



TADEUSZ SIEROTOWICZ

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE, BOLZANO

IISS GANDHI, MERANO

CENTRO KOPERNIK DI STUDI INTERDISCIPLINARI, CRACOVIA

SIEROTOWICZ@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0001-8049-3957

## LA TEORIA DELLA PERCEZIONE DI HANS URS VON BALTHASAR NELLA «VERITÀ DEL MONDO»

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2023.020>

**Astratto.** Il testo propone una sintesi di teoria della percezione sviluppata da Hans Urs von Balthasar nell'opera *Verità del mondo*. Per poter risolvere una difficoltà evidenziata nell'approccio di Balthasar, la sua teoria viene successivamente confrontata con un approccio proposto da Dan Neshar.

**Parole chiave:** la filosofia di Hans Urs von Balthasar, teoria della percezione.

**Abstract. The Theory of Perception in *Truth of the World* by Hans Urs von Balthasar.** The text proposes a synthesis of Hans Urs von Balthasar's theory of perception presented in his *Truth of the World*. In order to resolve a difficulty highlighted in Balthasar's approach, his theory is subsequently compared with an approach proposed by Dan Neshar.

**Keywords:** Hans Urs von Balthasar's philosophy, theory of perception.

## 1. IL PUNTO DI PARTENZA – FILOSOFIA IN BALTHASAR\*

«Senza filosofia nessuna teologia» (*TL* 1, 13), scrisse Hans Urs von Balthasar; anzi, non solo “*senza filosofia nessuna teologia*”, ma addirittura «un teologo può seriamente esistere solo se è anche, e *prima*, filosofo» (*TL* 1, 14)<sup>1</sup>. Si tratta, come noto, di un principio profondamente radicato nella tradizione cattolica. Il presente testo affronta un frammento del pensiero filosofico di Hans Urs von Balthasar, e cioè la sua teoria della percezione sviluppata nel primo volume della terza parte della trilogia dedicata al bello, al bene e al vero.

Il volume *Verità del mondo* che apre la *TeoLogica* approfondisce anzitutto i concetti quali “verità”, “essere”, “mondo”. L’indagine si svolge nella convinzione che essi non si esauriscono in nessuna definizione, e che il mistero della esistenza e della essenza non può essere tradotto in una formula compatta. Di conseguenza Balthasar non adotta la formula “A è nient’altro che...”, bensì piuttosto “A ogni volta è qualcosa d’altro che...”. La riflessione porta l’autore della *Gloria* al riconoscimento della creaturalità di ogni cosa oggettivamente conoscibile; vale a dire al riconoscimento che la verità ultima si nasconde nello Spirito del Dio Creatore, l’unico, che «può dire il nome eterno delle cose» (*TL* 1, 21).

Ciò resta in sintonia con balthasariana visione drammatica della storia, in quanto «il Dio trinitario non compare accanto ad altri personaggi sul teatro del mondo, ma in essi». Motivo per cui «l’essere nelle sue scale e interiorizzazioni gerarchiche – come esistenza, vita, sensibilità, pensiero e amore – non può che essere una traccia, un’immagine dell’essere eterno e trinitario, e quanto più diventa vivente, comunicativo e fecondo, lo è,

---

\* Un ringraziamento particolarmente sentito al dott. Fabrizio Luciano. Senza il suo generoso contributo e collaborazione questo saggio non sarebbe mai stato portato a termine.

