

## CHRISTOS YANNARAS: DALLA SCOPERTA PERSONALISTA ALL'ONTOLOGIA DELLA RELAZIONE

di don Basilio Petrà

Il compito che sono chiamato ad assolvere questa sera non è davvero facile. Mi è stato chiesto infatti di presentare Christos Yannaras<sup>1</sup>, uno dei più importanti pensatori ortodossi della fine del secolo XX e dell'inizio di questo secolo.

Il suo ruolo è stato ed è straordinariamente significativo in Grecia, ove ha rinnovato radicalmente la percezione culturale del discorso religioso, con la forza e la novità del suo linguaggio<sup>2</sup>, del suo pensiero, con una presenza appassionata sulla scena culturale e civile della società greca. Più volte parlando con teologi greci, ho trovato consenso sull'affermazione che bisogna distinguere tra la teologia greca prima di Yannaras e quella successiva a Yannaras, la teologia come disciplina accademica e la teologia come passione per la pienezza della vita, per la vittoria sulla morte.

Ciò non deve far pensare che Yannaras sia un significativo personaggio della sola scena greca ortodossa; in realtà, il suo pensiero ha avuto ed ha vasta eco in tutta l'ortodossia, intendo dire nelle varie chiese ortodosse nazionali: sue opere sono state tradotte in russo, rumeno, serbo, bulgaro, ucraino; ha tenuto corsi, seminari, dato conferenze in innumerevoli istituzioni accademiche ortodosse dei paesi tradizionalmente ortodossi oltre che della diaspora. Molto numerose per altro anche le traduzioni in inglese, italiano, francese, tedesco. Perciò, tra l'altro, a livello internazionale ed ecumenico Yannaras è stato visto ed è visto come un rappresentante tra i più eminenti del pensiero ortodosso, controverso e discusso in alcuni casi, sempre però ascoltato con attenzione, rispetto e riconoscenza. Per circa una decina di anni è stato chiamato a fare parte del Comitato di redazione della nota rivista internazionale di teologia *Concilium*.

Qualcuno, sentendo queste mie parole, potrebbe pensare che il valore e il significato dell'opera di Yannaras siano principalmente di natura teologica ed ecclesiale, più che di natura filosofica. In realtà, non è così. In Yannaras infatti, come apparirà dalle parole che seguiranno, a un certo punto la questione ontologica diventa essenziale; ciò equivale a dire che diventa essenziale un problema squisitamente filosofico<sup>3</sup> ma, com'è tipico della grande tradizione greca, è un problema che non solo non separa la filosofia dal pensiero teologico ma costituisce un punto di incontro tra i due saperi, specialmente nel caso del pensiero teologico cristiano, giacché *nella forma cristiana* la salvezza ha contenuto e struttura ontologici. Ma questo potrà, spero, apparire più chiaro al termine di queste mie parole.

Permettetemi ora di ricordare alcuni dati essenziali della biobibliografia di Christos Yannaras e di disegnare qualche linea dello sviluppo del suo pensiero.

<sup>1</sup> Il cognome va pronunciato come se ci fosse l'accento sulla *a finale*, giacché così è in greco.

<sup>2</sup> E' stato il primo teologo greco a usare come lingua ordinaria la lingua *dimotiki* o popolare, lasciando la lingua *katharevusa* o pura, la lingua cioè della teologia accademica.

<sup>3</sup> L'accusa a Yannaras di essere un teologo e non un filosofo fu al centro della controversia suscitata dalla sua vittoria al concorso per la cattedra di *Introduzione alla filosofia* presso l'Università Panteion di Atene. In varie circostanze egli rispose a questa accusa, notando che "il contenuto *ontologico* di un concetto (da qualunque oggetto cognitivo provenga tale concetto) è un problema filosofico, giacché l'ontologia costituisce un capitolo o un ramo della Filosofia sistematica che non si identifica con nessun capitolo o ramo sia pure della Teologia sistematica": CH.YANNARAS, *Interventi critici* (in greco), Edizioni Domos, Atene 1983, 96.

*Un profilo bibliografico di Ch. Yannaras<sup>4</sup>.*

Christos Yannaras nasce ad Atene nel 1935. A diciotto anni, finita la scuola superiore, entra nella Fraternità Teologica ortodossa *Zoì* (=Vita)<sup>5</sup> che esercitava allora una grande influenza sulla società greca e aveva tra i suoi membri più prestigiosi Panayotis Trepelas, prolifico professore di dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Università di Atene. Dopo l'incontro con il pensiero religioso russo – Dostoevskij e la diaspora russa di Parigi- per la mediazione di Dimitrios Koutroubis e un lungo travaglio interiore lascia la Fraternità nel 1964. Si dedica a studi filosofici e teologici in patria e all'estero (Bonn, Parigi), conseguendo il dottorato alla Facoltà di Lettere della Sorbona.

Tornato in Grecia, presenta alla Facoltà Teologica di Atene la sua tesi dottorale su *La metafisica del corpo in San Giovanni Climaco*, che è rifiutata specialmente per l'aspra polemica che egli conduce da anni nei confronti della teologia accademica ma anche per la valorizzazione del corpo e dell'eros nell'ambito di una decisa critica ad ogni forma di dualismo metafisico e antropologico<sup>6</sup>; solo successivamente, nel 1970, ottiene il dottorato in teologia a Tessalonica con una dissertazione dal titolo *Il contenuto ontologico della nozione teologica di persona*, un titolo che non può non evocare Vladimir Lossky (1903-1958)<sup>7</sup>.

