che i «sofocrati» assumano funzioni politiche o di governo. Ad ognuno la sua parte. E c'è una parte anche per i «sofocrati», se la democrazia vuole diventare anche sofocrazia, e non correre il rischio di naufragare nella dittatura, o scadere nella demagogia e nutrirsi di sterili utopie.

<sup>33</sup> Facciamo notare che ci riferiamo al rapporto Stato-Chiesa a livello ontico-metafisico. La sua soluzione fa da chiave per tutto il resto. Ma è ovvio che gli altri specifici problemi vanno riposti nei loro termini concreti. Per cui, altro sarà l'Assoluto per lo Stato come SD materiale, nella sintesi del SD totale, e altro sarà l'Assoluto per lo Stato come SD preso in se stesso. Quest'ultimo problema diventa «ideologico». (Vedi il vol. L'ideologia cristiana).

<sup>34</sup> Nel nostro contesto abbiamo inteso lo Stato in sintesi con la società globale, assunta quest'ultima a livello politico supremo. A tale visione sintetica e concreta è possibile contrapporre una visione analitica ed astratta che distingue Stato e società come due cose diverse, magari in rapporto dialettico tra loro. A noi qui interessa solo il discorso metafisico realistico dinamico, che prescinde da questioni collaterali o subalterne senza però ignorarle.

cristiano o anche solo autenticamente umano, il quale possa avere un valore in sè, e possa pertanto venire esaltato e perseguito per se stesso. Peggio se esaltato e perseguito come una specie di ideale assoluto, o di valore salvifico. In questo caso l'equivoco raggiunge i limiti della metafisica, ed assume il significato di un vero e proprio equivoco «teologico».

## 9 - SD formale e totale

Terminiamo l'esame del SD formale che realisticamente viene a coincidere con la Chiesa nella sua essenza di Corpo Mistico come forma dinamica religiosa della realtà storica in funzione ontica, con qualche riflessione sulla composizione organica di esso e del SD totale che ne deriva.

Quanto alla composizione organica del SD materiale è già stato detto, anche se tanto vi sarebbe da aggiungere specie riguardo al regime delle sue forme: esso si compone di organismi dinamici fenomenici con valore di materia rispetto al SD formale e allo stesso SD totale. Tra tali organismi dinamici con valore di materia va pure annoverato, in posizione somma e con una funzione al tutto speciale, lo Stato, come SD materiale. La sua funzione è appunto quella di tradurre la materia remota (realtà terrestri) in materia prossima (Stato come SD materiale) rispetto al Corpo Mistico come forma del SD totale.

Realisticamente, infatti, non è possibile divinizzare lo Stato traducendolo in Assoluto, il quale risulterebbe non altro che un deprecabile e funesto pseudo-Assoluto. E insieme allo Stato non è divinizzabile né è divinizzante la materia in qualsiasi senso venga intesa, da quello teilhardiano di materia cosmogenetica e «cristogenetica» a quello realistico

159

dinamico, come quel complesso di realtà terrestri che oggi pare diano le vertigini anche a qualche teologo.

La materia non è che materia, sottoposta al governo sapiente del Verbo creatore se è materia cosmica. E se è materia storica, si trova sottoposta al supremo dominio e alla divina sapienza della forma che realisticamente torna ad essere il Verbo, la Sapienza, che incarnandosi ha assunto la funzione di forma e di norma dell'intera realtà storica. Sì che al di fuori del supremo dominio di Cristo-Forma e del governo della sua divina Sapienza non vi possa essere realtà vera e vera saggezza neppure per le realtà terrestri; e si debba perciò ripetere, nel preciso senso di carente sapienza metafisica, *quam parva sapientia regi. tur mundus*. Ovviamente il dominio di Cristo-Forma e il governo della sua Sapienza non funzioneranno miracolisticamente. Di qui l'enorme serie di problemi teorici e pratici che seguono quest'asserto metafisico<sup>35</sup>.

Quanto al rapporto tra SD formale e SD totale, in ordine alla questione della loro composizione organica, non sarà inutile richiamare alcune cose che già conosciamo ma che assumono qui un significato al tutto particolare. Sono le seguenti: la supremazia della forma, e dunque del SD formale non solo rispetto al SD materiale, ma rispetto al SD totale; la consistenza ontica propria del SD formale, con la sua conseguente distinzione reale dal SD totale, nonostante la sua sintesi dinamica col SD materiale, produttiva del SD totale; il valore eterno del SD formale in se stesso, ossia come Corpo o Mistico, come Chiesa, rispetto alla provvisorietà del SD totale.

Il SD totale infatti, in quanto si distingue dal SD formale che pure lo attua nel suo vero essere, si riduce come

160

già si è constatato alle realtà terrestri condizionate alla materia e destinate a perire nel tempo come la materia. La materia e con essa le realtà terrestri, si pongono nel tempo e periscono col tempo. Le realtà celesti vivono nel tempo e fioriscono per l'eternità. Per la loro stessa intima natura, SD totale e formale si trovano sottoposti alla prima e alla seconda di queste due leggi antitetiche, che sanciscono rispettivamente la provvisorietà dell'uno e la consistenza eterna dell'altro<sup>36</sup>.

«Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno in eterno». Al di fuori di qualsiasi gnosi di tipo cosmico o cosmo-storico, bisogna dire che metafisicamente il cielo e la terra sono provvisori, ed a fortiori debbono esserlo le realtà terrestri. Mentre le realtà celesti - che si riassumono nel SD formale -, poste nel tempo dalla parola di Cristo, sono eterne.

<sup>35</sup> Per non venir tacciati di un ingenuo misticismo, e non esser sospettati di una anacronistica preoccupazione clericalizzante o sacralizzante, facciamo presente che l'aspetto metafisico dei problemi che stiamo trattando si pone al di fuori e al di sopra dei loro aspetti contingenti e della stessa prassi con cui affrontare la costruzione della realtà storica a tutti i livelli. L'essenza metafisica realistico-dinamica della realtà storica è ciò che è, e piaccia o non piaccia - non possiamo mutarla. La sua costruzione, e più esattamente la parte di noi uomini nella sua costruzione, rappresenta un problema anch'esso metafisico al suo supremo livello, ma di ordine diverso. Verrà affrontato a suo tempo.

<sup>36</sup> Di qui la necessità di non confondere col Regno (di Dio) neppure il SD totale (non diciamo il SD materiale!...).

Come applicazione alla presente nostra analisi del SD formale e totale, risulta evidente la necessità di non confondere i due SD nemmeno quanto alla loro composizione organica, e di non incrinare la inviolabile supremazia della forma neppure in rapporto alla prosecuzione del SD totale nonostante la sua estrema urgenza di oggi.

E' infatti il potenziamento del SD formale che la garantisce e la accelera, non soltanto come decisiva causa efficiente del SD totale, ma anche come superiore causa finale di esso. Non dunque un SD formale che si vanifichi affogando (oggi si dice «incarnandosi») nel SD totale o peggio materiale. Ma un SD materiale e totale che in qualche modo e misura si a divinizzano» nel SD formale, a fine di realizzare il loro vero essere e la loro vera funzione, sia pure provvisoriamente, nel tempo.

Metafisicamente, pertanto, e non già da altri punti di vista, quale quello sociologico o giuridico, la composizione organica del SD formale e totale andrà vista come composizione del SD formale o in funzione di esso. A tale scopo, la prima distinzione necessaria è quella tra gli organismi che fanno capo al SD formale, e al SD totale nella sua componente del SD materiale. La distinzione è semplice, e si risolve

161

nella distinzione tra organismi dinamici di natura ecclesiale e appartenenti per loro funzione alla Chiesa, e organismi dinamici di natura profana.

A metà strada tra i due, vengono a collocarsi quegli organismi dinamici che con linguaggio giuridico vanno sotto il nome di «materia mista»: tipici fra essi, la famiglia (il matrimonio), e la scuola<sup>37</sup>. Alla metafisica spetta non già di inoltrarsi nella loro problematica esistenziale etico-giuridica, sociologica od operativa, ma di illuminarne la vera essenza ontico-dinamica. Essa è appunto quella di organismi dinamici a specifica funzione formale, nel senso che debbono essere produttori e portatori di forma.

Gli organismi dinamici a materia «mista» importano una certa complicazione. Essa deriva dal fatto che sono tali, non già in rapporto ad una sola forma suprema, ma a due: e cioè, debbono essere portatori e produttori di forma rispetto alla forma dinamica religiosa che coincide con l'Assoluto cristiano, e rispetto alla suprema forma del SD materiale, che viene a coincidere con la forma politica. Di qui la loro doppia appartenenza, che prima di essere giuridica è metafisica. Ma è proprio questa loro doppia appartenenza metafisica che porta con sé la chiave della loro radicale composizione, nella sintesi di forma e materia a livello della sintesi tra SD formale e materiale, nel SD totale. La forma politica infatti non è che forma «materiale» rispetto alla forma dinamica religiosa in funzione ontica, appunto perché da attuarsi onticamente da essa, col SD materiale, nel SD totale<sup>38</sup>.

Questa soluzione metafisica del problema, tuttavia, essendo soluzione dinamica, è una soluzione da costruirsi nel complesso della realtà dinamica. In tanto potrà diventare effettiva al di là di contingenti situazioni esistenziali o di

162

dubbi e talora discutibili successi tattici, in quanto si costruisce il SD totale cristiano, o almeno con decisione e chiarezza si mobilita metafisicamente ed esistenzialmente, teoreticamente e praticamente, il SD formale. La sua incidenza infatti, prendendo direttamente la persona, predetermina la linea strutturale e ne anticipa l'efficienza. Ma è un fatto che si arriverà al SD totale passando anche attraverso il SD materiale, che andrà costruito in funzione della sua forma e cioè del suo Assoluto. Quale? A suggerirlo nella sua articolazione concreta interverrà l'ideologia, con tutti i rischi e la problematica che comporta.

## 10 - Composizione organica

Veniamo ora alla composizione organica del SD formale e totale, esaurendo la questione con accenni veloci, in questi termini: metafisicamente, tutti gli organismi appartenenti al SD materiale entro il SD totale, a cominciare dallo Stato, saranno organismi-materia rispetto al SD formale che funge da loro forma. Rispetto poi al SD materiale al quale direttamente si riferiscono, si divideranno in organismi-materia ripetitori di esso, quali sono appunto gli Stati, che come

<sup>37</sup> Ma qui il concetto di «materia mista» si sposta dal campo giuridico al campo metafisico, ed esigerebbe un discorso a parte.

<sup>38</sup> Ma se la forma politica - suprema in linea politica ma non assoluta - viene assolutizzata? Allora lo Stato si rifiuta come «materia» di una forma superiore, e la questione si blocca. E' il suo blocco «ideologico», in senso negativo. Matrimonio e scuola come «materie miste», ossia a duplice competenza - religiosa e civile- possono importare una duplice soluzione: quella sacrale (nel contesto di una società statico-sacrale); e quella ideologica (nel contesto di una società dinamica secolare). Questa seconda soluzione è condizionata all'ideologia come anima della prassi.

s'è detto, in quanto «ripetono» il SD materiale, possono anche così chiamarsi come suoi termini di riferimento concreto; e in organismi-materia fenomenici semplicemente. Il SD materiale infatti, e con esso lo Stato, appunto come specifica materia prossima del SD totale, assume già un preciso significato metafisico.

Una distinzione analoga va fatta per gli organismi dinamici nel SD formale, ossia nella Chiesa come forma dinamica religiosa in funzione ontica rispetto al SD totale. Gli organismi ecclesiali che la compongono e le appartengono saranno al pari di essa organismi-forma, o perché organismi ripetitori di essa, o perché suoi organismi-organi. L'organismo «ripetitore» non fa che ripetere la natura e la funzione del SD a cui appartiene, riproducendolo appieno e partecipandone il valore metafisico. Tali sono, per la Chiesa ossia per il SD formale, la Diocesi e la Parrocchia. Esse interessano solo la Chiesa presa in se stessa, o anche la Chiesa come forma? Ri

163

spondiamo: a livello metafisico e in rapporto al SD totale, interessano anche la Chiesa come forma.

L'organismo-organo invece di per sé non trascende l'organismo dinamico fenomenico. Ma non per questo si esaurisce in organismo-materia. Appunto perché appartiene al SD formale «Chiesa», non solo dovrà essere ricettivo di forma come il semplice organismo-materia, ma dovrà essere portatore e produttore di essa, diventando effettivamente organismo-organo del SD formale. Non ne sarà però organismo «ripetitore», perché non lo riproduce e non ne partecipa di per sé il valore metafisico. Gli organismi-organo nella Chiesa ossia nel SD formale sono innumerevoli. Basti pensare ai suoi Istituti religiosi e alle sue Associazioni, che sono appunto e debbono essere organismi-organo di essa, sia in rapporto a se stessa che in rapporto al S D totale.

Inoltrarci nell'argomento non è più nostro compito. Spetta alla metafisica della religione e all'Ecclesiologia. Basterà darci conto qui di due cose. La prima è questa: la composizione organica di cui parliamo non si esaurisce in una semplice trasposizione di linguaggio, consistente nel chiamare cose vecchie con un nome nuovo, a cominciare dalla materia mista «suaccennata». Si tratta invece di una trasposizione della cosa stessa, da un piano giuridico o sociologico al piano ontico-metafisico che la prospetta in una luce nuova, svelandone la realtà vera e concreta, nel suo significato metafisico essenziale profondo, a valore ontico-dinamico.

La seconda cosa riguarda il valore di tale trasposizione ontico-metafisica. Esso non è soltanto un valore teoretico in senso contemplativo o puramente interpretativo, se non proprio come fine a se stesso, almeno privo di utilità pratica. Al contrario, si tratta di un valore teoretico che, essendo a dinamico», si pone direttamente ed essenzialmente in funzione operativa e costruttiva. Esso si accentua man mano che ci si rimmerge nella concretezza dei piani dell'esistenza, condizionandone la genuina efficienza e mobilitazione.

La conseguenza risulta evidente: le stesse scienze dell'azione, che chiameremo «scienze dinontorganiche», se vogliono davvero esser realistiche e diventare pienamente funzionali, non potranno più esaurirsi nelle metodologie e nelle tecniche, ma dovranno rendersi tributarie e subalternarsi, prima di tutto e soprattutto, all'essenza superorganico-dinamica della Chiesa e della stessa realtà storica, in ogni sua articolazione metafisica, compresa quella degli organismi che la compongono.

164

Ma l'argomento della composizione organica del SD formale e totale, anche se limitato a puri accenni, non è ancora esaurito. Oltre agli organismi sopraddetti, bisogna tener conto di un altro elemento che viene a far parte della loro composizione organica, il quale, sotto vari punti di vista, può apparire il più importante di tutti. Tale elemento è la persona umana, che, come è stato detto, rappresenta né più né meno che la materia immediata del SD formale e totale (e anche materiale), destinata a tradursi in materia formata portatrice e produttrice di forma essa stessa.

Che cosa sarà dunque la persona umana nella sua concretezza esistenziale di persona storicizzata e quindi come ente di secondo grado, nella composizione organica dei SD in questione?

La risposta è già stata occasionalmente accennata, ed è questa: la persona storicizzata sarà cellula. La persona umana non può storicizzarsi che come cellula. La composizione organica di cui ci siamo occupati risulterà pertanto una composizione organico-cellulare. E la stessa natura del SD, potrà bene specificarsi in superorganico-dinamica cellulare.

Ma la questione della persona come cellula e della composizione cellulare del SD è troppo massiccia per poter essere liquidata come quella della sua composizione organica. La «cellularità» della persona umana coincide con un problema fondamentale della metafisica della realtà storica, il quale del resto ci ha accompagnati fin dall'inizio. Se ne abbiamo sempre rinviata la soluzione, la ragione si è che è anch'esso un problema di approfondimento e di esplicitazione dell'essenza della realtà storica, rappresentandone un punto critico.

Lo affrontiamo pertanto di proposito, non già per esaurirlo - questo sarebbe il compito di una antropologia dinontorganica -, ma solo per dirne quanto sembri richiedere la nostra metafisica della realtà storica, conforme alla realistica dialettica superorganico-dinamica venutasi finora delineando.

165

## CAPO V

### LA PERSONA UMANA COME PERSONA-CELLULA

#### 1 - Il problema della persona umana

Nessun dubbio che il problema dell'uomo risulti il massimo problema dell'uomo stesso. Ma se ciò appare più che evidente da un punto di vista soggettivo, in quanto l'uomo non può non porre il problema di sé come massimo problema dell'uomo, bisogna però aggiungere che esso rimane il massimo problema anche dal punto di vista oggettivo. E' sul piano oggettivo anzi, che assume la sua massima gravità, raggiungendo il suo vertice come oggettivo problema della persona umana in senso ontico-metafisico.

Ed è un problema non già di pura conoscenza, ma di costruzione. Il «nosce teipsum» raggiunge la sua esauriente motivazione nel fatto che l'uomo deve costruirsi eticamente e forse anche onticamente. E dunque ha bisogno di conoscersi.

Caso unico, a dir vero, dentro e fuori dell'universo, poiché l'universo è già costruito. E Dio, nella pienezza del proprio Essere e della propria Autocoscienza, non ha mai avuto bisogno di costruirsi o di conoscersi, perché da sempre già è e si conosce.

E' ciò che rappresenta ad un tempo la nobiltà e la tragedia dell'uomo, poiché, se la sua costruzione fallisce, la sua non è che una nobiltà decaduta e fallimentare.

Appare quindi superfluo dire che il problema dell'uomo va affrontato teoricamente e praticamente con la massima serietà e responsabilità, innanzitutto a livello ontologicometafisico, e con piena coerenza realistica oggettiva. Il che, non solo non pone un'antitesi tra la considerazione dell'uomo come oggetto e come soggetto, ma pone la sintesi fra le due.

Le due espressioni «uomo come soggetto» e «uomo come realtà oggettiva» non sono sinonime che alla condizione di fondere in una realtà unica l'uomo come soggetto e come oggetto, o più esattamente di riconoscerne la fusione già esistente nella stessa natura dell'uomo, e garantita da essa.

3

167 ;

Visto nella sua realtà vera e profonda, l'uomo è soggetto e oggetto ad un tempo, dimodoché, per coglierlo come oggetto senza vanificarlo nel soggetto, basterà coglierlo come realtà oggettiva, innanzitutto a livello ontico-metafisico. Dicasi altrettanto se lo si vuol cogliere come soggetto, senza vanificarlo nella sua realtà oggettiva: bisognerà coglierlo precisamente, anche come soggetto, nella sua realtà oggettiva, senza vanificarla.

E' ciò che viene garantito da una considerazione metafisica di esso, che sia autenticamente oggettiva e realistica. Tale vuol essere, e presumiamo che lo sia effettivamente, la nostra attuale considerazione dell'uomo. Se lo è, sarà anche considerazione dell'uomo e della persona umana come oggetto e soggetto ad un tempo, perché tale è l'uomo nella sua realtà oggettiva, al di là di qualsiasi riduzione della persona umana a puro soggetto, e tanto meno di una sua spersonalizzante alienazione in oggetto infraumano se non addirittura antiumano.

Oggi infatti s'insiste sulla persona umana come soggetto, illudendosi che la sua riduzione a soggetto rappresenti il supremo riscatto nei confronti della sua «reificazione» o «cosificazione», e la sua decisiva liberazione da qualsiasi alienazione.

E' facile darci conto che ci troviamo di fronte ad un gravissimo problema antropologico, di metodo e di sostanza, che va chiarito in partenza.

#### 2 - Persona umana come «soggetto» o come «realtà oggettiva» ?

La posizione del problema in tali termini pone di fronte ad una antinomia, che nella realtà concreta della persona umana non esiste, mentre può esistere benissimo, come del resto è effettivamente, in sede di interpretazione

antropologica della persona umana stessa. Ed è in tal sede che l'equivoco va chiarito.

La concezione della persona umana come «soggetto», prevalente nell'attuale cultura, può assumere tre aspetti e qualifiche diverse: psicologica, metafisica, e sociologica.

Che la psicologia consideri la persona umana come

«soggetto», può essere del tutto plausibile, poiché, se la considerasse come un oggetto privo di soggettività, cesserebbe di essere psicologia per diventare pura e semplice biologia. Il guaio sarebbe, se la sua considerazione della persona umana come soggetto, da considerazione puramente «positiva» si traducesse indebitamente in asserzione o in un presupposto metafisico.

E' appunto la concezione metafisica della persona umana come «soggetto», e peggio la sua riduzione a puro soggetto, che appare del tutto inaccettabile in termini di metafisica realistica oggettiva, non perché questa rifiuti la persona umana come soggetto, ma perché intende precisamente salvarla: salvare la persona umana come soggetto, e redimerla da ogni sua possibile riduzione a «oggetto» come sua «cosificazione» o «reificazione».

L'unica via metafisica per tale redenzione e salvataggio è quella di adeguarsi metafisicamente alla persona umana come realtà oggettiva, che è insieme realtà soggettiva («soggetto») e realtà oggettiva («oggetto»), al di fuori di ogni possibile reificazione o cosificazione: a meno di un radicale distacco teorico dalla metafisica realistica oggettiva della persona stessa, o di una colpevole incoerenza sul piano pratico.

La riduzione della persona umana al soggetto, iniziata teoreticamente col «Cogito ergo sum» di Cartesio, e consumata praticamente nell'esistenzialismo, segna le tappe successive dell'abbandono della metafisica realistica oggettiva come metodo e come contenuto, e ne rappresenta l'epilogo soggettivistico risolutivo.

Ma se si vuole sinceramente rimediare all'attuale crisi della filosofia, salvando ciò che va effettivamente salvato, a cominciare se si vuole dalla persona umana, è tempo ormai di tornare ad invertire la rotta metafisica: lasciandoci alle spalle il dilagante «soggettivismo integrale», dobbiamo tornare o più esattamente arrivare ad un realismo integrale. Bisogna prendere atto dell'esaurimento e del fallimento della metafisica soggettivista, per tornare alla metafisica realista.

Questa è la ragione per cui, al problema e all'interpretazione della persona umana come «soggetto», contrapponiamo il problema e l'interpretazione di essa come «realtà

168

oggettiva». Ed ancora, è la ragione per cui, all'analisi e al falso dilemma analitico della persona umana come a «soggetto» o come «oggetto», contrapponiamo la sintesi realista e la scelta sintetica della persona umana come realtà soggettiva e oggettiva ad un tempo.

Siamo convinti che in tal modo la persona umana non ha nulla da perdere e tutto da guadagnare, sia come sua interpretazione teorica, sia come rivendicazione pratica del proprio essere e del proprio dover essere, a qualsiasi effetto.

L'interpretazione «soggettiva» della persona umana, la rivendica precisamente come soggetto, come coscienza e autocoscienza, come libertà, come autocostruzione, ecc. La interpretazione realistica oggettiva di essa non abbisogna di tali rivendicazioni, poiché la persona umana nella sua inviolabile realtà oggettiva è soggetto, è coscienza, è libertà, è autocostruzione, senz'affatto ridursi a soggetto, coscienza, libertà, autocostruzione, che è quanto ridursi a forme vuote, prive di contenuto, o rigonfie di un contenuto illusorio, perché anch'esso puramente soggettivo. Tanto da dover dire che la persona umana si autodistrugge e dunque si perde, nella misura che vien ridotta soggettivisticamente a dette categorie soggettive perché affermate come tali teoreticamente, o perché, come tali, oggettivamente e praticamente diventano inconsistenti.

Un' autodistruzione puramente metafisica della persona umana, qual è una sua teoretica riduzione a puro soggetto, può anche non commuovere nessuno o addirittura riscuotere l'entusiasmo di molti. Sta appunto qui la spiegazione del fatto paradossale, consistente nel tentativo della persona umana di salvarsi esistenzialmente, socialmente, storicamente, autodistruggendosi metafisicamente.

Il fallimento (non culturale, ma vitale) dell'esistenzialismo, di un anticapitalismo e di un anticomunismo socialmente e politicamente imperniati su un personalismo che ha puntato sull'inviolabilità della persona umana come soggetto, libertà, coscienza, autocostruzione ecc.; la crisi dell'attuale realtà storica che coinvolge il destino dello stesso genere umano e che affonda le sue radici nelle metafisiche soggettiviste come prime responsabili di essa, stanno a dimostrarlo.

Il fatto si è che nulla rimane più indifeso dell'uomo e

della persona umana ridotta a pura soggettività. Questa finisce per ridurre la persona umana a un'ombra o a un fantasma, che non ha più la forza di difendersi - e non ha più ragioni per difendersi - da nessuna cosificazione o reificazione, a cominciare dall'autoreificazione nei propri istinti, fino alla «cosificazione» della persona umana che si perpetra con procedure diverse nei «sistemi» capitalista e marxista, dai quali nessuna contestazione o rivoluzione la farà evadere.

### **3 - Personalismo o antipersonalismo?**

Quanto siamo venuti dicendo a proposito della persona umana, dall'inizio del nostro discorso realistico dinamico fino all'attuale trattazione, e quanto ancora ne diremo in seguito, ci pare che non sia contro di essa, ma per essa.

Sarebbe un equivoco pensare il contrario, supponendo addirittura la più elementare mancanza di responsabilità e buon senso. Del resto, l'intero discorso realistico dinamico, per il fatto che s'incentra nella realtà storica come realtà umana esistenziale, non può essere sostanzialmente che un discorso sull'uomo, sulla persona umana. E perché discorso «realistico dinamico», appare come un discorso a favore della persona umana nei termini più pieni, sia teoreticamente che praticamente, sia in riferimento alla persona umana come realtà statica che dinamica; come soggetto che come oggetto.

Ciò tuttavia non impedisce da parte nostra di porre in questione il personalismo, e di venir tacciati da parte altrui di antipersonalismo.

Di fatto abbiamo preso più d'una volta una posizione critica verso il personalismo, non tanto per condannarlo o rifiutarlo, ma per mettere a punto problemi diversi. Ed invero, se si accetta, si rivendica, si promuove la persona umana, vuol dire che non si rifiuta né sarebbe possibile rifiutare il personalismo, precisamente come teoria della persona umana, e come pratica a servizio della persona umana.

Ma anche il personalismo, come qualsiasi altra teoria filosofica ed etica, soggiace alla legge della *adaequatio intellectus et rei*. Deve cioè adeguarsi alla verità della realtà che direttamente l'interessa (nel caso del personalismo la persona

170 171

umana), e più universalmente alla verità dell'intera realtà che la coinvolge o ne viene coinvolta.

Sotto questo profilo, qualsiasi personalismo cade sotto processo, a cominciare da quel «processo» inscindibile da qualsiasi ricerca e posizione scientifica o dottrinale, che va sotto il nome di «autocritica». Essa infatti è parte dello stesso metodo.

E' dunque cosa normale una critica al personalismo. E lo è ancor più una sua «autocritica», la quale, concretamente, ovviamente non può farsi che come autocritica dello stesso personalista. Il nostro «processo» quindi non è che lo stesso personalismo che si autocritica nella persona del personalista, prima di tutto come critica di se stesso, sì che la sua critica al personalismo s'identifichi con l'autocritica di sé, precisamente come critica personalista.

Il personalismo infatti è opera comune dei personalisti come teoria e come pratica. Sono essi quindi che debbono criticarlo autocriticandosi. E la loro critica, proprio perché autocritica di un personalista - e non già critica di un antipersonalista -, sarà il miglior contributo alla comune costruzione del personalismo stesso.

Vista la questione in questi termini, l'opposizione tra personalismo e antipersonalismo cade, e si risolve, nel nostro caso, nell'autocritica di un personalista, per la costruzione del personalismo.

Ci dichiariamo infatti personalisti (e come potremmo non professarci tali?), e confidiamo di poter portare un contributo alla costruzione del personalismo o almeno di agevolare contributi di altri. Il nostro impegno teorico invero non è propriamente personalista. E' e rimane, anche in questo capitolo, quello realistico dinamico; quello di una metafisica della realtà storica; quello dell'approfondimento della realtà storica come superorganismo dinamico, nel quale appunto si inserisce il tema della persona umana come cellula, con le sue immancabili interferenze con l'antropologia filosofica e con lo stesso personalismo.

La trattazione della persona umana come cellula del superorganismo dinamico infatti, pur nella sua specificità, ed anzi proprio per tale specificità che deve risultare valida e debitamente convalidata, coinvolge l'intera realtà della persona umana, la quale pertanto non può essere elusa né tanto meno ignorata. Ignorarla, sarebbe eluderla automaticamente.

E' questa la ragione per cui non ci è neppure possibile né lecito sostituire l'intera realtà della persona umana con quanto ne vien detto dalla teorizzazione personalista o dall'antropologia filosofica. Lo vieta lo stesso metodo metafisico realistico oggettivo, che ci fa appellare direttamente alla realtà totale della persona umana come essere, non surrogabile, neppure in sede di studio, dalle rispettive elaborazioni dottrinali, anche se ovviamente non vanno ignorate.

Diciamo» come essere». Ed è l'essere totale della persona umana totale, che interessa e impegna la nostra ricerca metafisica, e non la sua fenomenologia come tale. Il problema che abbiamo tra mano infatti, il quale è uno dei problemi più cruciali e massicci della persona umana, non è affatto impostabile in termini fenomenologici, e tanto meno risolvibile in funzione della fenomenologia, e neppure, osiamo aggiungere, in termini di esistenza.

La stessa fenomenologia della persona umana, che come dato di esperienza potrebbe alludere alla persona come cellula e in qualche modo confermarne la tesi, non diventa significativa se non viene collocata a livello di essere, ponendosi come esperienza dell'essere e non come semplice esperienza fenomenica o esperienza esistenziale.

In campo umano, la pura esperienza fenomenica non ha rilevanza metafisica nemmeno come dato di esperienza iniziale. Naufraga nella metafora (quand'anche se ne tenti il superamento), la quale non è né espressione dell'essere né (di per sé) espressione di esperienza dell'essere.

Che significherebbe pertanto. concepire fenomenicamente la persona umana come cellula, attraverso una analogia metaforica con la cellula fisiologica e il rispettivo organismo fisico? Sarebbe nient'altro che infilare una strada fantasociologica o fantantropologica.

Bisogna dunque partire dalla totalità della persona umana come essere, senza preoccuparsi troppo della sua fenomenologia, che come tale non coincide col suo essere, né lo compromette, e neppure lo rivela.

172 173

#### **4 - Ambivalenza della persona umana**

Per afferrare l'intero essere della persona umana e partire da esso, bisogna coglierla innanzitutto nella sua ambivalenza ontologica.

Già si è parlato dell'ambivalenza della persona umana, affermando per di più che la persona umana è l'unico essere ambivalente dell'universo, nel senso che solo essa appare ad un tempo come natura e come storia.

E' necessario approfondire quest'ambivalenza, proprio per coglierne il valore ontologico, il quale ci porrà a contatto con l'intero essere della persona umana garantendo il punto di partenza necessario alla nostra indagine.

L'ambivalenza della persona umana è molteplice, e nasce dalla stessa natura della persona umana come ente di primo grado, risultante dalla sintesi reale e sostanziale di anima e corpo. Anima e corpo (o forma e materia, per esprimerci meno fisicamente e più metafisicamente) sono i due comprincipi della persona umana come ente di primo grado, appartenente alla natura rerum.

Questa sua composizione metafisica tuttavia, a valore di sintesi ontologica essenziale, non rappresenta affatto un'antinomia o un'ambivalenza, in riferimento alla persona come ente di primo grado. Corrisponde semplicemente al suo essere. E' la sua realtà ontologica pura e semplice di persona umana come



ente di primo grado. E' anche vero tuttavia, che tutte le antinomie e ambivalenze di essa nascono da questa sua composizione ontico-metafisica primordiale e fondamentale.

Ed infatti, perché composta di anima spirituale e di corpo, la persona umana sarà ad un tempo spirito e materia. E' la sua ambivalenza che si può chiamare sperimentale, per il fatto della sua constatazione più immediata. Essa ha interessato in modo speciale l'ascetica, e non è detto che non debba continuare ad interessarla, magari in combinazione con un tipo di cultura che voglia redimersi dal dilagante materialismo. Né materialistica riduzione della persona al corpo, né platonica o idealistica riduzione di essa allo spirito.

Perché spirito e materia, la persona umana porta anche con sé la sua ambivalenza di soggetto e oggetto. E' la sua

ambivalenza psicologica, non riducibile né al solo soggetto né al solo oggetto. Entrambe le riduzioni sono antirealistiche, e si pongono in contraddizione con la stessa realtà della persona umana, come sintesi ontologica di anima e corpo.

Perché anima incarnata nel corpo e spirito incarnato nella materia, la persona umana si pone contemporaneamente in una doppia esistenza: un'esistenza fisica, e un'esistenza storica. Se fosse puro spirito la persona umana si porrebbe fuori dell'esistenza fisica e fuori dell'esistenza storica, perché sarebbe al di fuori dello spazio e del tempo. E se fosse solo corpo privo dello spirito, come qualsiasi animale si porrebbe solo in un'esistenza fisica. E' la combinazione dello spirito (o dell'anima spirituale) col corpo che colloca lo spirito stesso nelle coordinate dello spazio e del tempo, conferendo alla persona umana le due esistenze: fisica e storica. E' la sua ambivalenza esistenziale, che pone precisamente la persona umana come natura, e come storia.

Proprio perché, nella sua concretezza totale, la persona umana si pone esistenzialmente come natura e come storia, il suo essere totale nella sua concretezza totale non potrà essere che natura e storia ad un tempo. E' quanto dire che la persona umana si pone ad un tempo come realtà naturale e realtà storica, come ente di primo grado e ente di secondo grado. Questa è la sua ambivalenza ontologico-metafisica, che fa da infrastruttura e sovrastruttura a tutte le altre, comprendendole tutte e garantendo appieno - a livello metafisico - la totalità dell'essere della persona umana.

Per completare il quadro delle sue ambivalenze, aggiungiamo ancora che la persona umana, essendo elevata all'ordine soprannaturale, si pone come terrestre e celeste ad un tempo. E' la sua ambivalenza teologica. Essa pure ha una rilevanza ontologica. Come tale cade anch'essa nell'ambito dell'ambivalenza ontologico-metafisica della persona umana come ente di primo e di secondo grado, che, proprio come ambivalenza ontologico-metafisica, assume un ruolo fondamentale sia quanto alla rappresentazione dell'essere totale della persona umana, sia per il superamento di tutte le sue ambivalenze in un'unica sintesi, al di là di qualsiasi antinomia.

Ci fermiamo quindi su di essa.

174 175

## **5 - Ambivalenza ontologico-metafisica**

E' l'ambivalenza decisiva della persona umana, perché, come abbiamo detto, riassume l'intero essere della persona umana, e dunque soddisfa all'esigenza del nostro metodo metafisico: assumere come punto di partenza, e tener sempre presente, l'intero essere della persona umana stessa, a livello metafisico. E' infatti la conoscenza metafisica della persona che decide, non perché debba essere esclusiva, ma perché è la conoscenza fondamentale di essa, la conoscenza che ne pone l'effettiva autocoscienza, il nasce teipsum come presupposto di ogni altra sua conoscenza, compresa quella emanante dalle cosiddette « scienze antropologiche»; e si pone pure come premessa indispensabile allo stesso vivere e agire umano.

Persona come natura e come storia, dunque, nel preciso senso metafisico di ente di primo grado e ente di secondo grado.

La prima parte dell'affermazione [= persona come natura e come storia), ha valore esistenziale, ed esprime il dato di esperienza evidente. La seconda (= la

persona come ente di primo grado e di secondo grado) ha valore metafisico e va compresa, giustificata e penetrata come tale.

Sarà la persona umana effettivamente» ente di primo grado» e» ente di secondo grado» a valore metafisico? Tale presunta ambivalenza non equivale forse ad una insanabile e inaccettabile antinomia? E qualsivoglia superamento o sintesi di essa, non si risolve nella negazione (o per lo meno nell'ignorazione) dell'uno dei due termini, com'è avvenuto in passato e avviene ancora al presente? In passato, l'aspetto» storico» della persona umana non è stato forse trascurato e filosoficamente ignorato, perché non aveva rilevanza metafisica? E l'attuale riduzione della persona umana a» soggetto che si fa», a persona umana che ancora non è ma si autocostruisce, non è forse un privilegiarne la « storicità», a danno della persona stessa come» natura»? Ciò non si risolve forse in una cattiva sostituzione della persona umana come ente di secondo grado, alla persona umana come ente di primo grado, senza poterne illuminare il significato metafisico e rivendicarne l'autentico valore?

Spostarsi metafisicamente dalla» staticità» della persona umana alla sua» dinamicità», ignorando o addirittura rinnegando la prima, è porsi nella condizione di non capir più né l'una né l'altra. Ciò forse è potuto avvenire, in riferimento alla conoscenza metafisica del suo essere, proprio da quando la sua considerazione filosofica da statica è diventata dinamica. La conquista della sua a soggettività» e a storicità» si è operata col sacrificare la sua» metafisicità» e dunque il suo essere, riducendo la persona stessa ad una inconsistente fenomenologia od» esistenzialità», a valore puramente pragmatico, tendenzialmente sostitutivo dello stesso suo valore etico.

Si è trattato e si tratta di una specie di fatalità culturale, determinata da un improvviso inserirsi dell'ambivalenza ontologico-metafisica della persona umana nella cultura e nella vita moderna, troppo estranea alla tradizione metafisica realistica, e inaccessibile, proprio come ambivalenza ontologico-metafisica, alla nuova metafisica sostanzialmente antirealista, con lo scacco inevitabile della persona umana stessa sia per un verso che per l'altro, come ente di primo grado e di secondo grado, sia sul piano teoretico che pratico.

Nessuno sviluppo e nessuna utilizzazione delle scienze e delle tecniche antropologiche, a cui nell'attuale congiuntura

, come ad estremo mezzo di salvataggio emergente, ha fatto così ampio ricorso e ha dato così alto credito la Chiesa stessa, può sostituire la conoscenza metafisica dell'essere totale della persona umana, per il fatto che essa si colloca a livello di una autentica» sapienza», non surrogabile né da scienze né da tecniche antropologiche di alcun genere. Le stesse scienze antropologiche (all'infuori delle scienze ancora infraumane della biologia, fisiologia, ed affini), prendono significato e valore dalla suddetta conoscenza metafisica.

Ovviamente, la persona umana ha sempre portato con sé la sua ambivalenza ontologico-metafisica di ente di primo grado e ente di secondo grado. Ma solo in questi ultimi tempi, e cioè solo da quando la realtà storica si è imposta nella sua profonda natura di realtà dinamica, l'ambivalenza suddetta si è imposta anch'essa come un nuovissimo e ineludibile problema teorico e pratico, la cui incidenza sulla persona

176 177

umana e sulla stessa realtà storica come tale non è facilmente valutabile.

Basti pensare che l'attuale marasma culturale e operativo in campo cattolico [religioso e civile), in non piccola parte va addebitato all'ignorazione e peggio alla falsa soluzione del problema dell'ambivalenza ontologico-metafisica della persona umana in se stesso, nei suoi termini, e nel rapporto fra i suoi due termini.

I» conservatori» si tengono arroccati (nella migliore delle ipotesi) sulla persona umana come» ente di primo grado». I» progressisti» si sbracciano a favore della persona umana come» soggetto», come» storia», a favore cioè di una persona umana come ambigua realtà o più esattamente come un'ambigua» fenomenologia» di secondo grado, con l'ingenuità presuntuosa di chi crede di aver scoperto per primo la» soggettività» e la» storicità» della persona umana stessa. La stessa interpretazione metafisica (ma non ontologico-metafisica a valore realistico-oggettivo) della persona umana come» assoluto relazionale», erigendo l'intersoggettività a suprema categoria dell'esistenza, può rappresentare un'immagine più o meno seducente. Ma bisogna domandarsi se la

persona come» assoluto relazionale» può avere un autentico valore fondante per la teoria e la pratica cristiana o anche semplicemente umana. Ne rimane priva e risulta ambigua, nella misura che si risolve in soggetto al di fuori della sintesi ontologico-metafisica della persona umana come realtà soggettiva e oggettiva ad un tempo.

Quanto a questa sua realtà, non è questione di» scoperta», è questione di conoscenza. La persona umana è quel che è, e si possiede per quel che è. Non è questione di scoprirsi o di affermarsi orgogliosamente. E' questione di umilmente» conoscersi». Conoscersi, nel nostro caso, come ente di primo grado, e come ente di secondo grado; come ente» statico», e come ente» dinamico». Nella fiducia che (e anche la fiducia assieme alla fede è umiltà), un'adeguata conoscenza di sé supererà nella sintesi anche l'apparente antinomia dell'ambivalenza, senza dover né rifiutare la tradizione, né accettare supinamente l'antitradizione, pel solo fatto che ci libera dalla tradizione. La schiavitù dell'antitradizione può rappresentare una schiavitù peggiore della tradizione

dizione, come del resto, l'esperienza pare cominci a dimostrare.

Ora, per quanto riguarda la tradizione, come già abbiamo rilevato, la riflessione metafisica sulla persona umana si è esaurita sopra di essa come» ente di primo grado», ossia come ente» statico». Mentre l'antitradizione vorrebbe essere una filosofia della persona umana nell'ambito del» secondo grado», fatta di» soggettività» e» storicità», cadendo però nell'equivoco metafisico di un antirealismo dinamico.

A noi qui interessa non già la duplice corrente di pensiero, ma l'ambivalenza ontologico-metafisica della persona umana, che va messa a fuoco nei suoi termini e nella sua sintesi.

## 6 -«Ente di primo grado»

La persona umana, vista nella sua concretezza ontologicometafisica, è innanzitutto» ente di primo grado», ente (metafisicamente) statico. E' quanto dire che innanzitutto è» natura», non solo come fenomenologia biologica (ciò rimane scontato e di per sé può restare metafisicamente irrilevante), ma come essere.

L'essere della persona umana, tanto come uomo (genere umano), quanto come persona individua, è un essere che appartiene innanzitutto alla natura, al cosmo. E' innanzitutto una» realtà naturale», e dunque un ente di primo grado, un ente statico, il quale impone, per prima cosa, precisamente una metafisica di se stesso come ente statico, ente di primo grado.

Non già che l'uomo e la persona umana possano esistere concretamente fuori della storia, e dunque non come realtà storica, non come uomo o persona storicizzata. Ma lo stesso uomo e persona storicizzati rimangono sempre quella tal» realtà naturale», appartenente alla natura rerum, che si storicizza come tale, qualunque siano le complicazioni ontologico-metafisiche della sua storicizzazione. Queste complicazioni inducono a distinguere nella persona umana l'ente di primo grado e l'ente di secondo grado, ma non la distruggono affatto come ente di primo grado, anzi, la ripostulano di continuo, a cominciare dalla stessa esperienza.

179

L'esperienza reale e vitale della persona umana, che ognuno porta con sé, la fa cogliere anzitutto come quella primordiale e massiccia realtà naturale, che invano l'odierna cultura tenta di affogare nella soggettività e storicità.

Il problema metafisico della persona umana come ente di primo grado quindi, non può essere eluso. E le eterne domande: che cos'è uomo? che cos'è la persona umana?, tornano a porre il problema dell'uomo come ente di primo grado, malgrado l'ambiguità delle domande stesse, ed eventuali risposte che tentino di saltare a piè pari il preciso problema dell'uomo e della persona umana come ente di primo grado.

Le due domande suddette, invero, sono anch'esse ambivalenti, come la persona umana. Coprono infatti il doppio problema dell'uomo come natura e come storia, per cui vanno messe a fuoco in un senso o nell'altro, in questo modo: metafisicamente, che cos'è l'uomo, la persona umana, come natura, ossia come ente di primo grado? E poi: che cos'è l'uomo, la persona umana, come storia, ossia come ente di secondo grado?

Nei secoli passati, la riflessione filosofica si è fermata alla prima domanda, ossia all'uomo come natura, poiché il problema ontologico-metafisico dell'uomo come storia non si poneva. Sul piano della filosofia e della cultura, non rappresentava ancora una richiesta, a cui bisognasse dare una risposta.

Ciò spiega i limiti della riflessione metafisica realistica sull'uomo e la persona umana, il cui problema ontologicometafisico al riguardo è stato quello dell'uomo e della persona umana come ente di primo grado, e tanto basta. Il che non autorizza affatto a rifiutare la sua soluzione realisticamente valida, col pretesto della mancata posizione e soluzione del correlativo problema della persona umana come storia, ossia come ente di secondo grado. Sarebbe come chi, volendo sopraelevare un edificio di un quarto piano, ne demolisse i piani sottostanti e addirittura le fondamenta perché non sono ancora il quarto piano, e come se il quarto piano fosse costruibile campato in aria.

Ciò che ovviamente non capita in sede edilizia, pare diventato la suprema espressione del genio filosofico, che crede

180

di poter costruire tutto un mondo fatto di soggettività e di storicità, sulla base della negazione della realtà oggettiva dell'uomo e senza il fondamento ontologico-metafisico dell'uomo stesso come realtà naturale ed ente di primo grado, in rapporto alla sua interpretazione e costruzione come storia.

Realisticamente, l'ente di secondo grado si fonda sull'ente di primo grado, e non è né interpretabile né costruibile se non in funzione di tale fondamento. Ciò vale in modo specialissimo per la persona umana, proprio in virtù della sua ambivalenza naturale-storica, che pone ontologicamente l'uomo come una doppia realtà in continuazione e pienamente solidale, e dunque come un doppio problema metafisico di se stesso, il quale deve riflettere la continuità e la solidarietà della corrispettiva realtà dell'uomo: «formalmente» doppia, ma, ovviamente una come realtà concreta, o per lo meno destinata ad essere una.

C'interessa dunque il problema metafisico dinamico dell'uomo? Per affrontarlo realisticamente, dobbiamo partire dal suo problema metafisico statico (o per lo meno supporlo già risolto e con una soluzione utilizzabile). C'interessa il problema metafisico statico di esso? Dobbiamo tener presente che è solo una parte del problema metafisico dell'uomo e della persona umana. Come tale, non si pone, né come problema né come soluzione, come un segmento metafisico a se stante (e tanto meno esauriente), ma deve prolungarsi come una semiretta, senza preclusione di un punto terminale che non sia quello dell'esaurimento del proprio essere.

Occupandoci della persona umana come cellula, a noi interessa il problema metafisico dinamico di essa. Realisticamente, esso postula la preventiva soluzione del problema dell'uomo e della persona umana come ente statico, che però non deve preoccuparci. Essa infatti ci viene offerta dalla tradizione metafisica realistica, e conserva la sua piena validità a partire dalle classiche definizioni filosofiche dell'uomo e della persona umana.