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 1, *Verità del mondo* (Milano: Jaca Book, 2010) (d’ora in poi citato come *TL* 1). Si tratta del testo già pubblicato in precedenza con il titolo *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt*; nel 1946 (Benziger & Co. AG) e successivamente a Einsiedeln nel 1947 con il titolo: *Wahrheit, I: Wahrheit der Welt*. Per una prima collocazione del volume *TL* 1 nella trilogia balthasariana cfr. Peter Henrici, “La filosofia di H. U. von Balthasar”, nel *H. U. von Balthasar, Balthasar – Figura e Opera*, a cura di Karl Lehmann e Walter Kasper (Casale Monferrato: Piemme, 1991), 305–334 e Mario Imperatori, *H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia* (Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 2001), 487–510.

questa immagine, in modo tanto più luminoso». Tuttavia ciò non significa un'uguaglianza dell'essere creato e dell'essere eterno e trinitario. Infatti, «la dissomiglianza predomina perché anche la creatura più elevata manca dell'attributo più divino di Dio: essere da se stessa»<sup>2</sup>. Per questo ogni briciola di somiglianza viene sempre segnata dalla dissomiglianza.

Quanto appena scritto rappresenta in un certo senso una sintesi del primo volume della *TeoLogica*. Tuttavia letto nel suo insieme il libro appartiene alla corrente dei trattatati che una volta venivano intitolati *De veritate*. Non solo perché si inserisce nella tradizione di Tommaso d'Aquino e di Agostino, ma perché effettivamente proprio la verità è il suo tema predominante; anzi – proprio il suo oggetto formale (*TL* 1, 36). Dalla tradizione dell'Aquinata Balthasar adotta, ed elabora, due pensieri: non sarebbe possibile giudicare le cose come vere o false se non avessimo la piena apertura per tutto e che le cose possono essere vere in quanto all'essere soltanto perché corrispondono al divino intelletto che le fonda e misura. Conseguentemente si può sostenere che «le cose mediano così tra l'apertura totale dell'anima e la fondazione totale del mondo nel Logos»<sup>3</sup>.

Fondamentalmente Balthasar si muove nella prospettiva appena delineata. Per il teologo svizzero «nessuna metafisica dell'essere in quanto tale e delle sue determinazioni trascendentali è disgiunta dall'esperienza concreta che è sempre sensibile»<sup>4</sup>. Questa sottolineatura della concreta esperienza sensibile è un momento particolarmente rilevante, in quanto proprio in questa esperienza si perviene al vero, al bello e al bene concreti, sperimentati a diversi livelli di profondità. Particolarmente importante in questo contesto appare l'esperienza della forma, *Gestalt*, che è «una delimitata totalità [...] di parti e di elementi, [...] riposante in se stessa, che però per la sua consistenza ha bisogno non soltanto di un 'ambiente', ma dell'essere nel suo insieme [...] 'contratta' rappresentazione dell' "assoluto" in quanto anch'essa nel suo piccolo campo trascende e domina le parti in cui si articola»<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo (Milano: Jaca Book, 2012), 483.

<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2, Verità di Dio (Milano: Jaca Book, 1990), 22 nota 9.

<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria*, vol. 4, Nello spazio della metafisica – antichità (Milano: Jaca Book, 2017), 33.

<sup>5</sup> Balthasar, *Gloria*, vol. 4, 34.

In *TL 1* il mondo viene inteso da Balthasar come tutto ciò che esiste e che ha ricevuto l'esistenza da Dio<sup>6</sup>. Ma il mondo è anche un oceano dell'essere percepito dall'uomo. Motivo per cui la trattazione della dottrina della percezione (nella terminologia balthasariana *Erblickungslehre*) nella quale confluiscono, secondo la sintesi di Rino Fisichella, manifestazione (*Erscheinung*), percezione (*Wahrnehmung*) e figura (*Gestalt*) ha un ruolo particolarmente rilevante, perlomeno da un punto di vista filosofico<sup>7</sup>. Proprio a questa dottrina è dedicato il presente saggio. Verranno invece tralasciate le domande se la frazione dell'essere percepita dall'essere spirituale, cioè dal soggetto umano, coincide con tutto l'oceano dell'essere (*esse est percipi*) e se le onde di questo oceano raggiungono anche Dio (*analogia entis*). La presentazione della teoria della percezione di Balthasar evidenzierà una certa difficoltà di questa teoria. Motivo per cui essa verrà confrontata con un approccio di Dan Neshet, che appare allo stesso tempo complementare e criticamente risolutivo rispetto alla visione di Balthasar.