Nel 1981, non senza incontrare resistenze politico-culturali, diventa professore di *Introduzione alla filosofia* ad Atene presso quella che è poi diventata la *Università Panteion di Scienze Politiche e Sociali* e vi insegna fino alla pensione una decina di anni fa.

Ha pubblicato decine e decine di volumi di varia natura: saggi filosofici e teologici; testi di storia delle idee, di letteratura, di intervento politico e culturale nella vita politica e sociale della Grecia contemporanea così come di intervento sui problemi dell'ortodossia contemporanea. Ha tentato anche l'elaborazione di nuovi testi liturgici. Tra le sue opere più note, tutte originariamente pubblicate ad Atene, più volte ristampate, talvolta riedite con cambiamenti e nuovi titoli, si possono ricordare: *La teologia dell'assenza e dell'ignoranza di Dio* (1967); *Onesti con l'Ortodossia. Saggi teologici neogreci* (1968); *La libertà dell'ethos. Saggi per una visione ortodossa dell'etica* (1970); *La metafisica del corpo. Studio su Giovanni Climaco* (1971); *La persona e l'eros. [Saggio teologico di ontologia]* (1976)<sup>8</sup>; *La libertà dell'ethos* (1979<sup>2</sup>); *Abecedario della fede* (1983); *Retta ragione e pratica sociale* (1984); *Rifugio di idee. Testimonianza* (1987); *Heidegger e*

4 Cfr. Y.SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 296-322; B.PETRÀ, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi* in Giovanni Grandi (a cura di), *L'idea di persona nel pensiero orientale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2003, 37-75; IDEM, *Yannaras, Chrèstos* in *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, a cura di Antonio Pavan, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, 1127-1134 ; IDEM, *Christos Yannaras: un'introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, in CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, a cura e con un saggio introduttivo di Basilio Petrà, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2011, 7-27.

<sup>5</sup> B.PETRÀ, *Figure spirituali greche (2): Eusebio Matthopoulos (1849-1929) e la fraternità di Zoì* in *Unitas* (Roma) 30 (1975) 91-119.

<sup>6</sup> In Giovanni Climaco per Yannaras esiste un qualche dualismo ma non è antropologico, né tanto meno metafisico, “è un dualismo tra «secondo natura» e «contro natura», la natura che realizza la sua destinazione partecipando come persona alla vita di Dio e la natura che si disperde nella sua ribelle autosufficienza- alla fine, un dualismo tra incorruttibilità e corruzione, tra vita e morte”: CH.YANNARAS, *La metafisica del Corpo. Studio su Giovanni Climaco* (in greco), Dodoni-Lazos, Atene 1971, 10-11.

<sup>7</sup> Su questo teologo russo della diaspora parigina, passaggio obbligato per chiunque voglia conoscere la teologia ortodossa del XX secolo, mi permetto di rinviare alla mia voce: *Lossky (Losskij), Vladimir* in *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, 593-596.

<sup>8</sup> Il sottotitolo è messo tra parentesi quadre perché dall'edizione del 1987 non è più presente.

*l'Areopagita. La teologia dell'assenza e dell'ignoranza di Dio* (1987<sup>2</sup>); *Il reale e l'immaginario nell'economia politica* (1989); *Ortodossia ed Occidente nella Grecia moderna* (1992); *Meta-fisica meta-moderna* (1994); *Memorie personali* (1995); *La disumanità del diritto* (1997); *Il detto e l'indicibile. I limiti linguistici di realismo della metafisica* (1999); *L'ontologia della relazione* (2004); *Contro la religione* (2006); *L'enigma del male* (2008); *Sei pitture filosofiche* (2011)<sup>9</sup>.

*Lo sviluppo del suo pensiero: alcune linee*

Lungo la via segnata da questi testi si dispiega un percorso intellettuale che sinteticamente potrebbe essere descritto come un percorso *dalla scoperta del personalismo all'ontologia della relazione*.

Yannaras è giovane, ancora membro della Fraternità Teologica di Zoì, quando scopre il personalismo. Lo scopre sui testi di tre autori: N.Berdjaev, con quel poco che era stato tradotto in greco negli anni '50; Paul Tournier, lo psichiatra cristiano ginevrino, autore di *Le personnage et la personne* ed Igor Caruso con la sua *Psychanalyse und Synthese der Existenz*.

La scoperta della persona rimane stabile e fondamentale nella riflessione di Yannaras. Il tempo ne arricchirà la percezione e la descrizione ma non ne scalfirà la centralità.

Un primo e decisivo arricchimento viene dato dall'incontro con l'opera di V.Lossky, del quale coglie rapidamente la tesi fondamentali sull'origine teologica –trinitaria- della nozione di persona<sup>10</sup>, definibile solo negativamente ovvero come differenza rispetto alla natura<sup>11</sup>.