Ci limitiamo a richiamarle, non perché non siano note, ma perché dobbiamo riaffermarne la validità e la fecondità proprio in virtù dell'apertura dell'uomo e della persona umana all'ente di secondo grado.

La tradizione filosofica realistica ha definito l'uomo come

181

animal rationale (animale ragionevole). E' la definizione che ne esprime l'essenza proprio come ente di primo grado. Tale essenza corrisponde alla totalità dell'essere dell'uomo come natura, come ente di primo grado. Pare arida? povera? spoglia di tutto? Non è che l'impressione di chi si ferma alle parole, senza penetrarne il senso, misurarne il valore, saper cogliere l'inesauribile fecondità di un seme che si moltiplica su tutta la terra con la possibilità di far esplodere le sue potenzialità e virtualità pressoché infinite.

L'essenza dell'uomo è questo seme, perché ne esprime l'essere, ma è l'essere che bisogna saper ponderare senza distrarsi nella fenomenologia che l'avvolge tessendone l'esistenza. E' per questo che ci fermiamo all'essenza e alla definizione essenziale dell'uomo come ente di primo grado, senza nemmeno analizzarla o approfondirla; soprattutto senza preoccuparci di ciò che al di fuori dell'essere essenziale dell'uomo ne rappresenta le fenomenologia, l'esistenza, la proiezione etica, la sfera qualitativa dei valori e degli enigmi, nella certezza che quanto è» essere dell'uomo» come ente di primo grado è contenuto e rimane garantito in quella breve frase metafisica.

E passiamo alla persona umana come ente di primo grado. Essa vien definita dalla tradizione metafisica realista come *rationalis naturae individua substantia* (sostanza individua della natura razionale). E' una definizione che marca la differenza dell'uomo come specie e della persona umana come individuo, sempre a livello di ente di primo grado.

Che la persona umana come ente di primo grado sia effettivamente ciò che vien detto nella definizione, ognuno di noi può constatarlo come un immediato dato di esperienza personale. Ognuno di noi si sente un individuo della specie umana, corredato della consistenza ontologica della» sostanza» come sussistenza autonoma, e di tutti i caratteri che vengono a corredare e qualificare la persona precisamente come» sostanza individua della natura razionale», quale il carattere fondamentale (sempre a livello di persona come ente di primo grado) di» soggetto» libero, responsabile, e» storico». Tutto si trova implicito nella natura razionale, la quale si pone nell'individuo singolo precisamente come persona.

Che cosa dunque conviene esplicitare a livello di persona come ente di primo grado? La realtà oggettiva di essa che fonda, contiene, alimenta tutta la sua soggettività destinata a sfociare nella storicità, o la» soggettività» stessa, lasciando sottintesa e praticamente ignorata (se non addirittura rinnegandola), la realtà oggettiva che la fonda?

E' ovvio che, a livello di essere, è il» soggetto» che si trova implicito nella realtà oggettiva della persona; e la storicità emana dalla stessa realtà oggettiva della persona che si storicizza, e non viceversa. Dimodoché, una metafisica realistica oggettiva deve partire da una realistica e oggettiva definizione essenziale della persona umana come ente di primo grado, sì da non ridurre la persona a mera soggettività o storicità senza il fondamento della sua specifica ed essenziale realtà oggettiva. Di qui il pregio e la validità della vecchia definizione della persona umana come *rationalis naturae individua substantia*, che corrisponde precisamente alla persona umana come ente di primo grado senza ancora preoccuparsi della persona» storicizzata» ossia della persona come ente di secondo grado.

## **7 - Autonomia psicologica ed eteronomia ontologica**

Una delle ragioni per cui si preferisce alla vecchia definizione della persona, una sua definizione come soggetto, autocoscienza, autonomia, libertà, intersoggettività ecc., sta nel fatto che oggi si preferiscono i» valori» al rispettivo essere.

E' anche quello un sintomo dell'attuale pensiero antimetafisico che si risolve in qualche modo in una liberazione dall'essere, dall'oggetto, dalla morale oggettiva, e in una affermazione del soggetto, della sua autonomia, della sua libertà, della sua creatività, a cominciare dalla creazione degli stessi valori che diventano essi pure un fatto soggettivo.

Illusoriamente l'uomo come soggetto vien concepito come» persona umana autonoma e sovrana», ignorando o rinnegando la oggettiva essenza metafisica dell'uomo stesso e della persona umana come ente di primo grado. Concependo l'uomo e la persona come persona umana autonoma e sovrana infatti, la sua ambivalenza ontologico-metafisica non ha più senso.

182 183

Non rimane che l'uomo come soggetto autonomo, nella sua astrattezza di puro soggetto o nella sua concretezza storica di persona umana come soggetto.

Dobbiamo dire che l'autonomia dell'uomo che lo suggella come libertà, come soggetto, come autocoscienza, come autoresponsabilità, c'è e deve restare. Ma

non è che un fatto psicologico, una sua qualifica psicologica sia pure a valore metafisico. Si risolve quindi in una illusione se si chiude in se stessa e si parte da essa, riducendosi ad un nomen sine re. E finirà col rappresentare un equivoco ontico ed etico ad un tempo. L'autonomia dell'uomo deve possedere un'adeguata garanzia ontologico-metafisica che la fondi, le conferisca una consistenza oggettiva, e soprattutto la ponga in grado di riempirsi di contenuto.

Sarà mai ripetuto abbastanza che la persona umana, ridotta a soggetto, a persona umana autonoma e sovrana, e dunque ridotta sostanzialmente a puro fatto psicologico, finisce per diventare una forma vuota senza contenuto, una nebulosa che non fa presa. E in concreto finirà col non saper che farsene neppure di se stessa.

Persona autonoma come soggetto, autocoscienza, libertà: si tratta di un equivoco metafisico in più, consumatosi gradualmente con l'abbandono della metafisica realista. Esso pone la persona umana di fronte alla sua radicale e assoluta indigenza, rendendola vittima di se stessa. E' la sua indigenza ontologico-metafisica, che è la peggiore di tutte.

Dio è pura Autocoscienza, nel senso ontologico più massiccio e impegnativo del termine. Dio è l'Essere infinito e supremo, come Autocoscienza. In Dio non è possibile distinguere realtà ontologica e psichica. Per Dio, l'autonomia psicologica è anche la sua autonomia ontologica, e viceversa.

Per l'uomo le cose cambiano. La sua autonomia psicologica non s'identifica affatto con la sua autonomia ontologica. E' appunto per questo che essa si risolve in una inconsistente forma vuota senza un contenuto e senza un fondamento che la giustifichi e la sorregga.

Tale fondamento e contenuto dev'essere ontologico. La autonomia psicologica della persona umana deve fondarsi nell'essere, giustificarsi con l'essere, emanare dall'essere e riempirsi di essere. E tale essere non può affatto identificarsi

184

con l'autonomia della persona come soggetto, autocoscienza libertà, poiché queste non sono che» modalità psicologiche» della persona come essere, negatrici dell'essere, se affermate esclusivamente in se stesse, a cominciare dallo stesso essere della persona umana. E' la riduzione idealistica di essa a soggetto; o una sua riduzione positivista al fatto o fenomeno; o la riduzione esistenzialista della persona ad esperienza esistenziale.

Se così è, la prima» salvezza» della persona umana da garantirsi è quella» ontologica». Salvarla da una sua deteriore autonomia psicologica riimmergendola nell'essere. Un essere che rimane fuori da tale autonomia psicologica, anche quando è l'essere della persona umana come» realtà oggettiva», per il fatto che non si identifica con detta autonomia. E se ne rimane fuori, vuol dire che la persona umana diventa una combinazione di autonomia psicologica e di eteronomia ontologica. La persona umana è, e dev'essere accettata, come autonoma psicologicamente, ed eteronoma ontologicamente. E la sua eteronomia ontologica risulta altrettanto importante e forse più della sua autonomia psicologica.

L'accettazione in questione ripone il problema di fondo di una metafisica realista e del ritorno a tale metafisica, perché solo una metafisica realista della persona umana può interpretare l'essere della persona umana quale effettivamente è e quale dev'essere, nella sua realtà oggettiva totale di persona umana fatta ad un tempo di autonomia psicologica ed eteronomia ontologica.

E questo, già a cominciare dalla persona come ente di primo grado ossia come natura, che la pone ad un tempo come realtà oggettiva e soggetto autocosciente libero ed autonomo

. come» sinolo» fatto precisamente di autonomia psicologica ed eteronomia ontologica.

Eteronomia ontologica della persona umana, innanzitutto come creatura (eteronomia ontica ed etico-religiosa); eteronomia ontologica della persona umana come soggetto, che trova nella realtà oggettiva della persona umana stessa il suo fondamento, la sua giustificazione e la sua norma (eteronomia di composizione); ed ancora, eteronomia ontologico-dinamica della persona umana come apertura al proprio essere

185

in quanto sarà anche ente di secondo grado. E' apertura nel senso di arricchimento dell'essere, ed arricchimento ontico (non solo etico), per» essere ontologicamente di più» (e non semplicemente» avere di più», sia pure

spiritualmente o eticamente). Ed è un» essere di più», che, appunto, si colloca sul piano dell'eteronomia ontologica di arricchimento, che sarà» arricchimento ontologico» della persona umana.

Tale sarà il significato della persona umana come ente di secondo grado: arricchimento ontologico, da eteronomia ontologica.

E' possibile l'arricchimento ontologico della persona umana, al di fuori di tale eteronomia? E' sempre stata la illusione e la tentazione dell'uomo, a cominciare dalla primissima tentazione, nel giardino dell'Eden, quando ha creduto all'arricchimento ontologico dell'eterna sicurtà, fondato non già sull'eteronomia ontologica, ma sull'affermazione della propria autonomia. La stessa tentazione può ripetersi oggi, in virtù di quei giardini incantati e incantatori, che sono le moderne filosofie sul piano teorico, e l'attuale costume sul piano pratico.

## 8 - La persona come ente di secondo grado

Affrontiamo ora il problema metafisico della persona umana come ente di secondo grado, proprio nella prospettiva del suo arricchimento ontologico attraverso la sua eteronomia ontologica.

Metafisicamente, la persona umana come ente di secondo grado si risolve in cellula (più esattamente in» persona-cellula») del superorganismo dinamico. E la persona come cellula si pone ovviamente agli antipodi della persona umana autonoma (e sovrana).

Quale partito scegliere? Quello della persona autonoma, o quello della persona-cellula? Oggi si vuol fare la scelta del primo, nel timore che il secondo si risolva nella negazione della persona umana, e proprio con l'intento di salvarla da qualsiasi negazione o alienazione.

C'è chi invece sceglie (sia pure a modo suo) la persona come cellula, credendola l'espressione massima della solidarietà e della socialità.

186

Si tratta di due scelte» pragmatiche» che in verità non garantiscono nulla agli effetti della salvezza della persona. Possiamo infatti domandarci quale delle due l'ha salvata di meno o l'ha perduta di più.

Noi invece non facciamo nessuna scelta» analitica». Facciamo la scelta sintetica. Anzi, l'abbiamo già fatta, affermando metafisicamente la persona umana come autonoma psicologicamente (anche se nient'affatto» sovrana»), e come eteronoma ontologicamente. L'autonomia psicologica pone la persona umana come autonoma. La sua eteronomia ontologica la pone precisamente come cellula del superorganismo dinamico, come» persona-cellula», offrendole la massima possibilità di arricchimento di essere, e dunque, agli effetti pratici, anche la massima possibilità di salvezza.

Il grosso problema rimane quello della interpretazione e giustificazione metafisica della persona-cellula, a partire dalla persona come ente di secondo grado, ossia a partire dalla persona» storicizzata». Persona come natura, e persona come storia. I due dati di esperienza sono innegabili. Che abbiano anche una rilevanza metafisica, non tocca più all'esperienza affermarlo: tocca alla riflessione metafisica. Per quanto riguarda la persona come natura, ossia come ente di primo grado, la cosa è già stata fatta. Si tratta ora di fare altrettanto per la persona come storia, ossia come ente di secondo grado.

Ripartendo dal dato di esperienza, e dal dato metafisico per noi acquisito della realtà storica come ente dinamico, l'esperienza ci pone di fronte a un fatto incontestabile: la persona umana non può concretamente esistere, se non come persona umana storicizzata, come storia, come realtà storica, la quale è ente di secondo grado, ossia ente dinamico. La persona umana quindi, come persona storicizzata, venendo a far parte della realtà storica, e come realtà storica essa stessa, sarà essa pure ente di secondo grado, ente dinamico, a titolo proprio, o almeno a titolo della realtà storica.

Questa alternativa» a titolo proprio, o almeno a titolo della realtà storica», segna il diverso comportamento della persona umana storicizzata in rapporto a se stessa come realtà storica, e dunque come ente dinamico. Si accetta come tale?

E allora sarà» ente dinamico» a titolo proprio, o più esattamente con la sua accettazione cosciente. Come tale si rifiuta? In questa ipotesi verrà travolta dalla realtà storica come ente dinamico essa stessa, il che avviene, metafisicamente, a livello di EDUC e di superorganismo dinamico.

In ogni caso sarà ente dinamico come parte della realtà storica, sempre a livello metafisico, in qualità di persona-cellula di essa come superorganismo dinamico. Questo è il senso della persona umana come ente di secondo grado. Questa è la chiave decisiva del suo arricchimento ontologico. Questa è la suprema possibilità della persona umana come ente di primo grado, giocata precisamente da essa in quanto persona autonoma. E' la persona umana autonoma che sceglie la sua» eteronomia ontologica di arricchimento», e dunque di realizzazione e costruzione di sé, accettandosi e costruendosi appunto come persona-cellula del SD.

Lo scopo e la funzione essenziale della persona umana autonoma, come soggetto autocosciente responsabile e libero, il quale, in virtù dell'autonomia psicologica ed eteronomia ontologica della persona, rimane tale anche nella persona-cellula, è precisamente quello dello scegliersi, del volersi, del costruirsi come persona-cellula, a livello dinamico trascendentale, ossia a livello di trascendentali dinamici come espressione operante della forma del SD stesso.

Con quale esito? Con quale meccanismo? Con quale strumento? L'esito dipenderà dalla costruzione e dal tipo della stessa costruzione. Il meccanismo rimane quello della persona umana autonoma psicologicamente, ed eteronoma ontologicamente. Lo strumento decisivo è quello della forma, e per di più di una forma dinamica viva a valore essenziale trascendentale. E' la forma essenziale infatti che, ponendone l'essenza e ponendo in moto i suoi TD, costruisce il rispettivo essere. Il che rimane vero anche per la persona-cellula.

## 9 - Le tre «anime» della persona

Se lo strumento ontologico-metafisico che decide della costruzione della persona (e conseguentemente anche della sua conoscenza come ente di secondo grado, ente dinamico, persona-cellula), è la forma, e più esattamente una forma

dinamica viva a valore ontologico-metafisico, il problema metafisico della persona come cellula si pone e si decide come problema di detta forma. Esiste? E se esiste, qual è precisamente? E quale funzione viene ad assumere?

Realisticamente, nessuna risposta a queste domande è possibile a priori. Dobbiamo ripartire dal dato di esperienza. Ma per coglierlo, bisogna sapere con esattezza che cosa vogliamo cogliere, come possiamo coglierla, e venire guidati già da una prospettiva ben precisa, che in questo caso è la stessa persona-cellula, come ipotesi di lavoro.

Che cosa dunque vogliamo cogliere a partire dal dato di esperienza? Una forma dinamica viva della persona umana come ente di secondo grado, che per essere» viva» possiamo anche chiamare «anima». L'anima infatti, metafisicamente, non è che una forma viva dell'essere, qualunque essa sia: «materiale», o spirituale; statica o dinamica; semplicemente naturale, o cristianamente soprannaturale.

Poiché l'anima così intesa, come principio essenziale dell'essere pone l'essere stesso, dobbiamo dire fin d'ora che una nuova «anima» porrà un nuovo essere, come, viceversa, un nuovo essere esigerà una nuova anima.

Se dunque il dato di esperienza ci dice che l'uomo è ad un tempo natura e storia, realtà naturale e storica, ente di primo grado e di secondo grado, ciò significa che l'uomo deve poter disporre di due forme vive a valore ontologico-metafisico, e cioè di due» anime», che lo pongano rispettivamente come ente di primo grado e ente di secondo grado.

La prima sua anima, di natura spirituale e a valore sostanziale, quella che pone l'uomo precisamente come animaI rationale e lo traduce in persona come rationalis naturae individua substantia, è cosa acquisita, e ne supponiamo il pacifico possesso tanto nell'ordine reale che della riflessione filosofica.

Realisticamente, la seconda anima sarà l'anima che pone la persona umana come persona-cellula, ente di secondo grado, ente dinamico. La quale, perché anima,



e perché anima della persona-cellula come ente dinamico, dovrà essere forma» dinamica» viva, e dovrà emergere in qualche modo dallo stesso dato di esperienza.

Dove e come rintracciarla? Pel fatto stesso che dev'essere

189

forma» dinamica », diventa inutile cercarla in natura *rerum*, ossia nell'ambito della realtà statica. Va ricercata nel contesto della realtà storico-dinamica, e deve emergere da essa.

Ora, la realtà storico-dinamica, quale s'impone oggi come massiccio dato di esperienza che va ben al di là dei « segni dei tempi », ed è ontologicamente così « gravida » da farci presagire chissà quale spaventoso parto ontologico-metafisico (tali sono, ormai, gli stessi « parti » religiosi e politici); ci pone di fronte a due forme dinamiche vive che sono in grado di sconvolgere (beneficamente o maleficamente) l'intera geografia dell'essere, a cominciare dall'essere della stessa persona umana. Sono le due forme dinamiche vive della Soprannatura, e dell'ideologia come anima della prassi.

Cominciamo dalla *Soprannatura*. Che esista questa *forma dinamica* viva, è il dato fondamentale dell'esperienza cristiana, del « fatto cristiano ». E' un dato positivo storico, che come tale s'impone anche al filosofo, se realisticamente non si preclude al dato di fatto, per miopia o per un qualsiasi vieto pregiudizio epistemologico. La *Soprannatura*, quindi, per il filosofo, qualunque ne sia il processo di acquisizione, è essa pure un dato positivo dell'esperienza, che impegna (o dovrebbe impegnare) la metafisica della realtà storica e la stessa antropologia filosofica, come qualsiasi altro dato di esperienza a rilevanza non solo empirica, ma anche metafisica.

A proposito della *Soprannatura* (e con essa della teologia nella cui competenza ovviamente essa ricade), prescindiamo qui da tutto ciò che non c'interessa direttamente. Veniamo subito a ciò che direttamente c'interessa: il confronto fra la *Soprannatura* e l'uomo, la persona umana, per ora ancor sempre come dato di fatto, comunque acquisito. Esso può riassumersi nella definizione dell'uomo e della persona umana, nei termini che seguono.

In funzione della *Soprannatura*, e sempre sul piano del semplice dato di fatto, l'uomo può esser così definito: *animal rationale existentialiter supernaturalizatum* (animale ragionevole soprannaturalizzato esistenzialmente).

E la persona umana, di conseguenza, si può definire nei termini seguenti: *rationalis naturae existentialiter supernaturalizatae individua substantia* (sostanza individua della natura razionale, soprannaturalizzata esistenzialmente).

190

Sono due definizioni che erano, e restano, rispettivamente la definizione essenziale dell'uomo e della persona umana come ente di primo grado, con l'aggiunta della *Soprannatura* (per ora) come un puro dato di fatto. Per l'uomo e la persona umana come ente di primo grado, non si può dire di più né altrimenti: la *Soprannatura* è presente nel loro essere, con una presenza esistenziale, e non con una presenza « essenziale », quale elemento costitutivo della loro essenza, pena il distruggere la *Soprannatura* stessa declassandola al rango di semplice natura.

Con tutto ciò, il valore e la funzione della *Soprannatura* non vengono affatto sminuiti. Si spostano soltanto dall'ente di primo grado all'ente di secondo grado. Con quale esito ontologico-metafisico spetta all'indagine metafisica il precisarlo, come interpretazione del dato di esperienza acquisito. Limitiamoci per ora a precisare che la *Soprannatura* assumerà la funzione di forma dinamica viva, e dunque di una seconda « anima », per l'uomo e la persona umana come ente di secondo grado.

Abbiamo alluso pure ad una loro terza « anima ». Riferendoci sempre al dato di esperienza, essa è la seconda forma dinamica viva che emerge dall'esperienza storica di oggi.

Che si tratti di un'autentica « anima » come forma dinamica viva, e dunque tale da poter porre un nuovo essere, sia in rapporto alla società che in rapporto alla persona umana (sempre e solo in riferimento all'ente di secondo grado), si può arguire dal fatto che l'ideologia come anima della prassi pretende di costruire « l'uomo nuovo » ed effettivamente, in rapporto all'uomo come ente di secondo grado, lo costruisce.

A dispetto dei fallimenti e delle facili derisioni, una controprova potrebbe essere questa: troppo spesso oggi quell'anima che noi chiamiamo « ideologia » demolisce il cristiano e costruisce l'anticristiano, non nel senso banale dell'ateo o dell'antireligioso (per questo non c'è bisogno dell'ideologia come anima della prassi ossia come « forma dinamica viva »...), ma nel senso di un nuovo ente di secondo grado, nel senso precisamente di un « uomo nuovo », consolidato nel

191

suo nuovo essere dalla forma dinamica viva che ha dentro, e che lo spinge a vivere, ad agire e reagire, di conseguenza.

Possiamo pertanto riassumere le tre « anime » della persona umana così: la prima è l'anima della persona umana stessa come ente di primo grado. La seconda è la forma dinamica viva della Soprannatura, che riguarda la persona umana come ente di secondo grado, e la pone come « nuova creatura », nel significato biblico e soprannaturale del termine. La terza è l'ideologia come anima della prassi, che oggi, sempre in riferimento alla persona umana come ente di secondo grado, e nel contesto della realtà storica profana diventata dinamica, pone l'uomo nuovo, che va ben al di là di una illusione evolucionistica o utopistica, come forse siamo inclini a credere e a far credere.

## 10 - «Forma ed evento»

Prima di trarre le necessarie conclusioni metafisiche, conviene porsi questa domanda: per discutere in modo più esauriente il problema della persona umana senza fermarsi all'ente di primo grado, è proprio necessario passare sotto le forche caudine della metafisica, col suo superorganismo dinamico, con le sue forme dinamiche vive, con la persona umana vivisezionata in ente statico e dinamico? Non è culturalmente più moderno e fecondo scavalcare l'intera metafisica della realtà storica sul magico arcobaleno dell'evento? Perché, allora, non imbarcarci sull'evento, lasciandoci trasportare da esso nel viaggio dell'umanità verso le mete prossime e remote della sua storia, fino alle sue ultime mete escatologiche? D'altra parte, le stesse forme dinamiche vive a cui si fa appello, non sono « storia », e storia come « evento »? La Soprannatura, uscendo dalla sua insignificante astrattezza, per renderla significativa e operativa, non è forse, in concreto, l'evento cristiano salvifico che si è incarnato nella storia, è diventato « storia », svolgendosi nella « storia della salvezza »? E lo stesso marxismo, non è forse l'ultima esplicitazione della storia come evento, che guida l'umanità alla sua liberazione?

192

Che queste non siano solo parole, ma fatti, e un fatto culturale e vitale fra i più determinanti, a cominciare dall'attuale orientamento del mondo cattolico, ci pare sia più o meno evidente. Ed è il fatto che pone precisamente il grosso problema alternativo tra « forma ed evento ». Come sempre, l'alternativa non avrebbe ragion d'essere, se invece dell'analisi prevalesse la sintesi.

«Forma ed evento» (o « avvenimento »), infatti, tornano ad opporsi in funzione di assenza ed esistenza, per di più nell'intrico confusionario di un concretismo che scavalca la netta e specifica posizione di qualsiasi problema.

Riferendoci al problema del rapporto tra « forma » ed « evento », come metterlo a punto in modo preciso? Non possiamo chiederlo a chi ripudia la forma per l'evento, e neppure a chi ripudia l'evento in nome della forma. L'unica precisazione per noi qui accettabile, perché ne è la precisazione metafisica di fondo, è la sua posizione in senso realistico-dinamico nel contesto di una metafisica realistica integrale.

In tal senso la forma a confronto con l'evento torna ad essere la forma dinamica viva in rapporto all'ente dinamico e dunque alla realtà storica dinamica, già da noi interpretata metafisicamente, proprio in virtù della sua forma dinamica viva, come EDUC, come superorganismo dinamico, e in definitiva come superorganismo dinamico a forma dinamica viva cristiana.

E' in funzione di tale superorganismo dinamico che si pone l'evento, a cominciare dal Cristianesimo come « evento », espressione esistenziale dello

stesso intervento salvifico che storicamente si concretizza in Cristo e passa attraverso il suo Corpo Mistico. SÌ da poter definire l'evento cristiano come lo stesso superorganismo religioso cristiano sul piano storico esistenziale. Ma se si opera la riconversione dell'evento nel detto superorganismo, esso riappare come la forma dinamica divina che coincide con Cristo e col suo stesso Corpo Mistico come forma dinamica a valore ontico e salvifico ad un tempo.

Se forma ed evento, in riferimento al» fatto cristiano», vengono intesi nel senso sopraddetto, cade l'antinomia, si pone la loro sintesi nel contesto del superorganismo dinamico religioso cristiano, pur restando le tre formalità diverse del superorganismo dinamico, della forma dinamica, e dell'even-

to, con le loro rispettive problematiche teoretiche e i correlativi impegni pratici.

L'evento cristiano infatti si risolve nella storia, precisamente come tempo e durata, in cui l'evento si pone. Il superorganismo dinamico religioso cristiano invece ne rivendica il fondamento ontologico, che assicura all'evento la irrinunciabile consistenza ontico-operativa. Mentre la forma dinamica viva, che coincide con Cristo stesso, offre la chiave ontologico-metafisica dello stesso superorganismo dinamico religioso cristiano e (come tosto vedremo) delle rispettive cellule.

Se così è, viene da domandarsi perché, anziché la sintesi tra forma ed evento, si sceglie l'evento e si rifiuta la forma. Limitiamoci al <c perché» metafisico. Fuori del contesto metafisico realistico-dinamico, la forma (sia pure la» forma dinamica») e la sua sintesi con l'evento, che si pone sul piano della concretezza storico-esistenziale dell'essere, non è più concepibile. Si resta chiusi nell'esistenza come storia e nella storia come esistenza. Non esiste che un» rapporto di soggetti»: il soggetto che salva, e il soggetto salvato. E quando anche non si arrivi alla» passività luterana» di fronte al fatto salvifico, non sarà più possibile evadere dalla» storia della salvezza» per ritrovarsi su un solido terreno metafisico realistico.

L'essere cristiano come realtà divino-umana, compresa la realtà divino-umana della Chiesa, diventa storia, e la storia traduce la teologia dell'essere in teologia della storia

, tradotta a sua volta in cc storia della salvezza». Si crede così di favorire il a mistero» e la purezza del Cristianesimo che biblicamente appare come storia della salvezza in opposizione alla sua corruzione culturale a ellenistica», perpetratasi in campo cattolico fino ad oggi, la cui matrice sarebbe precisamente la metafisica realistica a cominciare da Aristotele...

Ma nella nuova teologia come» storia della salvezza» il» mistero» è andato di pari passo con la sua demitizzazione, fino a cessare, nei casi estremi, di essere la storia della salvezza cristiana, per diventare la storia della salvezza marxista o semplicemente» umanistica», sia da parte del soggetto agente (che è l'uomo stesso), sia da parte del soggetto passivo che ne rimane la vittima.

E' la nemesi dell'abbandono dell'essere per la storia; dell'abbandono della metafisica realistica per il soggetto e l'esistenza; dell'abbandono della forma, per l'evento.

Lungi dall'accettare queste antinomie e tanto meno dallo schierarsi per una parte o per l'altra, torniamo ad affermare che siamo per la sintesi (che non è né ecumenismo né sincretismo). E la chiave della sintesi rimane la metafisica realistico-dinamica, col suo ente dinamico e la forma dinamica.

Se vogliamo rivendicare i diritti della storia, dobbiamo partire dal rivendicare i diritti dell'essere, compreso l'ente dinamico, la forma dinamica, il superorganismo dinamico, e la persona umana come persona-cellula, perché tale è realisticamente come ente di secondo grado ossia come ente dinamico.

Di qui l'importanza di non sacrificare la forma all'evento per non sacrificare l'essere, sia pure con tutti gli adeguamenti metafisici realistici oggettivi che si rendono necessari, a partire se si vuole dalla forma dinamica.

In caso contrario è il crollo dell'essere, che è il fondamento della storia. Con esso crolla la storia, crolla l'evento. Crolla la persona umana stessa. La quale, finché si pone ambiguamente come soggetto che non è né ente di primo grado né ente di secondo grado o si dissolve nell'esistenza, finisce per perdersi come essere. E questa perdita metafisica è la peggiore di tutte, perché sta al principio di ogni altra perdita. Perché l'essere, a cominciare dalla persona umana come ente di primo grado, è il fondamento di tutta la storia, e della stessa salvezza dell'uomo.

E' per questo che il futuro dell'uomo è un» futuro metafisico». E tale futuro dipende dal solido fondamento realistico, statico e dinamico, che vien posto da noi, oggi, che del futuro siamo responsabili.

## 11- Forma dinamica a valore ontologico-metafisico

Da quanto si è detto a proposito di» forma ed evento», il problema della persona umana come ente di secondo grado,

che è problema ontologico-metafisico e che, in qualche modo, cercheremo ora brevemente di evidenziare, non è affatto vanificabile nell'evento né teoricamente né praticamente. Va affrontato nei suoi termini precisi di problema ontologico-metafisico, e possibilmente risolto in termini metafisici realistici veramente validi.

L'elemento-chiave della sua soluzione sta precisamente nella forma dinamica viva, a valore trascendentale, nel senso dei cinque trascendentali dinamici della religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà, che ne consacrano la consistenza ontico-metafisica e la rendono operativa come tale.

Anche se le forme dinamiche della persona umana come ente di secondo grado sono molteplici, a noi qui interessano le forme dinamiche a valore ontologico-metafisico, e non semplicemente a valore fenomenico. Dobbiamo infatti risolvere il problema della persona umana come ente di secondo grado a livello ontologico-metafisico, e non semplicemente fenomenico. Di qui l'importanza della forma dinamica a valore ontologico-metafisico, della sua rivendicazione e della sua identificazione.

L'importanza della forma dinamica in tal senso è già stata rivendicata in rapporto e a proposito dell'evento. Ed è pure già stata identificata, dapprima nella Soprannatura come forma dinamica ontologico-metafisica a valore religioso, e poi nell'ideologia come anima della prassi costruttiva dell'attuale società dinamica, precisamente come forma dinamica a valore ontologico-metafisico in campo profano. Si tratta ora di collegarle con la persona umana come ente di secondo grado.

Diciamo «come ente di secondo grado», perché, strano a dirsi, la Soprannatura e l'anima ideologica, nel loro preciso senso di forma ontologico-metafisica, vengono rifiutate dalla persona umana come ente di primo grado, subendo un proprio declassamento etico-religioso, od etico-sociale, e provocando il franamento del superorganismo dinamico «religioso», e del superorganismo dinamico «ideologico» nell'evento come storia, e nella storia come evento: beneficamente (si crede), per quanto riguarda «l'evento religioso», come una purificazione dalle sue sovrastrutture; maleficamente, per quanto riguarda «l'evento ideologico», perché non essendo assorbibile (come l'evento religioso) nella persona o in una semplice «comunione» di persone si rivelerebbe sempre malefico.

Il fatto, a parte il giudizio critico su di esso, rimane. La persona umana come ente di primo grado rifiuta la forma dinamica a valore ontologico-metafisico, riducendosi ambigualmente a soggetto, coinvolto o travolto nell'evento.

La persona come ente di primo grado infatti, già possiede la sua forma sostanziale statica, che correntemente vien chiamata anima (da chi ancora ci crede), la quale esclude, in virtù dello stesso principio di contraddizione, detta forma dinamica. Ma la forma dinamica di ordine ontologicometafisico è una realtà storica con cui la persona «storicizzata» deve fare i conti. Li fa malamente, appunto, traducendosi in «soggetto» e declassando detta forma in «evento».

E' la riprova che la forma dinamica in questione va riferita alla persona umana storicizzata come ente di secondo grado, la quale, precisamente come ente di secondo grado ossia come ente dinamico, postula ontologicamente una forma dinamica a valore ontologico-metafisico senza eliderla nell'evento. Solo essa infatti potrà la persona umana storicizzata in quanto «storicizzata» (ossia come ente di secondo grado) nel suo vero essere ontologico-metafisico di persona storicizzata, rendendola interpretabile come tale, e lasciando intatta (ma non separata) la persona umana come ente di primo grado con la rispettiva forma.

Anche per questo aspetto della questione si tratta di far prevalere il metodo metafisico realistico oggettivo su qualsiasi metodo antirealistico soggettivo, a partire dal dato di esperienza iniziale. Esso non risolve per noi la persona umana storicizzata e la stessa realtà storica nel binomio «storia-evento», ma nel binomio «persona storicizzata-realtà storica», l'una e l'altra come ente di secondo grado.

E' l'esperienza dell'essere che pone il problema dell'essere; e non soltanto l'esperienza esistenziale, che pone il problema dell'esistenza e lo risolve in termini esistenziali. Questo (che da noi non viene escluso né rifiutato) non può sostituirsi al problema dell'essere, che oggi, agli effetti teorici e pratici, si pone come problema decisivo, e viene a

dipendere come problema dell'ente dinamico, precisamente dalla forma dinamica. Si tratta dunque di vedere come essa si applica alla persona storicizzata e che cosa opera dentro di essa.

## 12. Dinontorganismo e persona-cellula

La prima cosa da tener presente è che la forma dinamica a valore ontologico-metafisico si applica alla persona storicizzata, non chiusa in se stessa, ma nel contesto del superorganismo dinamico, che, per richiamarci l'onticità di esso e i riflessi della sua forma ontica sull'intero suo tessuto organico-dinamico, chiamiamo dinontorganismo<sup>39</sup>. Tanto più che è «dinontorganismo» (ossia organismo dinamico a valore ontologico), sia il superorganismo dinamico «religioso» che «ideologico», senza escludere lo stesso organismo dinamico fenomenico, il quale è anch'esso «dinontorganismo» in quanto viene riassunto nel dinontorganismo supremo e deve obbedire alla sua dialettica.

Noi qui tuttavia ci limitiamo al dinontorganismo che interessa direttamente il problema metafisico della persona umana storicizzata, ossia al dinontorganismo religioso e ideologico a livello supremo, con la rispettiva forma dinamica ontologico-metafisica.

Dire che tale forma si applica alla persona storicizzata nel contesto del dinontorganismo, non è però ancora sufficiente. Bisogna aggiungere che detta forma attua la persona storicizzata in funzione di se stessa e del dinontorganismo ad un tempo.

La funzione della forma è attuare la materia, ponendola nel suo vero essere. Nel nostro caso, trattandosi di forma che attua la persona storicizzata, questa vien posta nel suo vero essere di persona storicizzata. Ciò tuttavia può avvenire in due modi diversi: lasciandola ontologicamente chiusa in se stessa, o inserendola ontologicamente in un nuovo essere.

Questo secondo caso, è quello precisamente della forma

dinamica che attua la persona storicizzata: la attua per sè, ovviamente: ma inserendola ontologicamente nel dinontorganismo, ossia traducendola in persona-cellula di esso. Nei confronti del dinontorganismo infatti, la persona storicizzata ne rappresenta la parte ontologico-vitale elementare e primordiale, che corrisponde appunto alla realtà della cellula nell'organismo.

Cellula fisiologica dell'organismo fisico; «persona-cellula» del dinontorganismo. Non si tratta di un semplice parallelismo metaforico, ma di un parallelismo analogico a valore ontologico vero e proprio. Sì che, la persona-cellula perché è la parte ontologica viva elementare e primordiale del dinontorganismo, risulta persona-cellula nel vero senso della parola, sia rispetto al suo essere che alla sua funzione: sempre tenendo presente che si tratta di persona-cellula «dinamica», la quale appartiene all'ente di secondo grado ed interpreta e qualifica precisamente la persona umana come ente di secondo grado.

La soluzione del problema ontologico-metafisico della persona storicizzata, ossia della persona come ente di secondo grado, consiste dunque nella persona-cellula e si esaurisce sostanzialmente in essa. Si tratta di vederne il valore, il significato, l'intimo meccanismo.

Quanto al valore, basti dire che tale soluzione ha valore essenziale, esprime cioè, con la persona-cellula, l'essenza della persona umana come persona storicizzata ossia come ente di secondo grado. Ciò vuol dire che la persona umana resta corredata di due essenze diverse: un'essenza statica

, come ente di primo grado; ed un'essenza dinamica, come ente di secondo grado.

E' la inevitabile conseguenza dell'ambivalenza ontologica della persona umana: natura e storia, ente di primo e di secondo grado. La persona umana appare in concreto un essere ontologicamente bivalente, e dunque porta con sè, necessariamente, due essenze, non già in antinomia ma in perfetta sintesi fra

<sup>39</sup> Din-ont-organismo, ossia organismo dinamico a valore ontologico, come ripetutamente si è già fatto notare.

loro, anche se, come sintesi dinamica, può abortire, deviare, venire elusa in modo diverso. L'importante è averne afferrato il problema e possederne la soluzione. E' l'esigenza metafisica fondamentale oggi dell'uomo, proprio

198

quanto al»osci te stesso», per potersi riconoscere e potersi mobilitare per sé e per gli altri.

La prima essenza dell'uomo, e cioè la sua essenza metafisica di uomo e persona umana come ente di primo grado; fa parte della tradizione metafisica realistica. E' assurdo non accoglierla, solo perché è parte di tale tradizione, o perché non è più funzionale. Come essenza statica, in riferimento all'uomo e alla persona umana come ente di primo grado, rimane validissima e funzionalissima. Siamo noi che dobbiamo precisarne la funzionalità e la validità come» statica», ed integrarla con l'essenza dinamica.

Tale integrazione non va richiesta alla tradizione metafisica realista, va operata dallo sviluppo metafisico realistico di oggi. Ed è altrettanto illogico rifiutarla, da parte del filosofo realista, col pretesto che non fa parte della sua tradizione metafisica. Questa si autocondanna al suicidio, perché impedisce a se stessa di affrontare e risolvere il problema ontologico-metafisico dell'uomo come ente di secondo grado, che è uno dei capisaldi della sua attuale problematica.

Quanto al significato della persona-cellula, ci limitiamo a ciò che segue. Essa è il luogo della sintesi ontologico-metafisica della persona umana come ente di primo e di secondo grado. E' dunque sintesi dinamica. La sintesi infatti si opera non già nell'ente statico che è divisorio, ma nell'ente dinamico che è sintetico e sintetizzante.

Trattandosi della sintesi suddetta, la persona-cellula assume questo significato: è sintesi fra l'autonomia psicologica della persona, e l'eteronomia ontologica della forma dinamica « Soprannatura», o della forma dinamica «ideologica», sempre intendendo l'ideologia come anima della prassi. La persona come ente di primo grado conferisce alla sintesi due cose: la propria autonomia psicologica, che «sceglie» la forma dinamica arricchendosi del rispettivo essere; e tutta se stessa, offrendosi come «materia» alla suddetta forma.

La sintesi dinamica della persona umana come ente di primo e secondo grado si opera integralmente nella persona-cellula, senza residui. Si opera nel pieno rispetto della persona come ente di primo grado, celebrandone l'autonomia psicologica e non modificandola in quanto ente di primo grado. E si opera per l'arricchimento ontologico (innanzitutto)

della persona stessa, in virtù dell'eteronomia ontologica della forma dinamica: sintesi dunque non contro se stessa, ma per diventare se stessa, come persona-cellula, assumendo il suo vero essere di persona storicizzata.

### **13 - Intimo meccanismo della persona-cellula**

Tale meccanismo si collega ovviamente alla forma dinamica della persona-cellula stessa. E' essa infatti che la pone come nuovo essere, sia nel senso della cristiana «nuova creatura» sia nel senso dell'ideologico «uomo nuovo».

Ora, come opera tale forma dinamica? Il suo» operare» dipende non solo dall'essere genericamente» forma» che attua la «materia» ma dall'essere forma dinamica a valore ontologico-metafisico trascendentale, coincidente con lo stesso Assoluto come forma dinamica, il quale opera come forma dinamica attualizzante e come forma mobilitante i trascendentali dinamici, nonché forma mobilitata da essi.

Tale forma come Assoluto, è ovvio che non può essere se non ontologicamente eteronoma rispetto alla persona umana, appunto perché questa non è mai l'Assoluto, neppure quando si tratti di uno pseudo-Assoluto di tipo immanentistico come forma dinamica» ideologica», qualunque essa sia. Essendo metafisica la nostra ricerca, possiamo prescindere qui dallo pseudo-Assoluto come forma dinamica ideologica (che riguarda propriamente la ricerca ideologico-storica), limitandoci unicamente all'Assoluto vero come forma dinamica religiosa cristiana, e alla forma dinamica ideologica vera, che, almeno indirettamente, fa capo essa pure all'Assoluto cristiano.

Come dunque opera tale forma? Appunto perché a valore ontologico-metafisico assoluto e trascendentale, opera quale forma dinamica dell'intera realtà storica come ente dinamico universale e concreto [EDUC), attuandola innanzitutto come dinontorganismo (superorganismo dinamico), in senso religioso o in senso ideologico, secondo la sua articolazione in forma dinamica «religiosa» cristiana, o forma dinamica «ideologica» cristiana.

Ora, essendo la persona umana dentro la realtà storica, e «realtà storica» essa stessa come persona storicizzata, la

200 201

forma dinamica, attuando la realtà storica in dinontorganismo, attuerà anche la persona umana come parte di esso, e come quella singolarissima parte che, in rapporto al dinontorganismo, appare ed è persona-cellula. La persona storicizzata, dunque, viene attuata dalla forma dinamica non già isolatamente in se stessa, ma come persona-cellula, in virtù dello stesso meccanismo operativo di detta forma.

Tale meccanismo operativo, in riferimento alla persona storicizzata, non si limita alla sua funzione attualizzante. Assume pure una funzione trasformante, ontificante, unificante, mobilitante, «edificante».

«Niente cambia, e tutto cambia»: così potrebbe riassumersi la funzione trasformante della nostra forma dinamica. E' un fatto sperimentabile. La persona umana come ente di primo grado resta quello che è: spiritualmente (come anima); fisiologicamente [come organismo fisico); psicologicamente (a cominciare dalla sua autonomia psicologica»).

Ma, anche, «tutto cambia». Basta darsi conto del cambiamento e della trasformazione operata dalla Soprannatura, quando investe seriamente una persona. Dicasi altrettanto della persona stessa, investita seriamente dalla forma dinamica ideologica. Tant'è vero, che se questa collima con la Soprannatura, le due forme convivono e si rafforzano a vicenda; se non collima, come nel caso di una forma dinamica ideologica ateo-materialista, l'una delle due deve saltare

, perché non è possibile servire a due padroni».

L'importante è non fermarsi ad una trasformazione soltanto etica». In virtù della funzione ontificante della forma dinamica, essa è anche, prima e soprattutto, ontica. Attua, costruisce, un nuovo essere, la persona-cellula, appunto. Cosa assai diversa dal semplice soggetto, trasformato solo eticamente».

#### **14 - Soggetto e funzione ontificante**

Nulla di più fragile e vuoto del soggetto, proprio perché, come soggetto, non porta con sé la consistenza ontica dell'essere nel suo senso realistico oggettivo. Il soggetto ridotto a soggetto è vuoto di essere, e rimane fatalmente privo della solidità dell'essere. La stessa sua presunta consistenza psico

202

logica ed etica non è che illusoria, perché non c'è consistenza etica senza consistenza ontica, e la consistenza psicologica (quando c'è) non è che il riflesso di una consistenza ontologica, positiva o negativa che sia.

Il dato di esperienza lo riprova. C'è una consistenza di carattere, che, come fatto psicologico, può derivare dal puro temperamento, il quale a sua volta si radica nella sfera ontico-fisiologica. E c'è una consistenza di carattere che è un fatto acquisito, di indole etica, virtuoso o vizioso che sia. Quando la sua «eticità» oltrepassa il fatto ontologico-temperamentale, allora diventa espressione di un'altra realtà ontologica (per quanto ignorata od equivocata): quella della persona come cellula, portando con sé la consistenza ontologica di essa.

Tale consistenza ontologica, pur nella sua mutabilità dinamica perché legata ad una realtà dinamica, è assai più solida di quanto possa apparire. E' la solidità ontica dell'ente dinamico, anche se talora è rivestita da una sconcertante apparente fragilità: al contrario di quella solidità apparente



dell'ente statico, che sul piano esistenziale, a partire dal fatto fisiologico, si rivela estremamente fragile.

E' su tale piano che interviene la controprova» etica» di quanto detto. Il» carattere virtuoso» del Santo non è un merito del Santo come» soggetto», ma del Santo come persona-cellula del Mistico Corpo di Cristo. E' la persona-cellula se mai, che conferisce al soggetto la consistenza ontica di cui abbisogna, e la solidità etica in cui si esprime o dovrebbe esprimersi.

Al di fuori della realtà del Santo come persona-cellula, non c'è consistenza ontologica o solidità etica di esso, che resista. Un qualcosa di analogo si può ripetere in riferimento al» soggetto» nell'ambito della realtà ideologica e della rispettiva prassi. La sua consistenza ontologica e la sua solidità etica dipende dalla persona-cellula del rispettivo dinontorganismo. Senza di che, è meglio non contarci sopra. Non c'è» eticità» del soggetto che tenga, senza l'onticità di esso come» persona-cellula».

La funzione» ontificante» della forma dinamica consiste appunto nel tradurre il soggetto, e con esso la persona come

203

ente di primo grado (di cui il soggetto è emanazione e prima espressione) in persona-cellula.

Si tratta dunque di una trasformazione ontica-ontificante, che in base all'autonomia psicologica della persona combinata con la sua eteronomia ontologica, la traduce da ente di primo grado in ente di secondo grado come» persona-cellula», arricchendola e rivestendola di un nuovo essere a valore ontologico (e non solo etico), che è quello della forma dinamica e derivante da essa. In questo processo ontificante, la persona umana come ente di primo grado si offre alla forma dinamica come» materia». Dalla sintesi ontologica fra le due nasce la» nuova creatura», «l'uomo nuovo a», come nuova realtà ontologica dinamica che si configura nella persona-cellula.

Da essa emerge il nuovo soggetto, attraverso una palingenesi ontica che lo rende cosa diversa dal» vecchio soggetto», non solo eticamente, ma onticamente. In concreto e realisticamente, non è possibile un'autentica palingenesi» etica», se non emana da una palingenesi» ontica».

## 15 - Le altre funzioni della forma dinamica

Quanto alla funzione unificante della forma dinamica, basti dire che non ci sarà unità vera, se non in virtù dell'unità ontologico-dinamica e se non si parte da essa. Saremo a uno» religiosamente, eticamente, socialmente, operativamente, se saremo» uno» ontologicamente, di quell'unità ontologico-dinamica che solo la funzione ontificante e unificante della forma dinamica può instaurare attraverso l'unità del dinontorganismo e dell'unificazione ontologico-dinamica delle singole persone dentro di esso, precisamente come persone-cellule.

Non ci sono e ecumenismi», né» patti sociali», né sforzi etici, che possano sostituire la funzione unificante della forma dinamica, anche se essa, sul piano pratico, può incutere incertezze o timori. Timori rispetto alla stessa persona umana. Incertezze sull'applicabilità di una tal forma unificante specialmente riguardo ad una effettiva possibilità di successo.

Ci riferiamo alla forma dinamica unificante sia religiosa che ideologica, in senso cristiano. Di fronte alla forza delle

forme dinamiche anticristiane, che unificano schiacciando per schiacciare - la persona umana e la sua libertà, non c'è altro mezzo per» salvarla», che contrapporre la forza unificante e liberante della forma dinamica cristiana.

La libertà della persona umana viene salvaguardata sia Contro la violenza unificante della forma dinamica anticristiana, sia in se stessa, in base all'autonomia psicologica della persona umana e dunque in base alla sua stessa libertà, che non solo non cessa, venendo rispettata, nella funzione unificante della forma dinamica cristiana, ma viene da essa valorizzata al massimo.

E' infatti la persona libera, che liberamente decide di accettare o rifiutare la forma dinamica in questione arricchendosi ontologicamente e garantendosi come persona libera. Se il rifiuto venisse determinato dalla paura della» eteronomia ontologica» che consegue all'accettazione, non ci sarebbe che da

ripetere il monito evangelico che dice: Chi perde la propria vita la salverà, e chi vuol conservarla ad ogni costo la perderà. Il rifiuto della forma dinamica della Soprannatura e delle sue funzioni, nel quale secondo rifiuto si consuma il primo, non è un» salvare la persona umana», ma un perderla, sia come soggetto che come libertà. Per salvare l'uno e l'altra bisogna» saper perdersi» nella forma dinamica della Soprannatura, accettandone fino in fondo ogni funzione, compresa la sua funzione unificante nella realtà ontologicamente eteronoma del Corpo Mistico.

Quanto al successo, non bisogna dimenticare che siamo in campo dinamico. Esso si valuta, a cominciare dalla sua valutazione a livello ontologico-metafisico, con criteri assai diversi da criteri statici o puramente fenomenici, per non dire statistici o contabili.

Rimane la funzione mobilitante, e la funzione» edificante», della forma dinamica, che stanno in stretto rapporto fra loro. Si tratta della mobilitazione nell'azione per l'edificazione del dinontorganismo e delle sue cellule. E' ovvio che tale mobilitazione per tale edificazione non può avvenire se non nel dinontorganismo e attraverso le sue persone-cellula. In una parola, non può avvenire se non attraverso la funzione mobilitante e la funzione» edificante» della forma dinamica, sulla base delle precedenti funzioni di essa.

204 205

## **16 - «Personalismo dinontorganico»**

Quanto siamo venuti dicendo sulla persona-cellula e a proposito di essa, ripropone il problema del personalismo come problema teorico e impegno pratico in riferimento alla persona umana. Quali sono i riflessi sul personalismo, della teoria - e della realtà - della persona umana come cellula? E più ancora che sul personalismo, sulla antropologia filosofica ?

Cominciamo dall'antropologia. E' fuori dubbio che l'antropologia filosofica debba impegnarsi con la realtà totale dell'uomo a livello ontologico-metafisico. Un'antropologia filosofica davvero realistica, quindi, in base all'ambivalenza ontologica dell'uomo come ente di primo e secondo grado, dovrà tener conto dell'uomo e della persona umana nei loro due aspetti, che si concludono nella persona umana come cellula.

Se pertanto una realistica antropologia filosofica vuole adeguarsi alla totalità del suo oggetto di studio, dovrà articolarsi in una antropologia filosofica statica e in una antropologia filosofica dinamica, non come due antropologie diverse o contrapposte, ma come due momenti di un'unica antropologia, che si adegua al proprio oggetto attraverso una elaborazione dottrinale articolata ma sempre unitaria e sintetica.

E' pure questo uno dei riflessi del realismo dinamico sul sistema filosofico realista, che si risolve in un suo rinnovamento e arricchimento, anche sul terreno specifico dell'antropologia filosofica. Tale rinnovamento e arricchimento del sistema è compito dei filosofi realisti a cui rimettiamo la questione, accontentandoci di quanto abbiamo detto a proposito della persona umana come ente di primo e secondo grado, ben consci che la rispettiva problematica esige altri innumerevoli sviluppi ed approfondimenti.

Veniamo pertanto al personalismo, il cui legame, o la cui interferenza per lo meno, con la metafisica della realtà storica è più evidente e immediata. Il personalismo infatti, specie da parte del pensiero e dell'impegno cattolico, ha avuto e continua ad avere un ruolo eminente e preminente, sia in se stesso, sia in rapporto ai problemi religiosi, storici, sociali

206

e politici. Un insieme di problemi, che richiamano più o meno direttamente il problema metafisico di fondo della realtà storica.

Ora è un fatto che il problema personalista, anche se interferisce nel problema metafisico della realtà storica, vi interferisce però senza coincidere con esso. A livello metafisico, rimangono due problemi diversi. E la loro diversità si accentua, soprattutto se si guarda alla persona e alla realtà storica in funzione realista, e non soltanto in funzione spiritualista, storico-esistenziale, etico-religiosa, od etico-umanistica, con un sottofondo metafisico che cessa di esser realistico o rimane tale solo da un punto di vista statico.

Fuori di una visione autenticamente realistica, una certa identificazione tra il problema della persona umana e della realtà storica nei suoi vari aspetti diventa in qualche modo possibile, soprattutto se la realtà storica è ridotta a storia; e si concretizza precisamente in un personalismo, il quale, nella misura che si stacca dalla rispettiva realtà metafisica, diventa sempre più inadeguato teoricamente e praticamente.

Ne consegue che l'approfondimento metafisico realistico oggettivo della persona umana e della realtà storica non può non calibrare la teoria dell'una e dell'altra, riflettendosi sullo stesso personalismo. Tali riflessi, che possono anche assumere la parvenza di un vero capovolgimento, non possono tuttavia interpretarsi nel senso di un dilemma antinomico tra personalismo e antipersonalismo, esprimibile in questi termini: o si accetta il personalismo, e allora si è con la persona umana; o non lo si accetta, e allora si è contro di essa. Bisogna scegliere: pro o contro la persona umana.

Già abbiám detto altre volte che non siamo né contro il personalismo né (tanto meno!) contro la persona umana. Siamo per la persona umana nel senso più impegnativo della parola, tanto sul piano teorico che sul terreno dell'impegno pratico. E, appunto perché siamo per la persona umana, siamo per il personalismo: per quel «personalismo» però, che in senso metafisico realistico si adegua veramente alla realtà ontologico-metafisica della persona umana stessa, e anche della realtà storica, nella quale la persona s'inserisce, affrontando la prova della verità di se stessa, sia in rapporto a se stessa che in rapporto alla stessa realtà storica.

207

Ora, proprio in base all'indagine metafisica realistica fatta e alle sue risultanze, ci pare di poter dire che il personalismo (a cominciare da quello «cristiano»), se vuol essere metafisicamente e realisticamente valido per poter esser tale anche sul piano della concreta realtà storica, esistenziale, ed operativa, dovrebbe adeguarsi all'essenza metafisica realistica oggettiva della realtà storica come dinontorganismo, e alla realtà totale della persona umana che conclusivamente si sintetizza nella persona-cellula del dinontorganismo stesso.

Come chiamare tale «personalismo»? Senza escludere qualsiasi altra denominazione, secondo la sua qualifica metafisica che rimane sempre la più importante perché decisiva, può chiamarsi personalismo dinontorganico.

E' il personalismo della persona-cellula, che attraverso il significato e il valore sintetico di questa richiama e impone dialetticamente l'intera realtà della persona umana inserita nel dinontorganismo di cui fa parte, precisamente come persona-cellula di esso.

Il personalismo dinontorganico quindi non è più il «personalismo della persona umana autonoma (e sovrana) ». E non lo è più, precisamente per salvare la persona umana compresa la sua autonomia e sovranità, come autonomia e sovranità che s' invera nella persona umana, al di fuori di qualsiasi illusorio (e sostanzialmente acristiano) astrattismo illuministico, nella misura che essa è e diventa persona-cellula.

208

## **CAPO VI**

### **LA PRASSI DINONTORGANICA**

#### **1 - Prassi e metafisica della realtà storica**

In senso realistico dinamico, la definizione risolutiva della prassi può essere la seguente: la prassi è la vita-azione del dinontorganismo.

Tale definizione è risolutiva in quanto assume un valore metafisico realistico essenziale, diventando, almeno virtualmente, uno specifico tema ontologico metafisico vero e proprio. Sotto questo profilo, la prassi interessa la metafisica della realtà storica, e la interessa precisamente, in quanto la realtà storica si risolve ontologicamente, a livello metafisico, in superorganismo dinamico, ossia nel dinontorganismo che, sempre a livello metafisico, coincide col SD, accentuandone il valore ontologico.

La trattazione metafisica realistica della realtà storica come superorganismo dinamico quindi non può non affrontare direttamente il tema della prassi come vita-azione del dinontorganismo, a livello di SD. Senza trattare anche la prassi, detta trattazione della realtà storica e tanto più del SD sarebbe monca, subendo una delle mutilazioni più gravi non solo teoricamente ma anche praticamente. La metafisica della realtà storica, infatti, benché di natura speculativa come qualsiasi altra trattazione metafisica, è però ordinata all'azione, e questa sua funzione verrebbe irrimediabilmente lesa senza un'adeguata (per quanto elementare) trattazione metafisica della prassi. Tanto più che la realtà storica stessa come realtà dinamica va penetrata metafisicamente in tutta la sua concretezza. Supposto quindi che la prassi appartenga a tale concretezza e abbia una rilevanza metafisica, essa va affrontata dalla metafisica della realtà storica come qualsiasi altro suo elemento.

Di per sé, analogamente alla persona umana, la prassi si presenta come un elemento analitico della realtà storica. in funzione di essa come SD, essendo la prassi la vita-azione di questo. Ma già sappiamo che, nella dialettica realistico-

209

dinamica che in definitiva si risolve in dialettica dinontorganica, non c'è elemento analitico che non coinvolga e non sia coinvolto dall'intero dinontorganismo, come del resto si è potuto constatare trattando della persona umana quale persona-cellula: elemento analitico, coinvolto e coinvolgente l'intero SD.

La stessa cosa va ripetuta per la prassi. Anche se essa è un elemento analitico del SD ossia del dinontorganismo, la sua penetrazione metafisica tuttavia non è che un momento analitico che si riassume nella sintesi, come un ulteriore approfondimento metafisico della realtà storica come SD, e in funzione di esso.

E' facile darsi conto quindi che, parlando di prassi, non parliamo né di pratica né di azione nel senso corrente dei termini, ma continuiamo la nostra indagine metafisica realistica sulla realtà storica come SD.

## 2 - Giustificazione della prassi

Per prima cosa dobbiamo giustificare la prassi, almeno come semplice dato di fatto. Il che appare possibile per via metafisica, e per via empirica, sia pure in modo assai diverso.

Cominciamo dalla giustificazione metafisica. Essa risulta possibile alla condizione (per noi già scontata) di poter disporre dell'essenza della realtà storica come SD e di avere acquisito l'essenza della persona storicizzata come persona-cellula. Su tali premesse, il ragionamento che giustifica la prassi come vita-azione del dinontorganismo o SD, è semplice. Basta ripartire dalla definizione di organismo dinamico fermandoci sulla sua clausola finale.

Ecco la definizione: l'organismo dinamico è una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio, autocostruendosi nello spazio e nel tempo. Tenendo conto della clausola finale della definizione, la prassi non sarà che il vivere ed agire dell'organismo dinamico che si autocostruisce nello spazio e nel tempo. Più brevemente: la prassi è la vita-azione dell'organismo dinamico; e, al nostro livello metafisico, la prassi è la vita-azione del SD ossia del dinontorganismo a livello supremo.

210

Diciamo «dinontorganismo a livello supremo», cioè a livello di SD, poiché ogni autentico organismo dinamico compreso quello a «forma dinamica fenomenica» importa una autentica «onticità», e quindi è «dinontorganismo». Ma noi qui ci occupiamo direttamente del dinontorganismo come SD, perché solo esso ha un valore metafisico di per se stesso, portando con sé un interesse essenziale e diretto per la metafisica della realtà storica.

Il dinontorganismo fenomenico, a livello metafisico interessa direttamente solo la «materia» del SD, e la persona-cellula, in quanto questa si pone anche per esso. E poiché anche il «dinontorganismo fenomenico» ha la sua vita-azione e dunque la sua prassi, sarà possibile trarne una qualche giustificazione empirica della prassi stessa, intesa sempre come vita-azione del dinontorganismo, anche riferendoci al dinontorganismo fenomenico.

Prima però di passare alla sua giustificazione empirica, facciamo qualche riflessione di ordine generale. La prima riguarda l'espressione «vita-azione», che definisce la prassi in funzione del dinontorganismo. Il tratto d'unione vuol significare che la vita e l'azione del dinontorganismo come tale s'identificano.

La persona fisica può vivere e non agire per motivi diversi: perché dorme; perché è infingarda; perché è malata, nella quale ipotesi la prima medicina può diventare quella di «vivere e non agire». Il dinontorganismo invece, in tanto vive in quanto agisce; non gli è lecito e non abbisogna di dormire; se è «malato», la sola medicina che lo salvi è agire, poiché il

non agire per esso è la morte. La spiegazione di tutto ciò è sempre identica: per il dinontorganismo, vivere e agire sono la stessa cosa, per cui la sua prassi è vita ed azione ad un tempo, è vita-azione.

Un'altra riflessione è la seguente: se il dinontorganismo è autentico dinontorganismo, ossia un organismo dinamico a valore ontologico, bisogna presumere che abbia una vita ed azione propria, sia pure come vita-azione, ossia come prassi. Per cui, il soggetto agente della prassi come tale risulterà il dinontorganismo stesso. Se tutto ciò non si verifica, segno è che il dinontorganismo non ha alcuna consistenza e si riduce ad un'illusione o addirittura ad una beffa. Il che può diven

211

tare inevitabile per due vie: per via metafisica, e per via personalista.

Se una certa metafisica nega il dinontorganismo come organismo (sia pure dinamico) veri nominis, è ovvio che esso non ha più ragion d'essere e con esso neppure la prassi come sua vita-azione. Di una semplice metafora, la storia non sa che farsene. In ogni caso, questa negazione metafisica del dinontorganismo, non è che il prolungamento della negazione metafisica dell'ente dinamico. Ormai non è più il caso di occuparcene o preoccuparcene, poiché per noi il problema di tale negazione è superato.

La negazione personalista del dinontorganismo e della sua prassi si ha quando si tratti di un personalismo che neghi la persona-cellula. Negherà di conseguenza l'organismo di cui la persona dovrebbe esser «cellula», ossia il dinontorganismo, e più direttamente la prassi di esso. Se infatti la persona umana, per il personalismo in questione, resta il soggetto agente esclusivo (singolarmente o in gruppo: non importa), non è più possibile concepire il dinontorganismo come soggetto agente in riferimento alla prassi, con la conseguente negazione dell'una e dell'altro. Ed invero, un dinontorganismo senza prassi non è che una contraddizione in termini. E una persona che non si accetta come persona-cellula equivale alla negazione dell'organismo dinamico.

Facciamo pertanto un'ultima riflessione sulla persona-cellula. Riguarda appunto lo stretto legame fra essa e il dinontorganismo. Sono due termini correlativi che si condizionano reciprocamente. Non ci può essere dinontorganismo senza persona-cellula, e, ovviamente, non ci può essere persona-cellula senza dinontorganismo. Si postulano a vicenda, e si elidono automaticamente ambedue negando l'uno o l'altra. Negare il dinontorganismo è negare la persona-cellula; e negare la persona-cellula è negare il dinontorganismo. Viceversa, affermare il dinontorganismo è affermare la persona-cellula, e affermare questa è affermare quello.

### 3 - Giustificazione empirica

Come abbiamo constatato, l'affermazione della prassi risulta implicita nell'affermazione del dinontorganismo e della

212

persona-cellula. Non si tratta che di esplicitarla per giustificarla. Il che, tuttavia, è solo possibile dopo l'acquisizione metafisica del dinontorganismo e della persona-cellula stessa. All'inizio della nostra ricerca, è ovvio che tale giustificazione della prassi sarebbe stata impossibile.

Possiamo però domandarci se era almeno possibile una sua giustificazione empirica, attraverso il semplice dato di esperienza. Tale possibilità c'era e rimane tuttora, con le sue approssimazioni e ambiguità. Come realtà tipicamente dinamica, la prassi non si risolve in un dato di esperienza inequivocabile, sia come dato di esperienza sia come interpretazione metafisica. Lascia adito a captazioni e interpretazioni diverse, condizionate o addirittura predeterminate da presupposti culturali, chiamati in causa o comunque operanti, più o meno consciamente e volutamente.

Possiamo ridurre tali presupposti ai tre seguenti: presupposto statico-personalista; presupposto dinamico-marxista; presupposto realistico integrale (statico e dinamico ad un tempo). Tutti e tre hanno valore metafisico.

Il presupposto metafisico statico-personalista rende praticamente incapaci di cogliere la realtà della prassi, anche solo come dato di esperienza, poiché essendo realtà dinamica, la prassi, quale fatto specifico anche solo fenomenico, esorbita del tutto dal suddetto personalismo. Il personalismo rimane chiuso nell'agire della persona come soggetto.

Al contrario, il presupposto metafisico dinamico-marxista addirittura postula la prassi, sia a livello metafisico che sul piano empirico, pel fatto stesso che riduce la storia e la realtà storica a pura prassi, giustificando così il marxismo come una «filosofia della prassi». Ma quello marxista è un modo metafisico di cogliere la prassi squisitamente antirealista (basti tener conto della sua matrice hegeliana): ciò che non impedisce al marxismo di conferire sul terreno pratico, organizzativo e operativo, una massiccia consistenza alla prassi stessa. Ma è una predeterminata consistenza ideologica.

Quanto al presupposto metafisico realistico integrale, esso si trova aperto alla prassi come a qualsiasi altra realtà, statica o dinamica. Ma vi si trova aperto con metodo realistico, che impone bensì di partire dal dato di esperienza, ma con discernimento. La prima norma di questo, a proposito

213

della prassi, nasce dal fatto che agere sequitur esse (l'agire vien dopo l'essere).

Il dato di esperienza veramente iniziale quindi, quanto alla prassi, non è quello della prassi, ma dell'essere da cui emana. Essa, infatti, come prassi è un «agire»; e come realtà appartiene alla realtà storica che è dinamica. Realisticamente, pertanto, il dato di esperienza iniziale rimane quello della realtà dinamica ossia dell'ente dinamico, e non già quello della prassi, anche in rapporto alla stessa prassi. Questa, realisticamente, comincia a diventare significativa, anche solo come dato di esperienza, quando vien colta nel contesto della realtà dinamica. E' questa che giustifica l'ipotesi di un «soggetto agente» diverso da quello della persona umana (come persona singola o come comunità), iniziando empiricamente all'esperienza della prassi come tale.

Guardando all'attuale realtà storica sulla base di tale ipotesi, dell'ipotesi cioè di un soggetto agente «transpersonale», la prassi come dato di esperienza può emergere e imporsi in vari modi, giustificandosi anche empiricamente. La giustificazione metafisica della prassi, già acquisita di per se stessa, viene così ricollegata col dato di esperienza che deve accompagnare sempre l'interpretazione metafisica di essa.

Limitiamoci a tre rilievi empirici come dati di esperienza di prassi: quello emanante dalla prassi marxista; quello emanante dall'esperienza cristiana; e quello dell'impresa industriale.

Comunque vada interpretata la prassi marxista, non può essere ignorata come dato di esperienza empirico non riconducibile allo schema personalista. Essa infatti pone di fronte all'ipotesi di un soggetto agente «transpersonale». Accettare realisticamente tale ipotesi significa ritrovarsi davanti alla realtà storica come realtà dinamica, con tutta la trafila della indagine ontologico-metafisica già da noi fatta. Essa riapproda precisamente alla prassi come vita-azione di quel superagente transpersonale che abbiamo chiamato SD (Superorganismo dinamico).

Quanto al dato di esperienza cristiana in riferimento alla prassi, duemila anni di storia testimoniano più che a sufficienza in favore del Superagente trascendentale che si chiama

214

Corpo Mistico, alla cui «prassi» è da attribuirsi la sopravvivenza e la dinamicità ontico-operativa del Cristianesimo stesso. Prassi anche questa, che dovrebbe imporsi come problema metafisico, (ancor prima che come problema teologico), ai pensatori cristiani di oggi. Ma limitiamoci al dato di fatto.

Un ultimo dato di esperienza quanto alla prassi, possiamo trarlo da quella che chiameremo a prassi aziendale».

#### **4 - La prassi aziendale**

Più che una giustificazione, sia pure empirica, della prassi come vita-azione del dinontorganismo, la prassi aziendale è una esemplificazione di essa, a valore intuitivo. In quanto tale, può presentarsi come un dato di esperienza più o meno significativo per illustrare la prassi quale «vita-azione» del dinontorganismo a livello di SD, l'unica che c'interessa direttamente e per il suo valore metafisico, e perché rappresenta un elemento e un aspetto costitutivo fondamentale della realtà storica come SD, della quale direttamente c'interessiamo.

La prassi aziendale è nient'altro che la vita-azione di quell'organismo dinamico a valore fenomenico che si chiama azienda o impresa industriale. L'azienda industriale fu già da noi presa come esempio intuitivo di ente dinamico umano (in contrapposizione all'ente dinamico infraumano di indole puramente tecnica, qual è ad esempio la «casa in costruzione»).

Come «ente dinamico umano», anche se di per sé a valore soltanto fenomenico, l'azienda industriale si risolve anch'essa in un organismo dinamico («dinontorganismo»), nel preciso senso di «realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio, autocostruendosi attivamente nello spazio e nel tempo mediante la sua vita-azione chiamata precisamente prassi»: in questo caso, «prassi aziendale».

L'ovvietà dell'esempio consiste nel fatto che l'azienda industriale rappresenta un organismo dinamico che si vede ad occhio nudo, sempreché la visione di essa sia una visione «intelligente» anche a livello di puro dato di esperienza. Si tratta però di un dato di esperienza che non riguarda solo (e neppure principalmente) l'azienda industriale, ma investe la

215

intera realtà dinamica nella quale oggi ci troviamo immersi nel modo più intimo e brutale, perché ci coinvolge e ci penetra.

La difficoltà quindi non sta nel sentirla, o avvertirla in un modo qualsiasi, ma nel prenderne coscienza come essere, come ente dinamico, e a livello di realtà dinamica umana, di organismo dinamico vero e proprio.

L'ente dinamico, l'organismo dinamico, non avendo un supporto fenomenico qualificante proprio e specifico, o attraverso una visione intelligente a livello di puro dato di esperienza si afferra già come tale, oppure, attraverso il puro dato sensibile, non si afferra affatto.

L'essere fisico che porta con sé un proprio dato sensibile ,

coi sensi può venir percepito nella sua peculiarità anche da un bue. Ma il bue non percepirà affatto l'ente dinamico o l'organismo dinamico, anche se oggi è immerso anch'esso in un mondo dinamico che lo condiziona e lo manipola dalla nascita alla morte.

Il guaio si è che l'uomo stesso, di fronte all'ente dinamico e all'organismo dinamico, senza una «visione intelligente» di essi, può comportarsi come un bue e anche peggio. E' pure questo un sintomo dell'attuale materialismo dilagante. Esso ha la sua radice nell'acquisita incapacità dell'uomo di oggi di percepire l'essere, e meno ancora l'ente dinamico, l'organismo dinamico. La visione intelligente dell'essere è sopraffatta dalla visione «scientifica» dei fenomeni e della materia. E' il «materialismo gnoseologico» che si consuma nel «materialismo scientifico» (marxista o capitalista che sia), e, proprio nel settore dell'ente dinamico e della realtà storica dinamica, franando in un «materialismo storico» nel più ampio senso del termine.

Niente da stupire quindi, se l'azienda industriale che rappresenta il primo organismo dinamico prodotto nella storia profana dall'uomo (il primo organismo dinamico, prodotto da Dio nella storia sacra, rimane il Corpo Mistico), non venga afferrato né come ente dinamico né come organismo dinamico. Il che purtroppo non resta un fatto irrilevante: ma sta alla radice della tragedia dell'attuale società industriale com'è facile intuire rendendoci conto che l'azienda industriale è stata realizzata e continua a venir realizzata e a funzionare

216

re contro la sua autentica natura di organismo dinamico. Ma qui il problema cessa di essere metafisico per tradursi in un problema sociale e tecnico, che rimane estraneo alla nostra ricerca.

In ogni caso non è difficile darsi conto del fatto che l'azienda industriale, anche se non afferrata e tanto meno realizzata come autentico organismo dinamico, è una realtà ben diversa da un puro complesso di macchine e da un semplice raggruppamento di uomini. Essa si presenta come un abnorme superagente, con una vita ed azione ben distinta da quella delle persone che ne fanno parte. Si presenta cioè come un superagente con una vita ed azione propria, che corrisponde alla prassi: «prassi aziendale», precisamente come vita-azione dell'organismo dinamico «impresa industriale».

Il dato di esperienza in riferimento alla prassi può illuminare il dato di esperienza riguardante l'organismo dinamico, come il dato di esperienza riguardante l'organismo dinamico (se in qualche modo viene intuito al di là della sua vanificazione metaforica) postula l'intuizione della prassi.

Il doppio dato di esperienza combinato (che solo così appare completo) si consolida nel suo aspetto di prassi, come il più vistoso e più immediatamente intuitivo, ed il più interessante ed incisivo sotto l'aspetto sociale. Le lotte nell'azienda infatti si pongono sul terreno scottante della «prassi aziendale», senza possibilità di una adeguata soluzione al di fuori della prassi stessa e dell'organismo dinamico a cui appartiene, e al complesso degli «organismi dinamici» in cui esso si trova inserito restandone coinvolto.

Qualsiasi problema, infatti, o si risolve secondo la vera natura delle cose nelle quali specificamente s'innesta, o rimane insolubile. E se una soluzione s'impone comunque, con tutta probabilità sarà una complicazione ed un aggravamento del problema stesso, anche se esso si sposta (e forse perché si sposta) dall'azienda e dalla prassi aziendale all'intera società e alla relativa prassi.

Non c'è bisogno d'altro per darci conto della rilevanza e delle implicazioni della prassi aziendale anche solo come dato di esperienza alla portata di tutti. L'importante è non vanificarlo né teoricamente né praticamente. Non pratica

217

mente, perché è precludersi la via ad ogni soluzione. Non teoricamente, perché è precludersi la via alla soluzione teorica buona, la quale, trattandosi di prassi, diventa possibile solo in funzione della prassi, passando precisamente dalla prassi come semplice dato di esperienza al suo significato ontologico di vita-azione dell'organismo dinamico come tale. Non solo, ma si dovrà arrivare fino al vertice metafisico dell'una e dell'altro, che consuma la loro sintesi.

E' l'importanza del dato di esperienza della prassi aziendale, come esempio fra i più intuitivi e soprattutto perché s'impone col peso delle sue complicazioni e delle lotte che la travagliano: veri problemi di prassi irrisolti e irrisolvibili al di fuori della prassi e dell'organismo dinamico.

## **5 - Estensione e articolazione della prassi**

La prassi è la vita-azione dell'organismo dinamico, e dunque è prassi «dinontorganica». Quest'espressione la qualifica in modo inequivoco, distinguendo la prassi da ciò che non è prassi anche se è chiamata prassi, e distinguendola ancora dalla prassi marxista o comunista, perché appunto la nostra è prassi a dinontorganica».

L'estensione della prassi così precisata non fa più problema: la prassi come vita-azione dell'organismo dinamico si estende fin dove si estende l'organismo dinamico a valore ontologico. Dove c'è organismo dinamico c'è prassi, e dove c'è prassi c'è organismo dinamico.

Si tratta ad un tempo di coesistenza, di coestensione, e di coesistenza. L'essenza della prassi è il dinontorganismo. E l'essenza del dinontorganismo è la prassi. Non però come identità formale, ma come identità reale. Ciò importa una equivalenza ontologica tra prassi come vita-azione del dinontorganismo, e il dinontorganismo stesso. Diciamo equivalenza «ontologica», e non equivalenza di un altro tipo qualsiasi. Comunque, tale equivalenza è così importante, che ci torneremo sopra fra breve.

Quanto all'articolazione della prassi dinontorganica, è ovvio che essa segue le articolazioni del dinontorganismo. Tanti dinontorganismi, tante prassi dinontorganiche. Tante

218

qualità di dinontorganismi, tante qualità di prassi dinontorganiche.

L'inventario delle diverse prassi non interessa la nostra ricerca metafisica, e forse neppure una ricerca sociologica, nella sua globalità. Mentre invece una determinata prassi o una sua specifica problematica può interessare e impegnare una determinata ricerca. La prassi che interessa direttamente la nostra metafisica della realtà storica è la prassi superorganico-dinamica, ossia la prassi dinontorganica a livello supremo.

La realtà storica infatti, metafisicamente, si risolve nel SD e dunque in prassi dinontorganica a tale livello. E poiché il SD è la sintesi ontologica di tutti gli organismi dinamici, anche la prassi superorganico-dinamica sarà la sintesi ontologico-dinamica delle rispettive prassi. Di qui la sua articolazione e il significato metafisico di essa.

Per prima cosa bisogna tener presente che la prassi superorganico-dinamica ha valore metafisico come il SD. Se il SD come EDUC è la sintesi ontologico-dinamica di tutta la realtà storica e di tutti gli organismi dinamici, la prassi superorganico-dinamica dovrà essere la sintesi ontologico-dinamica di tutto l'attivismo storico e di tutti gli attivismi organico-dinamici. Posto che tale sintesi si verifichi, e nella misura che si verifica, si avrà l'unità d'azione, non come fatto brutto o puramente pragmatico (il che illusoriamente si potrebbe pensare ottenibile per vie molteplici), ma come fatto imposto dalla dialettica ontologico-dinamica in direzione del SD e della rispettiva prassi.

Quale sarà tuttavia il rapporto metafisico tra prassi superorganico-dinamica e prassi dinontorganiche subalterne o anche puramente fenomeniche? Non potrà essere che un rapporto ontologico-metafisico di forma e materia, a livelli diversi, con valore diverso, e in sensi altrettanto diversi.

Non dobbiamo dimenticare che siamo in campo dinamico, e l'ontologia realistico-dinamica è ontologia dell'ente di secondo grado a cominciare dallo stesso ente dinamico come categoria ontologica. «Forma» e «materia» dinamiche quindi, sia in riferimento al SD, che alla prassi superorganico-dinamica. Forma e materia che, in quanto «dinamiche», hanno già esse stesse una propria consistenza ontologico-dina

219

mica o dinontorganica, assumendo precisamente il senso di forma e materia in funzione del proprio valore ontologico-dinamico e organico-dinamico; in funzione cioè del proprio valore di essere, che in questo caso è ente dinamico.

L'ente dinamico, come è stato detto fin dall'inizio della nostra ricerca realistico-dinamica, appunto perché è essere, pone il problema metafisico di se stesso, essendo il problema metafisico il problema globale dell'essere. E' tale anche per l'ente dinamico, compreso l'ente dinamico fenomenico e l'organismo dinamico fenomenico con la rispettiva prassi (prassi dinontorganica fenomenica), che in rapporto all'EDUC e al SD avranno valore di materia, mentre il SD e la rispettiva prassi hanno valore di forma. Questa infatti è la loro rispettiva rilevanza metafisica.

Si stabilisce pertanto un rapporto metafisico di forma e materia tra SD e dinontorganismo fenomenico, nonché tra le rispettive prassi. Non solo, ma tale rapporto si verificherà pure, benché in modo non del tutto identico, fra SD e i dinontorganismi subalterni che lo «ripetono», ossia lo riproducono precisamente come «parte» in funzione di dinontorganismi «subalterni».

E' il caso tipico della Chiesa come Corpo Mistico, colto nel suo valore ontologico di Superorganismo dinamico religioso cristiano. Esso è ontologicamente universale e uno. E' questo il significato profondo della Chiesa «cattolica» appunto come Chiesa universale e una in senso ontologico-dinamico. Ed è un senso che non offusca affatto la sua realtà di «Mistero», che anzi la riconferma e la rivalorizza.

Ora, la Chiesa così intesa ontologicamente, si articola in Chiese particolari (Diocesi) e in comunità parrocchiali (Parrocchie). Come interpretarle metafisicamente? Appunto quali dinontorganismi ecclesiali subalterni «ripetitori» della Chiesa universale come SD religioso cristiano di cui sono parte ontologico-dinamica.

Come dinontorganismi subalterni «ripetitori» debbono riprodurre il SD «Chiesa universale» anche come forma. La loro funzione e giustificazione infatti consiste nel render presente e operante la Chiesa in quella data porzione di spazio e di tempo o in quel dato settore, a servizio di quella data porzione del «popolo di Dio». Rappresentano, in altre paro

220



le, una specie di adeguamento tra essenza ed esistenza della Chiesa. Il che importa la ripetizione della Chiesa anche come forma.

Ma c'è un aspetto in cui Diocesi e Parrocchia sono esse pure solo «materia». Questo aspetto ha un peso tale, da compromettere il loro stesso valore di forma, se non viene accettato e dunque non si accetta la piena attuazione di sé come materia, da parte della Chiesa universale come forma nel senso più pieno e assoluto della parola.

Ora, la funzione di forma da parte della Chiesa universale rispetto alla Diocesi e alla Parrocchia come «parti» di essa, si precisa nella funzione di forma dinamica ontologicamente unificante, si da tradurre effettivamente la Diocesi, e la Parrocchia (tramite la Diocesi), in parte ontologico-dinamica dell'unico tutto ontologico-dinamico consistente nella Chiesa universale come SD.

Se tale «attuazione» non si verifica, o perché la forma (ossia la Chiesa universale) «molla», o perché la Chiesa particolare si rifiuta come «materia» proclamando la propria autonomia e rifiutandosi come «parte», poco o tanto crolla la realtà vera della Chiesa stessa. E crolla anzitutto come realtà vera «ontologicamente».

La prima conseguenza sarà il venir meno della sua unità, che alla radice è e dev'essere «unità ontologico-dinamica». Senza questa unità, oggi che la dialettica ontologico-dinamica s'impone in termini sempre più categorici, nessuna altra unità sarà effettivamente genuina e concretamente possibile, perché viene a mancare il suo indispensabile fondamento e la sua vera anima.

Il fondamento dell'unità della Chiesa infatti rimane fondamento più o meno mediato, o fondamento come pura forma che non riesce a piegare la materia, finché non si traduce in forma ontologico-dinamica unificante effettivamente accettata, ed accettata anzitutto nella sua funzione di forma attualizzante l'organismo dinamico di cui la persona è persona-cellula. Solo a questa condizione diventa anima operante anche da parte dell'uomo come persona-cellula, ed operante sul piano della prassi.

Si pone infatti l'identità reale fra SD e la rispettiva prassi, per cui l'unità ontologico-dinamica si traduce nell'uni

221

tà della prassi dinontorganica. Questa si esprimerà esistenzialmente, in modo coerente e univoco in qualsiasi campo nell'unità d' azione intesa pragmaticamente. Unità d'azione e che si rivela sempre più indispensabile, mentre appare oggi talmente utopistica, da spingere a rinunciarvi se non addirittura a rifiutarla, in nome delle più equivoche autonomie o di assurde prospettive pluralistiche.

La crisi di unità oggi, nel mondo cattolico (religioso e laico), è anch'essa, prima di tutto e soprattutto, crisi ontologico-metafisica. Ens et unum convertuntur. L'essere e l'unità si reciprocano. E' ridicolo pretendere l'unità fuori dell'essere peggio ancora, quando non esiste o si rifiuta il rispettivo essere, uno e unificante.

Siamo in un mondo dinamico. In esso, il problema dell'unità s'impone radicalmente come problema ontologicometafisico a livello di SD e della rispettiva prassi. Con questa differenza, che per il SD «Chiesa» il problema dell'unità si è imposto così da sempre, perché essa è nata come SD (Corpo di Cristo che «si autocostruisce»); mentre per il SD «società civile» s'impone così oggi, e s'impone praticamente come prassi unitaria per la costruzione di essa, sia pure attraverso tutte le complicazioni dell'ideologia come anima della prassi, e il contrasto fra anime ideologiche diverse. In questa prospettiva, l'articolazione della prassi a livello metafisico ci pone di fronte alla prassi dinontorganica religiosa e alla prassi dinontorganica civile, in rapporto ai rispettivi SD.

## 6 - Le due facce del SD

Come si è appena detto, la prassi si può articolare in prassi dinontorganica religiosa e in prassi dinontorganica civile. Per il nostro interesse metafisico ci limitiamo a questa sua articolazione, se necessario precisata ulteriormente in prassi religiosa e civile superorganiche, ponendole direttamente in rapporto al SD.

Tale rapporto non solo specifica la prassi in superorganica, ma pone anche di fronte al problema metafisico dell'essenza ontologica della prassi stessa. Ci pone, in altre parole, di fronte alla necessità di chiarire l'identità reale fra prassi e SD, già da noi asserita.

SD e prassi superorganico-dinamica: identità reale fra i due termini, e loro distinzione formale. E' quanto dire che, pur significando due cose diverse, o più esattamente due aspetti diversi della stessa cosa, SD e prassi superorganico-dinamica, a livello ontologico metafisico, e cioè sul piano dell'essenza, s' identificano.

Diciamo «a livello ontologico-metafisico, cioè sul piano dell'essenza». Poiché, sul piano dell'esistenza, del fenomeno e dell'agire empirico, l'identità reale cessa, per dar luogo a uno sdoppiamento fatto di termini apparentemente irriducibili, e troppo spesso addirittura prevaricatori in ordine alla dialettica del SD e della sua prassi.

Torna qui la prospettiva dei quattro piani dell'essere, e, trattandosi del SD e della sua prassi, in riferimento all'ente dinamico. Ora, SD e prassi s'identificano precisamente sul piano dell'essenza ontologico-dinamica e dunque a livello metafisico di SD. Se passiamo alla loro esistenza empirica, riemerge la fenomenologia dell'ente di primo grado ossia della persona ;umana con la «sua» azione, e la realtà del SD con la sua prassi può tornare a vanificarsi nella visione

personalista. Questa, nell'ignorazione e nel rifiuto del SD e della rispettiva prassi, potrà dar luogo, sia pure in buona fede, a un cumulo di equivoci e di prevaricazioni, pel fatto stesso che vien meno l'adeguamento tra persona umana col suo agire, e la realtà superorganico-dinamica nella quale si trova immersa e di cui fa parte, o dovrebbe far parte, come persona-cellula.

La dialettica personalista, infatti, e la dialettica dinontorganica, restano profondamente diverse, anche se maneggiate da una identica coscienza realistica e cristiana. Né è del tutto sufficiente ad armonizzarle, il ricorso alla mediazione etica o ai valori. Il valore può anche non mutare, ma, proprio sul piano della concretezza storica ed esistenziale che in definitiva è quello che conta per il vivere ed agire, finirà per obbedire a due dialettiche diverse.

Quale deve prevalere? Più esattamente, quale delle due dialettiche deve fare da elemento sintetizzatore? Realisticamente, la risposta non dovrebbe esser dubbia: quella che maggiormente si adegua alla verità di ciò che interessa. Nel nostro caso, alla realtà concreta e totale della persona umana,

222 223

precisamente come persona-cellula del SD sia religioso che civile. La persona umana infatti, in concreto è persona-cellula di essi. E a livello metafisico questa è la sua essenza reale come ente di secondo grado ossia come persona storicizzata, nel pieno rispetto della sua essenza di persona umana autonoma come ente di primo grado.

Ma l'unica via non utopistica e non contraddittoria per realizzarla come tale rimane la sua essenza dinontorganica di persona-cellula. L'utopia e la contraddizione sta precisamente nel pretendere di realizzare la persona umana al di fuori della sua storicizzazione in persona-cellula, con l'illusione di poter scavalcare questa sua realtà ontologica per via etica o mediante i valori, ossia ponendo in moto una dialettica personalista, che rischia di essere la negazione della dialettica dinontorganica.

Che il rischio, al di là di qualsiasi buona intenzione, sia reale, sta a dimostrarlo l'esperienza. Ma dispensiamoci dall'illustrarla, per tornare al nostro problema dell'identità fra SD e rispettiva prassi. E' tale identità del resto, che nel contesto dell'intero realismo dinamico giova a liberarci dall'equivoco esistenziale personalista o antipersonalista che sia, e sempre nel maggior interesse della persona umana stessa, nonostante le apparenze e i falsi timori in contrario.

Il SD religioso, infatti, e lo stesso SD civile, in funzione tuttavia di un autentico realismo integrale e in piena armonia col SD religioso non solo non lede la persona umana

, ma ne svela la profonda realtà di persona storicizzata ponendo in moto la dialettica che può garantirne la realizzazione. Come s'è detto, essa è la dialettica dinontorganica, e non la dialettica personalista, sempreché questa non s'identifichi con la dialettica del personalismo dinontorganico, ciò che ovviamente è da augurarsi.

L'identità fra SD e prassi, dunque, sempre a livello ontologico-metafisico, può restare al di fuori di ogni sospetto anche in rapporto alla persona umana. Che anzi, tale identità sarà anch'essa per la persona umana, la quale del resto, proprio come persona-cellula, fa da mediatrice all'identità stessa. Senza la presenza operante della persona-cellula, infatti, il SD non è neppure concepibile. E tanto meno diventa concepibile la prassi come vita-azione di esso.

224

Ora, che significa «identità ontologico-metafisica» fra SD e la sua prassi? Vuol dire che, sul piano dell'essenza reale, sono un'unica e identica realtà, pur esprimendo due aspetti formalmente diversi di essa. Per chiarire il loro rapporto con un esempio, potremmo dire che SD e relativa prassi sono due facce di una stessa medaglia. Perché l'esempio calzi maggiormente, non bisogna astrarre l'immagine di una faccia dall'intera medaglia che le sta dietro, pur prescindendo, per coerenza con la distinzione formale, dall'immagine dell'altra faccia.

Ne consegue che il SD è come una medaglia a due facce, delle quali l'una richiama formalmente il SD stesso come realtà dinontorganica, facendolo vedere nel suo profilo ontologico-dinamico. Mentre l'altra richiama il SD come prassi, facendolo vedere sotto il profilo della sua vita-azione.

Questi due aspetti formali del SD hanno entrambi valore ontologico, sancito dall'identità della realtà ontologica in cui coincidono identificandosi realiter. Tale realtà è appunto il SD stesso, che pertanto sarà tutto essere (= ente dinamico; dinontorganismo), e tutto prassi, ossia vita-azione di se stesso, senza possibilità di frange residue. Si da dover dire (sempre a livello ontologico-metafisico) che: ciò che non è prassi non è SD; e ciò che non è SD non è prassi.

L'ultima affermazione può suonare strana perché essa implica una identità che non si verifica in riferimento alla persona umana e allo stesso SD a livello esistenziale. Contraddice pertanto a un certo dato di esperienza e al nostro abito mentale. Non esiste infatti identità (né ontologica né fenomenica) fra la persona umana e la sua azione. Che anzi, la distinzione e la contrapposizione fra l'essere della persona umana e il suo agire s'impone in modo drastico. Quando si dorme, l'azione umana viene sospesa. E' la controprova della non-identità fra persona umana e la rispettiva azione.

Un qualcosa di analogo si ripete per lo stesso SD, sul piano esistenziale e fenomenico. Su tali piani la prassi torna ad essere empiricamente «azione», condizionata dalle persone e dall'inerzia delle strutture o di chi le manovra. In ogni caso il dover essere della prassi cessa di venir soddisfatto. Cessa la prassi, per quel margine più o meno ampio, secondo cui l'essenza del SD, e come essere e come prassi,



non riesce ad incarnarsi nell'esistenza, o ad incarnarsi nel modo e nella misura giusta.

A tutto ciò si aggiunga una mentalità assuefatta ad una visione statica, analitica ed astratta (o, modernamente, dinamica solo o prevalentemente in senso fenomenico), al di fuori della dialettica realistico-dinamica sintetica e concreta: e resta spiegata la difficoltà a cogliere e ad accogliere l'identità fra SD e prassi, la quale identità però non cessa di esser vera e di imporsi con tutto il peso del suo dover essere. Come spiegazione empirica di essa può bastare questo rilievo: il SD, diversamente dalla persona umana, non soggiace al bisogno di dormire sospendendo la propria azione per riprenderla dopo. Per esso il sonno non solo è simile alla morte, ma sarebbe la morte.

Ciò che importa tuttavia è la spiegazione metafisica dell'identità suddetta. Essa sgorga come un semplice corollario dalla stessa natura del SD. Basta richiamare la definizione di organismo dinamico, in combinazione con quella dell'ente dinamico. L'organismo dinamico è una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio, autocostruendosi nello spazio e nel tempo mediante la sua vita-azione, chiamata «prassi».

Ne risulta che per l'organismo dinamico, e dunque per il SD, tutto è essere che diviene «attivisticamente», ossia tutto è SD e prassi ad un tempo. E ciò per una esigenza essenziale derivante dalla stessa natura dell'ente dinamico, di cui il SD è l'espressione suprema. L'ente dinamico, come già sappiamo, è l'ente la cui essenza reale ancora non è ma si fa, diviene, attivisticamente nello spazio e nel tempo.

Si tratta dunque di una divinenza e attivismo essenziali, in senso coerente e univoco, che fanno parte di un'essenza reale dinamica come due dimensioni coesistenti e necessarie di essa. Il rispettivo ente quindi, e per noi qui il SD, a livello ontologico-metafisico dovrà essere ad un tempo tutto «dinontorganismo», e tutto «prassi», senza sfasature o margini residui. In altre parole, a livello ontologico-metafisico, si stabilisce l'identità reale e totale fra SD e relativa prassi. Sempre a tale livello, tutto il SD è prassi, e tutta la prassi è SD.