Successivamente, nel 1966, in Germania ove sta studiando, Yannaras comincia a riflettere ontologicamente sulla persona, attratto com'è dal pensiero di M.Heidegger e dalla sua interpretazione dell'Occidente. Egli si convince che l'apofatismo ortodosso può fronteggiare la sfida heideggeriana ed aprire una via oltre il nihilismo, la via del *personalismo relazionale* già percorsa dai Padri greci, specie da Massimo il Confessore (VII secolo) e di Gregorio Palamas (XIV secolo). Scrive Yannaras in un suo testo autobiografico del 1995, ove ricorda gli anni degli studi in Germania, la provocazione della demitizzazione di Bultmann, il fascino dello stile filosofico e del pensiero di Heidegger,:

"Nei seminari, nelle conversazioni, professori e compagni di studio mi provocavano [...] Dovevo una risposta, principalmente a me stesso. La provocazione mi conduceva all'apofatismo greco. La verità non si esaurisce nella sua formulazione. La formulazione noematica, storica, mitica, iconografica è solo una

9 Alcune traduzioni italiane: *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB, Bologna 1984; *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Cens-Interlogos, Cernusco s/N (MI)- Schio (VI) 1992 e Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2012.; *La fede dell'esperienza ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1993; *Heidegger e Dionigi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio*, Città Nuova, Roma 1995; *Verità e unità della Chiesa*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG)-Schio (VI) 1995; *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Troina 2004; *Contro la religione*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2013.

<sup>10</sup> Una tipica tesi losskiana la si può leggere in CH.YANNARAS, *Onesti con l'Ortodossia. Saggi teologici neogreci* (in greco), Astir, Atene 1968, 21: "Con la luce di questo dogma [la santa Trinità] l'Ortodossia definisce e descrive la natura dell'uomo. L'uomo, creato «ad immagine» del Dio consustanziale (*homoousios*) e tripersonale, è anch'egli *homoousios* secondo la natura e *myripostatos* secondo le persone (*prosôpa*). Ogni uomo è una persona unica e irripetibile, ma tutte queste persone uniche e irripetibili sono «*homoousia*», di una e identica *ousia*. Allora soltanto l'uomo attua la sua ipostasi come persona, quando si trova in una comunione di amore con tutte le altre persone". E' un testo del giugno 1964.

<sup>11</sup> CH.YANNARAS, *Onesti con l'Ortodossia*, 35. È un testo del 1966, nel quale discute con un noto intellettuale greco, Angelos Terzakis, e riprende esplicitamente l'idea di Lossky che la persona è "razionalmente indefinibile e rimane sempre unica, incomparabile e «dissimile»".

definizione-limite della verità. La veste per la sua comunicazione sociale, il suo margine di protezione. Non c'è bisogno di demitizzare nulla quando rifiuti di identificare il significante con il significato. Quando nella conoscenza precede l'esperienza integrale della *relazione* e non la frammentarietà della comprensione. L'apofatismo mi rinviava al realismo della *relazione*; la relazione, alla sua dinamica pleromatica: l'*eros*; l'*eros*, alla libertà ed alterità esistenziale; l'alterità e libertà, alla precedenza ontologica della *persona*. Mia prima guida il Climaco -la guida descritta nella *Metafisica del corpo*. Il Climaco mi ha rimandato per l'apofatismo all'Areopagita- frutto della sua guida il libro *Heidegger e l'Areopagita*. L'Areopagita e il commento di Massimo, Massimo il Confessore mi ha affascinato- frutto: *La persona e l'eros*. E sempre vicino Heidegger, la provocazione del realismo ontologico. Tuttavia i muri di cinta che Heidegger temeva di saltare, Massimo li varcava con la facilità di un gigante. Riguardo al realismo senza compromesso, Massimo mi ha condotto a studiarlo al punto di partenza nel linguaggio di Aristotele. Creatore questi del linguaggio, mi ha inebriato. La falsificazione tomista del realismo aristotelico me l'ha illuminata il continuatore di Massimo, Gregorio Palamas<sup>12</sup>.

E' un brano lungo; tuttavia, mostra bene la costellazione intellettuale dello Yannaras della seconda metà degli anni '60 e l'importanza che viene ad assumere in questa fase del suo cammino un'opera come *La persona e l'eros*. In essa, infatti, l'apporto patristico e neopatristico (losskiano) viene (ri)pensato nell'orizzonte dell'ontologia heideggeriana e in parte della sollecitazione sartriana.

Egli assume qui decisamente l'idea della definibilità della persona in termini di relazione, andando oltre V.Losky e appoggiandosi all'etimologia del termine greco *prosôpon* (da *pros-* *ôps*): "La persona è definita come rapporto e relazione e definisce un rapporto e relazione [...] «essere-dinanzi-a-qualcuno»"<sup>13</sup>. La persona è evento relazionale e in questa relazionalità sta la differenza dalla natura (=ciò che è comune tra gli uomini) e insieme la differenza rispetto alle altre persone, come secondo Yannaras pensano anche i Padri greci: il "contenuto ontologico dato dalla letteratura patristica greca al termine persona era precisamente l'assoluta alterità come esistenziale differenza dall'*ousia*"<sup>14</sup>. L'assoluta alterità rispetto all'*ousia* ha senso però solo come "unica, dissimile e irripetibile relazione"<sup>15</sup>.

Questa interpretazione 'patristica' della persona diventa per Yannaras la chiave che consente di andare oltre Heidegger, giacché la domanda ontologica -egli dice- può porsi solo all'interno di una relazione tra la persona e gli enti: l'*alêtheia* o la *lêthê* degli enti sono il darsi o il non darsi degli enti in rapporto alla persona<sup>16</sup>. Conseguentemente le categorie heideggeriane possono essere reinterpretate in termini relazionali. L'*ek-stasis* così viene ad essere vista come "l'attuazione dell'alterità della persona, cioè il presupposto esistenziale stesso della persona"<sup>17</sup>, un'attuazione che trova il suo "compimento" nell'*eros* di

<sup>12</sup> CH.YANNARAS, *Memorie personali* (in greco), Ikaros, Atene 1995, 49-50.

<sup>13</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros. Saggio teologico di ontologia* (in greco), Papazisi, Atene 1976, 19.

<sup>14</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros*, 32.

<sup>15</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros*, 33.

<sup>16</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros*, 54-55 : "dovremo comprendere la *manifestazione* come relazione personale e il niente (*mêden*) come assenza di relazione, per cui non è più la *temporalità* ma la *relazione* che definisce l'unica possibilità di comprensione dell'Essere come essere-presente [...]. Il rapporto degli enti con la persona è la loro emergenza dalla *lêthê* della non-relazione, la *alêtheia* degli enti è la parola/ragione (*logos*) dell'Essere nei termini del dia-logos della relazione personale. Gli enti non contengono l'Essere, l'Essere non è il loro sé, non è l'articolata connessione delle loro proprietà: *gli esseri testimoniano dell'Essere* emergendo nello spazio della relazione personale, si riferiscono all'Essere come contenuto della persona".

<sup>17</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros*, 35.

cui parlano i Padri greci ovvero la potenza amorosa e il movimento di esodo dal modo di esistenza individualizzato/esteriore al modo di esistenza comunionale<sup>18</sup>.

*La persona e l'eros* offre in tal modo anche la possibilità di una rilettura della salvezza cristiana in termini di ontologia personalista, un'ontologia decisamente trinitaria, cristocentrica ed ecclesiocentrica, fondata sui Padri greci. Non mi fermo su questo; noto piuttosto che qui Yannaras pone le coordinate di un'ontologia che intende come post-heideggeriana ma che trae da radici antiche, un'ontologia che se risponde alla provocazione nihilista attinge però la propria linfa da un pensiero che storicamente precede la deformazione razionalistica occidentale dell'ontologia aristotelica: il pensiero personalistico dei Padri greci. Yannaras è largamente noto in ambito teologico per l'aspra critica che esercita verso il razionalismo occidentale, del quale vedi i prodromi in Agostino e un'esemplare manifestazione nella scolastica, specie in Tommaso d'Aquino. Lo scisma del 1054 è per lui il frutto e il segno storico di questa progressiva estraneazione culturale tra Oriente e Occidente.

Yannaras chiama questa ontologia patristicamente fondata *ontologia critica*. Nel 1995 dirà formalmente che l'opera *La persona e l'eros* è stata la "prima «tappa»" teoretica del suo pensiero, quella appunto della prima esposizione della sua "*ontologia critica*, un tentativo cioè di risposta alla questione dell'*esistenza* (il suo *sensu*, il suo *principio causale*) sottoposta a una verifica critica, a una falsificabilità sul piano dell'esperienza"<sup>19</sup>.

I libri successivi a dopo *La persona e l'eros*, secondo l'esplicita affermazione dell'autore, intendono mettere alla prova "le conseguenze dell'*ontologia critica* nella *assegnazione di senso* ai singoli aspetti della vita e della problematica umana (i rami delle cosiddette «scienze umane»)”. E lo fanno in modo quasi sistematico: “nel campo dell'etica (il libro *La libertà dell'ethos*), della gnoseologia (il libro *Retta ragione e pratica sociale*), del positivismo storico-materialista (*Proposizioni di ontologia critica*), dell'economia (*Il reale e l'immaginario nell'economia politica*), delle cosmologie meta-moderne (*Meta-fisica meta-moderna*), del diritto e della politica (*La disumanità del diritto*)”. Sono tutte opere nelle quali appunto sono messe alla prova “le affermazioni dell'ontologia critica personocentrica”, assunta –lo abbiamo già accennato- “come chiave di interpretazione dello «scisma» che ha diviso la tradizione europea occidentale da quella filosofica greca (*Disegno di una introduzione alla filosofia*)<sup>20</sup> e come base per la composizione di una filosofia della storia della grecità moderna (*Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*)<sup>21</sup>.

In questa messa alla prova della ontologia critica, come si vede, Yannaras si pone anche il problema della possibilità di una metafisica nella postmodernità. Infatti, con la *Meta-fisica meta-moderna* egli si è posto l'obiettivo “di rintracciare semplicemente e solamente la possibilità di inferire dal linguaggio della fisica contemporanea e della psicologia, per la prima volta, un'ontologia «critica» non nihilista. Un'ontologia che

<sup>18</sup> CH.YANNARAS, *La persona e l'eros*, 36.

<sup>19</sup> CH.YANNARAS, *Prologos* in IDEM, *Il detto e l'indicibile. I limiti linguistici di realismo della metafisica* (in greco), Ikaros, Atene 1999, 9. L'eco del linguaggio popperiano non è casuale: Ch.YANNARAS, *Interventi critici*, 107-108 afferma di avere scritto anche *Disegno di una introduzione alla filosofia* (in greco), I-II, Domos, Atene 1980-1981 tenendo conto di Popper: “Oserei dire che la scrittura del *Disegno* tenta di applicare nell'ambito di un ramo della scienza teoretica (come è l'Introduzione alla Filosofia) il principio che è stato introdotto da Popper per le scienze empiriche e che potremmo chiamare principio o metodo della *falsificabilità* (*potential falsifiability*). Il libro vuole essere una «proposizione fondamentale» (proposizione che può essere usata come ipotesi) per la spiegazione dell'origine e dello sviluppo storico del fatto filosofico e che soggiace a smentita –non/verifica (*refutation*, non *verification*)”.