226

## 7 - Superagente e autocostruzione

Se il SD è un autentico « dinontorganismo », ossia un organismo dinamico vivo a valore ontologico, e non semplicemente una entità morale o una vuota metafora, bisogna riconoscergli una «capacità di vivere e agire a titolo proprio». Tale infatti è la prerogativa di ogni autentico organismo, si tratti di organismo fisico, o di organismo storico-dinamico. E' quanto dire riconoscerlo come « agente », e, nel caso specifico del SD, riconoscerlo come «soggetto agente», a livello di superagente.

Il SD infatti, in quanto composto di persone-cellula, non è soltanto un «agente» nel senso brutto della parola, ma è «soggetto» agente, con una sua intelligenza, una sua volontà, una sua libertà, non già intese in senso fisiopsichico quali competono alla persona umana come persona fisica, bensì in quanto competono all'organismo dinamico e in modo eminente al SD. Il quale ultimo, proprio in ragione di se stesso come SD, si colloca a livello di superagente, ossia di soggetto agente al di sopra, nel proprio ordine, di qualsiasi altro soggetto agente.

Il «superagente SD» deve poter disporre ovviamente di una sua «azione». Già la conosciamo: è la prassi, appunto come vita-azione del SD, ossia è la prassi superorganico-dinamica quale compete al SD stesso. Per quanto si tratti di una catena di massicce realtà ontologiche poco accessibili al puro dato sensibile dell'esperienza, ci pare tuttavia che esse risultino sufficientemente consolidate, per arrivare ad un'ultima determinazione, che completa il ciclo dinontorganico con un terzo elemento di estrema importanza. Esso si pone in diretto rapporto con la prassi e col SD come superagente, e consiste precisamente nell'autocostruzione.

SD come superagente; prassi come vita-azione di esso; autocostruzione del SD stesso, mediante la prassi. Sono i tre aspetti (o fattori, o elementi) che definiscono il ciclo attivistico del SD, richiamandosi e illuminandosi a vicenda. Essi si centrano sulla prassi. La prassi infatti da una parte presuppone il soggetto agente, che è il SD; e dall'altra postula un suo sbocco finalistico, che è precisamente l'autocostruzione del SD stesso.

227

« Autocostruzione », diciamo; e non « costruzione ». Non si tratta di pedanteria, né di una fantasia pseudometafisica. E' il termine che corrisponde, a livello ontologico-metafisico, alla realtà vera e all'autentica funzione del ciclo attivistico superorganico-dinamico (e anche, con le dovute proporzioni, al semplice ciclo attivistico organico-dinamico).

Anche l'autocostruzione fa parte della natura dell'organismo dinamico. Appunto perché «dinamico» esso dev'esser costruito di continuo. E perché «organismo» deve venir costruito non già dal di fuori, ma dal di dentro. Deve «autocostruirsi». Ma non è possibile alcuna sua autocostruzione da parte dell'organismo come soggetto agente senza disporre di un'azione propria. E' per questo che l'organismo dinamico, e a maggior ragione il SD, deve autocostruirsi mediante la propria prassi.

Tale pertanto sarà la funzione immanente alla prassi stessa: l'autocostruzione dell'organismo dinamico. In termini più concreti, la funzione della prassi è quella stessa dell'organismo dinamico che si autocostruisce. E' il suo attivismo autocostruttivo. E il fine intrinseco, essenziale e specifico dell'organismo dinamico in funzione ontologica, sarà quello di costruire se stesso. Sarà la propria autocostruzione.

E il bene della persona umana? Dovrà passare attraverso tale autocostruzione, la quale del resto implica anche la costruzione della persona umana, precisamente come persona-cellula.

E' forse un meccanismo attivistico, questo dell'organismo dinamico e del SD, non solo estraneo al nostro modo abituale di pensare, ma anche in contraddizione con la nostra mentalità, preoccupata di salvaguardare i «valori», l'autonomia della persona umana, e succube di altri meccanismi.

Due equivoci fondamentali ne discendono: impostare i problemi dell'uomo e dell'agire umano, della stessa realtà storica che viene a coincidere col SD o almeno con le ragioni di esso, al di fuori del SD stesso e del suo ciclo attivistico; e guardare con sospetto (ecco il secondo equivoco) al suddetto ciclo attivistico come lesivo della persona umana, della sua autonomia e dei suoi interessi, oltreché concepirlo come essenzialmente negativo in se stesso, per non dire catastrofico.

La negatività del ciclo attivistico non tanto del SD come

228

tale, non ancora mobilitato dal mondo cattolico né in campo religioso né in campo civile, quanto piuttosto della realtà storica stessa diventata dinamica e praticamente ridotta alla prassi animata da false ideologie, può effettivamente spaventare, e non senza ragione. Se per di più si guarda allo scempio della persona umana che l'accompagna, un moto istintivo di rivolta si scatena quasi incontrollato. Per difendere la persona umana rifiutiamo la prassi e l'intero ciclo attivistico che la riguarda, non solo in riferimento ad una prassi ideologica negativa, ma in riferimento al SD e al suo ciclo attivistico, come tali.

Si tratta senza dubbio di un errore non rimediato affatto dalla buona fede che l'accompagna o dalle buone intenzioni che lo determinano. Non è più oggi questione di ignorare e tanto meno negare una realtà che non è possibile elidere e da cui è impossibile evadere. E' necessario impossessarsene, poiché (grazie a Dio) la prassi col suo ciclo attivistico non è né l'incarnazione del male né monopolio esclusivo di esso. Attraverso il SD e il rispettivo ciclo attivistico è recuperabile con effetti positivi sotto ogni rispetto, a cominciare dalla difesa della persona umana e dalla prosecuzione del suo bene e genuini interessi.

La persona umana non è più salvabile dalle prassi mostruose che la travolgono e dai rispettivi cicli attivistici, semplicemente negando o rifiutando in modo più o meno gratuito le une e gli altri. La negazione teorica non conta, e il solo rifiuto personale non serve. Questo diventa efficace, contrapponendo prassi a prassi, ciclo attivistico a ciclo attivistico, un'autentica realtà storica dinamica come SD, a realtà storico-dinamiche aberranti, non già estromettendoci da questo insieme dinamico, che oggi domina la storia.

In una parola, ciò che in definitiva conta oggi per noi, anche per quanto riguarda la persona, è il SD come superagente che con la rispettiva prassi coinvolge nella propria autocostruzione la persona stessa come persona-cellula, sottraendola ai meccanismi attivistici che la perdono, e salvandola nel solo modo oggi possibile.

E' quanto dire, salvare la persona umana non in funzione di se stessa come persona umana autonoma, ma in funzione del SD di cui è persona-cellula, coinvolgendola nel processo

229

della sua autocostruzione, che è anche costruzione di essa e del suo vero bene, nel contesto del bene comune.

Per noi cristiani, ciò dovrebbe apparire evidente almeno in rapporto al SD del Corpo Mistico: il Superagente che «si autocostruisce» (San Paolo) e salva la persona umana come proprio «membro», ossia come persona-cellula, coinvolta nell'autocostruzione del Corpo Mistico stesso.

L'attuale realtà storico-dinamica, è essa pure, a livello ontologico-metafisico e nel suo aspetto profano, SD che come superagente si autocostruisce mediante la prassi. In modo analogo, la persona umana deve salvarsi dentro di esso, accettando lealmente il suo essere e il proprio ruolo di persona-cellula, ovviamente in rapporto al SD vero. E dovrà sceglierlo, poiché, il non scegliere il SD vero è già un abbandonarsi al gioco di qualsiasi prassi negativa, anche se con l'illusione di rimanere (o diventare) persona umana autonoma (e sovrana), o (più ingenuamente) di collaborare comunque a salvare il mondo.

## 8 - Prassi azione persona

Quanto si è detto in riferimento al SD come superagente, alla sua prassi in funzione dell'autocostruzione di esso, e alla persona-cellula inserita nella realtà e nel ciclo attivistico del SD stesso, ha valore costante e assoluto a livello ontologicometafisico ossia sul piano della considerazione essenziale della realtà storica come SD.

Ma l'essenza e tutto ciò che vi è di essenziale deve incarnarsi nell'esistenza. Di qui il grosso problema teorico e pratico, di rilevanza metafisica anch'esso, del passaggio dal piano dell'essenza a quello dell'esistenza, senza tradire l'essenza da incarnarsi, e senza ignorare la concretezza esistenziale con le sue esigenze, e la sua configurazione apparentemente contraddittoria rispetto alla realtà essenziale che deve incarnare.

Il problema dell'incarnazione nell'esistenza non ha rilevanza per l'ente di primo grado, ossia per le cose appartenenti alla natura rerum, perché è già risolto, e con tutte le garanzie, dalla natura stessa. Per l'essenza della realtà storica dinamica invece, a partire dal SD, il problema della

230

sua incarnazione esistenziale diventa un problema cruciale, perché la sua soluzione teoretica e pratica dipende dall'uomo. Il SD, che rappresenta l'essenza conclusiva della realtà storica dinamica, e con esso la sua prassi, s'incarnerà nell'esistenza solo se e nella misura che le persone-cellula interessate lo incarnano effettivamente.

Ora, ecco la contraddizione: sul piano dell'esistenza, anche la persona umana che si accetta più sinceramente come persona-cellula per la teoria e per la pratica, torna ad essere (o più esattamente ad apparire) a persona umana autonoma», con la sua azione personale (che ovviamente non sarà espressione sensibile della prassi), e con un meccanismo operativo che è tipico della persona come «soggetto agente», ben diverso dal meccanismo attivistico del SD come superagente, la cui prassi tuttavia dovrà ben incarnarsi nell'azione delle sue persone-cellula. D'altra parte sarebbe inutile pretendere di constatare sperimentalmente l'incarnazione del SD e della sua prassi nell'esistenza, poiché, anche supposta la loro incarnazione più perfetta, essa sfugge al dato di esperienza sensibile, e al più, in base al dato di esperienza, potrebbe dar luogo a giudizi congetturali.

Come dunque risolvere il problema? La sua soluzione metafisica, a valore non solo teoretico, ma estremamente pratico, consiste nel porre una sintesi reale dinamica tra l'essenza dinamica da incarnarsi (nel nostro caso il SD e la prassi) e la configurazione esistenziale in cui s'incarna (che comprende le persone e le loro azioni, ma va ben oltre), precisamente come sintesi dinamica di forma e materia.

L'essenza reale dinamica da incarnarsi funge da forma dinamica; e tutto ciò in cui essa s'incarna e deve esistenzialmente incarnarsi funge da materia dinamica. Essa infatti apparirà come una effettiva e genuina incarnazione della rispettiva realtà essenziale, nella misura che sarà attuata e animata dalla forma.

La materia dinamica decisiva per tale incarnazione è ovvio che sarà la persona umana con la sua azione. Essa infatti, nella misura che si accetta esistenzialmente e concretamente come persona-cellula, incarna il SD e la sua prassi, poiché non potrà più né esistere, né agire, contro o al di fuori della dialettica superorganico-dinamica. Sì che, al di sotto

231

delle «apparenze» della persona umana autonoma, sia come essere, che come soggetto agente e come azione, si celerà il suo essere più vero di persona storicizzata in persona-cellula, la sua azione più vera come un frammento di prassi, di quell'agente più vero che è il SD appunto come superagente, di cui la persona umana fa parte.

E' ovvio che il «più vero» che si ripete, va collocato nell'ambito della realtà storica dinamica. E' appunto l'essenza di questa, infatti, che s'impone come forma dinamica. E la «forma» metafisica (statica o dinamica che sia) è sempre la parte «più vera» di una cosa, perché la pone nel suo rispettivo essere. Se pertanto ci riferiamo alla persona storicizzata, che volere o no, in rapporto al SD e alla sua prassi si pone come materia, appare logico il fatto che il suo essere più vero, la sua azione più vera, la sua realtà di soggetto agente più vero, ricevano la loro determinazione dal SD come forma.

Senza tale determinazione che è ad un tempo attuazione e animazione, la materia rimane «materia», l'incarnazione del SD e della sua prassi nell'esistenza non si opera. E la persona umana storicizzata, anziché realizzarsi (o nell'illusione di realizzarsi meglio), va incontro alla propria frustrazione come essere e come vivere ed agire. L'effetto negativo non si limiterà alla persona interessata, ma si rifletterà sul SD e la sua prassi, che non solo subiranno un indebolimento, ma potranno riceverne un danno vero e proprio. Oggi infatti, quasi fatalmente, chi non è persona-cellula del SD vero, finirà per esser tale (anche senza volerlo) a vantaggio del SD falso.

Nonostante le apparenze in contrario, l'essenza dinamica della realtà storica s'incarna nell'esistenza. E al di sotto delle apparenze, tramite la persona storicizzata in persona-cellula, il SD (vero, o falso) e la prassi (buona, o cattiva) sono presenti e operanti. In che modo? Con quali forze? Con quali strumenti? Con quale libertà (o schiavitù) per la persona umana?

Le domande, e con esse i problemi si possono moltiplicare, interessando non solo la metafisica della realtà storica, ma un insieme di altre discipline, e soprattutto incidono nella pratica. La cosa più importante è non eluderli con troppa superficialità, ma neppure liquidarli con giudizi aprioristici. L'essenza della realtà storica ci pone di fronte al vero

232

e al falso, al bene e al male. E' impossibile pronunciarsi sui suoi problemi con dei giudizi univoci.

Fermiamoci alla libertà in rapporto alla prassi. Se si tratta del SD vero, essa non solo non viene lesa, ma, assieme alla persona umana stessa, trova il suo autentico sbocco. Se invece si tratta della prassi di uno pseudo-SD, persona umana e libertà, qualunque ne sia il modo, vengono fatalmente compromesse, se non addirittura schiacciate. Non solo, ma la prassi senza l'incarnazione della libertà può diventare la peggiore delle tirannie, traducendosi in una forza brutta e in un potere brutale, che né individui né masse riusciranno più a controllare e tanto meno piegare.

A ragione le prassi e le ideologie che le animano ispirano diffidenza e incutono timore. Meglio la persona umana (si pensa), con l'ingranaggio così trasparente della sua eticità, della sua socialità, innestate su un personalismo assertore della libertà e della promozione dell'uomo, negatore convinto di qualsiasi ideologia e delle rispettive prassi...

Ma, in concreto, i conti non tornano o tornano sempre meno. La realtà storica dinamica è ben altra. E' fatta di SD di prassi, di persone-cellule. L'evasione personalista diventa irrealista, utopistica. La saggezza non sta dalla parte di chi ignora o rifiuta la nuova realtà storica, ma di chi vi si immerge, sforzandosi di adeguarla alla verità, di piegarla a servizio del bene. Per servirci di un paragone, dobbiamo dire che ormai è inutile voler ignorare o rifiutare l'energia atomica. Esiste, è nelle mani dell'uomo che non è affatto disposto a rinunciarvi, anche se rappresenta la più grande minaccia per l'umanità. L'importante è convogliarla ad usi pacifici.

La prassi, con tutto il meccanismo ideologico che l'accompagna e nel quale s'inserisce, è come una «energia atomica», non più di ordine fisico, ma di ordine spirituale e storico. Fino ad oggi pare essersi identificata con l'inganno e col male. Ma potrebbe identificarsi col vero e col bene. Pel fatto che la prassi esiste, identificandosi addirittura con la realtà storica diventata dinamica (è l'aspetto attivistico di essa, come «superagente»), è realismo e saggezza prenderne atto e agire di conseguenza.

233

## 9 - Dialettica dinontorganica

Il problema «teorico» della verità e bontà del SD religioso cristiano, ossia del Corpo Mistico che «si autocostruisce», il problema della sua prassi (esiste anche una «vita-azione», e dunque una prassi, del Corpo Mistico), il problema del credente come a membro», ossia come persona-cellula di esso, può darsi per scontato. Si pone piuttosto il problema «pratico» della coerenza esistenziale ed operativa col Corpo Mistico, dei cristiani stessi e, possiamo aggiungere, delle loro istituzioni.

Per il SD profano, invece, il problema si pone nei due sensi: come problema teorico innanzitutto, il quale esige una soluzione che combini con la verità e col bene; e poi come problema pratico, nel senso che la vita e l'azione, l'essere stesso della persona umana, dovranno adeguarsi al SD, alla sua prassi, alla realtà vera della persona storicizzata, che è quella della persona-cellula, superando per di più tutte le contraddizioni (reali o apparenti) che vi si oppongono.

Alcune di tali contraddizioni in rapporto alla prassi sono già state prese in considerazione: l'autonomia della persona umana e la sua libertà; l'azione personale ridotta a proprietà della persona umana stessa come soggetto agente; la rinuncia a se stesso del soggetto agente, per porsi a servizio del SD come a superagente... E poiché si tratta non già di esigenze etiche astratte, ma di un meccanismo ontologico-dinamico estremamente concreto e impegnativo, dotato di una forza travolgente e ad applicazione capillare quasi immediata, la rete delle contraddizioni da superarsi si allarga e si tesse di maglie sempre più fitte.

Ne risulta una specie di rivoluzione che può anche tradursi in dramma per chi ne è coinvolto. E', da una parte, la rivoluzione e il dramma del Cristianesimo, che per essere autentico dev'essere non solo rivoluzione «etica» ma ontica qual è effettivamente la rivoluzione della «nuova creatura» e della realtà ontologico-dinamica del Corpo Mistico. A meno che tutto si riduca ad una esercitazione letteraria o ad un afflato mistico più o meno estetizzante, il dramma (benefico) della coscienza cristiana diventa inevitabile.

Dall'altra parte si pone la rivoluzione dell'attuale realtà

234

storica diventata dinamica, con la sua essenza dinontorganica (vera o falsa che sia), con la sua prassi e con le ideologie che la animano, con lo sconvolgimento, ontologico e psichico, della persona umana storicizzata. E con l'inevitabile dramma che non può non accompagnarla. Una manifestazione di quest'ultimo può essere il moto di ribellione contro la rivoluzione in corso, o, all'estremo opposto, la sua accettazione con una fede messianica. Il tutto in uno sconcerto psichico e istituzionale, che è ad un tempo la riprova sia della rivoluzione che del dramma da essa provocato.

Al di là della fenomenologia personale e sociale che accompagna l'una e l'altra cosa, torna il problema di fondo: come superare la contraddizione che ci attanaglia; come inserirci positivamente nella nuova realtà storica; come

incarnare la sua autentica essenza nell'esistenza, a cominciare dall'esistenza propria e a dispetto di qualsiasi contraddizione. Il modo pratico, decisivo, è uno solo: inserirsi nella dialettica della realtà storica, purché, com'è ovvio, si tratti della sua dialettica vera.

La dialettica a cui ci riferiamo è la logica dinamica oggettiva interna della realtà storica stessa come realtà dinamica: logica emanante dalla sua essenza e ad essa immanente. Tale dialettica, di natura essenziale dinamica, a valore estremamente operativo, diventa la legge suprema della prassi, accompagnandola in ogni sua espressione e garantendone la coerenza e la funzione costruttiva ad ogni livello, compresi i livelli al di sotto del suo piano essenziale, rappresentati dal piano esistenziale, fenomenico, ed operativo empirico, della prassi stessa. I quattro piani dell'essere, infatti, competono anche alla prassi, che è essa pure essere: la faccia attivistica di quell'essere che abbiamo chiamato SD.

E' facile intravedere, pertanto, che in virtù della rispettiva dialettica le contraddizioni verificantisi nella sua incarnazione esistenziale vengono superate d'incanto, senza traumi e senza particolari problemi, sempreché si risolva il problema dell'adeguamento costante della concreta realtà esistenziale alla dialettica della prassi stessa, rendendo tale dialettica effettivamente operante.

Esistenzialmente, tutto può apparire uguale, si tratti di

235

una configurazione esistenziale personalista, o di una configurazione esistenziale storico-dinamica, per non dire ancora organico-dinamica. Ma, insieme, tutto cambia, perché cambia l'anima esistenziale di fondo; cambia la legge vitale ed operativa a valore ontologico; cambia la «dialettica».

Altro infatti è la dialettica personalista, e altro è una dialettica storico-dinamica, proprio per il fatto che la prima rimane una dialettica negatrice della prassi come vita-azione del SD (vero o falso che sia); mentre la seconda, come dialettica storico-dinamica, è precisamente dialettica della prassi come tale.

La differenza sostanziale fra le due è che la dialettica personalista ha solo valore etico, mentre la dialettica storico-dinamica ha valore ontico-dinamico, mette in moto dal di dentro l'intera realtà storica nonché la sua prassi, imponendole per di più la propria etica.

Se così è, non è difficile comprendere come, per via antirealistica e anticristiana, tutto possa ridursi alla prassi, anche la più spregiudicata, suffragata del resto dalla rispettiva dialettica che la giustifica ontologicamente ed eticamente. Non solo, ma tutto potrà risolversi nella dialettica come legge suprema della storia e delle cose umane, non escluso l'uomo. Basterà tale dialettica per convogliare l'esistenza nella prassi e inserirla nella rispettiva costruzione ideologica.

Se la dialettica in questione, da parte del personalismo sia pure il più rigido, viene accettata anche solo esistenzialmente come metodo, pur supponendo che a niente cambi» per esso, in realtà tutto è già cambiato. Dialettica, prassi e rispettiva a autocostruzione», infatti, rappresentano un sistema solidale di fronte a cui il personalismo non è che un paravento di carta e può benissimo venire accettato come un opportuno diversivo tattico, anche dall'avversario.

Pertanto, la cosa che, in definitiva, più importa, e proprio in rapporto alla pratica esistenziale, è la dialettica come logica dinamica oggettiva interna alla realtà storica e alla prassi.

Ora, a livello essenziale di prassi, ossia a livello ontologico-metafisico, non possono esistere che due dialettiche: quella vera, e quella falsa. E sul piano esistenziale storico

236

dinamico non possono operare che tali due dialettiche, garantendo rispettivamente l'incarnazione della relativa prassi nonché l'autocostruzione del rispettivo SD, al di là delle contraddizioni esistenziali che forse preoccupano eccessivamente il personalista, mentre le dialettiche suddette le assorbono con estrema naturalezza.

Le due dialettiche in questione sono la dialettica della contraddizione e la dialettica dinontorganica, legate rispettivamente alla prassi dialettica (con la relativa «strategia dialettica») e alla prassi dinontorganica (con la relativa «strategia della costruzione» anziché della contraddizione).

Si tratta di scegliere. E non certo in base ad una scelta arbitraria, «opinabile», di valore empirico o in funzione di valori astratti, da collaudarsi attraverso «esperienze» affidate a umori, estrosità, passioni, o anche a ideali personali o ad utopie, al di fuori di un'autentica razionalità. E non sarà ancora autentica razionalità neppure una presunta motivazione etica, poiché in sede di prassi e dialettica la razionalità autentica è di ordine ontologico-dinamico e non semplicemente etico. La ragione si è che prassi e dialettica sono realtà ontologico-dinamica esse stesse, tanto da rappresentare la quintessenza della realtà storica dinamica a livello ontologico-metafisico, sia pur colta (forse) in modo aberrante.

La «dialettica della contraddizione» oggi è di gran moda. Si è imposta politicamente, e ancor più culturalmente, soprattutto attraverso il marxismo. Ma lo stesso laicismo liberal-capitalista, sia pure in altre direzioni e con metodologie diverse, non sa darci altra legge suprema della prassi e dell'evoluzione storica, che quella della dialettica della contraddizione.

La fenomenologia storica, con le sue contraddizioni evidenti, le sue tensioni, le sue antinomie, le sue lotte, parrebbe convalidare la «dialettica della contraddizione». Ma il problema della dialettica non è un problema fenomenologico, e neppure un semplice problema logico: è un problema ideologico, con le sue radici in un problema ontologico-



metafisico, risolvibile soltanto in sede metafisica, e più specificamente in sede di una metafisica dinamica della realtà storica.

Una realistica e oggettiva metafisica della realtà storica

237

ci ha portati a precisarne l'essenza nel SD e nella relativa prassi superorganico-dinamica. SD e prassi superorganico-dinamica portano ovviamente dentro di sé, come dialettica immanente e suprema legge della storia, non già la dialettica della «contraddizione», ma della costruzione (più esattamente dell'autocostruzione) superorganico-dinamica.

Dialettica superorganico-dinamica quindi, o più semplicemente dialettica dinontorganica, quella che deve governare la prassi, presiedere alla costruzione del SD, garantire la loro autentica incarnazione nell'esistenza, ed ispirare la persona umana nel suo vivere e agire, come punto di riferimento immediato e costante, a valore ontico ed etico.

Senza ignorare la «dialettica della contraddizione» (non ignorabile come fatto culturale e come fattore determinante di ideologie e prassi realisticamente e cristianamente inaccettabili), potremo tuttavia sganciarci totalmente da essa instaurando una «dialettica nuova», l'unica che armonizzi con la dialettica del Corpo Mistico stesso. Non già perché si trasferisca da parte nostra la dialettica della prassi religiosa nella prassi profana e politica, ma perché fra le due non vi può essere a contraddizione».

La Soprannatura non distrugge la natura, ma la perfeziona, se necessario trasformandola. E' così anche per la dialettica. Se la dialettica del SD «Corpo Mistico» è dialettica dinontorganica, la dialettica «vera» del SD profano non potrà essere la negazione della dialettica dinontorganica quale effettivamente è la dialettica della contraddizione. Dovrà diventare, essa pure, dialettica dinontorganica<sup>40</sup>.

## 10 - Prassi e trascendentali dinamici (TD)

La prassi come faccia attivistica del SD ha valore essenziale e formale come il SD stesso. E' quindi legata alla forma dinamica di esso. A livello essenziale (e il livello essenziale dev'essere sempre presente e operante a livello esistenziale), la prassi dinontorganica è forma, opera come forma. Ma poiché rappresenta la faccia attivistica del SD, la forma di que-

238

sto, in riferimento alla prassi dovrà anch'essa tradursi in termini attivistici. Dovrà adeguarsi alla prassi traducendosi nei suoi cinque trascendentali dinamici (TD), che hanno appunto valore di forma, mobilitata però attivisticamente nella prassi.

I cinque TD già li conosciamo. Sono la religiosità (e anche, purtroppo, l'antireligiosità), l'educatività, la moralità, la socialità, la missionarietà. Possono chiamarsi la forma dinamica e attivistica della prassi. Attraverso la religiosità (o purtroppo l'antireligiosità) fanno capo all'Assoluto che è forma del SD. Sono l'Assoluto come forma, tradotto però in termini attivistici.

Supponiamo già acquisita la teoria dei TD<sup>41</sup>. A noi qui interessa la loro combinazione con la prassi, allo scopo di prendere sempre più coscienza di essa. Per prima cosa diamoci conto del fatto che i TD sono sempre presenti e operanti in tutte le prassi, intese sempre come vita-azione di quel superagente che è il SD, anche se resta ignorato o vien concepito nel modo più aberrante.

Saranno quindi presenti e operanti nella prassi marxista e laicista, anche se in ambo i casi partono dall'antireligiosità, intesa precisamente come TD (e non già come fatto empirico personale, sia pro sia contro la religione, il quale né interessa il nostro discorso, né potrebbe minimamente modificarlo).

I TD saranno pure presenti e operanti nella prassi del Corpo Mistico. Anche la sua «autocostruzione» deve passare attraverso i TD mobilitati nella sua prassi. Senza tale mobilitazione, la prassi religiosa cristiana sarebbe sterile e inerte. In concreto, e in maggiore o minor misura, cesserebbe di esistere. Si blocca in tal modo la costruzione dello stesso Corpo Mistico, in sé e nei suoi membri, dentro di sé e fuori, sia in senso missionario che nella sua funzione di «forma» rispetto al mondo. Né si dica che l'ipotesi non si verifica, perché nel Corpo Mistico opera lo Spirito Santo. Opera sì, ma opera anch'esso attraverso il meccanismo dei TD, forse non troppo ben serviti dalla prassi religiosa cristiana in quanto dev'essere anche opera dei cristiani e non solo dello Spirito Santo.

Qui tuttavia a noi interessano i TD soprattutto in riferi-

<sup>40</sup> Il tema della dialettica viene ripreso in Sintesi sociale cristiana.

<sup>41</sup> E' stata sviluppata in Metafisica della realtà storica.

mento alla prassi del SD profano, in cui lo Spirito Santo non interviene direttamente o almeno non possiamo pretendere che intervenga in tal modo. Al di fuori di una Provvidenza ordinaria, pertanto, sul terreno del SD profano e della rispettiva prassi, la partita resta nelle mani dell'uomo.

Ed ecco allora presentarsi la situazione nei suoi termini più drastici: da una parte una prassi ideologica anticristiana pienamente mobilitata in funzione dei rispettivi TD e della rispettiva prassi; dall'altra la mancanza totale di una prassi ideologica cristiana, che ovviamente dovrebbe essere una prassi ideologica dinontorganica, in funzione dei suoi TD e della sua dialettica dinontorganica.

Dicendo prassi «dinontorganica», se ne richiama il contenuto, che a livello metafisico assume valore di forma; dicendo prassi «ideologica», si rileva il fatto che tale contenuto a valore di forma viene ad assumere il ruolo di ideologia come anima della prassi; precisando tale prassi come «cristiana», non diciamo affatto che la suddetta prassi ideologica dinontorganica profana s'identifichi con la prassi dinontorganica cristiana religiosa. Significa soltanto che la prassi ideologica dinontorganica dovrebbe impegnare i cristiani perché vera, realisticamente vera. Finalmente, aggiungendo che la prassi ideologica dinontorganica cristiana dovrebbe essere «in funzione dei suoi TD e della sua dialettica dinontorganica», completiamo il suo universo di natura ontologico-dinamica e dunque a valore ideologico, ossia a valore ontico, e non semplicemente etico.

E' lì che si pone la differenza radicale tra la prassi come vita-azione del SD e la semplice attività della persona umana come soggetto agente. La prassi è la mobilitazione trascendentale e dialettica dell'intera realtà storica colta nella sua profonda natura ontologico-dinamica, e del suo rispettivo Assoluto come forma. L'azione della persona umana autonoma come soggetto agente è l'espressione disarmata e disarmante di una pura coscienza «etica», essa stessa minata da insanabili debolezze e minacciata da innumerevoli insidie.

La sproporzione tra prassi ed azione soggettiva risulta semplicemente schiacciante. Essa si esplicita in una sproporzione ontologica, che a sua volta si articola in sproporzione formale e materiale, trascendentale e categoriale, logico-nor-

240

mativa e dialettico-operativa. Ontologicamente, la prassi viene a identificarsi con lo stesso SD, di fronte al quale, sul terreno concreto della realtà storica e della prassi stessa, la persona umana, malgrado il suo affermarsi come valore assoluto, soprattutto se si mantiene chiusa nella sua torre di avorio di persona autonoma, non storicizzata (e nel modo giusto) in persona-cellula, conta pressoché nulla.

Il SD poi, tramite la sua forma, s'identifica con un Assoluto che (purtroppo anche nel caso dell'Assoluto falso) va ben al di là del «valore assoluto» di ordine etico della persona umana. L'Assoluto come forma s'inscrive nella prassi traducendosi nei suoi TD, serviti a loro volta da una ferrea dialettica che li pone in grado di «dominare il mondo», non già (o non necessariamente) nel senso deteriore del potere (questo se mai rappresenta la prevaricazione dei tiranni): ma nel senso della forma che domina la materia, attuandola e mobilitandola nel contesto della prassi che costruisce il SD.

Quando poi si tenga presente che la materia che cade sotto il dominio dell'Assoluto come forma è l'intera realtà storica, la sproporzione fra SD e persona umana, tra la prassi e l'attività del soggetto umano appare tale, da non trovarci più di fronte a grandezze comparabili fra loro. E giustamente: poiché si tratta di due ordini di grandezze che appartengono a due mondi diversi: al nuovo mondo dinamico da una parte, e dall'altra al vecchio mondo statico. Quest'ultimo era ancora un mondo fatto a misura d'uomo come persona umana autonoma. Il primo è un mondo fatto ormai a misura di SD e di persone umane storicizzate come persone cellule.

E' ovvio pertanto che le sproporzioni debbano ulteriormente articolarsi in quelle che abbiamo chiamato sproporzione «trascendentale e categoriale», e sproporzione «logico-normativa e dialettico-operativa». Il loro senso si coglie con facilità in questi termini. La sproporzione «trascendentale e categoriale» si riferisce alla qualifica dei TD (religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà), in quanto può assumere un doppio significato: quello precisamente di TD, e quello di semplici valori etici, o più esattamente di categorie etiche, o etico-religiose, o etico-psicologiche, per non franare addirittura nella rispettiva fenomenologia sociologica.

241

Ora la sproporzione fra i due significati è fin troppo evidente, ed è tutta a favore della prassi anziché della persona umana e del suo agire personale. I TD debbono coinvolgere la persona umana (e la coinvolgono effettivamente), ma appartengono alla prassi. E appunto perché appartengono alla prassi hanno l'estensione e la forza della prassi. Le rispettive categorie invece, proprio perché sono semplicemente «categorie» e competono alla persona umana, portano con sé la loro limitatezza categoriale e la debolezza della persona umana stessa, che è la debolezza della «materia», troppo spesso senza la garanzia della forma.

Quanto alla sproporzione «logico-normativa e dialettico-operativa», essa consiste nel fatto che l'azione della persona umana come soggetto agente, a livello di autentica azione umana, deve affidarsi all'applicazione logica di principi astratti e all'applicazione morale di norme etiche non meno astratte di quelli. E' l'imprigionamento della persona umana e

del suo agire in un sistema statico analitico ed astratto, che dà l'impressione di un vecchio edificio cadente, a confronto della dialettica operativa, dinamica, sintetica e concreta, della prassi animata e dominata dai suoi TD.

Con tutto ciò, non si pensi che rifiutiamo il sistema operativo a logico-normativo», che del resto fa parte della stessa natura umana. Affatto!... Diciamo piuttosto che bisogna «ricuperarlo» ridandogli tutta la sua validità ed efficacia. Ma a tale scopo bisogna inserirlo nel sistema « dialettico-operativo» ponendolo a servizio di esso. Bisogna inserirlo nella prassi organico-dinamica coinvolgendolo nei suoi TD dinamici e nella sua dialettica dinontorganica.

E' non solo un adeguarsi all'attuale realtà storica diventata dinamica, ma un riadeguarsi al Vangelo, che rappresenta senza dubbio la migliore combinazione fra il sistema «logico-normativo» e il sistema «dialettico-operativo», nel preciso senso di una prassi superorganico-dinamica religiosa cristiana animata dai rispettivi TD e governata da una dialettica dinontorganica che interessa direttamente il cristiano come persona-cellula del Corpo Mistico. E' ovvio che, se venisse così riattivato il sistema «dialettico-operativo» di questo, automaticamente tornerebbe a calibrarsi e a diventare vitalmente operante anche il nostro sistema «etico-normativo».

242

## 11 - Prassi e metafisica della realtà storica

Con la trattazione della prassi possiamo dire che la nostra metafisica della realtà storica, sia, non già esaurita (il che è semplicemente impossibile), ma conclusa. La prassi infatti rappresenta l'ultimo grande elemento o aspetto analitico del SD, anche se, dire elemento o aspetto «analitico» non è del tutto esatto. La dialettica realistico-dinamica, per sua natura sintetica e concreta, non ammette elementi analitici staccati dal tutto.

Nella dialettica realistico-dinamica l'elemento analitico e l'analisi nel senso corrente dei termini non hanno senso. La analisi non può essere che un ripensamento della sintesi o in funzione della sintesi. E l'elemento analitico, anche quando sembri effettivamente tale, s'incorpora in quel tutto che abbiamo chiamato SD; e, sotto il profilo ontologico-dinamico, va inteso come parte incorporata in quel tutto.

Quanto alla prassi dinontorganica, a livello ontologicometafisico, non solo non è possibile parlare di parte staccata dal tutto, ma bisogna affermare, come del resto è stato fatto, la sua identità reale con quel tutto che è il SD. «Identità reale» non smentita dalla «distinzione formale», a meno di ricadere ancora una volta nell'analisi demolitrice della sintesi. Realtà, e anche trattazione, eminentemente sintetica dunque, quella della prassi, che ovviamente va intesa come tale, pena l'incoerenza della trattazione stessa e il pericolo di fraintendimenti o di recriminazioni gratuite, non perché queste ultime siano da escludersi, ma perché, in quanto gratuite, non sono costruttive.

Senza dubbio una metafisica realistica e oggettiva della realtà storica, nelle sue varie articolazioni, può apparire e forse è piuttosto nuova. Motivo di più per pretenderne una trattazione il più possibile adeguata, sia in profondità che in estensione. Ciò che noi, concludendo praticamente qui la nostra ricerca ontologico-dinamica, non abbiamo fatto, ma non possiamo esimerci dall'invitare a fare. Se il problema metafisico della realtà storica in senso realistico oggettivo, è un problema valido, vivo e urgente, deve essere approfondito in modo adeguato. Il che non può essere il lavoro di uno, ma dev'essere il lavoro di molti.

243

Quanto al lavoro da noi fatto, qualunque ne sia il valore, crediamo sia sufficiente per avviare al problema e aprire la strada a ulteriori ricerche. Crediamo soprattutto che possa servire come una qualche premessa all'azione: dall'azione culturale all'azione operativa nel suo senso più concreto. E' per questo che la nostra indagine ontologico-metafisica si chiude con la prassi. Una metafisica realistico-dinamica della realtà storica che non fosse per la prassi e dunque per l'azione, ma si esaurisse in un puro esercizio accademico, per noi non avrebbe senso e sarebbe tempo perduto. Non lo è, se fra teoria e prassi si stabilisce un nesso inscindibile, e se la teoria che si connette inscindibilmente alla prassi comincia precisamente da una metafisica dinamica della realtà storica.

Personalmente ne siamo talmente convinti, che nonostante il premere dell'azione abbiamo voluto incominciare da essa e invitiamo a cominciare da essa. La metafisica è un principio in molti sensi. E partire dalla metafisica significa partire dal principio», stabilendo solidamente, se possibile, il principio», che assume senso e valore di fondamento.

La nostra metafisica realistico-dinamica della realtà storica va intesa in tali termini, che ne definiscono l'impegno, la eventuale validità, la funzione, e anche i limiti. Cercarvi altro sarebbe fuori posto.

Quanto verrà detto nei capitoli che seguono, anziché continuare la ricerca ontologica, assume piuttosto il carattere di una prospettiva gnoseologica ed epistemologica, sempre in ordine alla teoria in sintesi con la prassi, e a partire dalla metafisica realistico-dinamica come «principio». La gnoseologia infatti si aggancia direttamente alla metafisica, quando addirittura malamente non la sostituisce. D'altra parte sono gli sviluppi gnoseologici ed epistemologici che colmano il vuoto apparente tra la metafisica come principio e la prassi, specialmente quando questa si articola nella molteplicità dei suoi aspetti esistenziali.

Non bisogna tuttavia cadere in una visione troppo meccanicistica quanto a tale ingranaggio. Il credere che il sapere s'avvicini al fare nella misura che si allontana dalla metafisica e s'immerge nella concretezza bruta del fenomeno, può essere un equivoco: un cedimento al materialismo, passando attraverso quel sottile e ingannevole materialismo a scientifica-

244

mente onesto», che può chiamarsi materialismo «gnoseologico».

Ciò per dire che l'invalidabile abisso tra la metafisica e l'azione non esiste. L'anima gnoseologica della prassi, come indispensabile strada alla sua anima ontologico-dinamica, continua ad essere la metafisica. Il primato della metafisica quindi si pone anche per l'azione, e in funzione dell'anima di essa. Ciò non sarà ignorato nei capitoli che seguono. Che anzi, il loro scopo è di esplicitarlo il più possibile, poiché, oggi soprattutto, si risana e si potenzia l'azione, nella misura che si reinstaura e si potenzia la sua anima metafisica.

245

di ordine filosofico e teologico ad un tempo, che si articola appunto nelle due discipline della filosofia e teologia, con la tendenza a fare a sistema » in combinazione fra loro o in sede separata. Limitandoci alla Scolastica come filosofia, essa può considerarsi come una espressione storica del sistema filosofico realista: espressione non sempre coerente e limitata soprattutto dal suo orizzonte statico. Ma veniamo alle due funzioni filosofiche in questione.

La funzione « propedeutica » della filosofia è funzione preparatoria, introduttoria, ad altre discipline, fra le quali assume un rilievo particolare la teologia. Una teologia che voglia diventare anche teologia n speculativa », per noi nel preciso senso dell'approfondimento teorico realistico della realtà soprannaturale cristiana (sia pur sempre nell'ambito e nel rispetto del mistero che rimane invalidabile); tale teologia, diciamo, abbisogna dell'ausilio di una valida filosofia realistica, precisamente in funzione propedeutica e strumentale, anzitutto. E' la famosa funzione della filosofia come *ancilla theologiae*.

Aparte l'espressione che richiama la teologia come *regina scientiarum*, e che può indignarci o farci sorridere secondo gli umori, la doppia funzione rimane profondamente vera, nel pieno rispetto dell'autonomia della filosofia e della teologia al di là della regalità dell'una o dell'ancillarità dell'altra. Al vecchio rapporto gerarchico subentra un nuovo rapporto organico, in base al quale la filosofia assolve a una reale funzione propedeutica non solo in rapporto alla teologia ma ad un insieme di discipline e all'intera cultura: rapporto propedeutico che si specifica in molti casi in una precisa funzione strumentale in senso metodologico.

Sempre che si tratti di un sistema filosofico che si adegui alla funzione della filosofia, nessuna disciplina è più atta della filosofia a preparare uno spirito in rapporto alla cultura in genere, e a introdurre la mente nel sacro tempio della teologia. Diciamo la mente, e non l'anima. Quest'ultima, com'è ovvio, bisogna che vi sia introdotta dalla fede. Ma, in riferimento ad una realistica teologia speculativa l'unica introduzione che risulti effettivamente valida rimane quella della filosofia realistica.

Il fatto si è che, trattandosi di teologia speculativa, non basta una propedeutica alla teologia che coincida con una cultura generale e neppure con una semplice intonazione dello spirito. E' necessaria la filosofia realista (sempre che si tratti di teologia speculativa realista) per ragione di metodo.

Il metodo teologico non è un metodo elementare semplice, come ad esempio il metodo matematico, nonostante la complessità e la molteplicità dei procedimenti matematici. E' un metodo complesso, nel senso che vi concorrono più componenti metodologiche, tra le quali si pone anche la componente filosofica.

E' sul terreno del metodo che la funzione propedeutica e strumentale della filosofia rispetto alla teologia finiscono per identificarsi, o meglio per porsi in continuità, nel senso che la filosofia, dalla fase di assimilazione propedeutica, passa alla fase della utilizzazione metodologica, nella quale la filosofia esprime la sua caratteristica funzione *strumentale* rispetto alla teologia, traducendosi in una insopprimibile componente del suo metodo.

Il metodo teologico infatti risulta dalla combinazione di queste tre componenti metodologiche: la componente storiopositiva, la componente autoritativa-dogmatica, e la componente filosofico-razionale, rappresentata appunto non già dal metodo filosofico elementare semplice, ma dall'utilizzazione strumentale di un determinato sistema filosofico. Senza addentrarci nella questione del metodo teologico, che qui non ci interessa direttamente, per illustrare la funzione strumentale della filosofia rispetto alla teologia aggiungiamo qualche puntualizzazione in merito.

Per prima cosa è ovvio che la funzione strumentale della filosofia rispetto alla teologia pone la filosofia stessa non già come « fonte » della teologia (nulla di più errato...), ma semplicemente come « strumento », e *strumento metodologico*, che è ad un tempo qualcosa di più e qualcosa di meno di un contributo o di una componente culturale. Il metodo è di per sé un fattore costante della scienza, mentre un contributo culturale può essere cosa caduca. Il che va ripetuto anche per la filosofia come strumento metodologico della teologia, cosa

262 263

## **CAPO VIII**

### **METAFISICA DINONTORGANICA E CULTURA**

#### **I - Sistema allargato**

Il sistema filosofico realista, come del resto quello antirealista, esprime la propria funzione sapienziale attraverso il sistema allargato, poiché la « sapienza » del sistema non è una funzione « filologica » di esso, ma una sua funzione « dialettica » che si spinge fin dove arriva quest'ultima. E poiché la dialettica del sistema tende ad investire la totalità della cultura e della vita, anche la funzione sapienziale del rispettivo sistema tenderà ad investire totalmente l'una e l'altra, senza che si abbia nulla da eccepire, essendo quella la natura e la funzione della filosofia.

Si pone tuttavia un problema pratico: il problema del modo o del mezzo concreto con cui ciò possa avvenire. Un aspetto di tale problema è proprio quello del veicolo culturale in funzione sapienziale. Sarà precisamente il veicolo

culturale uno dei mezzi con cui la funzione sapienziale della filosofia e con più precisione la funzione sapienziale di essa come sistema allargato, penetrerà la cultura e la vita, esplicandosi come funzione sapienziale globale.

Si tratta dunque di stabilire la natura, l'articolazione e le condizioni del suddetto veicolo culturale nell'ambito del sistema filosofico realistico allargato, sempre e solo in riferimento alla nostra ricerca metafisica realistico-dinamica, volta ormai a illustrare il significato e il valore del dato conclusivo della ricerca stessa che si riassume nella metafisica dinontorganica.

Dal punto di vista del sistema allargato, il sistema filosofico realista nel quale s'inserisce la metafisica dinontorganica, e vi s'inserisce come chiave sapienziale decisiva di esso

, si può articolare, proprio in funzione della metafisica dinontorganica, come segue: in una filosofia dinontorganica, in una teologia dinontorganica, e in un insieme di discipline dinontorganiche costituito da tutte le scienze subalterne

281

alla filosofia: nel nostro caso subalterne alla metafisica dinontorganica in funzione subalternante.

Può essere questa un'immagine del sistema filosofico realista allargato, sotto il profilo strettamente disciplinare, e inteso come veicolo della rispettiva funzione sapienziale globale. E' superfluo dire che il veicolo culturale disciplinare non copre l'intero sistema filosofico allargato, il quale, investendo la totalità della cultura e della vita, esorbita dal quadro strettamente disciplinare della cultura stessa, per occuparne anche le espressioni extradisciplinari che possono essere infinite, e che spesso diventano un terreno privilegiato della funzione filosofica sapienziale (o antisapienziale). Basta pensare alle sedicenti espressioni artistiche della cultura e ai cosiddetti mezzi di comunicazione sociale.