<sup>20</sup> Yannaras porrà come titolo della traduzione francese di quest'opera: *Philosophie sans rupture*, Labor et Fides, Genève 1984. La rottura è quella costituita dallo sviluppo del razionalismo occidentale.

<sup>21</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 10.

soggiace a una verifica critica, a una falsificabilità empirica. E che perciò apre un'altra prospettiva di Metamodernità, agli antipodi delle chiacchiere decadenti di «decostruzione» di ogni senso<sup>22</sup>.

Quando qui parla di fisica pensa alla fisica quantistica, quando parla di psicologia pensa a J.Lacan. Lacan è un autore al quale Yannaras comincia a guardare presto nella sua riflessione<sup>23</sup>; probabilmente, è anche attraverso le suggestioni di Lacan che si è rafforzata e ampliata la sua attenzione alla problematica del linguaggio, già stimolata per altro da Heidegger. Non casualmente, forse, nello sviluppo della riflessione di Yannaras si avvertono echi dei tre anelli del nodo borromeo di Lacan: Reale, Simbolico, Immaginario.

Proprio l'assunzione formale del problema del linguaggio porta Yannaras a quella che egli stesso chiama la "fase nuova" del suo pensiero, nel solco sempre della «ontologia critica», naturalmente. La fase si inaugura con il 1999, con la pubblicazione di *Il detto e l'indicibile*<sup>24</sup>.

Ciò che caratterizza questa fase è appunto il tentativo di indagare i presupposti linguistici delle affermazioni stesse dell'ontologia critica, ovvero di ricercare "i criteri per distinguere il carattere reale da quello illusorio dell'esperienza della *relazione* (della conoscenza comunicabile e comunionalmente raggiungibile) nella sua concreta tessitura con il *linguaggio* (e con la sua funzione oggettivante). Anche le proposizioni di una ontologia *critica* possono significare percezioni illusorie di *relazione*, non garantendo dalla confusione tra realismo empirico della relazione e surrogati psicologici dell'esperienza reale. I termini (e le proposizioni) possono circoscrivere un'espressione di *sentimenti* e non di *significazioni* rinviati alla conoscenza di significati. La significazione dei significati può rimanere racchiusa nel solo uso linguistico ordinario di esse, nel «modo in cui questo uso si ingrana (*eingreift*) nella nostra vita»-modo in cui abbiamo imparato ad usare le realtà significate ma anche a congiungere con esse concreti sentimenti di certezza, a viverle (*erleben*) in un modo concreto<sup>25</sup>.

Le parole tedesche qui citate da Yannaras sono tratte dalla *Grammatica filosofica* di L.Wittgenstein. È proprio il pensatore austriaco che in questa nuova fase di Yannaras riveste il ruolo di promotore del pensiero<sup>26</sup>.

Yannaras è qui particolarmente interessato a vedere come possa salvaguardarsi la verità esperienziale del linguaggio etico, estetico, religioso, ovvero dell'uso etico, estetico, religioso del linguaggio senza che il significato di esso si esaurisca nel suo semplice essere vissuto (psicologicamente, sentimentalmente). Egli sottolinea che Wittgenstein non è sullo stesso piano ingenuo "del positivismo logico che considera come «insensatezza filosofica» ogni ricerca metafisica" e lascia uno spazio a ciò che non può essere espresso con parole<sup>27</sup>. Quello che Yannaras non può evidentemente accettare è la proibizione linguistica (del *Tractatus*) o l'idea che l'inesprimibile debba rimanere tale e incomunicabile. In quest'ultimo caso, infatti, diventerebbe un vissuto psicologico soggettivo del quale non sarebbe possibile dire se sia realtà o illusione.

<sup>22</sup> CH.YANNARAS, «*Nel piccolo valorosi*»: istruzioni per l'uso (in greco), Pataki, Atene 2003, 195. Le parole in virgolette nel titolo sono una citazione dalla poesia: *Termopili* di K.Kavafis.

<sup>23</sup> Cfr. CH.YANNARAS, *Disegno di una introduzione alla filosofia*, II, 272; *Proposizioni di ontologia critica* (in greco), Domos, Atene 1985, 18, 45, 71-72.

<sup>24</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 10: "Nel libro che ora il lettore tiene nelle sue mani –dice Yannaras nel prologo di esso - intravvedo la seconda «tappa fondamentale» nel cammino personale della mia attività letteraria".

<sup>25</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 10-11.

<sup>26</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 11-12: "In *La persona e l'eros* innesco o catalizzatore (l'orma del maestro) sono stati per me gli scritti di Heidegger –fecondissima l'opposizione alle sue affermazioni (non al linguaggio e alle sue problematiche). Nelle pagine che qui seguono lo stesso ruolo ha giocato Wittgenstein".

<sup>27</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 253-254.

Guarda allora a Basilio il Grande (330-379). Egli osserva che Basilio considera *idolatria intellettuale* usare il termine Dio nelle sue connessioni linguistiche ordinarie come se tale termine potesse semplicemente prendere il posto dell'esperienza conoscitiva della relazione, mentre ha senso solo nel rinviare alla relazione che tenta di indicare. " [Per Basilio] il senso che posso attribuire ad es. alla parola *Dio* ha necessariamente una corrispondenza di senso con le coordinate logiche della mia propria realtà (quella creata), è dunque una mia propria plasmazione intellettuale soltanto. Non può allora significare *l'alterità di Dio riguardo ad ogni esistente*, di conseguenza qualunque senso della parola *Dio* nega ciò che Dio è. Ma per Basilio il Grande (e per-il-modo-di-pensare greco) la parola *Dio* può rinviare al secondo termine di una personale (del soggetto) *relazione* e come segno linguistico può funzionare in connessione con l'immediatezza conoscitiva esperienziale della relazione. Allora la verifica della funzione di rinvio del termine è trasferita alla sua conferma *comunione*, alla possibilità che alla verità della relazione personale con l'increato sia resa testimonianza da ogni soggetto che fa esperienza di questa relazione"<sup>28</sup>.

In questa *connessione comunicabile (e condivisa) con l'esperienza di una relazione* la parola *Dio* può allora assumere la funzione di *simbolo*, simbolo nel suo senso etimologico. Il simbolo etimologicamente non è, come pensa Wittgenstein, un *segno dotato di senso*<sup>29</sup>, ma "il segno linguistico (o altro) che *sym-ballei* (mette insieme, sintonizza) le singole esperienze soggettive in un comune riferimento allo stesso significato esperienzialmente accessibile. Il simbolo in ogni soggetto funziona come motivo e punto di partenza per richiamare e rivivere le relazioni (uniche e dissimili) di ogni soggetto con quel concreto significato"<sup>30</sup>.

La funzione simbolica del linguaggio apre a quel di più di realtà che l'evento relazionale possiede rispetto a ciò che può essere intellettualmente significato e detto mediante il linguaggio. "La conoscenza che l'esperienza della *relazione* procura è significata-testimoniata e comunicata con il linguaggio, ma non si esaurisce mai con la formulazione linguistica (perciò non si identifica con la formulazione linguistica)"<sup>31</sup>.

E' in questa maggiore ampiezza della relazione esperienziale rispetto alla formulazione linguistica che trova spazio anche la ricerca metafisica. Se si dimentica "la precedenza della *relazione*, allora il linguaggio (la grammatica del linguaggio) diventa la gabbia contro le cui pareti urta ogni ricerca metafisica"<sup>32</sup>.

Nella dimenticanza di questa eccedenza dell'esperienza della relazione rispetto al linguaggio, Wittgenstein mostra –secondo Yannaras- il suo rimanere entro un limite tipicamente occidentale, la certezza cioè "che il pensiero e il linguaggio sono la sola possibilità di una conoscenza verificabile-partecipata, poiché la *grammatica* del linguaggio è l'unico specchio della realtà". Una simile certezza non può non portare al "rigetto di ogni possibile conoscenza delle realtà meta-fisiche"<sup>33</sup>.

Di fronte a questa tipica certezza occidentale, Yannaras avanza la posizione che ritiene più fedele alla tradizione greca e cristiana:

"In quelli che probabilmente sono i casi più geniali della filosofia euro-occidentale moderna (Kierkegaard, Heidegger, Wittgenstein) diventa evidente che il vuoto ontologico o il vicolo cieco ontologico delle ricerche metafisiche dell'uomo moderno ha un chiaro punto di partenza gnoseologico. L'uomo occidentale non dispone di abitudini esperienziali storiche o anche di abitudini acquisite alla funzione *simbolica* del

<sup>28</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 254-255. L'A. si riferisce ad un passo del testo basiliano di dubbia autenticità: *In Isaiam* 96: PG 30,276.

<sup>29</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 38.

<sup>30</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 35.

<sup>31</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 253.

<sup>32</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 253.

<sup>33</sup> CH. YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 255.

linguaggio, all'accesso alla conoscenza attraverso l'esperienza della *relazione* (la partecipazione [*methexis*] all'oggetto della conoscenza) o attraverso la *verifica comunionale* della relazione conoscitiva (*quando tutti sono della stessa opinione ed ognuno rende testimonianza*<sup>34</sup>). Non ha abitudine all'uso *apofatico* del linguaggio, al rifiuto di esaurire l'esperienza conoscitiva nella formulazione linguistica, all'avere un'esperienza conoscitiva positiva –non immaginaria o illusoria- anche riguardo a tutte quelle cose che «occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo» (1 Cor 2,9), riguardo alla visione «di parole indicibili che non è lecito all'uomo pronunciare» (2 Cor 12,4)<sup>35</sup>.

Questa modalità partecipativa o comunionale della conoscenza *come relazione* -non riducibile alla formulazione linguistica e fondante la funzione simbolica del linguaggio- è quella che è presupposta proprio dalle proposizioni ontologiche e dal loro rapporto con la realtà.

E per meglio mostrare questo, Yannaras sceglie -già in quest'opera- un ambito di analisi offerto da una particolare area di linguaggio, quella cioè delle affermazioni concernenti l'esistenza dell'uomo dopo la morte<sup>36</sup>. E' in questo punto dell'opera che richiama J.Lacan e la celebre affermazione dello psicanalista francese: "Il soggetto nasce in quanto nel campo dell'Altro si manifesta il significante- il soggetto *in initio* comincia al posto dell'Altro"<sup>37</sup>.

Proprio la morte e il riferimento a Lacan tornano in *Ontologia della relazione*, in modo per altro più rilevante e articolato.

Se infatti Heidegger è stato il promotore di pensiero in *La persona e l'eros* e Wittgenstein quello in *Il detto e l'indicibile*, non credo di allontanarmi dal vero dicendo che *Ontologia della relazione* è un libro pensato in notevole misura nell'orizzonte di alcuni elementi offerti dal pensiero lacaniano.