Nessun dubbio tuttavia che il primato culturale e sapienziale spetti alle discipline che compongono il sistema allargato, per la loro stessa incidenza nell'insieme della cultura e della vita anche in riferimento alle loro espressioni più concrete e più lontane dall'impegno dottrinale vero e proprio. Già abbiamo accennato ai mezzi di comunicazione sociale nel senso moderno del termine, inesistenti nell'epoca storica statico-sacrale, diventati oggi gli arbitri dell'opinione pubblica e i grandi manipolatori delle coscienze. Ma pensiamo anche al costume civico, un tempo permeato dalla religione e dalla sapienza religiosa, e oggi da filosofie e ideologie che gl'imprimono troppo spesso una sapienza antireligiosa e pseudocivica ad un tempo.

Il sistema allargato inteso nel senso suddetto torna a porre il problema del rapporto tra la filosofia e le discipline che entrano nel giro di esso, a cominciare, per il sistema realistico, dal rapporto filosofia-teologia, forse irrilevante per il sistema antirealista, ma d'importanza capitale per il sistema realista. Dato che il rapporto s'instaura in linea culturale o dottrinale, e in linea sapienziale, conviene precisare fin d'ora quali sono i termini del confronto. Essi sono rispettivamente la filosofia come sistema filosofico, e la teologia come sistema teologico. Ed ancora, la rispettiva funzione sapienziale, in quanto espressa dal rispettivo sistema dottrinale o culturale.

Diamo per scontato che nel sistema realista esista una sapienza filosofica e una sapienza teologica. Le quali, inserendosi in un identico sistema, non possono essere contraddittorie, anzi, debbono essere in qualche modo complementari. L'importante è tener conto che entrambe le sapienze si specificano rispettivamente come sapienza del « sistema », e non dunque come sapienza filosofica o teologica in se stesse, al di fuori e al di sopra del sistema. In tal caso la sapienza filosofica tornerebbe ad essere quella del buon senso (supposto che questo rappresenti ancora, o abbia mai rappresentato, una sapienza vitale autonoma); e la sapienza teologica si risolverebbe nella « sapienza religiosa », in una sapienza di fede, che felicemente può distinguersi da quella teologica rimanendo valida e autonoma da essa.

Realisticamente, tuttavia, dobbiamo tener conto anche della « circolazione culturale » delle due sapienze. Ed è appunto sotto questo profilo che si ripone la questione del rapporto filosofia-teologia, come rapporto sistematico culturale in funzione di mediazione al rapporto sapienziale e alla stessa « circolazione sapienziale ». Ora, per il nostro fabbisogno, come specificare tale rapporto?

## 2 - Rapporto « filosofia-teologia »

Si tratta anzitutto di precisare il senso di filosofia e teologia. Quanto alla filosofia è già stato precisato: viene da noi intesa come sistema filosofico dottrinale, in senso disciplinare e in senso allargato. Quanto alla teologia, cominciamo a precisare che essa per noi non è la « coscienza riflessa dell'esperienza di fede » (concezione troppo vaga e ambigua), ma è la scienza realistica del contenuto reale della rivelazione cristiana, in quanto tale. In altre parole, alla teologia diamo un senso scientifico-dottrinale vero e proprio, determinato dalla sua fonte (la Rivelazione) e dal contenuto di essa (che è contenuto rivelato non solo verbale o concettuale, ma anche

- e soprattutto - reale). La teologia così intesa risulterà anch'essa un sistema teologico realista, in senso disciplinare e come sistema allargato.

Quanto all'ulteriore precisazione della teologia così intesa, molto dipende dal carattere ontologico (che è anche sempre « salvifico ») del contenuto della Rivelazione. Se, ontologicamente, è contenuto non solo statico, ma anche dina-

mico, ne risulta una teologia realista statica e dinamica ad un tempo, e un sistema teologico realista integrale (analogamente al sistema filosofico realista integrale) statico e dinamico.

E' necessario interpretare ontologicamente il contenuto della Rivelazione in tal senso? Oppure è lecito interpretarlo comunque, o addirittura ignorarlo come contenuto ontologico? La domanda può essere una chiave per orientarsi nell'attuale pluralismo teologico. A noi basta rispondere che la nostra scelta è quella realistica integrale nel senso suddetto. Senza alcuna preoccupazione giustificativa, ci accontentiamo di dire che, teologia per teologia, la nostra scelta teologica è quella: non perché non ne siamo convinti, ma perché non s'intende imporla a nessuno. Quanto alla ragione della nostra convinzione, essa è sempre la stessa, l'adaequatio intellectus et rei, ossia l'esigenza realistica oggettiva.

Essa, a nostro avviso, s'impone ancor più per la teologia, semperché la teologia, analogamente alla filosofia, voglia essere anch'essa un autentico sistema teologico realista. Ma, come si è accennato, vi sono tanti modi d'intendere la filosofia e la teologia. Quali siano i modi legittimi o meno, in senso dottrinale e sapienziale, non tocca a noi decidere, o a buon conto non è qui il caso di porne il problema. A noi spetta se mai di adeguarci alla realtà delle cose, in base al criterio realistico oggettivo che la realtà stessa impone, indipendentemente da criteri soggettivi o da condizionamenti culturali in contrario.

Su queste basi, il rapporto « filosofia-teologia » può chiarirsi con una certa facilità e sufficienza. Come « sistemi » entrambi a valore « sapienziale » possono considerarsi come due sottosistemi che si integrano in un solo sistema che può chiamarsi « filosofico-teologico » come del resto già fu in passato. Basta pensare alla Summa theologica di S. Tommaso, senza tuttavia lasciarci imprigionare da nessun modello storico, né per quanto riguarda il testo filologico né per quanto riguarda la stessa dottrina. Per la ragione che la filosofia d'allora era ancilla theologiae, era inevitabile che, essendo statico lo strumento filosofico, rimanesse statica anche la « regina » servita da tale « ancilla ». Mentre noi siamo per una filosofia realista statica e dinamica, e quindi anche per

una teologia statica e dinamica ad un tempo: non perché la teologia sia succube della filosofia (o viceversa), ma perché uno strumento anche dinamico rende possibile una teologia anche dinamica.

Rimane tuttavia il grosso problema del modo con cui le due « sapienze » si integrano in un unico sistema sapienziale filosofico-teologico, sia in senso disciplinare che come sistema allargato, per poter poi operare solidalmente sul piano della vita e dell'azione, non solo a livello di coscienza e nell'ambito di questa, ma a livello di vita collettiva in tutte le sue espressioni. E' qui che il rapporto tra filosofia e teologia torna a richiamare il vecchio ruolo della philosophia ancilla theologiae, benché in un senso assai diverso. La differenza dipende precisamente dal nuovo fattore strumentale del sistema filosofico realista rappresentato dalla metafisica dinontorganica, e più ampiamente dalla filosofia dinontorganica.

Già sappiamo che cosa significhi la metafisica dinontorganica. E' la stessa metafisica dinamica realistica della realtà storica qualificata in base alla sua conquista conclusiva che è quella del SD ossia del dinontorganismo a livello universale e supremo. Possiamo dire che tale conquista rappresenta anche il vertice sapienziale dello stesso sistema, soprattutto per quanto riguarda la sua funzione filosofica strumentale, che ha essa pure un valore sapienziale sia a livello teoretico che pratico. A livello teoretico, perché, per una data realtà organico-dinamica, la prima « sapienza » è quella di saperla cogliere e teorizzare come tale. A livello pratico, perché, sempre in riferimento alla stessa realtà e dentro di essa, altro è « pensare e agire organico-dinamico », e altro è pensare e agire in modo diverso se non addirittura contrario.

Ma è ovvio che la filosofia, autonoma in se stessa come disciplina, può diventare ed effettivamente diventa una componente strumentale del metodo teologico, in funzione non solo sistematica dottrinale ma anche sapienziale, intendendo questa sua funzione sapienziale nel senso più pieno, in quanto, come si è già cercato di precisare, ogni funzione della filosofia è anche sempre sapienziale. Potremmo aggiungere che la teologia le conferisce un titolo sapienziale nuovo, in quanto la filosofia diventa un indispensabile strumento vei-

284 285

colare della sapienza teologica nell'ambito dell'intera cultura. Alla sapienza teologica infatti non è possibile inserirsi nella cultura senza il veicolo del sistema filosofico in senso propriamente dottrinale, o almeno come anima sapienziale che la pervade, rendendo in tal modo recepitibile anche la sapienza teologica.

Più che un rapporto di « ancillarità », s'instaura pertanto un rapporto di simbiosi tra filosofia e teologia, fatta di metodo sapienziale e di sapienza veicolata, potremmo dire a guisa di contenente e di contenuto. La quale simbiosi può porsi a livelli diversi: di teologia speculativa vera e propria; di sistema teologico allargato; o di cultura nel senso più ampio.

### 3 - Settori e matrici culturali

Fondamentalmente si possono distinguere due settori culturali, anche se interferenti fra loro: il settore religioso e il settore profano. Si potrebbe dire o pensare che il settore culturale religioso faccia capo alla teologia e quello profano

alla filosofia. Ma la distinzione risulta convenzionale e astratta proprio a cagione della filosofia e della sua funzione veicolare e sapienziale.

In base a questa sua doppia funzione, la filosofia (come già vi abbiamo insistito a suo tempo), non è mai neutra, ma è sempre « teologica » o « ateologica », se non esplicitamente come sistema, almeno implicitamente come spinta logica e sapienziale, ossia come « sapienza ». Ne consegue che sempre sarà veicolo di sapienza teologica o « ateologica », secondoché entra in simbiosi con la teologia o con la « ateologia ». E' ovvio che la scelta non è arbitraria, ma dipende dalla natura di una data filosofia. Una filosofia apertamente o cripticamente « ateologica » non potrà mai entrare (positivamente) in simbiosi con la teologia, diventando veicolo di sapienza teologica, ma sarà veicolo di sapienza « ateologica » ossia di antisapienza, coinvolgendo in ogni caso la sapienza teologica negativamente.

Stando così le cose, la prima matrice della sapienza e della cultura non va ricercata né nella teologia né nella filosofia. ma nella religione che precede la teologia e la sua

sapienza, o nell'antireligione che precede la filosofia a ateologica « e la sua antisapienza. Si arriva così alle due matrici primarie della cultura, che sono appunto la religione e l'antireligione.

E' quanto si è verificato in modo speciale nell'ambito del mondo cristiano. In un primo tempo la matrice culturale è stata quella religiosa cristiana in modo quasi esclusivo. Mancava l'incentivo per tradurre l'antireligione in una matrice culturale vera e propria. Esso fu offerto, per la prima volta nella storia, dall'illuminismo, con la sua tensione « illuministica » a sottrarre la società civile all'egemonia e all'influsso della religione cristiana, mirando a fondare una società sull'autonomia della ragione, sulla verità della scienza e sul potere della tecnica, sulla sovranità dell'uomo. In una parola, sull'antireligione, non già a titolo gratuito (l'antireligione a titolo gratuito è un controsenso) ma come fondamento e anima della nuova società, nonché come matrice di una nuova cultura.

Da allora la religione e con essa la teologia ha cessato di essere l'unica matrice della cultura. E' subentrata l'antireligione con la filosofia che ne ha sposato la « sapienza », definendo in tal senso la sua funzione sapienziale e diventando, in combinazione con l'antireligione come fondamento e anima della nuova società, la nuova matrice della cultura e il veicolo della relativa sapienza.

E' superfluo precisare che il tutto non si è consumato in un breve giro d'anni e neppure attraverso una fenomenologia storica e culturale univoca e priva di ambiguità, per cui i disorientamenti, le confusioni, gli equivoci, sono stati e continuano ad essere all'ordine del giorno. Ciò ha concorso a consolidare la nuova matrice culturale e a sviluppare il nuovo tipo di cultura, mentre la cultura cristiana perdeva il suo vigore e andava spegnendosi fino ad una quasi totale scomparsa.

Non si tratta infatti di constatare la presenza o meno di una cultura nell'ambito del mondo cattolico, ma di giudicare se vi sia una cultura cristiana autentica e cristianamente valida. Tale giudizio vien facilitato tenendo conto precisamente della matrice culturale. Qual è dunque la matrice culturale dell'attuale mondo cattolico? Questo possiede ancora una ma

286 287

trice culturale propria? Se è la vecchia matrice religiosa, come resta effettivamente presente e operante? Possiede ancora strumenti validi? Se invece si tratta di una nuova matrice culturale, di che natura è? Che valore ha? Vive di vita propria, o resta legata a qualche « nome », che al più può esprimere un « fatto culturale » ma non può affatto né garantire la matrice culturale, né garantirne la realtà anonima e autonoma? La cultura infatti, e tanto meno la sua « matrice »

, non è mai un fatto personale (al più è un fatto di assimilazione o espressione personale), ma esiste veramente quando s'impone come una realtà oggettiva, vivente e operante nella storia. Così intesa assume un valore determinante proprio come espressione sapienziale e come veicolo di sapienza essa stessa. Il suo senso e valore dipenderà dalla matrice o matrici culturali da cui emana, che nell'attuale pluralismo possono essere multiple e contraddittorie.

#### **4 - Le due matrici culturali cristiane**

La religione cristiana senza dubbio conserva il suo valore di matrice culturale primaria anche nell'attuale società dinamica e secolarizzata. Ma c'è da domandarsi in che modo, e se, per lo stesso mondo cattolico, la matrice culturale primaria rimanga la sola religione, o questa venga accompagnata da una seconda matrice.

Ci riferiamo sempre alla matrice culturale primaria, e non derivata, poiché, come matrice derivata, la stessa matrice religiosa primaria si articola in matrice derivata teologica e filosofica: la prima come espressione culturale sapienziale più immediata della religione, la seconda come veicolo sapienziale di essa.

E' ovvio che l'antireligione, a nessun livello, potrà essere una seconda matrice culturale cristiana perché ne è la contraddizione in termini. Espressioni devianti in tal senso nella babelica situazione di oggi non mancano, magari avallate col pretesto « dialettico ». Ma, oltre a condannarsi da se stesse, finiscono per venir fagocitate dalla matrice culturale anticristiana nella quale affogano miseramente, non solo sotto l'aspetto religioso, ma anche sotto l'aspetto ideologico.

E' sul terreno dell'ideologia infatti che oggi si pone il



problema della matrice culturale « laica » primaria; e che per il mondo cattolico si pone il problema della sua seconda matrice culturale. Esso si presenta con questo interrogativo: una sola matrice culturale per i cattolici (e più generalmente per i cristiani), che ovviamente rimane la matrice religiosa cristiana, o due matrici culturali cristiane, e cioè la matrice culturale primaria religiosa, e la matrice primaria culturale ideologica?

Il problema posto in questi termini assume un'importanza capitale proprio in riferimento all'attuale società secolarizzata, la cui matrice culturale, precisamente perché si tratta di società « secolarizzata », non può più essere la religione, e neppure l'antireligione a titolo gratuito, ma è diventata e deve effettivamente essere l'ideologia, intesa questa nel preciso senso di anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica.

Come si è già accennato, l'antireligione non può tradursi e consolidarsi in matrice culturale antireligiosa a titolo gratuito, perché una matrice culturale è sempre una postulazione della realtà storica, e si finalizza alla realtà storica stessa, come matrice culturale religiosa, o civile, e non come « antireligiosa », e dunque come « antireligione », essendo questa, di per sé, la negazione della realtà storica stessa come religiosa e civile ad un tempo.

Nondimeno l'antireligione appare oggi come la matrice culturale primaria decisiva del nuovo mondo dinamico e della nuova società civile. Ciò si spiega precisamente col fatto, che lo è diventata non a titolo proprio, ma a titolo ideologico, sempre intendendo l'ideologia come anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica. Continuare ad ignorare l'ideologia in tal senso, come avviene di solito

, significa continuare ad ignorarla come il fattore civico e politico-sociale determinante, e come nuova matrice culturale primaria, in sostituzione della religione.

La religione, invero, proprio come matrice culturale primaria, nella vecchia società statico-sacrale fungeva da fondamento e da anima della società. Ma questa sua funzione è scomparsa col crollo della vecchia società statico-sacrale, pur non scomparendo, come appare ovvio, la sua funzione di matrice culturale primaria in riferimento alla religione stessa

e alla vita religiosa in tutte le sue espressioni. Ma l'equivoco sta appunto nel credere che la sua funzione di matrice culturale primaria rimanga autosufficiente anche in rapporto alla società civile e di fronte all'ideologia che di fatto l'ha sostituita proprio nel ruolo decisivo di fondamento e anima della nuova società dinamica: « fondamento » e « anima » che debbono assumere ormai un significato e un valore ontico-dinamico costruttivo, e non solo etico-normativo.

L'attuale società dinamica secolare, infatti, richiede di venir costruita sul fondamento dell'ideologia come anima della prassi costruttiva di essa, e non già sul fondamento della religione, il cui compito (importantissimo, e sempre decisivo) rimane quello di costruire le coscienze, e non già la società laica. Quest'altro compito spetta all'ideologia come anima della prassi, e quindi anche all'ideologia cristiana come anima della prassi, posto che il mondo cattolico si decida, sia pure con un ritardo di centocinquanta anni, a soddisfare alla richiesta storica che la moderna società dinamica secolare gli rivolge.

Il problema dell'ideologia cristiana esige una trattazione a se stante<sup>42</sup>. Qui interessa solo il suo ruolo di matrice culturale, che pone queste due specifiche domande: la matrice culturale ideologica è necessariamente ateo-materialista anticristiana? Una matrice culturale ideologica cristiana è per lo meno da ipotizzarsi, o è da escludersi radicalmente?

Nell'ipotesi che non sia da escludersi, ma da postularsi con decisione e franchezza, si crea la prospettiva di due matrici culturali cristiane, per di più entrambe a valore primario, sia pure ognuna nel suo campo e in un reciproco rapporto di autonomia e di sintesi ad un tempo.

## 5 - La matrice culturale ideologica cristiana

Quanto alla domanda se la matrice culturale ideologica sia necessariamente anticristiana per non dire ateo-materialista, è quasi superfluo rispondervi: non è affatto tale, né per necessità storica, né per una ragione di essenza. E' stata e continua ad esser tale, per una semplice ragione storica

contingente. Alla richiesta storica « ideologica » della nuova società dinamica secolare, le sole ideologie come anima della prassi costruttiva di essa che hanno risposto all'appello, sono state le ideologie laicista e marxista, entrambe anticristiane e (ciascuna a modo suo) ateo-materialiste. Per centocinquanta anni l'ideologia cristiana nel suo preciso senso di anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica secolare non si è fatta viva all'appello, e pare stenti a farsi viva ancor oggi.

<sup>42</sup> E' stato affrontato di proposito nel volume L'ideologia cristiana.

Ovviamente, l'ideologia laicista e marxista, che hanno risposto alla richiesta storica, vi hanno risposto sia come fondamento e anima della prassi costruttiva della nuova società, sia come nuova matrice culturale ideologica primaria, poiché questa è la natura dell'ideologia come anima della prassi: essere le due cose insieme, non perché s'identifichino, ma perché sono inseparabili. Come avviene per la religione cristiana ossia per il Cristianesimo, del resto: esso non è una cultura, ma una matrice culturale primaria. Come tale postula una cultura, l'ha prodotta e ancora la produce, e in qualche modo se ne riveste e anche l'impone.

Lo stretto legame tra matrice culturale e cultura può facilmente indurre a identificare i due termini, riducendo o risolvendo la matrice nella rispettiva cultura, come fanno regolarmente i razionalisti per il Cristianesimo, ridotto a cultura; e fanno altrettanto regolarmente i cristiani per la loro ideologia come anima della prassi, ignorata come tale, e ridotta ad una semplice espressione culturale. Continuano in tal modo a ignorare la forza delle ideologie avverse, e non prendono neppure coscienza della forza ideologica che oggi al Cattolicesimo manca.

Per arrivare ad ammettere una matrice culturale ideologica cristiana infatti, non basta ammettere astrattamente la non-necessità dell'ideologia come anima ateo-materialista anticristiana della prassi. Ma bisogna darsi conto della « necessità dell'ideologia cristiana come anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica secolare, in senso ideologico cristiano. Solo a tale condizione vien postulata la matrice culturale ideologica cristiana, come una seconda e irrinunciabile matrice culturale primaria.

I due termini - ideologia e cultura - quindi possono

290 291

esser correlativi ma implicano realtà diverse, non identificabili, e tanto meno riducibili alla sola cultura come dottrina

, come filosofia, o come espressione culturale multipla. L'unica identificazione legittima è quella fra ideologia e matrice culturale ideologica primaria, appunto perché l'ideologia come anima della prassi, oltre ad aver sostituito la religione come fondamento e anima della società, l'ha anche sostituita come matrice culturale primaria, con l'esclusione della matrice culturale primaria religiosa se si tratta di ideologia anticristiana, o con l'aggiungere alla matrice culturale religiosa, anche la matrice culturale primaria ideologica se si tratta dell'ideologia cristiana. ,

Tutto si riduce quindi, oltre al prendere atto della realtà e verità delle cose, a fare un bilancio di possibilità e di forze. Sempre limitandoci al solo tema della matrice culturale primaria, quali sono le attuali possibilità della sola matrice culturale religiosa cristiana, di fronte alla richiesta storica culturale ideologica di oggi e di fronte alla forza soverchiante delle matrici culturali ideologiche anticristiane?

Il bilancio, oltre ad apparire estremamente negativo e deludente in se stesso, si ripercuote negativamente anche sulla stessa matrice culturale religiosa cristiana come tale, non solo per i condizionamenti derivanti dalla mancata matrice culturale ideologica cristiana, che in qualche modo va supplita, ma anche per le infiltrazioni della matrice culturale anticristiana nella stessa matrice culturale religiosa cristiana, se non proprio a livello di matrice cristiana primaria, almeno a livello di matrice derivata, ossia di teologia.

Se infatti c'è un qualcosa che oggettivamente non è surrogabile nella sua sfera, questa è la religione cristiana. Ma la stessa cosa va oggi ripetuta anche per l'ideologia cristiana, sia come anima della prassi costruttiva della società, sia come matrice culturale ideologica cristiana. E' la sua supplenza da parte della matrice culturale religiosa cristiana, che finisce per fare un cattivo servizio sia alla cultura religiosa cristiana che alla cultura ideologica cristiana. Se tale supplenza è stata in qualche modo possibile in passato attraverso la dottrina sociale cristiana, anche se si è risolta in un fatto in gran parte illusorio proprio per il mancato funzionamento della matrice culturale ideologica cristiana, oggi può diventare

addirittura controproducente perché chi dà il senso al pensiero e all'azione politica non è più la religione, e neppure la coscienza cristiana dei singoli, ma l'ideologia come anima della prassi e come matrice culturale.

Per fare un confronto, si potrebbe pensare ad una analogia storica (non dottrinale, ovviamente!) tra l'illuminismo settecentesco e la otto-novecentesca dottrina sociale cristiana. Entrambi i fenomeni culturali si pongono sul piano della paraideologia anziché della vera e propria ideologia, ma per due ragioni diverse. L'illuminismo, come si è già accennato, non poteva ancora tradursi in ideologia vera e propria, perché ne precorreva i tempi e la possibilità storica, riducendosi pertanto ad una paraideologia. La dottrina sociale cristiana invece non è arrivata ad essere una vera e propria ideologia sfociando nell'ideologia cristiana, non perché vi mancasse la possibilità storica o l'appello della storia, ma perché in se stessa era un'espressione etico-culturale di coda della matrice culturale religiosa cristiana, che la condannava (e la condanna tuttora) a restare « paraideologia».

L'analogia tra illuminismo e dottrina sociale cristiana, pertanto, oltre a una certa somiglianza sul terreno della paraideologia, pone anche una differenza, non solo quanto alla dottrina sul quale terreno la differenza può essere radicale, ma sul terreno storico e sul rispettivo significato storico. L'illuminismo fu un movimento di avanguardia già sulla linea dell'ideologia, sfociato a suo tempo nell'ideologia laicista e marxista. La dottrina sociale cristiana invece rimane ciò che si è appena detto: un'espressione etico-sociale di coda della matrice culturale religiosa cristiana, che come tale non è stata né poteva essere un'avanguardia dell'ideologia cristiana. Per un verso l'ha surrogata malamente; e

per l'altro non ha giovato alla sua preparazione e maturazione storica, ponendosi la dottrina sociale cristiana su una linea troppo diversa.

Quanto detto non toglie nulla al merito, alla validità e alla necessità della dottrina sociale cristiana, come non sminuisce la competenza e la responsabilità della Gerarchia in ordine al suo insegnamento in campo sociale. Pone solo in luce la diversa funzione delle due matrici culturali cristiane: la matrice religiosa, e ideologica. Ed accentua l'urgenza della

292 293

loro riattivazione o attivazione, pena il blocco o la deviazione dell'intero sistema culturale cristiano.

## 6 - Attivazione delle due matrici culturali cristiane

Che l'intero sistema culturale cristiano vada oggi riattivato e rilanciato, è superfluo il dichiararlo od insistervi. Il problema che deve preoccupare è un altro: quello del come, e dello strumento adatto.

Il problema del come, in riferimento al « come essenziale»(che per l'indole del nostro discorso è l'unico che qui interessa), è già stato risolto con l'individuazione della doppia matrice culturale cristiana, religiosa e ideologica. Nessuna riattivazione e rilancio della cultura cristiana è possibile al di fuori delle sue matrici. Questa almeno appare l'unica via intelligente ed efficace da seguire, anche a lume di semplice buon senso.

Ma lo riconferma una ragione più profonda, emanante dalla stessa funzione della cultura oggi. Riferendoci al solo mondo cattolico, anima immediata del vivere e dell'agire ha cessato di essere la fede e la coscienza morale, non solo in campo civico, ma nello stesso campo religioso. Il ruolo vitale e operativo della fede e della coscienza morale (preminente e quasi esaustivo in una società statico-sacrale, semianalfabeta, fuori di qualsiasi pressione culturale e fuori dal tiro dei moderni mezzi di comunicazione sociale), si è spostato alla cultura, che da fatto più o meno contemplativo è diventata un fatto vitale operativo, uno strumento indispensabile per la fede stessa e la stessa coscienza morale. Com'è ovvio, il ruolo fondamentale e sempre decisivo di queste rimane intatto. Ma non è mai stato così condizionato alla cultura come oggi. Dimodoché, fede e coscienza morale cristiana, in campo religioso e profano, debbono fare i conti con la cultura, negativamente se vengono sopraffatte o per lo meno inquinate da una cultura anticristiana, positivamente se vengono servite da una cultura cristianamente ortodossa, per la teoria e per la pratica.

Se così è, ecco imporsi il problema della riattivazione e rilancio del sistema culturale cristiano, come oggi è lanciato e tremendamente attivo il sistema laicista e marxista. Non

per spirito di concorrenza, ma perché oggi questa è la necessità storica per tutti, a cominciare da noi cristiani, in ragione della nostra stessa fede e coscienza morale. Dobbiamo tener presente che, come sempre, secondo il monito evangelico i « figli delle tenebre «sono stati e continuano ad essere « più prudenti dei figli della luce», anche per quanto riguarda la cultura. Ciò potrebbe essere un « segno dei tempi», non già da equivocarsi follemente a favore del regno di Satana (come pare oggi avvenga con una certa frequenza); ma da capirsi a servizio del Regno dei Cieli.

Il senso di detto « segno «è precisamente questo: i due sistemi culturali anticristiani si fondano sulla rispettiva matrice culturale, che s'identifica con la loro ideologia come anima della prassi, e si nutrono di essa. Ecco il a come essenziale», riconfermato e risuggerito (se mai ve ne fosse ancora bisogno) dal suddetto « segno dei tempi», per il rilancio del sistema culturale cristiano: riattivare la matrice culturale cristiana, non soltanto come matrice religiosa ma anche come matrice ideologica.

Nessuna matrice culturale primaria può ignorare la matrice culturale primaria della religione, neppure la matrice ideologica. Pertanto, una delle due: o la riconosce e l'afferma

, o la rinnega e l'assorbe, sostituendovisi. Questo è il caso della matrice culturale anticristiana, che nega la matrice culturale religiosa cristiana, sostituendovisi e assorbendola, precisamente come matrice culturale ideologica anticristiana. La matrice culturale ideologica cristiana invece non solo non nega la matrice culturale cristiana religiosa, ma la postula. Risultano così due matrici culturali cristiane primarie, quella religiosa e quella ideologica, che vanno entrambe mobilitate, per il rilancio dell'intero sistema culturale cristiano.

Se quella è la soluzione del problema di come rilanciare la cultura cristiana, resta ancora da risolvere il problema dello strumento fondamentale del rilancio. Esso è rappresentato dalla matrice culturale derivata, che nel caso cristiano è essa pure doppia: filosofica e teologica, non però in chiave di separazione o di contrapposizione, ma in chiave di sintesi.

Dire r filosofia ««teologia «è già appellarsi di per sè a due fatti culturali che si pongono alla base del sistema culturale stesso, ma non è detto che assumano senz'altro il

294 295

valore di matrice culturale derivata. Potrebbero infatti risolversi in nient'altro che in una espressione culturale a se stante, perché la matrice culturale primaria vi rimane spenta o ingabbiata. Di conseguenza la filosofia e teologia non

assorbirebbero né esprimerebbero la fecondità della matrice culturale primaria, privandosi così della possibilità di tradursi in matrice culturale derivata.

Perché vi si traducano effettivamente, è necessario che filosofia e teologia si pongano in funzione della matrice culturale primaria, che di per sé non è ancora « cultura », appunto perché è « matrice primaria « di cultura, ma è la realtà che come matrice di cultura può produrre cultura. Alla condizione però, di possedere lo strumento che le crei tale sbocco. Questo strumento, come ormai sappiamo, nel caso cristiano è la filosofia e la teologia non semplicemente come tali, ma in quanto si adeguano alla realtà della matrice culturale primaria, e dunque alla fede cristiana, e all'ideologia cristiana, precisamente come due realtà a valore di matrice culturale primaria.

Quali sono tali realtà? Si specificano, non già nella persona umana come « soggetto « in qualsiasi forma si presenti, ma, rispettivamente, nella Chiesa come superorganismo dinamico religioso cristiano (Chiesa come « realtà di Fede »), e nella nuova realtà storica come realtà ontico-dinamica colta nella sua anima ideologica: colta cioè in sintesi con l'ideologia come anima della prassi costruttiva di essa, o più precisamente della nuova società dinamica.

In tale prospettiva, la Chiesa non è più solo « oggetto di fede « o un « soggetto di Comunione », ma diventa matrice culturale primaria che si offre alla teologia (a cominciare dall'ecclesiologia) come possibile e necessaria matrice culturale derivata. Analogamente, l'attuale realtà storica dinamica e con essa la nuova società dinamica, non come realtà bruta, ma in sintesi con la sua anima ideologica, pone la seconda matrice culturale primaria, che si precisa per il cristiano nell'ideologia cristiana come anima della prassi costruttiva di una realtà storica e di una società « ideologicamente « cristiane.

Analogamente alla Chiesa, anche la realtà storica così intesa, col suo valore di matrice culturale primaria si offre

296

alla filosofia, che in rapporto all'ideologia come matrice culturale primaria diventa matrice culturale derivata, nella misura che coglie e serve detta matrice culturale.

## **7 - Metafisica dinontorganica e matrici culturali cristiane**

La metafisica dinontorganica si pone come tratto d'unione fra matrici culturali primarie e le rispettive matrici culturali derivate, rappresentate dalla filosofia e teologia: non comunque, però, ma in quanto si adeguano alla matrice culturale primaria ponendosi a suo servizio, come fondamentale e indispensabile strumento della sua operatività culturale.

Se pertanto la metafisica dinontorganica appare come l'indispensabile tratto d'unione fra matrici culturali primarie e derivate, ciò significa che essa diventa lo strumento culturale decisivo nel quadro della mobilitazione culturale cristiana che c'interessa, sia pure, ovviamente, solo in tale quadro. Nessuno infatti è costretto ad accettare, professare, o a rielaborare magari per conto suo, la metafisica dinontorganica. Il problema del resto non è quello di una pura scelta culturale, sempre libera (ma non al di fuori di enormi responsabilità), come rimane sempre libera una opzione fondamentale di fede. Il problema verte sul dover essere costruttivo e sulla rimobilitazione costruttiva della cultura cristiana oggi, a partire dalle sue matrici culturali primarie: Chiesa come Superorganismo dinamico religioso cristiano, e Mondo come nuova realtà storica anch'essa di natura organico-dinamica.

Se tale è la natura delle due matrici culturali cristiane primarie, è ovvio che debbono venire metafisicamente interpretate come tali, per due ragioni: primo, per conoscerne la reale natura; secondo, per valorizzarle appunto come matrice culturale. Senza adeguare la nostra conoscenza alla loro vera natura, Chiesa e mondo possono restare un interessante oggetto di studio, ma non funzioneranno come matrice culturale primaria. In questa prospettiva resteranno delle realtà inerti o devianti.

Nell'attuale epoca storica infatti, Chiesa e mondo al di fuori della loro natura dinamica non possono incidere come matrice culturale primaria, poiché la matrice culturale primaria oggi non è che funzione dell'attuale realtà storica

297

dinamica colta nella sua profonda natura dinamica. Per il cristiano essa si articola precisamente in realtà storica dinamica religiosa cristiana, ossia in Chiesa (che nella sua intima natura di Corpo Mistico che « si autocostruisce « è stata dinamica da sempre); e in realtà storica profana, ossia nel mondo delle realtà profane, che si riassume nella società civile, anch'essa diventata dinamica.

Per il cristiano, l'ignorazione delle due realtà nella loro profonda natura dinamica si traduce nell'ignorazione delle due matrici culturali cristiane primarie, impossibilitate così a funzionare come tali. Le conseguenze negative teoriche e pratiche sono inevitabili, e si manifestano in modo evidente nell'attuale crisi della Chiesa da una parte, che è anche (e vorremmo dire fondamentalmente) crisi ecclesiologica proprio per il mancato funzionamento della realtà « Chiesa « come matrice culturale religiosa cristiana primaria; e nella crisi generale della società civile, che è ad un tempo crisi

ideologica e culturale, precisamente per l'assenza di una sana ed autentica ideologia come anima della prassi, quale matrice culturale primaria.

Da quanto detto, due conseguenze sgorgano inevitabili. La prima è questa: le due matrici culturali primarie cristiane, ossia la religione cristiana e l'ideologia cristiana, e più esattamente la Chiesa come Superorganismo dinamico religioso cristiano e la società civile come dinontorganismo profano, consistono in due realtà di natura organico-dinamica a valore ontologico. E le due matrici culturali derivate consistono rispettivamente in una Teologia o più esattamente in una Ecclesiologia dinontorganica, e in una adeguata metafisica dinontorganica.

Ci troviamo così di fronte a due coppie di matrici culturali cristiane, che abbisognano di qualche esplicitazione e precisazione.

Cominciamo da una riflessione globale che a sua volta postula un richiamo fondamentale. Le quattro matrici culturali cristiane, non escludono, ma, integrandosi a vicenda, postulano una loro sintesi, per il fatto stesso che sono tutte e quattro di natura organico-dinamica, obbedendo in tal modo alla suprema legge realistico-dinamica che è quella della sintesi e concretezza, ossia di una reale ed effettiva

unità. Tanto, da dover interpretare le quattro matrici culturali suddette, non come quattro matrici diverse, ma come quattro momenti di una matrice culturale cristiana unica.

Quanto al richiamo fondamentale a cui si è accennato, esso consiste nel non dimenticare che, metafisicamente, la realtà dinamica postula e presuppone la realtà statica. Ciò rimane valido anche per le matrici culturali in questione. La realtà dinamica è fatta di realtà statica. L'ente di secondo grado si fonda sull'ente di primo grado e si costruisce utilizzando l'ente di primo grado. Di qui la possibilità, ed anche la tentazione, di fermarsi all'ente di primo grado, con la conseguente ignorazione o negazione dell'ente di secondo grado.

Ma è anche possibile il contrario: spostarsi sul terreno dell'ente di secondo grado ignorando e rinnegando l'ente di primo grado. Metafisicamente ciò si risolve nel sostituire all'essere il divenire, con la conseguente impossibilità di un autentico ente di secondo grado ossia dell'ente dinamico, e la correlativa impossibilità di una metafisica realistico-dinamica che conclusivamente si risolve in metafisica dinontorganica.

I riflessi sulla matrice culturale sono evidenti. L'imprigionamento nell'ente statico non può dar luogo che ad una matrice culturale primaria e derivata, di indole statica. Viceversa, l'imprigionamento metafisico nel divenire, rinnegando l'ente statico e saltando a piè pari l'ente dinamico, non può dar luogo che ad una matrice culturale dinamica aberrante sia sul piano teorico che pratico, priva com'è del fondamento dell'ente di primo grado (rinnegandolo anzi), compreso Dio.

Il danno che ne deriva si commisura tenendo presente che la matrice culturale dinamica, sia primaria che derivata, è sempre mobilitante e a modo suo costruttiva tanto sul piano teorico come produttrice di cultura, quanto sul piano pratico, come mobilitatrice e animatrice della prassi.

Non resta che appellarsi alla presenza operante di una matrice culturale primaria e derivata autenticamente realistico-dinamica e dunque « dinontorganica», per superare ad un tempo la sterilità culturale del solo ente statico, e la fecondità culturale disastrosa della sua negazione. Bisogna

298 299

arrivare, in una parola, alla matrice culturale dinontorganica cristiana, sia primaria che derivata, sia religiosa che profana.

E' questo uno dei bisogni fondamentali del mondo cattolico oggi.

## 8 - Coscienza e cultura

Di fronte all'egemonia culturale laicista-marxista, il parlare di cultura oggi è ridiventato di moda anche nel mondo cattolico. Ieri il laicismo, che è essenzialmente un fatto di cultura, ha battuto il Cristianesimo precisamente sul terreno della cultura. Oggi il marxismo, che è ideologia come anima della prassi, sta battendo il Cristianesimo non solo sul piano della cultura ma anche sul terreno della civiltà, non perché il marxismo sia soprattutto un fatto di cultura, ma perché, proprio come ideologia, è la nuova grande matrice culturale. Essa è talmente incisiva e operante, che, per la conquista del potere, può addirittura dispensarlo dalla rivoluzione violenta. Basta la cultura, imposta e generata dal marxismo, proprio come matrice culturale. Di qui, per contraccolpo, il presunto « risveglio culturale » del mondo cattolico.

E' lecito domandarsi: è poi tale, effettivamente? E' possibile che lo sia? Questi interrogativi sono pienamente legittimi, se si tien conto che un discorso sulla cultura oggi non ha più senso ove rimanga disgiunto dal discorso sulla matrice culturale. Oggi la cultura non comincia più da se stessa, e nemmeno dalla coscienza dell'uomo di cultura. Comincia - deve cominciare - da una ben precisa e specifica matrice culturale.

Se oggi pertanto la matrice culturale cristiana primaria e derivata è di natura dinontorganica e deve funzionare come tale, una delle due: o si infila questa strada, o il rilancio culturale del mondo cattolico rimane un'utopia. Peggio: come

certi dati di fatto sembrano dimostrare, può risolversi in un rilancio culturale non valido cristianamente, se non addirittura anticristiano.

La questione posta in tali termini suona pesante, ma appare giustificata non appena la si inquadri nell'attuale realtà storica diventata dinamica. Come già è stato detto,

la nuova realtà storica diventata dinamica, sia religiosa che profana, funge da matrice culturale primaria, esigendo una matrice culturale derivata, e poi una effettiva cultura, che vi si adegui. Ora, poiché tale doppia matrice culturale si specifica cristianamente in dinontorganica, o essa sarà effettivamente tale, o una adeguata cultura cristiana oggi e per il mondo d'oggi rimane impossibile. Ma rimane ad un tempo, purtroppo, la necessità di colmare il suo vuoto. In che modo? Con quali mezzi? Ricorrendo o cadendo nel giro di matrici culturali spurie, per cui la sedicente cultura cristiana oggi lascia perplessi da non pochi punti di vista.

Prescindiamo da tale aspetto della questione e veniamo piuttosto ad una analisi del meccanismo culturale, nell'epoca storica statica e dinamica. La cultura è un fattore essenziale del mondo umano, compreso quello cristiano, si tratti di un mondo statico (quale fu ad esempio il mondo medioevale), o di un mondo dinamico, qual è il nuovo mondo in cui viviamo: dinamico non solo fenomenicamente, ma anche metafisicamente, come nuova realtà storica diventata ontologicamente dinamica.

In un mondo statico l'unica matrice culturale primaria possibile era la religione, non essendo ancora l'ideologia, come anima della prassi e come matrice culturale primaria, nemmeno pensabile. Lo stesso umanesimo, che si appellava all'uomo come matrice culturale primaria, poneva in realtà non già una matrice culturale primaria diversa dalla religione, ma una matrice culturale primaria riassorbita dalla religione, o almeno virtualmente antireligiosa, in quanto si opponeva e intendeva sostituire alla genuina matrice culturale primaria della religione una matrice culturale diversa.

Erano i prodromi di quella seconda matrice culturale primaria che col passaggio dall'epoca storica statica all'epoca storica dinamica doveva consolidarsi nell'ideologia come anima della prassi.

Prescindiamo quindi dalla matrice culturale umanistica, storicamente provvisoria e destinata a venire assorbita dalla matrice culturale ideologica, e guardiamo alla matrice culturale religiosa. Essa, nell'epoca storica statica, restava l'unica matrice culturale primaria, non avendo senso in detta epoca l'ideologia come anima della prassi costruttiva di una

300 301

società dinamica, e come matrice culturale ideologica. Non c'era che la religione, la quale, essendo essa stessa il fondamento e l'anima della società, rendeva impossibile e superflua l'ideologia tanto come anima della prassi costruttiva della società quanto come una matrice culturale diversa da quella religiosa. Gli stessi sforzi della cultura a matrice umanistica non fecero che da battistrada all'ideologia come matrice culturale primaria dinamica antireligiosa e anticristiana.

Venendo ora alla differenza tra i meccanismi delle due matrici culturali - la vecchia matrice culturale religiosa statica da una parte, e la nuova matrice culturale ideologica dinamica e profana dall'altra - essa può riassumersi nel giro di questa frase: la vecchia matrice culturale religiosa incideva nella cultura e nella vita passando attraverso le coscienze vivificate dalla fede cristiana, sì da poter dire che era la coscienza cristiana a produrre la cultura e la civiltà. Mentre la nuova matrice culturale ideologica s'impone manipolando le coscienze, precisamente manipolando la cultura quale giustificazione, espressione e strumento operativo dell'ideologia come anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica.

Oggi infatti l'ideologia, come anima della prassi, costruisce la nuova società e con essa l'uomo nuovo come parte della società stessa. Più brevemente, quindi, in riferimento al discorso fatto a proposito di coscienza e cultura, si può dire che la vecchia matrice culturale religiosa cristiana, attraverso la coscienza, produceva cultura. Mentre la nuova matrice culturale ideologica, attraverso la cultura, manipola le coscienze.

Con ciò non è detto tutto, quanto al meccanismo delle due matrici culturali primarie. L'importante è afferrarne la differenza, non per una curiosità gratuita, ma perché ormai le due matrici debbono coesistere e convivere, armonizzando e sostenendosi a vicenda, oppure contrastandosi ed elidendosi, fino al punto di vedere la nuova matrice culturale ideologica distruggere ciò che la matrice culturale religiosa ha costruito nel passato e tenta ancora di costruire o ricostruire nel presente.

Anche la ragione di questo contrasto va ricercata nel passaggio dallo statico al dinamico. Tale passaggio ha modi-

302

ficato radicalmente la stessa funzione della coscienza e della cultura. Diciamo «la funzione», e non la natura o il ruolo fondamentale dell'una e dell'altra. La natura e il ruolo della coscienza, soprattutto il ruolo della coscienza religiosa cristiana, non muta in rapporto all'interiorità dell'uomo. E' mutato invece il rapporto «coscienza-cultura», che, con la religione come unica matrice culturale, era segnato dal primato dell'interiorità e dell'interiorizzazione, poiché la religione e la coscienza religiosa sono essenzialmente «interioriste».

Con la nuova matrice culturale ideologica, il rapporto «coscienza-cultura» è stato rovesciato. Il primato dell'interiorità è passato all'esteriorità, all'esteriorizzazione, per non dire all'esteriorismo. È passato dalla coscienza religiosa, che è interiorista, alla cultura come prodotto ideologico, che è esteriorista, appunto perché la religione è vita dello spirito, mentre l'ideologia come anima della prassi è vita del corpo, è esteriorità, e al limite è materia, vita della materia quando non assolutizzazione della materia.

Nella prospettiva sia pure appena accennata, il problema «coscienza-cultura» diventa talmente complesso e cruciale, che, dopo l'avvento dell'ideologia come seconda matrice culturale primaria, o si ristabilisce un giusto equilibrio fra le due matrici, o la matrice culturale religiosa affoga totalmente e con essa affoga l'interiorità, il primato, la funzione e la stessa libertà della coscienza, nonché la possibilità di una cultura cristiana genuina. Non resta che la manipolazione delle coscienze e l'inquinamento della cultura cristiana a cominciare dalla sua matrice culturale derivata, rappresentata dalla filosofia e teologia. Tutto ciò, a cagione dell'ideologia come nuova matrice culturale primaria e dello strapotere culturale che l'accompagna.

Non c'è che un rimedio: il rinnovamento dinontorganico della vecchia matrice culturale religiosa cristiana, e la mobilitazione della nuova matrice culturale ideologica cristiana, anch'essa di natura dinontorganica.

## **9 - La mediazione metafisica dinontorganica**

La coscienza religiosa cristiana è coscienza di Fede, e la norma suprema della Fede, prossima e remota, è la Rive-

303

lazione, non già la cultura. Esiste pertanto una reale indipendenza tra la coscienza religiosa cristiana e la cultura che è l'indipendenza della Fede stessa.

Il regime di tale indipendenza tuttavia può essere assai diverso, secondo gli impegni soggettivi, le realtà oggettive, e le diverse epoche storiche. Altra è l'indipendenza dalla cultura della coscienza religiosa cristiana, e della stessa coscienza cristiana in generale, di un'anima contemplativa rinchiusa in un monastero; e altra è l'indipendenza - o più esattamente la dipendenza - dalla cultura, della coscienza cristiana di un uomo di Chiesa con gravi responsabilità pastorali, e di un uomo di mondo con grosse responsabilità civili, economiche o politiche. E altra ancora sarà l'indipendenza e la dipendenza della coscienza cristiana dalla cultura nell'epoca storica statica e nell'attuale epoca storica dinamica. Il nodo della questione è proprio quest'ultimo, perché pone la coscienza cristiana in rapporto non solo con la cultura, ma con le stesse matrici culturali.