Yannaras trova nella psicanalisi di Lacan un pensiero –clinicamente appoggiato- capace di cogliere la rilevanza originaria della *relazione* nella costituzione del soggetto umano e anche nella modalità assunta dai bisogni biologici: tutto nell'uomo si manifesta come forma del desiderio della *vita-come-relazione*, in modo particolare la *libido*. Una frase come questa: "definiamo-delimitiamo con il termine *relazione* la genesi-il realizzarsi del soggetto razionale al posto dell'Altro"<sup>38</sup>, mostra quanto Yannaras abbia trovato in Lacan molti motivi per articolare ulteriormente il suo personalismo ontologico-relazionale ovvero la sua ontologia critica.

L'orizzonte lacaniano lo porta quasi inevitabilmente a prendere in esame la sessualità e a confrontarsi con la visione naturalistica della sessualità umana. Yannaras ne svolge un'attenta critica, proprio a partire dal salto che la *libido* manifesta nella prospettiva lacaniana: dall'impulso al desiderio della *vita-come-relazione*. La dinamica relazionale del desiderio suscita la ragione, costituisce un modo di essere che oltrepassa i determinismi naturali (dunque in qualche modo libero), aprendo al disinteresse, al sacrificio, all'amore e alla scoperta dell'alterità e della bellezza, ovvero all'esperienza della comunione.

Dal momento che il vissuto soggettivo della relazione include necessariamente *la coscienza* Yannaras dedica poi numerose pagine a confrontarsi con alcuni dati delle neuroscienze e con i tentativi di ridurre la

<sup>34</sup> L'A. cita qui un frammento di Democrito conservatoci da Teofrasto: DIELS-KRANZ, II, 119.

<sup>35</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 256.

<sup>36</sup> CH.YANNARAS, *Il detto e l'indicibile*, 11: "Come campo di controllo del carattere reale o illusorio delle proposizioni ontologiche si propone qui il linguaggio dei riferimenti alla possibilità di *esistenza dell'uomo anche dopo la morte*".

<sup>37</sup> J.LACAN, *Le Séminaire XI*, Seuil, Paris 1973, 180-181 (cfr. la traduzione italiana: J.LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. 1964, Nuova edizione, Biblioteca Einaudi, Torino 2003, 193).

<sup>38</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta Edizioni, Troina 2010, 85.



coscienza al cervello, mettendo in evidenza l'impossibilità di una tale riduzione sulla base della stessa neurobiologia, della psicologia clinica e di altri dati dell'esperienza umana.

L'analisi e l'affermazione del primato della relazione in questi contesti consente a Yannaras di tornare su alcuni aspetti della comprensione cristiana dell'uomo, su alcune verità della fede. In particolare, sottolinea l'analogia che pone tra l'autenticità della relazione erotica e l'autenticità della relazione dell'uomo con Dio (e di Dio con l'uomo): ambedue si attuano autenticamente quando si dà l'incontro con l'alterità dell'Altro *per se stesso*<sup>39</sup>.

Proprio l'analogia tra relazione erotica e relazione con Dio offre lo spunto a Yannaras per chiedersi quali occasioni esperienziali possano essere occasione di vera *relazione* dell'uomo con Dio, enumerando sinteticamente anche quelli che considera criteri di un'autentica relazione: "Quali potrebbero essere le reali (non illusorie) occasioni (punti di partenza esperienziali) di una possibile *relazione* dell'uomo con Dio? Dove la relazione potrebbe soddisfare i criteri della reciprocità presunta, dell'accesso esperienziale all'alterità dell'Altro, del cambiamento del *modo individuale di esistenza* in esperienza di comunione di vita, della libertà cioè dalla dipendenza, dalla sottomissione, da un rapporto utilitaristico, da una subordinazione accomodante?"<sup>40</sup>.

Una peculiare possibilità è offerta dall'esperienza della bellezza, dell'*attrazione alla relazione* che costituisce la bellezza in quanto tale. Per questo suo carattere *attrattivo* la bellezza, forse più della stessa esperienza erotica, ci offre la certezza che può darsi un *modo di esistere* indipendente dai determinismi naturali, un modo di esistere come pura *relazione* e ci può consentire di parlare di un'*ontologia della relazione* ovvero della relazione come essere<sup>41</sup>.

Non a caso, Yannaras chiama il male *il senza-bellezza*. Ed il male diventa poi il tema di riflessione dell'autore negli ultimi capitoli, nei quali il male appare sempre di più come l'anti-relazione, cioè la rottura/rifiuto della relazione e ciò che ne consegue.

Questo orizzonte ermeneutico del male consente a Yannaras una lettura rinnovata – assai originale per altro per un autore ortodosso- della *caduta*, nell'articolarsi della quale alcune suggestioni lacaniane trovano potentemente posto. "La «caduta» -scrive Yannaras<sup>42</sup>- non è attribuita alla materia o al carattere causato degli enti creati. Parliamo di «caduta» intendendo non un qualche passaggio temporale (nel tempo storico) da un livello più alto ad uno più basso di esistenza, non un'alienazione temporalmente collocata, ma una differenza comparativa, una differenza di *distanza* dal pleroma della vita-come-relazione. Compariamo la nostra esistenza creata, l'esperienza dei suoi vincoli e delle sue limitazioni con l'esperienza del desiderio originario che ci costituisce come soggetti razionali; compariamo la creaturalità con l'obiettivo del desiderio: la vita-come-relazione, «vita immortale, vita incomprimibile, vita che non ha bisogno di alcun organo, vita semplificata e indistruttibile»"<sup>43</sup>.

La caduta diventa così molto simile alla *nascita del soggetto razionale* nel luogo dell'Altro, in quanto una tale nascita può darsi solo nella distanza dall'Altro: "Se il soggetto razionale nasce al posto dell'Altro, allora la razionalità è nascita nella distanza dall'Altro. Viviamo la distanza –dice ancora Yannaras<sup>44</sup>- come desiderio

<sup>39</sup> Cfr. CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 104.

<sup>40</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 106.

<sup>41</sup> Cfr. CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 110.

<sup>42</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 164-165.

<sup>43</sup> «C'est la libido, en tant que pur instinct de vie, c'est-à-dire de vie immortelle, de vie irrépressible, de vie qui n'a besoin, elle, d'aucun organe, de vie simplifiée et indestructible»: LACAN, *Le Séminaire XI*, 180 (cfr. trad.italiana, 192).

<sup>44</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 164.

vitale del suo trascendimento, la viviamo come mancanza esistenziale, come «caduta» che ci intrappola nella legge della morte. Tuttavia, grazie a questa distanza o «caduta», l'istinto della sopravvivenza (impulso che dirige come necessità il creato) si costituisce come desiderio della *vita-come-relazione*, come trattamento attivo (relativamente libero) della referenzialità autotrascendente”.

Questa provocazione di Yannaras riguardo alla caduta si associa ad un'altra, non minore. Se la nascita del soggetto razionale non è il frutto di una necessità biologica, allora ci si può chiedere perché lo debba essere la morte del soggetto razionale; perché mai la razionalità mediata dalle funzioni cerebrali dovrebbe finire con la fine della mediazione cerebrale ?

Rispondere ad una simile domanda –nota Yannaras- è *per ora* al di là delle nostre possibilità, anche se il ruolo fondamentale della *relazione* nella genesi del soggetto razionale ha messo in luce la funzione determinante dell'Altro. Certo, qualcuno potrebbe chiedere: ma questo Altro è una proiezione del desiderio, un modo per sconfinare l'insicurezza oppure un reale secondo termine di relazione ? La risposta non è facile giacché dipende totalmente dalla dinamica stessa della relazione e dall'esperienza personale di essa. Nota Yannaras che lo stesso annuncio evangelico non può dare garanzie indipendenti dalla dinamica stessa della relazione: “anche la *fede-fiducia* in Dio provvidente e benefattore, splendido fattore della realtà sensibile, «sposo» e «folle amante» di ogni uomo, è sempre un'avventura personale di verifica senza alcuna certa garanzia *a priori*”<sup>45</sup>.

#### *Alcune parole conclusive*

Il pensiero di Yannaras negli ultimi anni si è dedicato in modo particolare al problema della morte; vicende familiari hanno sicuramente portato a questa continua riflessione sulla morte e inevitabilmente sul male, un enigma al quale ha dedicato un volume nel 2008. Tuttavia, questa riflessione rinnovata non è dovuta solo a tali vicende: c'è un motivo, io credo, che è intrinseco al suo percorso di pensiero. La risposta alla sfida nihilista di Heidegger ha portato Yannaras ad elaborare un'ontologia critica, radicata nell'apofatismo dei Padri e in una rilettura «greca» della filosofia greca, presupposto fondamentale della quale è la distinzione tra ciò che la parola può dire e quello che la parola non può dire; ciò che non può essere detto è l'eccedenza dell'esperienza rispetto al linguaggio, un'eccedenza partecipabile solo in modo comunionale cioè come comunione nell'esperienza: al cuore di questa indicibilità dell'esperienza sta la *relazione con l'Altro* –il significante originario- che costituisce la possibilità di emergenza della *persona*. La morte in questo contesto diventa la verifica *par excellence* di tutto il pensiero.

Quasi alla fine dell'*Ontologia della relazione* Yannaras ricorda le parole del vangelo che dicono: *Anche i capelli della vostra testa sono tutti contati*<sup>46</sup> e osserva che questa affermazione è rassicurante da una parte ma anche drammatica, giacché se è vera –cioè davvero l'uomo esiste nella relazione con l'Altro- allora tutto ha senso, se non sono vere “allora l'evento dell'esistenza è solo un assurdo, una macabra farsa, un enigma inspiegabile”<sup>47</sup>. In effetti, quando l'essere dell'uomo è detto come essere dato a se stesso in quanto evento di relazione nello spazio dell'Altro, ed è questa alla fine l'«ontologia della relazione», allora la morte diventa la porta che solo varcata può aprire la verità.

<sup>45</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 169-170.

<sup>46</sup> Mt 10,30. Lc 12,6-7: «Non si vendono cinque passerini per due soldi ? Eppure neppure uno di essi è dimenticato dinanzi a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passerini».

<sup>47</sup> CH.YANNARAS, *Ontologia della relazione*, 170.

La conclusione mi sembra richiamare un po' quel che diceva un filosofo che vi è ben noto, quando rivolgeva –secondo quel che ne scrive Platone- le sue ultime parole ai giudici che l'avevano condannato a morte: "E' già l'ora d'andare via, io a morire, voi a vivere. Chi di noi vada incontro ad una sorte migliore, a tutti è ignoto, fuorché al dio" (*Apologia di Socrate*, 42a). Mi paiono simili a quelle dell'*Ontologia della relazione*, anche se la speranza del cristiano Yannaras è ben più forte. Grazie dell'ascolto.