Come già sappiamo, la matrice culturale primaria nell'epoca storica statica è una sola, quella religiosa, ossia la religione stessa. Questa porta con sé, oltre alla sua funzione ontologica e salvifica, anche una funzione culturale che la traduce in matrice culturale primaria. Essa, come s'è detto per l'epoca storica statica rimane anche esclusiva, se si prescinde dall'ambigua matrice culturale umanistica.

La matrice culturale primaria religiosa permane nell'epoca storica dinamica, non più però come unica perché nell'epoca storica dinamica s'impone una seconda matrice culturale primaria, che è quella ideologica.

Si tratta dunque di vedere come rimane la matrice culturale religiosa in questa nuova epoca storica dinamica, come funziona, e come combina con la nuova matrice culturale ideologica.

La matrice culturale primaria religiosa cristiana rimane e deve rimanere identica a se stessa pena il cessare di essere se stessa. Ma non è da escludere che la sua piena identità sia stata ignorata nell'epoca storica statica. Nell'ipotesi che la religione cristiana e la Chiesa stessa siano realtà di natura ontologico-dinamica e più esattamente di natura dinontorganica, anche la matrice culturale primaria religiosa cristiana

è di natura dinontorganica. Andava quindi concepita come tale, pena l'ignorazione della sua piena identità e l'impossibilità di funzionare come tale.

Nell'epoca storica statica tuttavia, l'ignorazione dell'identità dinontorganica della matrice culturale primaria religiosa cristiana col suo conseguente funzionamento culturale solo statico, ha potuto essere meno dannosa per due ragioni: da una parte, nell'epoca storica suddetta, la richiesta culturale era ancora statica; e dall'altra, vi suppliva il dinamismo della Fede, con la sua relativa indipendenza dalla cultura.

Oggi invece la richiesta culturale è decisamente dinamica. La matrice culturale primaria religiosa cristiana deve quindi rimanere, ma esplicitandosi in matrice culturale dinontorganica, e funzionando come tale. Solo a questa condizione essa assolve al suo ruolo e combina con la seconda matrice culturale primaria cristiana rappresentata dall'ideologia dinontorganica. D'altra parte «non combinerà», ossia non scenderà a compromessi, con le nuove matrici culturali primarie anticristiane rappresentate appunto dalle ideologie anticristiane, con il loro enorme e sovrachiantante prodotto e potere culturale.

Tutto ciò sarà però effettivamente possibile solo con la mediazione della metafisica dinontorganica. È un altro aspetto della differenza tra il funzionamento della religione come matrice culturale nell'epoca storica statica e dinamica. La funzione della cultura è sostanzialmente duplice: conoscitiva od espressiva, e costruttiva. Nell'epoca storica statica la

« costruzione «era essenzialmente interiore, religiosa, spirituale, educativa, e di tipo personale. In una parola era essenzialmente funzione della Fede, che disimpegnava la cultura dalla funzione costruttiva.

Nella nuova epoca storica dinamica invece la cultura assume una funzione dinamica costruttiva nei due campi religioso e profano. In campo profano, con la matrice culturale ideologica, sostituisce addirittura la religione come fondamento e anima della società, diventando espressione illuminante e mobilitante della stessa ideologia come anima della prassi costruttiva dell'attuale società dinamica.

Sempre nella nuova epoca storica dinamica la cultura

304 305

assume un ruolo analogo anche in campo religioso. Col passaggio dallo statico al dinamico infatti, per la religione cristiana e per la Chiesa è venuto il tempo della costruzione e ricostruzione continua, in piena conformità e coerenza con la loro profonda realtà organico-dinamica.

E' in questo quadro, che va ben al di là del riformismo religioso (anzi, lo esclude!) e della sola costruzione spirituale interiore operata dalla Fede, che la matrice culturale religiosa cristiana s'impone con nuova forza, e si pone in piena funzione costruttiva. Al di fuori delle coscienze singole, la stessa costruzione religiosa ed ecclesiale abbisogna dello strumento costruttivo della cultura, per la ragione che tale costruzione non può più essere opera esclusiva e diretta della Fede. A servizio della Fede si rende necessario lo strumento della cultura, come tipica elaborazione culturale emanante dalla matrice culturale religiosa cristiana primaria e derivata, ma come doppia matrice colta ormai nella sua profonda e autentica natura dinontorganica.

E' in questa prospettiva che si pone con assoluta necessità la mediazione metafisica dinontorganica, poiché, senza di essa, né si comprende la fondamentale realtà dinontorganica della Chiesa come Corpo Mistico, né si coglie la religione cristiana e la Chiesa stessa come matrice culturale dinontorganica religiosa cristiana, né tanto meno si opera il passaggio da tale matrice culturale primaria alla matrice dinontorganica derivata consistente in primissima istanza nell'Ecclesiologia dinontorganica.

Nel contesto di una realtà dinontorganica sia religiosa che profana, e dunque da costruirsi secondo la sua vera e propria natura di organismo dinamico, il ruolo primario ed esaustivo della Fede e della Parola rivelata non solo rimane, ma necessita della massima valorizzazione. E' quanto dire: non deve rimanere sterile né subire deviazioni. Due cose però assai difficili, per non dire impossibili, se la Fede oggi non viene colta e valorizzata come matrice culturale dinontorganica religiosa cristiana primaria, e non viene riimmessa nell'intero sistema culturale sia religioso che profano.

Il che, ripetiamo, diventa effettivamente possibile solo con la mediazione metafisica dinontorganica. E' essa infatti che, come mediazione metodologica, permette di cogliere la

Fede nel modo sopraddetto, a partire dalla realtà dinontorganica della Chiesa. Il passaggio alla matrice culturale dinontorganica derivata consistente nell'Ecclesiologia dinontorganica, vero punto di partenza di una rinnovata cultura teologica o più ampiamente di una cultura di ispirazione religiosa cristiana, sarà quasi automatico. E per tale strada non sarà difficile il passaggio prima di tutto alla matrice culturale primaria ideologica cristiana, consistente appunto nell'ideologia dinontorganica come anima della prassi; per passare poi alla teoria di questa, come matrice culturale dinontorganica derivata, alimentatrice di una inesauribile cultura profana in funzione costruttiva dinontorganica.

## 10 - Matrice culturale e cultura

Le matrici culturali generano cultura, intesa quest'ultima come elaborazione dottrinale-scientifica-tecnologica-artistica-letteraria-comunicativa, e come cultura-civiltà. E' in questo senso che la vecchia matrice culturale primaria della religione è sempre stata matrice di cultura nei due sensi; e che la nuova matrice culturale ideologica, in combinazione o in opposizione sostitutiva alla religione, sta ripetendo lo stesso fenomeno, anche se con un meccanismo assai diverso.

Come è già stato in parte accennato, la vecchia matrice culturale religiosa nell'epoca storica statica produceva cultura come civiltà, e questa poi esprimeva una cultura-conoscenza in funzione contemplativa e parenetico-comunicativa, più che non in funzione costruttiva. In tale meccanismo la cultura-conoscenza si poneva più come effetto che non come causa di civiltà, e per di più effetto di una società religiosa già costituita e consolidata per Fede. Un qualcosa di analogo va ripetuto anche per la vecchia società civile statico-sacrale di cui la religione era anima e fondamento. In essa, il rapporto fra civiltà e cultura-conoscenza restava quello di causa ed effetto, anziché viceversa.

Nell'attuale epoca storica dinamica invece, il meccanismo è cambiato radicalmente in riferimento alla matrice culturale ideologica e alla stessa matrice culturale religiosa. In questa nuova epoca storica, la cultura-conoscenza non si pone come contemplazione o semplice comunicazione, o al più

306 307



come strumento di sola costruzione interiore religiosa, etico-religiosa, e anche civica; ma si pone come strumento di costruzione della stessa società religiosa e civica, in rapporto alla loro specifica natura dinontorganica.

E' quanto dire che la cultura-conoscenza oggi non è più effetto della cultura-civiltà, ma è la causa di questa, come fattore costruttivo della rispettiva società religiosa o civile. In altre parole, la cultura-conoscenza diventa uno strumento decisivo dell'ideologia come anima della prassi costruttiva dell'attuale società dinamica, e, come cultura-conoscenza « religiosa », diventa uno strumento decisivo della stessa evangelizzazione in quanto è anima della prassi costruttiva della Chiesa come Superorganismo dinamico religioso cristiano, e del cristiano stesso come persona-cellula di esso.

Si è instaurata in tal modo, nella nuova epoca storica dinamica, una egemonia della cultura-conoscenza rimasta ignota, e d'altronde impossibile, nella vecchia epoca storica statica. Tale egemonia infatti trae la sua ragion d'essere dalla funzione dinamica costruttiva (o distruttiva!...) della cultura stessa. Di qui la riscoperta da parte del mondo cattolico del valore della cultura oggi, con la conseguente preoccupazione del rilancio di una cultura propria.

Ma è mai possibile tale rilancio, e potrebbe avere un senso, al di fuori delle matrici culturali primarie e derivate , religiose e ideologiche, della cultura cristiana oggi, nonché dei loro meccanismi e degli indispensabili strumenti e mediazioni?

Pare doversi rispondere di no, poiché una autentica cultura cristiana oggi o è l'effettiva, coerente e adeguata emanazione delle sue specifiche e genuine matrici culturali, incarnandole e subalternandovisi, o rimane una cultura cristiana illusoria e inefficiente, quando non diventi spuria e controproducente.

In un mondo dinamico in continua costruzione, l'intera cultura come determinante fattore costruttivo « fa sistema », e va quindi giudicata e valutata come sistema in funzione costruttiva. Non bastano quindi espressioni culturali disorganiche, episodiche, anche se sovrabbondanti, ma come un inutile fardello accademico: peggio se corrosivo da un pluralismo contraddittorio e avvelenato da una sadica voluttà autodistruttiva, riducendosi spesso, o nel migliore dei casi, a un virtuosismo intellettuale che consuma ricerche e macina idee a vuoto. Se poi vi si aggiunge l'inquinamento culturale anticristiano e peggio una subdola ispirazione di matrici culturali anticristiane, allora ci si trova decisamente fuori strada. Non è questa la cultura di cui oggi abbisogna il mondo cattolico, e che dovrebbe emanare dalla sua genuina matrice culturale sia religiosa che ideologica.

Oggi pertanto, il rinnovamento e il rilancio culturale cattolico, sia in campo religioso che civile, deve ripartire dalle rispettive matrici culturali cristiane « dinontorganiche » primarie e derivate che già conosciamo. Ma soprattutto deve essere l'emanazione genuina delle matrici culturali cristiane colte nella loro genuinità e adeguatezza, quale vien postulata e s'impone nell'attuale epoca storica dinamica. E' quanto dire che oggi, le matrici culturali in questione debbono essere matrici dinontorganiche e operare come tali, a cominciare dalla matrice culturale primaria religiosa cristiana consistente nella stessa religione cristiana e nella Chiesa come Superorganismo dinamico religioso cristiano.

La ragione della suddetta necessità sta nel fatto che la funzione costruttiva oggi non può venir demandata alla sola Fede, né in campo religioso, né tanto meno in campo profano. Essa viene assunta dalla cultura, la quale si adegua a tale funzione nella misura che emana da una matrice culturale dinontorganica e si adegua alla medesima. Solo a questa condizione si può parlare di una autentica nuova cultura cristiana in funzione costruttiva della Chiesa come Corpo Mistico e della società oggi.

Questa nuova cultura cristiana sarà tale nella misura che sarà « dinontorganico » il sistema delle sue matrici culturali, e che l'intellettuale chiamato ad elaborarla e a utilizzarla, e l'uomo d'azione che se ne serve, saranno rispettivamente « intellettuale dinontorganico » e « uomo d'azione « dinontorganico ». E' un'esigenza talmente forte oggi, da imporsi in modo radicale e decisivo, non solo in sede di ideologia dinontorganica e della rispettiva cultura, ma anche in sede di fede religiosa a livello di fede vissuta e operante, in fase preculturale o transculturale.

La fede religiosa cristiana infatti conserva sempre, e

308 309

dunque anche oggi, una certa sua indipendenza dalla cultura religiosa cristiana anche teologica. Ma non può rendersi indipendente dalla sostanza dinontorganica del Corpo Mistico ossia di Cristo stesso come Cristo totale, che la rende « sapienza », e « sapienza dinontorganica », in quanto come Fede e come sapienza deve appunto adeguarvisi. La lezione di San Paolo al riguardo andrebbe richiamata e profondamente rimeditata.

## 11 - Metafisica dinontorganica e scienze dinontorganiche

La cultura-conoscenza in tutte le sue diverse espressioni è enormemente complessa, a cominciare dalle sue matrici culturali derivate - nel caso nostro filosofia e teologia

- per arrivare alle sue espressioni artistiche e letterarie e fino alle sue ultime espressioni di comunicazione sociale. Il cumulo culturale sia quantitativamente che qualitativamente tende ad espandersi diventando sempre più voluminoso, rafforzando, nell'attuale epoca storica dinamica, la sua funzione costruttiva (o distruttiva).

Ciò che qui importa è rilevare il rapporto della cultura con le sue matrici, e, proprio in virtù di tale rapporto, cogliere la natura che vengono ad assumere determinate scienze antropologiche. Per noi il problema si colloca nel preciso contesto dell'attuale realtà storica dinontorganica con le sue matrici culturali dinontorganiche primarie.

Ci riferiamo alle matrici culturali dinontorganiche cristiane, e alla conseguente cultura cristiana, la quale, dovendo necessariamente emanare dalle sue matrici e dovendo adeguarvisi, dovrà tener conto della chiave, della condizione indispensabile, della legge fondamentale, di questa sua emanazione e adeguamento, in cui risiederà anche la garanzia della sua autenticità e genuinità. Quest'insieme di cose può riassumersi nella parola dinontorganicità: dinontorganicità della cultura cristiana, ossia cultura cristiana dinontorganica, in virtù e in funzione delle proprie matrici culturali dinontorganiche.

Una cultura degna di questo nome tende sempre ad affermarsi come un sistema culturale coerente ed univoco, in virtù precisamente del fattore genetico culturale essenziale

messo in moto dalla sua matrice culturale primaria. Tale fattore permeerà necessariamente tutto il sistema culturale che ne deriva, incarnandovisi e animandolo totalmente, anche se in modo e misure diverse, secondo i suoi livelli e le sue espressioni diverse.

Prescindendo dalle espressioni culturali che sono svariatissime, e ovviamente obbediscono al fattore genetico del rispettivo sistema culturale secondo leggi e modalità altrettanto differenziate, diciamo che, per quanto riguarda i livelli, intervengono anche per il sistema culturale i quattro piani dell'essere, che sono il piano essenziale, il piano esistenziale, il piano fenomenico, e il piano operativo. Questo meccanismo assume un ruolo epistemologico assai importante, e più che interessare il sistema culturale in se stesso, può interessare soprattutto le scienze antropologiche dentro di esso.

Per quanto riguarda il sistema culturale preso in se stesso, è ovvio che il rispettivo fattore culturale genetico, nel caso nostro la dinontorganicità, dovrà costituire l'anima di esso e dunque porne l'essenza, comunque poi questa si renda presente e operante e si esprima nell'insieme del sistema culturale stesso. Proprio per questo, a livello di essenza del sistema culturale e in rapporto al suo fattore culturale genetico, si pone una esigenza di dogmaticità (cosa assai diversa dal «dogmatismo»), che può esprimersi in modi diversi ma resta ineludibile. Di qui l'intransigenza dogmatica in tema di religione cristiana, non solo come servizio alla Fede, ma anche come intransigenza dogmatica « culturale «imposta dalla rispettiva matrice culturale, e dunque come servizio alla cultura.

E' superfluo aggiungere che il fatto si ripete nell'ambito delle attuali matrici culturali ideologiche, il cui principio indeclinabile non solo culturale, ma anche e anzitutto di fede e di operatività ideologica, si riassume in questa frase, sempre applicata (malgrado le apparenze in contrario) alla lettera: nessun cedimento ideologico, qualsiasi compromesso politico (purché utile).

Per quanto riguarda la cultura cristiana, un'altra cosa da tener presente è che la dinontorganicità, non già come fattore ontologico essenziale del Corpo Mistico, ma come fattore genetico culturale, risulta praticamente assente nelle

310 311

vicende della cultura cristiana. Di qui il suo carattere storico contingente, non come contenuto di verità e come verità, essendo la verità di per sé un valore immutabile ed eterno, ma come sistema culturale. Ciò che poteva conferire al sistema culturale cristiano un valore storico permanente e continuativo avrebbe dovuto essere precisamente la dinontorganicità come suo fattore genetico specifico e adeguato. Ma esso è rimasto inoperante, per la mancata mediazione della metafisica dinontorganica.

La matrice culturale religiosa cristiana primaria, colta nella sua realtà ontologica specifica adeguata, consiste, come già sappiamo, nella Chiesa-Corpo Mistico come Superorganismo dinamico religioso cristiano. Ma essa, come matrice culturale dinontorganica primaria, diventa culturalmente operante solo attraverso la matrice culturale dinontorganica derivata, consistente appunto in una Ecclesiologia dinontorganica, che, a sua volta, diventa possibile solo con la mediazione della metafisica dinontorganica. L'assenza di quest'ultima ha così impedito alla cultura cristiana di poter beneficiare del suo fattore genetico culturale decisivo consistente appunto nella dinontorganicità.

Il ruolo della metafisica dinontorganica presa in se stessa è soltanto metodologico. Rende possibile le due matrici culturali cristiane derivate dell'Ecclesiologia dinontorganica e dell'ideologia dinontorganica, intesa quest'ultima, in quanto matrice culturale derivata, come teoria dinontorganica essenziale dell'attuale realtà storica profana diventata dinamica. La metafisica dinontorganica non è dunque un'altra matrice culturale né primaria né derivata, ma come indispensabile fattore metodologico si fonde nelle due matrici culturali cristiane derivate, rendendole effettivamente possibili e operanti, e facendo scattare in tal modo il fattore genetico culturale della dinontorganicità in tutta la sua concretezza.

E' quanto dire che il sistema culturale cristiano deve e può essere effettivamente dinontorganico, non solo nel suo insieme, ma anche in riferimento a specifiche scienze e discipline, in modo specialissimo le scienze antropologiche, siano esse religiose o profane.

Le scienze antropologiche com'è ovvio si riferiscono all'uomo, ma possono riferirsi all'uomo come natura, ossia

all'uomo non ancora storicizzato, oppure all'uomo storicizzato. Ci limitiamo all'uomo storicizzato. Ma non basta ancora: dobbiamo riferirci all'uomo storicizzato nell'attuale realtà storica dinontorganica, sia religioso-cristiana (che nella sua essenza è stata dinontorganica da sempre e continua ad esser tale), sia profana. Lo studio dell'uomo così storicizzato può ancora articolarsi in due aspetti fondamentali quali sono il suo essere e il suo vivere ed agire.

Lo studio del suo essere, che come « studio dell'essere «è studio metafisico, essendo studio dell'uomo storicizzato nell'attuale realtà storica dinontorganica, a livello metafisico dà luogo ad una antropologia dinontorganica, la cui acquisizione fondamentale è quella dell'essenza dell'uomo stesso come persona-cellula.

Tale acquisizione condiziona necessariamente lo studio del vivere e agire dell'uomo come persona-cellula, per la ragione che dovrà essere un «vivere e agire della persona-cellula «innestata nel rispettivo dinontorganismo e dunque nella vita-azione di esso, ossia nella sua prassi. Ne consegue la coerente traduzione delle scienze del vivere e agire dell'uomo, da scienze antropologiche puramente « personalistiche», in scienze antropologiche « prasseologiche-dinontorganiche», le sole che, a rigor di termini, possono adeguarsi alla rispettiva realtà sia ontologicamente che epistemologicamente<sup>43</sup>.

L'importanza di questo passaggio è incalcolabile. Le scienze antropologiche oggi sono determinanti per la teoria e per la pratica. Ma senza arrivare alla loro edizione dinontorganica, continua a restare precluso un autentico sviluppo della cultura cristiana oggi, sia in campo religioso che profano. Il problema tuttavia, con tutte le sue implicanze ontologiche, epistemologiche e culturali, è troppo complesso per venire affrontato in questa sede.

312 313

Basti averlo segnalato, sempre allo scopo di illustrare maggiormente la natura e l'importanza della realtà storica dinontorganica e della relativa metafisica, fino a porre il problema delle « scienze dinontorganiche», le quali, almeno per la cultura cristiana, dovrebbero realmente rappresentare la «scienza nuova «della nuova epoca storica in cui viviamo.

314

## **CAPO IX**

### **REALISMO DINONTORGANICO RELIGIOSO E IDEOLOGICO**

#### **1 - Realismo dinamico e realismo dinontorganico**

Le matrici culturali dinontorganiche, proprio come tali, oltre ad essere « dinamiche » sono anche « realistiche », e con esse è anche realistico il sistema culturale che ne deriva, inserendosi esso pure nel realismo dinamico. Questo pertanto non solo non si riduce ad un'espressione di pensiero filosofico, ma, proprio come mondo della realtà dinamica colta ed affermata come tale, porta con sé aspetti ed articolazioni diversi che possono andare da un originario aspetto gnoseologico e ontologico, al suo aspetto storico, al quale fa seguito un realismo dinamico culturale con tutti i suoi possibili e necessari sviluppi conoscitivi ed operativi.

E' in questa prospettiva che il realismo dinamico si pone innanzitutto come realismo dinamico storico, fino a circoscriversi realisticamente e dunque ontologicamente alla realtà storica. Il realismo dinamico infatti non è che la realtà storica in quanto prende coscienza del suo essere e di se stessa proprio come realtà dinamica. Ma è appunto per tali ragioni che il realismo dinamico non avrebbe senso, senza tradursi in realismo dinontorganico, senza cioè prender coscienza della realtà storica come dinontorganismo ed assumersi la responsabilità di essa come realtà dinontorganica.

D'altra parte è questa la via maestra per superare qualsiasi ambiguità in riferimento all'aggettivo « dinamico » come qualifica del realismo dinamico. Il realismo dinamico infatti non solo porta ad di là di un realismo dinamico in senso puramente fenomenico, contrapponendosi a qualsiasi fenomenologia con o senza una sua assolutizzazione metafisica (o più esattamente pseudometafisica perché metafisicamente antirealistica); ma costringe se stesso ad assumere una propria autocoscienza talmente adeguata, da porlo al di fuori di ogni ambiguità ed equivoco, e da renderlo, « realisticamente », anche operativo.

314 315

---

<sup>43</sup> Ci permettiamo di distinguere tra « prasseologico «e « prassiologico»(e) prasseologia «e « prassiologia»). L'aggettivo a prasseologico»(e il sostantivo a prasseologia») deriva da praxis-eos, e conserva il significato di prassi come vita-azione del dinontorganismo. L'aggettivo» prassiologico «(invece (e il sostantivo) prassiologia»), deriva da prassi nel suo senso corrente di pratica, per esempio, pratica educativa, che dà luogo alla pedagogia come semplice «prassiologia».

Il realismo dinamico, a livello ontologico-metafisico, in tanto è « dinamico » in quanto esprime una realtà che si costruisce attivamente nello spazio e nel tempo in modo coerente ed univoco rispetto alla propria natura. Ora, essendo la realtà storica di natura dinontorganica, è ovvio che il realismo dinamico acquista la piena coscienza di sé ed assume la sua piena responsabilità operativa, solo traducendosi in realismo dinontorganico.

Un realismo dinamico che non s'identificasse col realismo dinontorganico potrebbe apparire realistico speculativamente, come qualsiasi altra verità reale « parziale ». Ma non sarebbe realistico operativamente, poiché nessuna verità parziale può essere operativamente realistica o realisticamente operativa. La verità speculativa per esser realistica è sufficiente che sia vera e cioè verifichi l'adaequatio intellectus et rei. Il che è possibile anche per la verità parziale. Mentre l'azione per esser realistica, o anche semplicemente possibile, abbisogna della verità totale, ossia della verità realisticamente vera anche operativamente. Tale appunto è la verità della realtà storica dinamica come dinontorganismo, garantita e resa operativa non dal semplice realismo dinamico, ma dal realismo dinontorganico e nel suo preciso contesto.

Ora, il contesto del realismo dinontorganico interessante dal punto di vista non solo speculativo, ma soprattutto operativo, è precisamente doppio: religioso, e profano. Questo doppio contesto richiama i due superorganismi dinamici religioso e ideologico, che come « dinontorganismi » vanno appunto costruiti di continuo in modo coerente ed univoco secondo la rispettiva natura, mediante quell'attivismo che coincide con la vita-azione del dinontorganismo stesso e si chiama prassi.

Può bastare questa elementare messa a punto per qualificare l'incidenza pratica del realismo dinontorganico e dello stesso realismo dinamico, evidenziando il fatto che il rispettivo problema non può esaurirsi sul piano speculativo, ma sfocia necessariamente sul piano operativo e costruttivo più massiccio ed impegnativo. E vi sfocia non già in virtù di un semplice imperativo etico, fosse pure l'imperativo categorico di kantiana memoria, ma in virtù di una forza di gravità

ontologico-dinamica che fa parte della stessa natura dinontorganica dell'attuale realtà storica, e a cui è impossibile sottrarsi. La scelta si pone ormai non già fra il costruire e il non costruire, poiché è impossibile non costruire, ma si pone fra il costruir bene e il costruir male.

E' appunto qui che torna la verità totale come verità operativa per costruir bene. E vi torna, più esattamente vi giunge, come verità dinontorganica. E' essa infatti la verità dinamica totale che rende possibile la buona costruzione della realtà storica, sia come superorganismo dinamico religioso cristiano, sia come superorganismo dinamico ideologico.

## 2 - Due dinontorganismi da costruire

Nel contesto della nostra metafisica realistico-dinamica della realtà storica, approfondendo il tema del superorganismo dinamico si è prospettata una sua triplice articolazione in superorganismo dinamico religioso, profano, e totale. Il superorganismo dinamico totale risultava dalla sintesi ontologico-dinamica del superorganismo dinamico religioso cristiano in funzione di forma, e del superorganismo dinamico profano in funzione di materia.

Nulla da eccepire in ordine alla pura speculazione metafisica. Anzi, si è trattato di un punto d'arrivo obbligato, volendo esaurire (ovviamente in ordine alla sua soluzione essenziale conclusiva e in linea puramente indicativa) il problema metafisico della realtà storica stessa.

Tale soluzione poteva interessare in modo particolare una più realistica teologia della storia, ma portava con sé anche un problema di indole pratica, che ora è necessario affrontare domandandoci a chi spetta la costruzione del « superorganismo dinamico totale », non tanto per una questione di competenza, quanto piuttosto per chiarire le nostre responsabilità e centrare nel miglior modo possibile i nostri impegni.

La risposta non sembra difficile, e viene a far parte della teologia della storia che pertanto dovrebbe suggerircela. La costruzione del superorganismo dinamico totale implica la totalità della storia, del suo senso, del suo destino, del suo epilogo finale: un insieme di cose che trascendono le capacità

316 317

conoscitive e le competenze operative dell'uomo: si da dover concludere che la costruzione del superorganismo dinamico totale resta di competenza di Dio e della sua Provvidenza onnisciente e onnipotente. L'uomo al più può concorrervi indirettamente, impegnandosi seriamente e saggiamente a costruire nel tempo ciò che cade sotto le sue dirette responsabilità e rientra nel campo dei suoi impegni specifici.

E' quanto dire che dobbiamo occuparci realisticamente e responsabilmente della costruzione del Superorganismo dinamico religioso cristiano da una parte, e del superorganismo dinamico profano dall'altra, rimettendo con umiltà e fiducia la costruzione del « superorganismo dinamico totale » all'infinita sapienza e all'onnipotenza divina. Sarà a tutto vantaggio di un autentico realismo cristiano e umano, senza illusorie evasioni in utopie misticheggianti o in millenaristiche escatologie immanentistiche.

Il superorganismo dinamico totale, preso nel suo significato metafisico conclusivo, si pone ad un livello superumano che è il livello stesso di Dio, o dell'antidio ipostatizzato in un immanentistico divenire storico. Nel primo caso, taluni lo identificano col « Regno » e parlano di « costruire il Regno ». Nell'attuale contesto teologico, largamente ispirato all'utopia, anche il « Regno » e la sua « costruzione » può far parte dell'utopia, preferita magari ad un autentico realismo dinontorganico costruttivo, quale viene ad imporsi attraverso l'Ecclesiologia dinontorganica e l'ideologia dinontorganica cristiana.

Nel secondo caso, nel caso cioè di un immanentistico divenire storico che si autodivinizza, non già a servizio dell'uomo ma per annullarlo definitivamente, il superorganismo dinamico totale può proiettarsi escatologicamente in un utopistico progresso conclusivo della storia, o nell'utopistica società comunista senza classi, senza Stato, senza economia sfruttatrice, senza potere oppressivo, senza lavoro alienante, senza più il peso del dolore e dell'infelicità dell'uomo. E' l'illusoria edizione terrestre del paradiso celeste, la cui condizione è appunto l'annullamento dell'uomo e della concreta realtà umana: cosa possibile purtroppo, ma senza il raggiungimento del paradiso sognato.

Non si tratta da parte nostra, di avallare i mali e le

318

ingiustizie della società. Si tratta di rimediarsi, ricorrendo non già all'utopia, ma alla giusta costruzione di essa, che, posta la sua natura dinontorganica, esige una autentica costruzione dinontorganica.

E' ovvio che la costruzione dinontorganica interessa tanto la costruzione religiosa, quanto la costruzione profana. Ed è altrettanto ovvio che, trattandosi di costruzione realistica e concretissima, la costruzione dinontorganica esclude le utopie e la stessa costruzione del superorganismo dinamico totale preso in se stesso. Le utopie infatti, appunto perché utopie, non si costruiscono. Restano un miraggio illusorio, che può spingere ad una illusoria azione pseudocostruttiva. E il superorganismo dinamico totale, come s'è detto, rimane fuori delle competenze dell'uomo.

In quanto sintesi di superorganismo dinamico religioso come forma, e di superorganismo dinamico profano come materia, il superorganismo dinamico totale interessa necessariamente sia l'uno che l'altro, ponendo l'ineliminabile problema del rapporto fra i due. Sotto questo profilo, e non già in ragione diretta della sua costruzione, il superorganismo dinamico totale interessa in quanto pone nei suoi termini più realistici e concreti il problema del rapporto « Chiesa-mondo », Fede e impegno politico, religione e società civile, Società ecclesiale e Stato. Pone ancora, se si vuole, il problema di una sua costruzione storica contingente, prescindendo dalla sua costruzione metastorica, di esclusiva competenza divina.

Stando così le cose, l'impegno costruttivo si concentra direttamente sui due dinontorganismi, religioso e profano. E il realismo dinontorganico, il cui connaturale sbocco è appunto lo sbocco costruttivo dinontorganico, può articolarsi in realismo dinontorganico religioso, e realismo dinontorganico profano.

Il realismo dinontorganico religioso trova la sua chiave costruttiva, sia teorica che pratica nell'Ecclesiologia dinontorganica (e nei suoi sviluppi). Mentre la chiave del realismo dinontorganico profano bisogna cercarla nell'ideologia come anima della prassi costruttiva della società, e precisamente nell'ideologia dinontorganica. Proprio per questo, la costruzione dinontorganica profana e il rispettivo dinontorganismo

319

profano, si specificano in costruzione dinontorganica ideologica, e dinontorganismo ideologico.

Ciò che importa soprattutto, è tener presente quanto segue: sia nel caso della costruzione dinontorganica religiosa che della costruzione dinontorganica ideologica, si tratta sempre, in primissima istanza, di costruzione a valore ontologico.

### **3 - Costruzione ontica, non solo etica**

Anche se il termine « costruzione dinontorganica », ossia costruzione di un organismo dinamico a valore ontologico e dunque costruzione « ontica » od « ontologica » che dir si voglia, dovrebbe essere già di per se stesso abbastanza chiarificatore, l'insistervi tuttavia non è affatto superfluo. Sia in teoria che in pratica, infatti, si è lontanissimi dalla « costruzione ontica » in campo religioso e sociale; e conseguentemente dal relativo impegno. Questa almeno appare la situazione del mondo cattolico.

La costruzione dinontorganica a valore ontologico, o se si vuole la costruzione ontica dinontorganica, è solo concepibile in base all'acquisizione dell'ente dinamico (illuminato dalla rispettiva metafisica) e dell'organismo dinamico a valore ontologico [dinontorganismo). Fuori di quest'ipotesi, si continua a contrapporre realtà ontologica e realtà etica (intesa quest'ultima nella sua accezione più ampia), instaurando così una dicotomia del reale, che metafisicamente ha confinato nel mondo della realtà puramente etica, l'intero mondo della storia sia esso religioso o profano.

Impossibile di conseguenza affrontare il problema metafisico della realtà storica sia religiosa che profana, se non in termini etici; e affrontare la sua rispettiva costruzione (quando si parli di « costruzione » e di « costruzione »

effettivamente si tratti), se non come « costruzione etica ». Nell'assenza dell'ente dinamico e dell'organismo dinamico a valore ontologico, infatti, la stessa ipotesi di una costruzione ontica (e non solo « etica ») non avrebbe alcun senso, e non può provocare che una reazione più o meno violenta: Di fatto ricade miseramente, o meglio abortisce, nella semplice costruzione etica.

Di qui l'errore storico, non già in tema di doveroso intervento morale, quanto piuttosto in ordine all'impostazione e soluzione del problema della costruzione e della stessa moralizzazione della società civile e politica, in termini puramente etici, o etico-sociali, o evangelico-pastorali: mentre il problema vero sarebbe quello della costruzione ontologico-dinamica dell'attuale società diventata dinamica, anche come sua « moralizzazione ».

Il rilievo che stiamo facendo si riferisce direttamente alla società civile ma coinvolge pure la Chiesa, in quanto la Chiesa si preoccupa della società civile e in quanto il problema della costruzione dinontorganica si pone anche in riferimento a se stessa. Che anzi, la costruzione dinontorganica di se stessa potrebbe rappresentare per la Chiesa una responsabilità ancor più pesante, in quanto il suo intervento di Chiesa nella costruzione e moralizzazione della società civile non può essere che « etico-sociale ».

La questione quindi assume un valore oggettivo: bisogna domandarsi, appunto, se la costruzione dell'attuale società dinamica e la sua stessa moralizzazione pongano solo un problema di costruzione « etica », o un preciso problema di costruzione ontica. E la soluzione va richiesta alla società stessa. E' infatti la sua realtà oggettiva, colta nella sua natura profonda, che deve suggerirla: e non la soggettività del filosofo, o del moralista, del pastore, e tanto meno del politico, che troppo spesso dovrebbe venir costruito lui per primo.

La soluzione valida tuttavia, la società non può darla con la propria bocca (neppure attraverso un referendum). Non può darla che tramite una metafisica della realtà storica e di se stessa, realisticamente e oggettivamente valida. Proprio in merito a tale metafisica, la soluzione per noi è ormai scontata: essendo l'attuale società dinamica, colta nel suo essere profondo, SOCIETA' DINONTORGANICA, ossia organismo dinamico a valore ontologico e non solo « etico », essa va costruita come società dinontorganica. Esige cioè una costruzione dinontorganica, che è costruzione ontologico-dinamica e non soltanto etica. E la stessa « moralizzazione » della società troverà la sua chiave decisiva, diventando effettivamente operativa, nella costruzione « ontologica » dinontorganica di essa.

320 321

Sempre allo scopo di aprire la strada alla costruzione ontologica superando il pregiudizio della costruzione puramente etica, dobbiamo tener presente che l'aspetto etico dell'essere consegue il suo aspetto ontico, consacrando il primato ontologico dell'essere stesso. Anche quando l'aspetto ontico ed etico di un determinato essere sembrano quasi confondersi e identificarsi, rimane il primato e la priorità (almeno ontologica e causale, se non cronologica) dell'essere, per cui solo garantendo l'essere si garantisce la rispettiva etica, solo costruendo l'essere si costruisce la rispettiva eticità e la si pone effettivamente in grado di funzionare.

E' proprio questo il caso dell'attuale società dinamica che vien costruita dall'ideologia come anima della prassi, la cui costruzione, a differenza della spinta etica dell'utopia o dell'esigenza etica di una dottrina etico-sociale, è costruzione ontologico-dinamica. Tale costruzione ontologico-dinamica cementa l'etica e i rispettivi valori nella costruzione stessa, facendo sgorgare l'una e gli altri dalla costruzione e dalla realtà ontologica della stessa società dinamica, che si qualificherà onticamente ed eticamente dall'ideologia e dalla prassi ideologica che la costruisce.

Nella logica della realtà storica dinamica, la quale porta con sé una paurosa controprova del dato di esperienza, è quindi la costruzione ontica che garantisce la costruzione etica. Infilando la strada della costruzione etica della società, non si garantisce più né l'eticità di essa né la sua costruzione. E' la ragione per cui la semplice moralizzazione, in quanto rimane estrinseca all'effettiva costruzione ontologica dell'attuale società dinamica o peggio in contraddizione con essa, è destinata a fallire, segnando ad un tempo il fallimento pratico della vecchia dottrina sociale cristiana e delle nuove utopie moraleggianti o misticheggianti.

E' la costruzione ontica che porta con sé la costruzione etica della società dinamica, facendo sgorgare l'etica stessa dall'ideologia come anima della prassi costruttiva di essa e della società, immanentizzandola nella sua costruzione. In tal modo, l'attuale società dinamica diventa impermeabile ad una morale estranea alla sua costruzione e realtà ontologica. E qualsiasi tentativo di imporgliela dall'esterno, al di fuori

della sua costruzione ontologico-dinamica, è destinato a fallire anche se tutte le buone ragioni stanno dalla sua parte.

Oggi non è più né la ragione né la Fede né la coscienza che impone la morale alla società e al vivere sociale. E' l'ideologia e la conseguente costruzione ontica di essa. Bisogna ormai infilare la strada della costruzione ontica per arrivare alla costruzione, o alla ricostruzione etica, dell'attuale società dinamica. Tale strada per noi è quella della costruzione dinontorganica e ci viene offerta dall'ideologia dinontorganica.

Un qualcosa di analogo s'impone anche nel contesto del realismo dinontorganico religioso.

#### 4 - Realismo dinontorganico religioso

Al pari della società politica, anche la Chiesa oggi è in crisi. Si tratta di una crisi storica, che ha una radice comune, vorremmo dire di indole metafisica, derivante dal passaggio dalla vecchia epoca storica statica alla nuova epoca storica dinamica. Tale passaggio ha costretto l'una e l'altra - Chiesa e società politica - a ripensare se stesse, a riscoprirsi come realtà dinamica, e soprattutto a ricostruire se stesse in funzione della rispettiva natura ontologico-dinamica, poiché il costruirsi contro natura è un non-senso, e deve giudicarsi fallimentare già in partenza.

Di fronte a questo tremendo problema, la differenza tra società politica e Chiesa sta in questo: la Chiesa possiede da sempre una sua misteriosa natura organico-dinamica, che opera divinamente, al di là dei condizionamenti storici e culturali e delle insufficienze degli uomini.

Per la società civile la situazione è affatto diversa. Essa non dispone di una sua natura ontologico-dinamica vera garantita a priori, se non come esigenza. Né, tanto meno, essa opera automaticamente. Tutto rimane affidato all'iniziativa degli uomini e più precisamente delle ideologie, che impongono alla società una sua determinata natura ontologico-dinamica anche se falsa, mobilitando a costruirla in tal senso, senza scrupoli, e senza una incisiva possibilità di contrasto, finché alle ideologie false non si contrapponga l'ideologia vera.

Stabilita così la differenza, allo scopo di escludere l'uni-

322 323

vocità del problema che non esiste, veniamo a parlare del realismo dinontorganico religioso, nella misura che, a livello essenziale, interessa la crisi della Chiesa oggi. Diciamo « a livello essenziale », poiché tale è il significato del realismo dinontorganico religioso, sia in funzione teoretica che pratica.

Come già sappiamo, il realismo dinontorganico religioso richiama la natura dinontorganica della Chiesa-Corpo Mistico, come quel misterioso Superorganismo dinamico divino-umano a valore ontologico, che riassume l'intera realtà rivelata religiosa cristiana. E la richiama per renderla teoricamente e praticamente impegnativa.

La prima domanda che al riguardo si pone è la seguente: poiché, come si è accennato sopra, la natura dinontorganica della Chiesa porta con sé una operatività divina che la rende in qualche modo autonoma dalla cultura e dai condizionamenti storici, l'istanza espressa dal realismo dinontorganico religioso è vincolante, o può essere elusa ancora una volta, come è avvenuto in passato per secoli?

La domanda non è di natura teologica, ma storica. Anche se la teologia accetta la natura dinontorganica della Chiesa di per sé potrebbe continuare a disinteressarsene sia teoricamente, in sede di Ecclesiologia, sia praticamente in sede di pastorale, com'è avvenuto nei secoli passati.

La risposta quindi va richiesta all'attuale realtà storica. La scienza, infatti, e la prassi che ne consegue (compresa la scienza teologica e la prassi pastorale nella loro accezione più ampia), è sempre una risposta ad una data richiesta storica, anche se purtroppo, l'una e l'altra non sono sempre tempestive. ,

Bisogna pertanto domandarsi se l'attuale epoca storica dinamica, da parte della Chiesa che è già dinontorganica per sua natura, richieda una scienza teologica e una pastorale dinontorganica. La risposta dev'esser positiva, non soltanto perché, in linea di principio, la scienza e la prassi debbono adeguarsi alla natura delle cose, ma anche perché, storicamente, tale adeguazione non può più essere disattesa. A epoca storica dinamica deve corrispondere una scienza teologica e una prassi pastorale dinontorganica, pena il non disporre di una cultura teologica e più ampiamente di una cultura religiosa cristiana con la conseguente possibilità d'azione, quali si rendono oggi necessarie.

324

La scienza infatti, compresa la scienza teologica, al di là del momento contemplativo o di ricerca che sempre porta con sé, non è che uno strumento operativo a livello societario, che come tale deve adeguarsi alla richiesta e alla necessità operativa societaria del tempo, sia pure al di fuori di qualsiasi storicismo. Non è infatti la verità che deve piegarsi ai capricci della storia, ma è la verità che deve dominarla per servirla, attraverso le sue necessarie adeguazioni.

Ora, nei secoli passati, ha potuto bastare una teologia sostanzialmente statica, come risposta alla richiesta teologica di un'epoca storica statico-sacrale e come strumento operativo societario in un contesto statico-sacrale. Ma oggi più non basta. Per una ragione analoga ma opposta, trattandosi appunto di una nuova epoca storica secolare, oggi si rende necessaria una teologia essenzialmente dinamica, più esattamente « dinontorganica », per l'essenza dinontorganica della Chiesa stessa e per la nuova richiesta storica. E con essa si rendono necessarie una nuova cultura religiosa cristiana dinontorganica e una intera prassi religiosa dinontorganica.

Di fatto il problema è sentito perché urge e non è più eludibile, anche se, al di fuori della sua giusta soluzione, si esprime in termini di disagio, di ambiguità, di errori e di profonde crisi, in cento forme diverse. La prima è quella di un rifiuto massiccio della teologia (e filosofia) tradizionale, addirittura sotto l'accusa della sua non-verità, mentre si tratta solo di una inadeguatezza scientifica di indole storica, che postula non già il rifiuto della verità di ieri e di sempre, ma una sua adeguazione in risposta alla nuova richiesta storica.

Un altro sintomo che accusa la mancata soluzione del problema è il cosiddetto pluralismo, rivendicato come un progresso e avallato come soluzione del problema stesso, senza distinguere tra pluralismo e pluralismo. C'è infatti un pluralismo che è la fioritura dell'unità, e un pluralismo che è la demolizione di essa, a cominciare dall'unità della verità e nella verità, sostituita dalla babele della libera opinione e dell'errore.

Un terzo sintomo è quello del secolarismo, che come riscoperta e rivendicazione della secolarità ha invaso il santuario (a cominciare se si vuole dal santuario della cultura teologica), mentre non è che un lasciarsi plagiare dalla nuova

325

cultura profana secolaristica, già completamente adeguatasi (se pur malamente) alla nuova realtà storica dinamica. La sua capacità di far presa è direttamente proporzionale a questo adeguamento e all'assenza quasi totale di esso da parte della cultura cristiana.

Un quarto sintomo dell'urgenza del problema e della mancata sua soluzione è la crisi stessa della Chiesa, che è crisi polivalente ma che è anche (forse prima di tutto e soprattutto) crisi culturale. E' questa forse, più di ogni altra cosa, che rende oggi la Chiesa ingovernabile e inagibile e ne sfasa l'identità. E' ovvio che si tratta di una crisi umana storica di essa, poiché, nel suo aspetto puramente divino, la Chiesa « non può né soffrire né morire ». Ma intanto soffre e agonizza malamente, senza poter sperare che per essa si rinnovi il « mistero pasquale » per merito della crisi che la travaglia.

Le crisi umano-storiche della Chiesa son sempre state o saranno sempre una malattia, e questa sua crisi è una malattia gravissima. Nessuno dirà che la malattia è la causa della salute, anche se la Chiesa ha al suo capezzale un Medico che la guarirà sicuramente, non sappiamo tuttavia con quali rimedi.

Non ci è lecito quindi scivolare sull'attuale crisi della Chiesa abbandonandoci magari alla illusione consolatoria della « crisi di crescita ». Dobbiamo farne la diagnosi approfondita, e concorrere per parte nostra a trovarne il rimedio, poiché, come crisi umano-storica, essa dipende almeno in parte da noi sia come crisi sia come rimedio.

Un aspetto dell'approfondimento, sia come crisi che come rimedio, può essere appunto quello che veniamo illustrando. Si è operato storicamente il passaggio dallo statico al dinamico, ciò che importa per la Chiesa un nuovo tipo di cultura dinontorganica la cui importanza teorica e pratica è proporzionale all'incidenza della cultura nella nuova epoca storica dinamica. Tale incidenza si commisura alla funzione costruttiva della nuova cultura dinamica, rimasta assente e ignorata nella vecchia cultura statica, e assolta direttamente, nella vecchia Chiesa statica, dall'azione divina e dalla spinta della Fede.

Per la nuova Chiesa dinamica invece, la quale è « dinon-

326

torganica » da sempre, ma che oggi s'impone in quanto tale sia come autocoscienza sia come autoconstruzione, la mediazione culturale dinontorganica diventa indispensabile, sì da dover riporre nella sua assenza una delle cause dell'attuale crisi della Chiesa, e nella sua presenza un rimedio-chiave di essa.

Nella storia della Chiesa infatti è avvenuto un fenomeno analogo a quello verificatosi per la società civile. Il passaggio dallo statico al dinamico ha fatto crollare la vecchia società statico-sacrale imponendo la costruzione di una nuova società dinamica secolare. Per quanto riguarda la Chiesa (e sempre limitatamente al suo aspetto umano storico), il suddetto passaggio ha messo in crisi la vecchia Chiesa statica con la sua cultura, costringendola ad un ripensamento dinontorganico di se stessa e ponendola sulla strada della sua costruzione dinontorganica.

Ciò non è semplice, e neppure l'affare di un giorno (o di un Concilio Ecumenico limitato a se stesso). Come non è affare di un giorno l'elaborazione di una nuova cultura dinontorganica. Anche da quest'insieme di cose deriva la gravità e la persistenza della crisi. Per uscirne, o almeno per concorrere a prepararne il superamento, forse non è del tutto inutile infilare la strada del realismo dinontorganico con la cultura dinontorganica resa possibile da esso, a cominciare se si vuole da una Ecclesiologia dinontorganica.

## **5 - Qualis Ecclesiologia, talis Theologia et tota vita christiana**

Probabilmente quest'aforisma non lo si riscontra in nessun teologo medioevale, e neppure in testi di teologia moderna. Eppure può richiamarci ad una profonda verità, constatabile attraverso l'intera storia della Chiesa, e decisiva soprattutto oggi.

L'Ecclesiologia infatti, nonostante i pareri in contrario, come specifica teologia scientifica della Chiesa, per le ragioni già state dette e per molte altre più o meno intuibili, oggi si presenta come la parte decisiva della scienza teologica, non solo in rapporto alla teologia ma all'intera vita cristiana e ad ogni sua espressione. Basti pensare che persino i fatti di

327



cronaca ecclesiale, qualunque siano, possono avere una loro spiegazione (forse la più valida), nell'ecclesiologia in cui essi s'inquadrano e da cui emanano. Tanto che, non di rado, la risposta alle semplici domande - qual è l'ecclesiologia di questo Tizio? Qual è l'ecclesiologia nel cui contesto si pone questa faccenda? - può darci la chiave di tutto.

Vero è che la stessa ecclesiologia come scienza teologica o come una qualsiasi opinione fideistica o culturale soggettiva, viene condizionata da una filosofia per il fatto stesso che viene mediata dalla ragione umana. Anche se la verità rivelata non dipende che dalla Rivelazione, la sua elaborazione teologica scientifica o la sua semplice assimilazione culturale non può fare a meno di passare attraverso una filosofia, non come fonte ma come metodo di conoscenza teologica. Di qui la mediazione metafisica di cui si è già parlato, che per noi si precisa, in rapporto all'ecclesiologia, come mediazione metafisica dinontorganica. Essa ci permette di cogliere teologicamente la profonda natura dinontorganica della Chiesa

, aprendo la strada all'Ecclesiologia dinontorganica.

Comunque si giunga all'ecclesiologia come teologia della Chiesa (o come un suo più o meno accettabile surrogato), sta di fatto che sarà l'ecclesiologia a determinare l'intero corso della teologia e della vita cristiana, di qualunque ecclesiologia si tratti. Ci può essere una « ecclesiologia negativa », che si risolve praticamente nella negazione della Chiesa, lasciando libero corso ad un altro punto Alfa della teologia e della vita cristiana, anche come « matrice culturale derivata ». Ma poiché il problema-chiave del Cristianesimo è e rimane quello della Chiesa, anche l'ecclesiologia suddetta diventa una sua soluzione « ecclesiologica », per quanto negativa.

Una ecclesiologia « ontologicamente » positiva invece deve preoccuparsi del vero essere della Chiesa, il che è assai più del problema apologetico o biblico-positivo della « vera Chiesa ». Per cui, nell'ipotesi che il vero essere della Chiesa sia « dinontorganico », l'ecclesiologia dovrà essere, in definitiva, Ecclesiologia dinontorganica.

Se tale è il dover essere dell'ecclesiologia - Ecclesiologia dinontorganica -, l'importanza e l'attualità di essa va commisurata all'importanza e all'attualità della sua funzione. L'attualità è quella della sua richiesta storica. Vi si è già

328

insistito. La sua importanza è riassunta nell'aforisma da cui siamo partiti, che va appunto applicato all'Ecclesiologia dinontorganica, quale sorgente di una teologia dinontorganica e di una vita cristiana dinontorganica, e dunque realmente adeguantisi alla realtà e verità della Chiesa.

Bisognerà al riguardo esplicitare più a fondo la funzione dell'Ecclesiologia dinontorganica. Qui tuttavia ci limitiamo a preciarla, per accenni, in funzione di matrice culturale derivata, rispetto all'intera cultura religiosa cristiana;

, di matrice vitale, rispetto all'intero essere e agire cristiano; di matrice operativa e costruttiva, rispetto all'intera prassi ecclesiale, che ritrova la sua autentica natura solo nel contesto della natura dinontorganica della Chiesa stessa. Non si deve infatti dimenticare che la prassi ecclesiale altro non è che la vita-azione della Chiesa come Superorganismo dinamico religioso cristiano, dal quale pertanto, e non da altro, potrà attingere la sua genuinità radicale e conclusiva ad un tempo, a tutti i livelli dell'essere proprio e della Chiesa stessa.

Tornano qui i quattro piani dell'essere, a proposito della Chiesa e della prassi ecclesiale, che si articola essa pure in prassi ecclesiale a livello essenziale, esistenziale, fenomenico, ed operativo empirico. Parallelamente allo stesso essere della Chiesa, essa trae la sua genuinità dalla presenza operante dell'essenza dinontorganica della Chiesa, forse garantita in rapporto ad un genuino vivere ed agire mistico puramente personale; ma solo garantibile da una operante coscienza teologale ed ecclesiale dinontorganica, in rapporto all'essere dinontorganico e alla prassi dinontorganica della Chiesa, quale oggi s'impone. L'uno e l'altra coinvolgono la persona singola che si traduce in persona-cellula, e la sua stessa azione personale, che deve rifondersi concretamente ed effettivamente nell'unità della prassi, non attraverso una riduttiva uniformità empirica, ma in virtù della sintesi dinontorganica come sintesi dinamica ontologica e operativa.

Prescindiamo qui dall'elaborazione dell'Ecclesiologia dinontorganica e più ancora dalle questioni che essa può suscitare. Ci basti aver posto il problema e aver segnalato la strada della sua soluzione. Essa è la strada del realismo

329

dinontorganico religioso, che svelandone la necessità, la rende anche possibile, facendo da molla ai suoi inesauribili sviluppi culturali e sostenendo la spinta della sua funzione operativa.

## 6 - Realismo dinontorganico-ideologico

Il passaggio dallo statico al dinamico, che forse rappresenta la più grande rivoluzione « profana » di tutti i tempi perché è una rivoluzione storico-ontologica e non semplicemente storico-politica, tra le altre sue conseguenze ha portato anche quella del tramonto della vecchia società statico-sacrale e del nascere della nuova società dinamica secolare. E' questo anzi uno degli aspetti più sostanziali, al di là delle sue apparenze esso pure a valore ontologico, della rivoluzione

suddetta, anche se, sotto il suo preciso profilo ontologicometafisico, dal mondo cattolico rimane ancora completamente ignorato e disatteso. Eppure interessa in modo speciale il mondo cattolico e la Chiesa, perché è proprio il passaggio dallo statico al dinamico che vi ha introdotto la « rivoluzione », purtroppo fino ad oggi a titolo di crisi, e non di un'autentica e genuina palingenesi.

Per arrivare a quest'ultima, a parte gli altri rimedi magari più efficaci e risolutivi, bisognerà passare attraverso il realismo dinontorganico religioso, non solo, ma anche attraverso il realismo dinamico ideologico. Cosa non facile in verità, soprattutto per una specie di blocco socio-psicologico. Il vecchio « realismo statico religioso », traducendosi in realismo statico-sacrale, era infatti bivalente: soddisfaceva ai bisogni della Chiesa e serviva anche per i bisogni della vecchia società civile come società statico-sacrale. Merito della religione, che allora fungeva da « fondamento e anima » della società; o merito se si vuole della società civile, che accettava la religione come fondamento e anima di se stessa.

Storicamente il modello statico-sacrale cominciò ad essere intaccato dall'umanesimo e fu minato dall'illuminismo, che con la Rivoluzione francese segnò l'avvento dello Stato laico, in un primo tempo ancora in combinazione con una società statico-sacrale, poi travolta gradualmente dalla rivoluzione industriale. Ma intanto il vecchio « realismo statico-sacrale », in forza dell'abitudine e di una superstite quanto illusoria validità residua storicamente del tutto anacronistica, ha continuato ad aver credito, sia pure cercando in questi ultimi tempi di tradursi in uno pseudorealismo « dinamico » sacrale.

La rivoluzione industriale, al di là del suo aspetto puramente economico e tecnologico, ha posto sul tappeto tre grossi nuovi problemi: il nuovo problema socio-politico; un nuovo problema ontologico-metafisico, per la cultura cristiana del tutto inedito; e il problema religioso del rapporto fra la religione e la nuova realtà politica e sociale.

Tali problemi risultano strettamente connessi fra loro sì da essere interdipendenti e condizionarsi, per la loro soluzione teorica e pratica, a vicenda. In altre parole, esigono una considerazione sintetica e non analitica, poiché sono di natura sintetica per il fatto stesso che sono di natura dinamica. E' la realtà dinamica, - dinamica « ontologicamente » e non solo fenomenicamente -, sintetica per sua natura, che impone tale considerazione sintetica, al di fuori di qualsiasi ambiguità e confusione.

La vecchia mentalità metafisica, statica analitica ed astratta (nonché sacrale), ha isolato il problema socio-politico, vivisezionandolo per di più in problema sociale e problema politico. Quest'ultimo restò affidato alla vecchia soluzione teologico-sacrale (e di essa furono ancora una classica espressione i « Concordati »), mentre il problema sociale, che prese il nome di « questione sociale », venne affrontato con la dottrina sociale cristiana, diventata ufficiale a cominciare dalla Rerum Novarum.

Essendo di natura etico-religiosa, la dottrina sociale cristiana si trovava in linea col vecchio realismo statico-sacrale, di cui rappresentava la continuità e un adattamento, fino all'attuale adattamento « sacrale dinamico », provocato dalla ormai ineludibile spinta dinamica, almeno fenomenica, dell'attuale situazione storica.

L'attuale adattamento o rinnovamento « sacrale dinamico » della dottrina sociale cristiana, diventata oggi insegnamento e prassi della Chiesa in campo sociale, ha tradotto il problema sociale o politico-sociale, da problema etico-sociale in problema pastorale teologico. Il che non solo non

ne ha favorito la soluzione, ma l'ha complicata oscurandone i termini e avviandola su falsi binari. Il nuovo problema socio-politico, infatti, in quanto problema socio-politico non è un problema teologico; e in quanto problema teologico non è più il problema socio-politico. Guai a identificarne o a confonderne i due aspetti formali, sia per la teoria che per la pratica! Le ambiguità dottrinali e le sfasature pratiche diventano inevitabili.

Ma c'è una terza « formalità » del nuovo problema socio-politico, ed è quella decisiva perché sta al fondo di tutte le altre. E' la « formalità » del nuovo problema socio-politico preso in se stesso, come nuova realtà socio-politica, accentuandone la « realtà », e ponendo formalmente il problema socio-politico come problema di questa nuova realtà, e dunque facendo di esso, in primissima istanza, un problema ontologico-metafisico: il problema ontologico-metafisico, appunto, della nuova realtà socio-politica.

Posto così il problema in questa sua specificità, per non tornare ad evaderne e per porsi sulla giusta strada della sua soluzione, va poi affrontato realisticamente; va colto e condotto avanti come specifico problema ontologico-metafisico dinamico, perché la nuova realtà storica e con essa la nuova realtà socio-politica è dinamica ontologicamente e non solo fenomenicamente. E va rispettato nella sua qualità di problema teorico-pratico laico e secolare, perché la realtà sociopolitica nella nuova epoca storica dinamica ha cessato di essere « sacrale » per diventare realtà laica e secolare, ciò che del resto fa parte della proclamata « autonomia delle realtà profane ». Autonomia, rispetto a che cosa? Rispetto alla religione. E autonomia « ontologica » (non « morale »). Si tratta infatti di due realtà diverse, con un necessario rapporto fra loro (sia esso risolto positivamente o negativamente), da risolversi appunto in funzione della rispettiva natura e autonomia ontologica.

E' il superamento radicale e definitivo della vecchia concezione statico-sacrale in una nuova concezione realistico-dinamica che si precisa in dinontorganica. Essa vien resa possibile dal realismo dinamico, che in riferimento alla nuova realtà socio-politica si traduce appunto in realismo dinontorganico ideologico.

332

## 7 - L'ideologia dinontorganica

Il realismo dinontorganico, come già sappiamo, è ambivalente: è religioso e profano (« ideologico »). E come il realismo dinontorganico religioso cristiano s'impenna nella Chiesa come dinontorganismo religioso che si autocostruisce, avendo come suo essenziale punto di riferimento teorico l'Ecclesiologia dinontorganica; così il realismo dinontorganico profano s'impenna sulla realtà storica dinamica profana (che può riassumersi nella realtà sociopolitica), ed ha come suo essenziale punto di riferimento realistico l'ideologia dinontorganica, anima della prassi costruttiva dell'attuale società dinamica e dell'intera realtà storica profana.

Il nesso fra realismo dinontorganico profano e l'ideologia dinontorganica è insolubile, fin quasi a identificare i due termini. Non c'è realismo dinontorganico profano senza ideologia dinontorganica; tutto si risolverebbe in vane speculazioni teoriche o in sterili atteggiamenti pratici, che per darsi un impulso animatore tornano alle motivazioni religiose e sacrali. Né c'è ideologia dinontorganica senza realismo dinontorganico profano. L'ideologia svanirebbe nell'utopia, a cui bastano motivazioni soltanto etiche, quando non semplicemente immaginarie. Di utopia può nutrirsi qualsiasi speranza politica. Ma la prassi costruttiva della realtà storica e dell'attuale società, che è poi il fondamento di una autentica speranza politica (vera o falsa che sia), deve nutrirsi di ideologia e realismo dinamico, che nella logica del realismo integrale diventano il realismo dinontorganico e l'ideologia dinontorganica.

Si tratta quindi, anche da parte del mondo cattolico, di giungere a quest'ultima, al di là (ma non contro) della dottrina sociale cristiana nella sua vecchia e nuova edizione, e al di là dell'utopia, fosse anche l'utopia religiosa. La ragione è la solita: l'epoca storica statico-sacrale è tramontata definitivamente. Si è instaurata una nuova epoca storica dinamica secolare, imperniata non più sulla religione o su un'etica religioso-sociale, ma sull'ideologia come anima della prassi. Al vecchio realismo statico-sacrale, per quanto riguarda la realtà socio-politica, deve succedere il nuovo realismo dinamico ideologico, senza illudersi che il vecchio realismo statico

333

sacrale possa tradursi esso stesso in un nuovo realismo « dinamico-sacrale ». Potrebbe essere un'utopia generosa, ma non meno illusoria.

Si tratta infatti di una impossibilità teorico-pratica, che si risolve in una contraddizione in termini. Il « religioso-sacrale » e il « dinamico-secolare », in rapporto di anima e corpo, rappresentano ormai una combinazione impossibile, per molte ragioni, che vanno ben al di là dell'autonomia del profano. Può bastare, per darsene conto, questa ragione di fondo: nell'attuale epoca storica dinamica, l'ideologia come anima della prassi ha sostituito la religione come fondamento e anima della nuova società dinamica. E allora, addio « fondamento e anima religioso-sacrale », statica o dinamica che sia. Il rifiuto da parte della nuova società è categorico, e si consumerà maggiormente nel futuro, perché

questa è la nuova legge della storia: il primato della religione come fondamento e anima della società è passato da essa all'ideologia come anima della prassi.

Non si tratta di un puro fatto brutto, constatabile ormai a raggio mondiale, se non come fatto consumato, almeno in prospettiva. Si tratta di un fatto pienamente legittimo, il cui misconoscimento non solo non rimedia alla situazione, ma la peggiora fino a renderla forse irrimediabile. Si è inclini a pensare che l'attuale società dinamica rifiuti la religione come propria anima e fondamento non già di per se stessa, ma a cagione delle ideologie ateo-materialiste che la manipolano. Se così fosse, la tradizionale presenza della religione e la continua riorofferta di essa, avrebbe pur dovuto rappresentare una salvaguardia, a meno di riconoscere l'impotenza della religione stessa, come anima e fondamento della società, di fronte alle ideologie come anima della prassi.

E' appunto tale impotenza la spiegazione ultima del fatto. L'attuale società dinamica, proprio perché deve costruirsi di continuo come società globale nella sua massiccia realtà ontologico-dinamica profana, postula lo strumento ontologico-dinamico adatto, che non è la religione. Di per sé la religione non va al di là di un'offerta etico-religiosa o etico-sociale. cosa ben lontana e diversa dall'ideologia come anima della prassi. E' questo lo strumento ontologico-dinamico costruttivo dell'attuale società dinamica, attraverso la rispettiva prassi ideologica.

Ovviamente la società postulerebbe l'ideologia sana come anima di una sana prassi costruttiva di se stessa. Se questa non le viene offerta, non potendo sfuggire all'ideologia come anima della prassi che la costruisce, poiché deve ben venire in qualche modo costruita, si affida o resta vittima di ideologie malsane, qual è il caso delle attuali ideologie ateo-materialiste.

Senza accusare responsabilità o colpevolezze al riguardo, ci sia almeno lecito dire che la Chiesa oggi non può più accontentarsi di offrire alla società il solo apporto etico-sociale, o delle utopie, o esser solo presente in funzione critica e profetica. Dovrebbe porsi o meglio far porre da chi di dovere, il problema dell'ideologia sana, dell'ideologia vera, come sana e vera anima ontologico-dinamica di una prassi socio-politica costruttiva di una sana e autentica società civile oggi. Il che non solo non sarebbe un nuovo modo di irretirla nella politica e di contaminarla con la politica, ma di liberarla in modo definitivo da essa.

## 8 - Fede e politica oggi

Quello del rapporto tra Fede e politica è oggi uno dei problemi caldi, che rimane tuttavia irrisolto o mal risolto, perché vien posto al di fuori della mediazione ideologica. Nei suoi termini oggettivi, e non soggettivi, o puramente pastorali, il problema del rapporto tra Fede e politica si esplicita nel problema del rapporto fra la religione intesa come realtà religiosa oggettiva, e la politica, intesa anch'essa come realtà politica o sociopolitica oggettiva. Due mondi diversi che nell'epoca storica statica si fondevano nella società statico-sacrale, sancendo la funzione di fondamento e di anima da parte della religione rispetto alla società civile. E così restava risolto il rapporto oggettivo fra le due, sia in linea teorica che pratica.

Oggi tale soluzione è anacronistica, antistorica. Malgrado ciò, il problema nei suoi termini oggettivi rimane. Sul piano soggettivo e pastorale sarà sempre la Fede come coscienza soggettiva, e la pastorale come azione religiosa, che

334 , 335

risolve il problema. Ma è solo soluzione « religiosa », che lascia intatto il problema oggettivo del rapporto. Che anzi, proprio perché questo rimane irrisolto, la stessa soluzione religiosa del problema non beneficia di una consistenza teorica e tanto meno trova uno sbocco pratico univoco. L'opinabilità investe tutto, e la pretesa soluzione finisce per diventare una babele e per vari aspetti una dissoluzione.

Il problema oggettivo del rapporto Fede e politica (o religione e società civile, o « Chiesa e Mondo ») si pone sempre come problema del fondamento e dell'anima della società civile, la quale anima e il quale fondamento, di ordine oggettivo, non debbono restare nelle buone intenzioni soggettive, o esaurirsi nelle coscienze, ma debbono essere oggettivamente recepiti come tali, dalla società civile stessa.

Come già sappiamo, l'attuale società dinamica rifiuta il fondamento e l'anima religiosa, mentre accetta ed anzi postula il fondamento e l'anima ideologica. L'ideologia infatti, come anima della prassi che costruisce l'attuale società dinamica, offre ed anzi impone il proprio fondamento e la propria anima ideologica, ponendo ad un tempo una nuova radicale soluzione del rapporto tra Fede e politica. Essa sarà positiva, se è data dall'ideologia che armonizza con la religione, facendo da mediatrice tra la religione stessa e la società civile, tra Fede e politica. Sarà invece negativa, se vien posta da un'ideologia in antitesi con la religione e portatrice di un'anima e di un fondamento ateo-materialistico.

Il problema del rapporto tra Fede e politica quindi, se non si vuol subirne la soluzione negativa, irrimediabile nella sua radicalità oggettiva e incontrastabile sul piano della costruzione dinamica, va risolto in base all'ideologia vera, che armonizza con la religione ed offre alla società un'anima ideologica e un fondamento ideologico, che riproducono il vecchio fondamento e la vecchia anima religiosa, traducendoli però in fondamento e anima ideologica laica e secolare: l'unica anima e fondamento proponibili e accettabili dalla nuova società dinamica, laica e secolare essa stessa.

Già sappiamo che l'ideologia vera è l'ideologia dinontorganica. Sappiamo pure (o almeno si può intuire) che, impegnando l'ideologia nella costruzione della società, poniamo sul tappeto una somma di problemi teorici e pratici inesauribili,

che qui non è neppure possibile accennare. L'importante è afferrare almeno il problema dell'ideologia come chiave di soluzione del nuovo rapporto tra Fede e politica e come chiave di costruzione della nuova società dinamica<sup>44</sup>

La vecchia soluzione religioso-sacrale del rapporto tra Fede e politica, anche se rammodernata in senso religioso-laico, non è più oggettivamente valida né storicamente operante. Bisogna passare alla nuova soluzione ideologica-secolare, accettando la mediazione dell'ideologia vera, dinontorganica, tra Fede e politica. E' in tale « mediazione » infatti, la nuova soluzione del problema, oggettivamente valida e storicamente operante.

Né si pensi che si tratti di una diminuzione o di un disimpegno religioso, che anzi! L'impegno religioso si purifica, si riafferma, si arricchisce. La mediazione ideologica infatti lo libera da qualsiasi contaminazione o distrazione politica. La netta distinzione dei due mondi, religioso e politico, riafferma la necessità di un serio impegno religioso a se stante. E la coscienza religiosa, che come coscienza religiosa soggettiva investe necessariamente e mondo religioso e mondo politico, non potrà che arricchirsi, senza affatto esaurirsi in se stessa o deviare da se stessa.

Sarà la stessa coscienza religiosa ad orientare sul terreno ideologico e ad imporre la scelta ideologica oggettivamente e cristianamente giusta, non già in base al Vangelo o alla sola Fede che rimangono muti al riguardo, ma in base ad una appropriata indagine metafisica dinamicamente e oggettivamente valida. L'ideologia vera, anch'essa strumento laico e secolare per la costruzione di una società civile e politica laica (non « laicista »!) e secolare, non è deducibile dal Vangelo né vien suggerita dalla Fede. Rimane una scoperta della metafisica realistico-dinamica della realtà storica e un suggerimento a livello metafisico del realismo dinontorganico profano, che pertanto si qualifica come « ideologico ».

Il realismo dinontorganico ideologico assume la scoperta ontologico-metafisica del dinontorganismo come natura profonda dell'attuale realtà storica e della nuova società dina-

336 337

mica, e come legge ontologico-metafisica fondamentale della loro costruzione. Ne coglie inoltre il valore di contenuto essenziale dell'ideologia dinontorganica precisamente come anima della prassi costruttiva della società dinontorganica, fondando in tal modo e lanciando sul piano teorico ed operativo l'ideologia dinontorganica come alternativa ideologica cristiana alle ideologie anticristiane.

Alternativa cristiana « ideologica », e dunque ideologia dinontorganica « cristiana », semplicemente perché vera, arricchendo così l'aggettivo « cristiano » di un significato nuovo, distinto e diverso dal suo significato religioso, appunto perché significato « ideologico ». Tale aggettivo si ferma all'ideologia senza passare alla politica, poiché l'attuale « confessionalità » della politica non è più quella « religiosa » neppure per i cristiani, ma è la confessionalità ideologica che va direttamente chiamata col proprio nome: laicista liberal-capitalista, marxista, coi relativi incroci od accentuazioni, e (finalmente) dinontorganica. La qualifica « dinontorganica » quindi dispensa dal far passare l'aggettivo « cristiana », dall'ideologia dinontorganica alla politica.

Politica « dinontorganica » quindi dovrebbe essere e chiamarsi la politica dei cristiani, semplicemente perché uomini ideologicamente centrati; e con essi, e per la stessa ragione, la politica di ogni uomo di buona volontà, al di fuori di qualsiasi nostalgia « sacrale » o di confessionalismi religiosi, nella convinzione che in politica oggi il miglior servizio che in concreto si possa fare alla religione è proprio il servizio « ideologico ».

## 9 - Natura e funzioni dell'ideologia

L'ideologia così prospettata viene a coincidere con una realtà massiccia e ben qualificata, che conferisce alla parola « ideologia » un significato ben definito, anche se difficilmente esprimibile (e tanto meno esauribile) in una breve frase. Noi ci siamo limitati a definire l'ideologia come anima della prassi costruttiva della nuova società dinamica. Ci fermiamo qui, senza addentrarci nel tema, che esigerebbe un'intera teorica dell'ideologia stessa così intesa<sup>45</sup>.

Ci limitiamo a fare alcuni rilievi, sempre in tema di realismo dinontorganico ideologico, allo scopo di precisare maggiormente la natura e la funzione dell'ideologia dinontorganica.

Il primo rilievo da farsi è che essa, proprio come anima della prassi, va intesa come anima a valore ontologico: anima ontologico-dinamica, e non semplicemente anima logica, etica, o « ideale », e nemmeno « religiosa ». Soggettivamente, tutto può far da anima all'azione: un'idea, un principio etico, un'ideale, un'utopia, una coscienza religiosa. Ma, oggettivamente, l'anima della prassi socio-politica, costruttiva dell'attuale società dinamica, dev'essere

<sup>44</sup> Per un ampio sviluppo del tema dell'ideologia, rimandiamo al volume L'ideologia cristiana.

<sup>45</sup> Si rinvia al volume L'ideologia cristiana

l'ideologia, che, a dispetto della parola (*lucus a non lucendo*), è anima ontologico-dinamica. Analogamente all'anima umana rispetto al corpo: anima « ontologica », anche se poi si esprime logicamente ed eticamente.

L'ideologia quindi, come anima della prassi, è anima ontologica che entra in sintesi ontologica con la prassi e con la stessa società dinamica, cementandone la costruzione e cementandosi nella costruzione. Se così è (non preoccupiamoci qui del come ciò avvenga), diventa un perditempo gridare contro la realtà ontologico-dinamica massiccia delle ideologie e delle loro costruzioni, finché non si contrapponga ad esse la realtà ontologico-dinamica dell'ideologia vera e della costruzione che ne consegue.

Per capire di più il valore ontologico-dinamico dell'ideologia bisogna appellarsi alla realtà ontologica della prassi, come « energia selvaggia » immanente alla stessa realtà storica diventata dinamica. La quale realtà storica, perché dinamica, porta dentro di sé una incomprimibile spinta autocostruttiva che è appunto l'energia selvaggia della prassi finché si prescinde dalla sua anima ideologica. Questa la doma e la incanala, la mobilita in una data costruzione.

E' la natura dell'ideologia: quella precisamente di anima ontologico-dinamica, che entrando in sintesi con la prassi la redime dal suo stato di energia selvaggia, imprimendole una direzione, dandole un progetto, costituendo in qualche modo il codice genetico della stessa società dinamica in costruzione. In concreto l'ideologia viene a identificarsi con la stessa prassi in quanto animata e mobilitata. Tale infatti è

338 339

ad un tempo la natura e la prima funzione dell'ideologia: quella di anima ontologico-dinamica, e di funzione animatrice della prassi, con la quale in concreto s'identifica.

Accenniamo a qualche altra sua funzione: la funzione illuminatrice, culturale, mobilitante, e liberante.

Come l'anima umana rende effettivamente possibile il vivere e l'agire umano della persona illuminandoli, così l'ideologia come anima rende effettivamente possibile il vivere e l'agire della società, con più precisione la vita-azione di essa come prassi, illuminandola. E' la funzione illuminante dell'ideologia, senza la quale la prassi rimarrebbe una cieca energia selvaggia. Funzione illuminante efficace, perché immanente alla prassi, in quanto viene a far parte della sua stessa anima.

Ma « illuminante » con che cosa? Con la dialettica immanente all'ideologia stessa, e con la cultura emanante da essa. Non dunque con il semplice lume di un'intelligenza soggettiva, come può avvenire per le persone singole, ma col lume oggettivo suddetto. Scatta così la funzione illuminante dell'ideologia, con tutto il suo peso, che appare veramente decisivo.

Si è già accennato al fatto che l'ideologia come anima della prassi è la nuova matrice culturale, primaria e derivata, della nuova epoca storica dinamica, sostitutiva della stessa matrice culturale religiosa (quando si tratta della funzione culturale delle ideologie ateo-materialiste), o in aggiunta alla medesima (quando si tratta della funzione culturale dell'ideologia dinontorganica vera, e perché vera, anche « ideologicamente » cristiana).

La funzione culturale dell'ideologia, innestandosi nella sua funzione di matrice culturale di cui è espressione illimitata, assume un'importanza determinante, e si risolve in una forza irresistibile. Non c'è « cultura critica » in contrario che la smonti o la blocchi. Non si smonta teoricamente, perché non è tanto questione di semplice cultura, bensì di matrice culturale. Finché questa rimane, la cultura rinasce. Né si sblocca praticamente, perché la cultura diventa « autocoscienza » della prassi; per sbloccarla quindi bisognerebbe bloccare la prassi. Cosa possibile soltanto attraverso il lancio di un'altra ideologia e un'altra prassi ideologica.

Come si può intuire, il problema è assai grave, complessissimo, ed assume proporzioni enormi, poiché l'ideologia e la stessa prassi ideologica, piaccia o non piaccia, è conglobante, totalizzante. Abbraccia tutto e va alla radice di tutto: come la religione, che sostituisce o alla quale si affianca, per la rovina o la salvezza dell'umanità.

Ma passiamo alla funzione « mobilitante ». L'ideologia, come anima della prassi, come matrice culturale, *mobilita*. Mobilita la prassi, la cultura, la politica, le persone singole o raggruppate in schieramenti diversi. Si tratta di una mobilitazione che invade tutto, ma che interessa soprattutto la politica. La politica oggi per il fatto stesso che dev'essere la scienza e la tecnica della costruzione della nuova società dinamica a tutti i livelli, se non è spalleggiata da una forte mobilitazione ideologica è già condannata in partenza. *Catholici discant!*

Un'ultima funzione dell'ideologia a cui possiamo accennare, è la funzione « alienante » o « liberante ». L'ideologia falsa - e tali sono le ideologie laicista liberal-capitalista e marxista - sono « alienanti ». Rappresentano la più tremenda alienazione non solo per persone singole, ma per l'intera umanità. L'ideologia vera al contrario, e dunque l'ideologia dinontorganica, « cristiana » perché vera, è « liberante ». Assieme alla religione cristiana offre l'unica possibilità di liberazione autentica e di una genuina promozione umana. Si tratta di approfittarne.

A tale scopo è necessario liberarsi anzitutto dalla psicosi antiideologica che fa solo il gioco delle ideologie anticristiane, e non ha alcuna giustificazione razionale. Al pari di certi tabù di popoli primitivi è fondata sull'ignoranza e la superstizione. L'ideologia, perché totalizzante, non è necessariamente totalitaria; perché di fatto anticristiana per non dire diabolica, non è certamente tale di diritto.

L'esistenza del diavolo non impedisce l'esistenza di Dio. L'esistenza di ideologie poco meno che diaboliche non impedisce l'esistenza dell'ideologia sana, vera, come strumento indispensabile oggi per costruire una autentica società

umana; anzi, la postula. Il rifiutare tale strumento quindi, il non cercarlo, è la più insensata delle inibizioni, che nella misura in cui diventa cosciente e responsabile può rasentare il delitto.

340 ! 341

Se fino a oggi la « strana dimenticanza » e l'inaudita trascuranza, che dura ormai da oltre cent'anni, si può in qualche modo scusare, a cominciare da oggi non possono esserci più scuse che tengano.

Ovviamente, per cercare e trovare, bisogna infilare la strada giusta. E per l'ideologia dinontorganica, la strada giusta probabilmente è e rimane quella del realismo integrale, che sbocca nel realismo dinontorganico, il quale ci porta alla soglia dell'ideologia suddetta.

#### 10 - Realismo dinontorganico cristiano

Non si pensi che il realismo dinontorganico sia una novità contestatrice, il cui merito sarebbe il rifiuto del passato. La sua logica è la negazione del progressismo contestatore col suo rifiuto del passato, che non si riduce affatto ad una tradizione più o meno contingente ed effimera, ma è la permanente e insopprimibile realtà umana e cristiana.

Per purificarla, per rivitalizzarla, per rilanciarla nel futuro, la contestazione non serve. Bisogna fare il passaggio « dinontorganico » dalla vecchia realtà storica statica alla nuova realtà storica dinamica. E' la richiesta storica, sia religiosa che sociopolitica, del presente, per il recupero del passato e la costruzione del futuro. Il realismo dinontorganico può essere una risposta a tale richiesta, rendendo teoricamente ed operativamente possibile il passaggio suddetto.

Precisamente perché il passaggio deve operarsi sia in campo religioso che profano, il realismo dinontorganico si presenta come bivalente - realismo dinontorganico religioso, e realismo dinontorganico profano (ideologico) -, confluendo tuttavia in un unico realismo dinontorganico cristiano. Questo non è né un riconfondere ciò che è stato e va mantenuto ben distinto, né un sacralizzare ciò che invece è e deve restare profano.

Il superamento della doppia apparente antinomia è già scontato in base ai due sensi dell'aggettivo « cristiano »: a cristiano » in senso religioso, e « cristiano » in senso ideologico. Ma è appunto questa sintesi dei due sensi in un unico termine, e di conseguenza in un'unica espressione, che pone

i cristiani di fronte alla loro « responsabilità dinontorganica » piena e totale.

Ovviamente è una responsabilità che non grava allo stesso modo sulle spalle dei singoli. Però in un modo o nell'altro si riflette nella coscienza e nel destino di tutti. La responsabilità dinontorganica pertanto esiste, e, colta o restando ignorata, si pone al fondo di qualsiasi altra responsabilità. Col consumarsi del passaggio dallo statico al dinamico, infatti, la realtà religiosa cristiana ha svelato il suo volto dinontorganico che è il suo vero volto storico di oggi, come richiamo alla sua realtà dinontorganica profonda di Corpo Mistico e di Chiesa, che è tale da sempre.

I « segni dei tempi », non frantesi mondanamente, ma colti evangelicamente, coincidono oggi con l'ora della verità, che proprio in rapporto alla religione cristiana come realtà dinontorganica da sempre, e alla realtà storica profana da leggersi cristianamente come nuova realtà storica dinontorganica, pone noi cristiani di fronte ad una opzione fondamentale di ordine ontologico-dinamico veramente decisiva. Da essa dipende il rilancio dell'intera realtà storica come autentica realtà storica dinontorganica cristiana, o lasciar libero corso ad una realtà storica « dinamica », ben diversa da quella dinontorganica cristiana.

Che non si tratti di una opzione filosofica puramente astratta e del tutto irrilevante, risulta dal fatto che essa gioca il destino del mondo. Che ne sarà domani del destino della Chiesa, in assenza di un suo autentico rilancio dinontorganico, che si adegui finalmente alla sua vera e misteriosa natura dinontorganica? Che ne sarà del mondo profano (e per riflesso della Chiesa stessa) se non s'infilare la strada di una sua genuina costruzione dinontorganica?

Forse solo a partire dal realismo dinontorganico cristiano, non ridotto a semplice frase ma tradotto in realtà operante, tali domande possono svestirsi della loro paurosa drammaticità. Ciò diventa possibile solo in base ad una presa di coscienza e ad una coerenza massima; quella coerenza che già si riscontra nella realtà delle cose.

Malgrado la distinzione netta, quale oggi s'impone, fra realtà religiosa e realtà profana, è sorprendente la loro coincidenza dinontorganica, che non è sola coincidenza sogget-

342 343

tiva nella coscienza o nella persona del cristiano; ma è coincidenza oggettiva di due realtà, che pur restando diverse ed obbedendo a leggi diverse, si richiamano a un analogo meccanismo dinontorganico condizionandosi a vicenda e instaurando una vicendevole osmosi.

Basta pensare anche solo al reciproco condizionamento per quanto riguarda l'esistenza storica effettiva delle due realtà dinontorganiche: o tutt'e due, o nessuna delle due. La Chiesa, realtà dinontorganica per sua natura, ha fallito storicamente quanto all'esprimersi come tale, perché condizionata da una realtà storica statica. Lo stesso Vaticano II, che in sé avrebbe postulato una svolta ecclesiologica e storica dinontorganica, più che non antropologica ed esistenziale, o

se si vuole una svolta antropologica ed esistenziale profondamente innestata in questa svolta dinontorganica, al riguardo è stato disatteso fino ad oggi, dal postconcilio.

Siamo ormai immersi nell'epoca storica dinamica, che esplorata a fondo e colta nel suo profondo senso dinamico realistico appare come un'epoca storica dinontorganica. Possiamo darci conto ecclesiologicamente che la Chiesa è dinontorganica, e ideologicamente che dinontorganica è pure l'attuale società dinamica, constatando ad un tempo con delusione che né l'una né l'altra ha ancora infilato la sua strada. Ma insieme ci diamo conto che è impossibile ipotizzare una Chiesa riscoperta nella sua realtà dinontorganica e rilanciata nella sua strada dinontorganica, senza la contemporanea scoperta della natura dinontorganica della nuova società dinamica e la mobilitazione dell'ideologia dinontorganica.

O tutt'e due le cose o nessuna delle due, dobbiamo ripetere, poiché la logica di esse, pur nella differenza sostanziale delle due rispettive realtà, è una sola, e una coerenza di ordine oggettivo al riguardo rimane invariabile. D'altra parte, lo stesso realismo dinontorganico che potrebbe interpretarsi come la necessaria porta d'ingresso al nuovo edificio storico, religioso e profano, è uno solo: il realismo dinontorganico cristiano, religioso e ideologico ad un tempo. La costruzione sarà doppia, religiosa e profana, in termini ben distinti. Ma il cantiere e i costruttori saranno gli stessi: il cantiere e i costruttori cristiani. Né è da aspettarsi che altri facciano la parte di questi, o che questi possano entrare in

344

cantiere passando per la finestra. Si troveranno, (come forse taluni già oggi si trovano), nel cantiere degli altri, costruendo per gli altri. Bisogna entrarvi per la porta del realismo dinontorganico cristiano, religioso e ideologico.

La porta rimane quella. E' essa che dà libero accesso alla Chiesa dinontorganica e alla società dinontorganica, coinvolgendo ad un tempo nell'Ecclesiologia dinontorganica e nell'ideologia dinontorganica.

345

## **CAPO X**

### ***DINONTORGANISMO E FUTURO DELL'UOMO***

#### **I - La suprema legge del futuro**

Ci riferiamo al futuro nel tempo, e non ad un futuro escatologico che sbocca nell'eternità. Il nostro problema si circoscrive al futuro storico, non solo per il mondo socio-politico, ma anche per il mondo religioso della Chiesa, prescindendo dal futuro escatologico di questa pur non ignorandolo.

L'escatologia non è una categoria dinontorganica, perché non è una categoria di ordine ontologico-dinamico, ma storico. Di qui la sua ambiguità, che la fa tradurre con disinvoltura da categoria biblico-religiosa essenzialmente metastorica, in categoria utopica, o semplicemente profana. L'aspetto più discutibile di essa è quello della sua « dinamicità ». Pur avendo un contenuto ontologico-dinamico massiccio, esso finisce per venire ignorato perché ridotto a una dinamicità puramente fenomenica o esistenziale. E' così che l'escatologia dispensa dall'approfondimento di esso e addirittura l'ostacola.

A differenza dell'utopia e di certi schemi escatologici il realismo dinontorganico rimane « realistico » anche proiettandosi nel futuro, senza indebite concessioni a un'escatologia più o meno convenzionale o utopistica, e tanto meno cedendo alla tentazione fenomenica. Non si tratta quindi, nel suo caso, di una « futurologia » né scientifica nel senso corrente del termine, né profetica, né aureolata da un alone pseudomistico. La futurologia del realismo dinontorganico è una futurologia dinontorganica.

Il realismo dinontorganico guarda al futuro in funzione di se stesso, e dunque in funzione dinontorganica, in funzione del dinontorganismo, religioso e ideologico a livello essenziale. La sua futurologia quindi, in tema di previsioni, non è fatta di previsioni fenomeniche, ma di previsioni essenziali, che in sede opportuna non escluderanno previsioni fenomeniche in tempi più o meno lunghi, tra le cui fonti, e

349

certo non come la meno attendibile, si pone il realismo dinontorganico con la sua futurologia essenziale.

Quest'ultima si può riassumere in quella che chiamiamo la suprema legge del futuro. Essa consiste nell'affermare la necessità di un futuro dinontorganico, e nel prevedere le opportunità più favorevoli dell'avvenire nella costruzione



dinontorganica per l'intera realtà storica, nella sua totalità e nelle sue parti, sia essa religiosa o profana; e nel prospettare come la più negativa delle calamità, il condurre avanti la realtà storica al di fuori o contro la sua natura dinontorganica.

Ovviamente la legge suddetta rimane valida in riferimento ad una realtà storica dinontorganica. Non avrebbe avuto senso per la vecchia realtà storica statica, nemmeno per la Chiesa che pure è sempre stata per natura dinontorganica. Ma altro è per essa la legge dinontorganica come legge mistica, o come legge storica. La legge storica dinontorganica s'impone alla Chiesa nel contesto storico dinontorganico, che sottopone ad una identica legge sia la Chiesa come realtà storica, sia la realtà storica dinamica profana.

Nel caso che la realtà storica cessasse di essere ontologico-dinamica, e dunque dinontorganica, - involuzione ipotizzabile nell'eventualità di una guerra nucleare -, la legge in questione cadrebbe, ma a cagione della sua stessa violazione. Una guerra nucleare, infatti, non solo è possibile, ma diventa probabile, nella misura che si continua a violare la legge della costruzione dinontorganica del mondo, che si afferma sempre più come la suprema legge della sua sopravvivenza e del suo futuro.

La spiegazione del fatto, che coincide con la giustificazione della legge, non è difficile. O la costruzione di qualsiasi cosa obbedisce alla sua vera natura, o è destinata a crollare quando non ad esplodere. Ciò che appare evidente per un jet o per un razzo interplanetario, la cui vera natura è data dal progetto giusto, e che debbono realizzarsi secondo il progetto giusto, risulta altrettanto vero per la società e l'intero mondo in cui oggi viviamo e vivrà l'umanità futura.

Si tratta di una società dinontorganica, di un mondo dinontorganico. Tale è la loro vera natura. Dunque l'una e l'altro debbono costruirsi come società dinontorganica e

mondo dinontorganico. E poiché la loro costruzione, come costruzione dinontorganica sempre in fase costruttiva e mai conclusa, si proietta nel futuro ed impegna l'intero futuro, è ovvio che la costruzione dinontorganica diventa la suprema legge del futuro, e di un futuro fatto non già di attese, ma di continui e impegnatissimi « presenti ». Dobbiamo aggiungere: di « presenti dinontorganici », perché in funzione di un futuro dinontorganico.

Ciò è sufficiente non solo per giustificare e far capire la legge, ma anche per intravedere l'enorme incidenza teorica e pratica di essa. Si tratta infatti della costruzione dinontorganica, che investe l'intera realtà storica in tutta la sua concretezza e a tutti i suoi livelli. L'approfondimento del progetto e il suo adeguamento alla realtà, la sua continua revisione critica e il suo adeguamento alle circostanze, il gioco delle combinazioni e delle previsioni, il ripensamento dinontorganico dell'intera vita e cultura, la composizione del tutto nella prassi, tutto questo insieme di cose ed altre ancora, dice come la « suprema legge del futuro » sia tutt'altro che una bella frase, fino al punto da dover guardare ad essa con timore e tremore.

Non c'è da spaventarsi tuttavia. In ogni ipotesi il futuro dell'uomo sarà sempre più complicato, irto di difficoltà, più difficile a governarsi e a costruirsi, minacciato dall'anarchia da una parte, e da una tirannia ideologica o tecnocratica dall'altra. Ma c'è una salvaguardia. Ed è la costruzione della società e del mondo secondo la loro vera natura dinontorganica. Basterà ubbidire alla suprema legge del futuro, che impone appunto la costruzione dinontorganica secondo la vera natura dinontorganica della realtà storica religiosa e profana. Basterà esser fedeli alla costruzione dinontorganica.

## **2 - Prassi dinontorganica religiosa**

La suprema legge del futuro che si risolve nella legge della costruzione dinontorganica, è legge di natura ontologico-metafisica, e dunque legge dell'essere, di quell'essere che è appunto il dinontorganismo nella sua essenza di superorganismo dinamico sia religioso che profano. Una legge siffatta non è una legge semplicemente etico-giuridica, e tanto

348 349

meno una legge bio-analogica, sociologica, fenomenica-esistenziale, magari esprimibile in termini scientifico-tecnici. E' legge ontologico-dinamica immanente al dinontorganismo stesso, la quale, in quanto impegna nella sua costruzione, si traduce nella prassi dinontorganica, costruttiva dello stesso dinontorganismo.

E' lecito allora parlare di prassi anche a proposito della religione cristiana e quindi della Chiesa, che come Superorganismo dinamico religioso cristiano altro non è che la stessa religione cristiana strutturata organicamente nella realtà misteriosa del Corpo Mistico che « si autocostruisce » (San Paolo). La prassi infatti non è che la vita-azione dell'organismo dinamico, che in riferimento alla Chiesa come Corpo Mistico si specifica precisamente in prassi dinontorganica religiosa, costruttiva della Chiesa-Corpo Mistico come Superorganismo dinamico religioso cristiano.

Il futuro storico della Chiesa, che non coincide col suo futuro mistico metastorico, ma certo lo condiziona, come del resto ne viene condizionato, è dunque legato alla prassi dinontorganica religiosa cristiana, che diventa l'espressione operativa concreta della suprema legge del futuro della Chiesa, consistente appunto nella sua costruzione dinontorganica.

Collocata così al suo posto, e almeno intravista nella sua realtà vera, la prassi dinontorganica religiosa cristiana, o prassi dinontorganica ecclesiale, si presenta come ben altra cosa dalla « eresia dell'azione » e da una svolta

antropologica-umanistica, o peggio socio-politica. Al contrario, può rappresentare la redenzione più radicale e definitiva da questi ed altri più o meno gravi mali che oggi travagliano la Chiesa. Basti tener presente che la Chiesa è una misteriosa realtà divino-umana, il cui essere profondo è divino, e la cui costruzione è anzitutto opera divina. Ma questi, che sono riflessi dogmatici dell'essere della Chiesa, ricevono la loro sanzione non soltanto logico-dogmatica, ma ontologico-operativa, precisamente nella prassi dinontorganica ecclesiale.

Nessun timore quindi a parlare di essa. E' un riimmergersi nel senso reale (e non solo verbale) delle Scritture. E' tornare ad affermare il primato di Dio, e non dell'uomo. E' operare quella svolta storica, rimasta implicita nel Vaticano

350

II, ma da esso fortemente postulata, che si chiama svolta ecclesiologia ed ecclesiale dinontorganica. Essa si esprime appunto, concretamente, nella prassi ecclesiale dinontorganica. A rigor di termini tale svolta non rappresenta una novità, perché non è che la liberazione del vero essere dinontorganico della Chiesa. Non è che l'adeguamento della prassi ecclesiale storica, alla prassi ecclesiale mistica, che nella sua realtà metastorica non può essere che dinontorganica da sempre.

Come adeguamento storico, è ovvio che esso si compie in un dato momento storico, e anche dietro la spinta di una determinata svolta storica, che è quella dinamica, operatasi negli ultimi centocinquanta anni, anche se in termini quanto mai equivoci. La svolta infatti è stata « dinamica », ma non precisamente « dinontorganica ». Tocca alla Chiesa combinare la moderna irreversibile svolta dinamica della storia, con la vera natura dinontorganica di essa.

In riferimento a se stessa, non si tratta neppure di una combinazione, ma della liberazione storica del suo autentico essere dinontorganico e della sua genuina prassi dinontorganica, resa possibile dalla svolta storica dinamica e postulata dallo stesso avvenire della Chiesa e del mondo. La loro esistenza è solidale nel tempo. Ma è ancor più solidale il loro futuro, appunto come futuro dinontorganico, e prassi dinontorganica, per l'una e per l'altro. Se da una parte la Chiesa oggi riceve la spinta dinamica dalla storia, dall'altra però è la Chiesa che deve dare la spinta dinontorganica alla storia stessa, cominciando da se medesima.

Ma non esiste spinta dinontorganica senza prassi dinontorganica, senza costruzione dinontorganica. Non si tratta di un'attesa o speranza escatologica. Si tratta di presente operativo e di speranza costruttiva in senso dinontorganico. E' se mai il futuro dinontorganico come prassi, che prelude alla meta escatologica come attesa.

Affermata la prassi ecclesiale dinontorganica, che appare innanzitutto come una verità ecclesiologia, bisognerebbe ora domandarsi che fare, e come fare. Si tratta infatti di una verità eminentemente operativa, poiché è la verità della prassi, che è vita-azione: per noi qui, prassi dinontorganica ecclesiale, come vita-azione del dinontorganismo « Chiesa ».

351

Ma la sua tematica, sia teorica che pratica, non è né affrontabile né riassumibile in una breve pagina. Bisogna rinviare a studi ecclesiologici, teologici, pastorali, nel preciso e nel più vasto senso dei termini.

Si tratta né più né meno che di una specie di rivoluzione culturale, nel suo senso migliore, che impegna con la adaequatio intellectus et rei, tra Chiesa ed Ecclesiologia, con l'adeguamento del suo essere alla sua prassi e viceversa, e con l'adeguamento personale agli adeguamenti suddetti. E' il segreto del rinnovamento e della conversione non solo a titolo individuale e in un senso mistico, che, come tale e come sempre, per opera della Grazia può consumarsi nella coscienza anche al di fuori di una svolta dinontorganica storica; ma di una conversione e di un rinnovamento ontologico-culturale-storico di natura dinontorganica, che come tale coinvolge l'essere profondo della Chiesa, la totalità del suo vivere e agire e la sua stessa immagine.

Tutto ciò vien detto e prospettato in funzione del futuro. E' la novità e insieme la estrema difficoltà dell'attuale rinnovamento della Chiesa. Una riforma è sempre più facile di un autentico rinnovamento, anche se la riforma vien fatta per il rinnovamento e il rinnovamento vien chiesto alla riforma. La riforma, se non produce il rinnovamento, certo lo condiziona. Ma ci può essere una riforma in funzione del passato, in funzione del presente, o in funzione del futuro.

In questa nuova epoca storica dinamica, la Chiesa forse abbisognava (e continua ad aver bisogno) di una riforma in funzione del futuro, e non semplicemente in funzione di un presente contingente e fenomenico. Abbisognava ed abbisogna, in altre parole, di una riforma dinontorganica, perché questa sarebbe la riforma della Chiesa in funzione del futuro. Ed è tale semplicemente perché l'adegua al suo essere dinontorganico, che è l'essere del suo futuro storico. Ed è un tipo di riforma che automaticamente combina assieme e riforma e rinnovamento, nel genuino essere della Chiesa e della prassi dinontorganica, per un suo rinnovamento costante e per una sua sempre aggiornata costruzione nel futuro.

Le implicanze e le incidenze di questa « riforma-rinnovamento » a valore dinontorganico possono essere incommensurabili. Essa può forse rappresentare la riserva di energie

352

e di risorse spirituali, che la Provvidenza ha tenuto in serbo per la salvezza di un mondo diventato dinamico in senso ateo-materialista.

### 3 - La prassi dinontorganica ideologica

In un'epoca storica statica il futuro del mondo e dell'uomo non faceva problema. A parte una concezione ciclica più o meno plausibile della storia come eterno ritorno, si imponeva una realtà di fatto: l'umanità non aveva il potere di cambiare e tanto meno di costruire il suo futuro. Gli stessi accadimenti storici, sempre così vari e molteplici, a volte di tali proporzioni da sembrare cataclismi, si esaurivano in fatti fenomenici che non cambiavano l'essere statico della storia. L'unico avvenimento che nell'epoca storica preindustriale ha posto nella storia una nuova realtà dinamica è stato il Cristianesimo. Ma si trattava di una realtà dinamica di ordine spirituale, mistico, da non potersi imporre come tale alla storia profana. Che anzi, neppure il Cristianesimo, nella vecchia epoca storica statica, ha potuto trovare in proprio uno sbocco storico dinamico. Anche la Chiesa-Corpo Mistico, dinamica per sua intima natura, storicamente si è configurata in una società statica.

Fu la rivoluzione industriale a provocare il passaggio dallo statico al dinamico, condannando l'umanità a costruire il proprio futuro. Da allora il futuro è diventato il più grosso problema per essa, anche se solo da oggi è esploso in tutta la sua gravità. Parlare di allarme tuttavia rimane inesatto, poiché non si tratta di una emergenza congiunturale, si tratta di un problema permanente. Esso porta con sé una possibilità di soluzione, senza però attenuare la sua drammaticità o tollerare evasioni e disimpegni.

Di fronte al problema del futuro umano dell'uomo, che si pone non già come un problema dell'uomo singolo, ma dell'umanità intera, della società e del mondo, la prima cosa da domandarsi è quale può essere la sua vera soluzione. Essa ovviamente deve dipendere dalla natura del problema. Se si sbaglia già a partire da essa, la sua soluzione, del resto sempre minacciata o comunque limitata o resa precaria, resta già radicalmente compromessa in partenza.

353

Ora, il problema del futuro dell'uomo è appunto un problema di ordine ontologico-metafisico, non semplicemente storico-fenomenico, e tanto meno di ordine solo economico, o socio-politico. Si tratta di costruire una realtà storica, civica, socio-politica, profana globale, che regga, non esploda, sia realmente funzionale, di una funzionalità solidamente realistica. Tale costruzione è effettivamente possibile soltanto sulla base di un concreto realismo integrale, che sbocchi nel realismo dinamico e più esattamente dinontorganico.

Una tale costruzione deve quindi affondare le sue radici nell'essere profondo della realtà storica stessa, la quale realtà storica, il quale suo essere, proprio perché deve costruirsi come tale, si pone come essere dinamico, realtà storica dinamica in senso ontologico metafisico e non semplicemente fenomenico. Questa è la natura del problema del futuro dell'uomo. Non dunque un semplice problema di arrangiamenti politici, economici o tecnologici da affrontarsi in chiave fenomenica, matematica e tecnocratica, ma da affrontarsi in chiave ideologica.

E' l'ideologia come anima della prassi costruttiva della società e del mondo, che, bene o male, afferra il problema del futuro dell'uomo come un problema di costruzione ontologico-metafisica, e la stessa tecnologia e tecnocrazia che oggi si pensano quasi onnipotenti, ricadono sotto il dominio dell'ideologia diventando strumenti di essa.

Perché l'ideologia è anima della prassi è ovviamente l'ideologia a lanciare la prassi costruttiva della società e del mondo, aprendo all'umanità la strada di un futuro per lo meno possibile, o spingendola sulla via di un futuro impossibile e forse catastrofico. Tutto dipende dal tipo di costruzione ontologico-dinamica lanciato dall'ideologia. Se esso è contro natura (contro la natura della realtà storica dinamica

, com'è ovvio), il futuro dell'uomo non può non venirne compromesso, qualunque sia la scadenza e la gravità della crisi o in caso estremo l'eventualità di una catastrofe vera e propria. Se invece il tipo di costruzione è conforme alla vera natura della realtà storica dinamica, qualunque siano le vicende anche drammatiche dell'avvenire, la concreta possibilità di un sano e onesto futuro dell'uomo, al di fuori di qualsiasi illusione utopistica o millenaristica, rimane aperta.

354

Siamo di nuovo al nodo cruciale della suprema legge del futuro, prospettata nella sua applicazione positiva o negativa, in una prospettiva di speranza fiduciosa e serena o di apocalissi, secondo il tipo di costruzione imposto dall'ideologia e portato avanti dalla prassi ideologica.

Ovviamente noi ne auspichiamo l'applicazione positiva. E proprio per questo, ci appelliamo alla prassi ideologica dinontorganica, che fa da albero di trasmissione all'autentico motore della realtà storica dinamica, consistente nella sua natura dinontorganica. La trafila dell'intero sistema ormai la conosciamo: natura dinontorganica della realtà storica; e dunque costruzione dinontorganica; ideologia dinontorganica; prassi dinontorganica; futuro dinontorganico; legge

dinontorganica, come suprema legge di esso. Al centro di tutto torna a porsi il dinontorganismo, come unica chiave positiva per il futuro dell'uomo, e come punto di riferimento, centro gravitazionale dell'intero sistema.

#### 4 - La Chiesa del futuro

L'attuale epoca storica dinamica è l'epoca storica del futuro appunto perché dinamica. E' lecito chiedersi come dev'essere la Chiesa del futuro e come sarà effettivamente. Quanto al suo dover essere, diamo una risposta categorica, al di fuori di qualsiasi dogmatismo e presunzione profetica: la Chiesa del futuro dev'essere una Chiesa dinontorganica.

Lo impone la sua essenza dinontorganica e la nuova epoca storica dinamica, che esclude l'ipotesi di una sua esistenza statica. La combinazione dell'essenza dinontorganica della Chiesa con una sua esistenza storica statica appare ormai una combinazione antistorica. E lo sarebbe in modo sempre più anacronistico e contraddittorio nel futuro, per cui il futuro della Chiesa non può essere che dinontorganico, dev'essere dinontorganico. Il che è provvidenziale, perché si avrà finalmente una Chiesa quale dev'essere: qualis esse debet.

Non bisogna tuttavia equivocare. Si tratta del suo dover essere ontologico-dinamico, e non di un suo dover essere moralistico, o perfezionistico, o pseudomistico, quale può esser sognato da un certo progressismo religioso di conte

355

stazione o dall'utopia. Non siamo né critici né profeti, né tanto meno progressisti o contestatori secondo la moda corrente. Siamo semplicemente dei realisti a livello ontologico-dinamico essenziale. Ed è questo realismo che ci costringe ad essere dinontorganici e a professare un futuro dinontorganico della Chiesa.

Se pertanto diciamo che il futuro della Chiesa è dinontorganico, è perché tale è il suo dover essere, imposto dalla sua essenza in combinazione con la nuova epoca storica dinamica. Il che non è profezia, è nient'altro che realismo. Un realismo tuttavia che potrebbe anche risolversi nel migliore dei profetismi, qual è senza dubbio un profetismo fondato non già su congetture personali o presunti carismi soggettivi, ma su una solida base realistica oggettiva. Questo profetismo oggettivo realistico, che altro non è se non il realismo dinontorganico, si stacca dal profetismo carismatico soggettivo per diventare futurologia, più attendibile forse nello stretto ambito delle sue competenze, di qualsiasi profetismo progressista.

Detto quindi che la Chiesa del futuro dev'essere dinontorganica, possiamo ora domandarci come sarà. Qui il discorso si fa più complesso, e dire semplicemente che sarà « dinontorganica » è cadere in una tautologia. Passiamo pertanto a qualche precisazione, puramente orientativa, per farci almeno una immagine della Chiesa del futuro limitandoci ad alcuni tratti essenziali, senza scendere affatto a dettagli particolari. La fenomenologia storica infatti è sempre imprevedibile nei suoi particolari, e d'altronde è inutile prevederla. E' necessario invece, - e in non piccola parte è possibile predeterminarla poiché, sia in natura Rerum che nel mondo della storia la fenomenologia non è che l'ultima espressione operativa dell'essere.

Ci riferiamo al mondo della storia, in cui si colloca precisamente la Chiesa del futuro come realtà dinontorganica. Ciò che si può già affermare fin da oggi, è che la sua fenomenologia coerente sarà dinontorganica. E non è poco, sia come previsione che come garanzia di bontà delle cose. Ma veniamo ai tratti essenziali promessi, limitandoci ad alcuni, più che altro a titolo esemplificativo.

Il primo tratto essenziale della Chiesa del futuro può

riguardare la sua esistenza: esistenza dinontorganica, conforme cioè alla sua vera natura dinontorganica. La rilevanza di un tal tipo di esistenza è incommensurabile. Segna per la Chiesa la possibilità di darsi un modo di esistere proprio, conforme al suo essere. E sarà il suo stesso essere dinontorganico ad imporglielo.

Fino ad oggi (a cominciare dall'epoca postapostolica), la Chiesa non ha fatto che « copiare » l'esistenza del mondo in cui si trovava, conformandosi ad esso più del necessario o almeno correndo tale pericolo. Questo comportamento oggi lo si chiama equivocamente « incarnazione ». E vorrebbe giustificare teologicamente l'assurda corsa di certa Chiesa postconciliare a copiare l'esistenza del mondo di oggi, senza neppure darsi conto della novità, e dunque della doppia pericolosità, di un nuovo mondo « ontologico-dinamico » mal capito e pessimamente copiato.

Un altro tratto essenziale della Chiesa del futuro sarà la sua rinuncia cosciente ad essere fondamento e anima « diretta » della nuova società civile dinamica secolare: funzione esercitata a beneficio della vecchia società statico-sacrale, e ormai esauritasi col tramonto della vecchia epoca storica statica e con l'avvento della nuova epoca dinamica. Poco male, poiché così la Chiesa potrà essere di più se stessa. Cesserà di autocondizionarsi con un impegno socio-politico, che per lei sarà del tutto anacronistico, senza affatto venir meno alla sua funzione di « fondamento e anima » della società civile. Essa però, da compromettente e pericolosa funzione « diretta », si tradurrà in funzione « indiretta ».

Il che sarà possibile in virtù di un terzo tratto essenziale della Chiesa del futuro: quello del riconoscimento dell'ideologia come nuovo fondamento e anima della società, con il conseguente riconoscimento dell'ideologia dinontorganica cristiana, a cui verrà demandata la suddetta funzione. La questione dell'ideologia come anima della prassi, in quanto nuovo fondamento e anima della società, interesserà da vicino la pastorale della Chiesa, dando spazio

ad un importante capitolo teorico-pratico di « pastorale ideologica ». In virtù della « mediazione ideologica », sarà possibile un totale disimpegno della Chiesa dalla politica, positivo e benefico per essa e per la stessa azione politica, demandata al Popolo

356 357

di Dio in quanto comunità di cittadini e indettata dall'ideologia dinontorganica cristiana.

E veniamo - non tanto per concludere quanto per interrompere questo discorso - al tratto essenziale della Chiesa del futuro consistente nella dinontorganicità, che, per il suo carattere sintetico ed onnicomprensivo diventa il tratto veramente decisivo e « riformatore » (più esattamente: « trasformante ») della Chiesa stessa. Non è cosa facile valutare a sufficienza l'incidenza della dinontorganicità, come fattore storico-esistenziale concreto della Chiesa del futuro, dato che ne importa una palingenesi storico-esistenziale totale, nel più squisito senso evangelico e nella massima coerenza al Corpo Mistico. Solo un'analisi assai dettagliata potrebbe darcene un'idea anticipatrice. Accontentiamoci dell'accenno.

Per chiudere, richiamiamo solo al valore « sociale » della dinontorganicità e per la Chiesa stessa e per il mondo. Per il suo valore ontologico (e non solo etico), e perché rappresenta il vertice della socialità, la dinontorganicità si prospetta davvero come la soluzione teorica più perfetta e più realistica (non dunque utopistica), e la chiave di soluzione pratica più razionale ed efficace, del problema sociale.

## 5 - La società del futuro

Il futuro dell'uomo non è solo futuro religioso, è anche un futuro civico. Ed è il suo futuro civico a preoccupare ed appassionare di più, anche se, dal punto di vista evangelico, è il futuro religioso che più importa. D'altra parte lo stesso futuro religioso è condizionato dal futuro civico, almeno in questo senso: se il futuro dell'uomo diventa impossibile, sino magari a determinare la fine dell'esistenza dell'umanità, il futuro religioso « storico » dell'uomo non ha più ragion d'essere. Ma senza appellare a questa ipotesi estrema, s'intuisce facilmente quanto il futuro civico possa condizionare il futuro religioso dell'uomo, per cui il problema del futuro civico può preoccupare sia in se stesso che per il futuro religioso.

La prima cosa da notare è che il futuro della società civile non è univoco come invece lo è per la Chiesa. E' la stessa inviolabile natura della Chiesa ad imporle il suo futuro

dinontorganico, e come dover essere, e come esistenza concreta. Per la società civile invece non c'è « natura » che tenga. O più esattamente s'instaura un gioco di nature diverse e contraddittorie, in cui non si sa quale natura prevalga. Il futuro della società civile dipende appunto dalla natura prevalente, e dalla natura prevalente dipenderà la società del futuro.

Una cosa certa è che la società del futuro sarà società dinamica ed esisterà come società dinamica. E' già questa la sua situazione di oggi, perché è già società appartenente all'epoca storica dinamica, e questa è irreversibile. Appunto perché la società civile è già oggi società dinamica e tanto più lo sarà domani, il suo essere e il suo esistere cadono necessariamente sotto il dominio dell'ideologia, perché il dinamico storico, profano, a livello ontologico, è di stretto dominio dell'ideologia. Una società dinamica infatti, appunto perché dinamica, deve costruirsi di continuo, e lo strumento, più esattamente l'arbitra della sua costruzione, è appunto l'ideologia come anima della prassi costruttiva di essa.

In che modo l'ideologia costruisce la società? Imponendole una determinata natura, per cui l'essere e l'esistere della società civile viene a dipendere dall'ideologia. La società del futuro quindi, e quanto al suo essere e quanto al suo esistere, sarà quella dell'ideologia prevalente.

Le affermazioni fatte, confermate ormai da un'esperienza vissuta facilmente proiettabile nell'avvenire, ci indicano qual è il meccanismo che determina la società del futuro, ma non ci dicono ancora quale sarà e come sarà.

Il meccanismo è quello ideologico, e la società del futuro determinata da esso dipende in definitiva dall'uomo stesso: dal suo uso del meccanismo ideologico. Fondamentalmente questo può venire usato in due modi diversi: nel modo giusto, dando libero corso all'ideologia vera, o in modo sbagliato, dando corso a ideologie false.

La verità o meno di una ideologia non dipende dal suo successo, ma dalla verità o falsità della natura che impone alla società, coincidente col tipo di società che l'ideologia costruisce. Tutto questo è « giudicabile », proprio nel senso del vero e del falso, del bene e del male; e perché giudicabile, è anche possibile giungere a indicare la vera natura

358 359

dell'attuale società dinamica, e dunque l'ideologia vera. Per garantire questa possibilità basta la capacità di giudizio. Per negarla bisogna negare la capacità di giudizio. Il che nessuno è disposto a fare, almeno in rapporto a se stesso.

Il retto uso, realistico e oggettivo, di questa capacità di giudizio ci ha portato a concludere che la vera natura della nuova società dinamica è la natura dinontorganica di essa, assunta ideologia dinontorganica. Il futuro della società civile

quindi può dipendere, deve dipendere, dall'ideologia dinontorganica. La società del futuro dovrà essere società dinontorganica. Lo sarà effettivamente? E come lo sarà?

Qui la risposta alla prima domanda non può essere assoluta, ma solo condizionata. La società del futuro, che deve essere dinontorganica, lo sarà effettivamente se, infilando la strada dell'ideologia dinontorganica, gli uomini la costruiranno come società dinontorganica, senza illudersi che si costruisca come tale automaticamente, in virtù di una evoluzione ottimistica o di un processo cibernetico che sbalottando la società da destra a sinistra e viceversa la faccia arrivare al suo centro.

Sarebbe tornare ad ignorare il meccanismo ideologico che determina il futuro dell'uomo, il quale non è né automatico né univoco. Se non prevale ideologicamente la costruzione dinontorganica della società, prevarranno ideologicamente altre costruzioni, le quali, nella misura che negano (o negheranno) la costruzione dinontorganica, costruiscono (o costruiranno) su una polveriera.

Affermazione tragica, ma ineccepibile. Bisogna infatti ridomandarsi se una costruzione della società contro la sua vera natura può stare in piedi, o piuttosto non sia destinata a crollare o a esplodere.

Con tutto ciò non ricorriamo al fatidico dilemma: « O la società del futuro sarà dinontorganica, o non sarà ». Ma diciamo soltanto che il problema c'è ed è grossissimo, e la responsabilità che l'accompagna è enorme. Ovviamente essa ricade in modo particolare sulle spalle di coloro che credono (o dovrebbero credere) all'ideologia dinontorganica, impegnandosi seriamente nella costruzione della vera società del futuro che è quella dinontorganica, se non altro per correre meno rischi e aprire al mondo una innegabile via di salvezza.

Rimane la seconda domanda: come sarà la società del futuro. Per la risposta lasciamo che si sbizzarriscano i futurologi, le cui previsioni però, o le cui ipotesi, troppo spesso mancano di un necessario supporto metafisico, forse assai più significativo di tanti modelli matematici o sociologici, senza voler togliere nulla al merito di essi.

Terminiamo con una sola osservazione. Se la società del futuro sarà quella dinontorganica, com'è da augurarsi per il bene dell'umanità e forse per la stessa sopravvivenza dell'uomo sulla terra, essa verificherà, sia pur sempre imperfettamente, quel tipo di società che può ancora rendere la vita vivibile e realizzare al contempo una autentica promozione umana. Le due cose, all'insegna di quella società dinontorganica, a valore ontologico prima ancora che etico, la quale appare come l'unico tipo di socialità che si adegui alle esigenze dell'epoca storica dinamica risolvendone i rispettivi problemi, possono ancora venir garantite.

## 6 - L'uomo del futuro

Se la Chiesa e la società del futuro possono dar luogo alle ipotesi o alle utopie più fantasiose, l'uomo del futuro è piuttosto motivo di preoccupazioni e timori, a cagione delle varie forme di manipolazioni a cui può andare incontro per le scoperte della scienza, i progressi della tecnica, per le stesse complicazioni cibernetiche della sua futura esistenza storica.

Si tratta di preoccupazioni giustificate, ma che non pongono un problema isolabile dal contesto ideologico della società futura, che anzi, ne sono una conseguenza, già a partire da oggi. Per darsene conto basta pensare a questi due fattori concorrenti: da una parte al tipo di società che si vuole « ideologicamente » (e non solo sentimentalmente) costruire e che effettivamente vien costruita; e dall'altra, all'incidenza dell'ideologia stessa, come « matrice culturale ».

Un certo corso della ricerca scientifica e delle applicazioni tecniche, che sta al fondo delle preoccupazioni suddette, è già l'effetto della combinazione dei due fattori in questione. Se la loro combinazione ideologica fosse stata diversa, probabilmente il corso delle ricerche e delle applicazioni tec-

360 361

niche sarebbe diverso, più rispettoso della persona e più consono alla costruzione di una società più umana e più giusta.

Ne deriva in ogni caso una lezione importante: la stessa scienza con le sue applicazioni tecniche, finisce per essere una funzione delle ideologie. Come una ideologia errata può essere la causa radicale dei peggiori mali ed abusi, così l'ideologia vera può essere la causa dei maggiori beni e nel contempo la salvaguardia o il rimedio a tanti mali o cause di mali. Ciò è rassicurante per il futuro dell'uomo e anche per l'uomo del futuro, malgrado la possibilità di prospettive non certo rosee a priori. Tutto dipenderà dal « futuro ideologico »: anche l'uomo del futuro.

Come al solito prescindiamo dagli aspetti più appariscenti della questione per mantenerci al livello essenziale di essa, che è ad un tempo metafisico e ideologico. Diciamo per prima cosa che l'uomo del futuro non solo si sentirà sempre più coinvolto in una realtà storica dinamica come realtà ideologica e prassi ideologica, ma diventerà lui stesso sempre più parte costitutiva di tale realtà e costituito da essa, fino al punto da tradursi effettivamente nell'uomo nuovo.

Prescindiamo da manipolazioni biopsichiche non ipotizzabili che come pratiche criminali. Prescindiamo anche dal fatto religioso, ossia dall'uomo come « nuova creatura » nell'economia della Grazia. Limitiamoci all'uomo come membro

del consorzio civile. Poiché la natura umana non può morire, essa non morirà neppure nell'uomo del futuro. Al di fuori di immaginazioni fantascientifiche, l'uomo continuerà ad essere « figlio di Adamo », con la sua identica natura, con le sue debolezze, coi suoi problemi di sempre. Ciò che cambierà sempre più vistosamente, fino a far emergere l'uomo nuovo sarà « il modo di essere se stesso e di vivere se stesso » nella società dinamica del futuro, sia in se stesso e sia fuori di se stesso.

Come già è stato detto, la società del futuro sarà una società « ideologica », magari ontologicamente ideologica senza le asprezze delle attuali società ideologiche. Ma è la realtà che conta, non il comportamento degli uomini. Ora, la novità dell'uomo del futuro consisterà appunto nell'esser parte viva, costitutiva e costituita, di una società « ideologica » non più come lotta, ma come realtà ontologica costruita

e animata ideologicamente, o più esattamente come prassi ideologica costruttiva, vissuta e sperimentata come tale in ogni espressione dell'esistenza, a cominciare dall'esperienza educativa, che è poi quella che forma l'uomo.

Questa novità dell'uomo del futuro si riassume metafisicamente nel suo nuovo essere - a valore ontologico-dinamico e ideologico - di persona-cellula, che allora si tradurrà in un fatto di vita e di esperienza quotidiana. Quale sarà in concreto tale esperienza? E' difficile dirlo. Lo dirà l'essere nuovo, l'esistenza nuova, in una realtà nuova, dell'uomo nuovo del futuro in seguito alla sua nuova esperienza vitale. Ciò che importa fin d'ora è darsi conto che l'uomo nuovo del futuro può esistere, ed esisterà inevitabilmente, come prodotto inevitabile dell'ideologia.

E' necessario darsi conto della sua consistenza ontologico-dinamica di persona cellula, e della sua inevitabile qualifica ideologica, poiché è questa che ne plasma il rispettivo essere, analogamente alla natura umana che plasma l'essere dell'uomo e alla Grazia che plasma l'essere del cristiano. L'ideologia a sua volta plasma l'essere dell'uomo nuovo del futuro come cittadino, e come cittadino del mondo.

Torna di nuovo il ruolo determinante dell'ideologia, e con esso la necessità della scelta ideologica dinontorganica, non solo per salvare il futuro dell'uomo, ma anche per salvare l'uomo del futuro. E' un'illusione che l'uomo del futuro possa salvarsi come « persona umana autonoma e sovrana » (così non si salva neppure l'uomo di oggi). Deve salvarsi come « uomo nuovo dinontorganico ».

## 7 - II « medioevo » della transizione

Siamo in un'epoca di transizione. Così si dice, ed è vero, almeno come dato fenomenico. D'altra parte l'espressione non potrebbe avere altro significato, poiché questa « transizione » in sostanza vien colta e sentita come un « cambiamento » nel senso di un passaggio fenomenico dallo statico al dinamico, senza darsi conto del terminis a quo e del terminus ad quem, né tanto meno del grosso problema che sta sotto al rispettivo « passaggio fenomenico ».

Si ha tuttavia l'impressione che si tratti di un qualcosa

362 363

di grave e importante, che coinvolge un po' tutto cambiando tutto, sottoponendo tutto a mutamenti continui, senza vederci una meta, e peggio senza disporre di qualche mezzo per condurre le cose a buon fine o assicurarvi uno sbocco.

Si vive, si aspetta, si corre dietro ai nuovi profeti, o ci si ribella contro questo strano momento contestando, o all'estremo opposto reclamando i diritti del passato; più spesso forse evadendo nel futuro sulle ali dell'utopia. In concreto non c'è che molto buio e poca luce. Si sono spente le luci del passato, non si sono ancora accese le luci dell'avvenire. Ci troviamo in una specie di nuovo « buio medioevo ». Questa è l'immagine forse, che più si attaglia all'epoca di transizione in cui viviamo.

Trattandosi nondimeno di « transizione », parrebbe improprio parlare di epoca storica. Un periodo di transizione dura poco, dovrebbe durar poco, si pensa. Ma se rimane una cosa sensata parlare di epoca storica in riferimento al vecchio Medioevo, che come « età di mezzo » fu anch'esso una « transizione », probabilmente è altrettanto sensato parlare di epoca storica anche in riferimento all'attuale «epoca di transizione », e al nuovo « medioevo » che essa rappresenta.

Oggi i tempi corrono veloci. I mutamenti sono continui ed incalzano, ma non preludono affatto ad una risoluzione storica a breve termine. D'altronde, a ben rifletterci, essa appare umanamente impossibile. Basta darsi conto di che cosa ci sta dietro al paravento di questa « transizione » come passaggio fenomenico dallo statico al dinamico. Come ormai sappiamo, ci sta né più né meno che il travaglio di un passaggio ontologico-dinamico da un mondo, da un'epoca storica ormai tramontata per sempre e su cui sta scendendo un crepuscolo definitivo, a un mondo, a un'epoca storica del tutto nuova.

Di essa s'intravedono forse i bagliori, i quali però sono ben lontani dall'essere le luci di un'aurora. Sono piuttosto i bagliori di incendi che consumano vecchie e nuove civiltà, come può avvenire in una specie di era geologica, la quale, pur preparando un nuovo habitat, è ancora ben lontana dall'offerirci una palingenesi della vita. Così è per quest'epoca di transizione: uno sconvolgimento storico di ampiezza cosmica che prelude a un'epoca storica nuova, la quale,

profilandosi come a epoca storica dinontorganica », sarà raggiunta dopo la consumazione di quest'epoca storica di transizione, che è già a dinamica ».

Se così è, come un'analisi storica ontologico-dinamica approfondita conferma, la « transizione » non può essere che lunga: una nuova « epoca storica di mezzo », un nuovo medioevo. Questa volta però non più di indole statica. Non più un medioevo « statico » come il classico Medioevo del passato, ma un « medioevo dinamico ». Perché dinamico, medioevo assai più complesso e difficile, e con prospettive di risoluzione molto più problematiche.

La complessità e la difficoltà è quella tipica del dinamico-storico, per di più a valore ontologico e non solo fenomenico. E la problematicità della risoluzione è pure essa di natura dinamica, poiché, mentre lo statico è automatico, tanto da portare con sé una risoluzione automatica per la quale basta l'attesa passiva; il dinamico invece è « problematico ». E la sua risoluzione, anziché l'attesa passiva, porta con sé l'esigenza dell'impegno attivo, il quale, per essere incisivo e centrato, a sua volta porta con sé la necessità di illuminazioni profonde e di mobilitazioni impensate.

La differenza tra i due « medioevi » può allargarsi all'infinito. Ma può riassumersi in qualche modo in questo giro di frase: il Medioevo dei secoli passati fu un Medioevo statico-sacrale, vissuto e subito passivamente e risoltosi automaticamente in funzione della religione e della Chiesa, appunto perché appartenente alla vecchia epoca storica statico-sacrale.

L'attuale « medioevo » invece è dinamico-ideologico, impossibile a viverci e a subirsi passivamente, a meno di aspirare al suicidio. E la sua risoluzione è problematica, con tutta la problematicità teorica e pratica che porta con sé la realtà storica ontologico-dinamica e ideologica. Il suo travaglio è appunto ontologico-dinamico ideologico. E la sua negatività, quale emerge dall'attuale esperienza, è ontologico-dinamica ideologica, e non soltanto etico-sociale o religiosa.

Immaginare quindi le attuali ideologie che travagliano questo nostro medioevo come una ripetizione delle invasioni barbariche, se non riassorbibili automaticamente da una civiltà cristiana civica che più non esiste, riassorbibili almeno dal risucchio dei vortici della storia, è vivere, o più esatta-

365

364

mente condannarsi a morire, di illusioni. Sono intanto queste nuove invasioni barbariche « ideologiche » a costruire la nuova società, la nuova cultura, la nuova civiltà, perché è l'ideologia come anima della prassi che costruisce la nuova realtà storica. E gli altri stanno più o meno a guardare, e ne vengono coinvolti più o meno passivamente, magari agitandosi vanamente.

L'attuale nostro medioevo fa già parte della nuova epoca storica dinamica, anche se ancora come epoca di transizione. Bisogna pertanto capirlo in questo suo senso, e per uscire dal suo « buio » da una parte, e non attizzare i suoi bagliori d'incendio dall'altra, cominciare ad accendere almeno le prime luci della futura epoca storica dinontorganica.

## **8 - O futuro dinontorganico, o catastrofe antirealistica**

Se quanto siamo venuti dicendo ha un senso, il dilemma posto da quest'ultimo paragrafo cessa di essere una frase ad effetto, per diventare anch'esso una specie di profezia, o più esattamente uno slogan di sapore futurologico.

Per fortuna le profezie sono sempre (o quasi sempre) condizionate, in positivo o in negativo. Si verificano, se si fa, oppure non si fa, quella tal cosa. E' così anche per qualsiasi legge del futuro, poiché, come legge del futuro, nella sua applicazione diventa anche profezia.

Ora è difficile dire se in futuro la legge della costruzione dinontorganica sarà soddisfatta o non soddisfatta. Ciò che importa sapere è che la suprema legge del futuro rimane quella. E poiché « il futuro è già cominciato », tale legge, come esigenza storica, è già diventata operante. O già fin d'ora si comincia a costruire il futuro dinontorganicamente, o, forse senza volerlo e senza saperlo, si lavora e si concorre a lavorare per la catastrofe.

Nessuna catastrofe storica avviene all'improvviso o si consuma totalmente dall'oggi al domani, tanto meno le catastrofi « storico-dinamiche ». A proposito di catastrofi storiche si è soliti pensare alle guerre e alle rivoluzioni, senza darsi conto che sono ancora dei tipici fenomeni statici: una autentica « contaminazione » di statico e dinamico. E' la mentalità statica che fa ricorso alle guerre e alle rivoluzioni per cambiare una data realtà storica statica, perché, essendo essa statica o tale venendo giudicata, da sola non cambia, e quindi bisogna cambiarla con guerre e rivoluzioni. E' il senso nuovo di queste, in quest'epoca di transizione, che combina assieme così male statico e dinamico.



Poiché, come abbiám detto, il nostro « medioevo » appartiene già all'epoca dinamica anche se solo in fase di transizione, il suo dinamismo è trasformante, ed « ontologicamente trasformante ». Il che è la negazione non solo del trasformismo, che è opportunismo a livello individuale, ma anche del riformismo e del rivoluzionarismo, che sono palliativi od opportunismi a livello di massa e più esattamente a livello ideologico o antiideologico. Non parliamo dello spirito guerrafondaio o dell'espedito bellico praticato in forme diverse, in parte inedite e caratteristiche di un'epoca dinamica di transizione, poiché qui ci troviamo di fronte all'aberrazione pura e semplice.

Un'aberrazione, che si risolve in una contraddizione statico-dinamica, anch'essa tipica di un'epoca di transizione. Il dinamico autentico è costruzione, e costruzione dinontorganica. Mentre il dinamico spurio, che né trasforma né costruisce, ma distrugge, è nient'altro che lo statico che tenta di superare la propria paralisi storica con la violenza; oppure è il gioco opportunistico di ideologie aberranti e senza scrupoli, che si trovano agli antipodi dell'ideologia dinontorganica. E questo è il nuovo senso della guerra (e della guerriglia) in quest'epoca di transizione. Esso pure è un riflesso

della presenza operante di ideologie errate, e dell'assenza dell'ideologia e più direttamente della costruzione dinontorganica.

Per cui il problema torna a porsi in termini di ideologia dinontorganica, proprio in funzione del nostro futuro. « O futuro dinontorganico, o catastrofe antirealistica ». Posto in questi termini il problema, cioè in senso squisitamente realistico e a livello ontologico-metafisico e dunque anche a livello ideologico vero e proprio, e non in termini di una futurologia apocalittica o millenaristica più o meno fantascientifica, possiamo darci conto della sua chiave realistica di soluzione, formulata appunto col dilemma suesposto.

In effetti, se la costruzione realistica della nuova realtà

366

367

storica dev'essere dinontorganica, è logico che per essa non vi sarà altro futuro che quello dinontorganico. Ogni allontanamento dalla costruzione dinontorganica è pertanto un porsi sulla strada della catastrofe, che sarà appunto, giudicata realisticamente, la catastrofe antirealistica.

Interviene così un altro strumento di analisi storica, ben diverso da quello dell'analisi marxista. Esso porta con sé la validità del realismo integrale, la sensibilità vitale dell'ideologia giusta e la responsabilità della giusta prassi ideologica. E il suo campo di applicazione è davvero omnicomprensivo. Per limitarci alla sua applicazione storica, diciamo che è con lo strumento di analisi storica dinontorganica che dobbiamo guardare al passato, al presente, e al futuro. Nulla di più intelligente che una analisi storica del passato in funzione realistico-integrale, la cui chiave critica e interpretativa diventa precisamente quella del realismo dinontorganico. Dicasi altrettanto per l'epoca di transizione in cui ci troviamo. A nostro modesto parere essa non è né interpretabile né responsabilmente affrontabile se non in chiave realistica dinontorganica, e non già in chiave marxista (e tanto meno in chiave puramente etica o etico-religiosa).

Quanto al futuro, la questione è ancor più delicata e impegnativa. Nella nuova epoca storica dinamica il futuro va previsto, analizzato a fondo per coglierne le linee direttrici essenziali, va programmato, realizzato in sincronia con le sue scadenze. Ma soprattutto va costruito in funzione dell'autentica natura della realtà storica. E' a questo punto che s'impone la scelta realistica, o antirealistica, del futuro e della sua costruzione.

Nulla di più drammatico e decisivo. Si tratta infatti della sua stessa possibilità: di un futuro ancora possibile o che diventa sempre più impossibile. Può trattarsi della sopravvivenza del genere umano.

L'umanità può ancora avere un futuro? La domanda non è retorica, perché si pone al di fuori dell'utopia e di pure ipotesi futuribili. E' una domanda estremamente realistica, e la sua risposta non dev'esserlo di meno. Per noi essa emerge dall'intero percorso della nostra trilogia realistico-dinamica, ma può riassumersi in questa breve frase: il futuro dell'uomo che va definendosi come l'unico possibile, è il suo futuro

368

dinontorganico, reso possibile dalla costruzione dinontorganica.

Futuro dinontorganico dunque, o futuro che cammina sulla strada della catastrofe. Ed anche la catastrofe a cui alludiamo va intesa in senso dinamico, e non più in senso statico, superando un concetto di essa puramente fenomenico, che in quanto tale rimane fondamentalmente statico. In senso statico infatti la catastrofe viene immaginata come una specie di cataclisma che potrebbe esplodere anche all'improvviso per una causa fortuita, per un imponderabile, o per un fatto di natura, o per un impedimento umano diventato in un dato momento incontenibile. Quale sarebbe un terremoto per un verso, e una guerra nucleare per l'altro. E' ancora un pensare la catastrofe in senso statico e fenomenico.

La catastrofe dinamica va intesa non fenomenicamente, ma ontologicamente. E' la catastrofe della costruzione antirealistica. E' la catastrofe antirealistica. Questa può già essere in atto. Ma oggi può rappresentare un errore (o un

delitto) ancora contenibile nei margini di tolleranza della storia. Domani però non sarà più così. Se pertanto non si provvede per tempo ad una realistica costruzione dinontorganica, il livello di guardia sarà presto superato, perché il margine di tolleranza della storia va restringendosi, via via che quest'epoca di transizione tende a sfociare nell'epoca storica dinontorganica pura e semplice, sia corrisposta che tradita.

L'epoca storica dinontorganica è l'epoca storica del realismo dinontorganico, della realistica costruzione dinontorganica. Come tale non sarà più in grado di sopportare una costruzione dinamica antirealistica, negatrice della costruzione dinontorganica. Né potrebbe accontentarsi di una costruzione organica di tipo tecnocratico. La storia è una realtà ontologico-dinamica che fa capo al « dinontorganismo » (religioso e profano), e non già ad uno pseudo-organismo tecnocratico, quale potrebbe venir suggerito dalle più avanzate teorie sociologiche. Tanto meno essa potrebbe far capo a contro-organismi antirealistici di estrazione ideologica diversa.

La futura (e già presente) epoca storica dinontorganica pone dunque l'umanità di fronte al nostro dilemma, senza

369

possibilità di evasione: o infiliamo la strada di una realistica costruzione dinontorganica, o corriamo incontro ad una catastrofe antirealistica, perché l'unico futuro possibile è quello dinontorganico.

E' il caso di domandarci con sincerità: abbiamo infilato (o stiamo infilando) la strada della costruzione dinontorganica, o non piuttosto la strada della catastrofe antirealistica?

L'epoca di transizione in cui ci troviamo è fatta apposta per il giusto centramento della rotta. Bisogna provvedervi responsabilmente e tempestivamente. Non possiamo lasciarci trascinare alla deriva. In senso dinamico essa è già « catastrofe antirealistica ».

370

## **Conclusione**

Giunti al termine del nostro « Realismo dinamico », la sola cosa che vogliamo rilevare, a conclusione di tutto, è la seguente: questo termine non dev'essere che un inizio. Si tratta infatti di un punto d'arrivo, che è anche un punto di partenza, per un cammino teorico-pratico ad un tempo, in ambo gli aspetti eminentemente operativo. E' un'affermazione che si giustifica in virtù della stessa realtà storica dinamica e della sua metafisica; giustificazione che crediamo emerga con sufficienza attraverso tutto il cammino teorico che è stato fatto, da un iniziale dato di esperienza orientato alla ricerca dell'ente dinamico, fino ad arrivare al dinontorganismo religioso e profano, alla costruzione dinontorganica ecclesiale e ideologica.

Dato questo suo sbocco finale, il nostro discorso, mantenutosi sempre a livello metafisico, può essere una prova che non sempre la metafisica è un'evasione dal reale o, nella migliore delle ipotesi un pensiero realistico che però sfugge alla realtà per la tangente dell'astrazione. E' anche possibile una metafisica non già di evasione, ma di immersione nel reale. Tale crediamo sia stata la nostra metafisica dinamica realistica della realtà storica.

Ma la sua caratteristica più importante è forse quella del suo sbocco operativo, con più precisione, costruttivo, non nel senso che la teoria diventi sinonimo della pratica o comunque si confonda con essa. Ma nel senso che si tratta della teoria della realtà storica e dunque dell'organismo dinamico

, del « dinontorganismo », che si costruisce attraverso la prassi. Per cui una metafisica dinamica realistica della realtà storica si risolve, o almeno può diventare l'equivalente, a livello ontologico-metafisico, di una teoria della prassi. Certo si risolve nella chiave dinontorganica della teoria dinontorganica della prassi dinontorganica.

E' qui dove si pone lo sbocco operativo della metafisica in questione. E si pone appunto come sbocco operativo « chiave », poiché è l'essere la chiave dell'agire, il che è tanto più

393

vero per l'organismo dinamico, il « dinontorganismo », che nel suo aspetto attivistico si risolve addirittura nella prassi come propria vita-azione, la quale prassi ne diventa la chiave operativa per eccellenza.

E' una via nuova, teorica e pratica, che si apre in campo realistico-dinamico. Può darsi che sia la strada nuova che bisogna percorrere nel futuro, perché imposta dalla realtà storica stessa, e dunque dall'essere. L'importante è riuscire ad infilarla per il suo giusto verso e la sua direzione giusta. E' la metafisica dinamica realistica che può e deve offrirci questo servizio. Il nostro lavoro, attraverso l'elaborazione dottrinale, ha appunto mirato a questo scopo: aprire una via

nuova, teorica e pratica, in campo realistico-dinamico, e aiutare ad infilarla per il suo giusto verso e nella sua direzione giusta.

Si tratta quindi di un semplice contributo riguardante un grosso problema di interesse comune, che in concreto va affrontato da tutti e portato avanti da tutti sia in linea teorica che pratica, in base alle competenze, responsabilità, e buon volere di ognuno.

La nostra parte, è consistita nella elaborazione di un primo saggio di realismo dinamico, come un qualsiasi sussidio, senza pretese. Il suo valore per noi non sta in se stesso come elaborazione dottrinale, ma nello stimolo che può derivarne, a fare di più e di meglio, e soprattutto a percorrere l'immensa strada che ci si apre davanti, e che purtroppo nella sua specificità è ancora tutta quanta da percorrere

errore sull'originale