## 2. TEORIA DELLA PERCEZIONE DI HANS URS VON BALTHASAR – UNA SINTESI

*Il punto primo di contatto tra oggetto  
e soggetto sono le immagini fenomeniche.*

(*TL 1*, 137)

Praticamente tutti gli studiosi del pensiero balthasariano sottolineano il ruolo della circolarità nella riflessione dell'autore di *TeoLogica*: «il metodo balthasariano consiste sempre nel riportare il tutto al centro cristiano che, a sua volta, diviene comprensibile attraverso lo specchio dei testi e figure rappresentative»<sup>8</sup>. Questo metodo di costruire una teologia, e anche una filosofia, in una sorta di «movimento di pensiero “ciclico”»<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> Romano Guardini: «mondo è l'intero o totalità dell'esistenza»; Romano Guardini, *Mondo e persona*, (Brescia: Morcelliana, 2000), 90.

<sup>7</sup> Rino Fisichella, *La bellezza è la prima parola. Rileggendo H. U. von Balthasar* (Cinisello Balsamo: Edizioni di San Paolo, 2020), 104.

<sup>8</sup> Elio Guerriero, *Il Dramma di Dio* (Milano: Jaca Book, 1999), 36.

<sup>9</sup> Hans Urs von Balthasar, *Il Tutto nel frammento* (Milano: Jaca Book, 2017), xxviii.

sembra che segua il movimento simile a quello di un principio ermeneutico basilare, secondo cui «tutti gli aspetti devono essere visti nella loro complementarità e compenetrazione reciproca»<sup>10</sup>.

Queste indicazioni di carattere metodologico valgono per le indagini dedicate al mondo e alla verità. Scrive Balthasar, «per evidenziare veramente il carattere di mistero della verità sarà necessario riprendere, approfondendo, qualcosa già [...] sfiorato, allo scopo di poter raggiungere lungo un nuovo arco gli stessi risultati, ma più a fondo. Ciò che finora è stato conosciuto in forma astratta quanto all'essenza di oggetto e soggetto, dev'essere ora integrato e ravvivato, con un'indagine ulteriore, tramite la vita dell'esistenza concreta. L'avvio è da prendere là dove oggetto e soggetto si dischiudono primariamente a vicenda, nel mondo delle immagini, per incamminarci da lì in direzione dei retroterra di ambedue i poli di conoscenza» (*TL* 1, 136).

Per Balthasar la verità «è non solo *aletheia*, non nascondimento, essa è anche *emeth*: fedeltà, consistenza, affidabilità» (*TL* 1, 42). Successivamente, egli traccia un arco che passa attraverso altri punti quali: “immagini”, “situazione” e “mistero”, riproponendo il discorso sulla verità in un'altra prospettiva come uno svelamento del vero, del buono e del bello. Vi è inoltre presente nelle riflessioni di Balthasar un'altra traiettoria circolare che dall'immagine, attraverso l'espressione e il significato, giunge alla parola e al dialogo. Questo “arco di pensiero” costituisce una parte centrale della teoria della percezione presentata nel primo volume della *TeoLogica*. In ciò che segue viene proposta in breve scorsa lungo il sentiero lungo quest'ultimo arco<sup>11</sup>.

Occorre partire dalle immagini: «il punto primo di contatto tra oggetto e soggetto sono le immagini fenomeniche». Della loro materia si compone il mondo, tuttavia esse simulano soltanto il mondo. Come sottolinea Balthasar, le immagini «ci mettono vicino l'idea di un'essenza ed esistenza, ma non contengono né l'una né l'altra». Le immagini dunque

<sup>10</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria*, vol. 6, Antico patto (Milano: Jaca Book, 2010), 37.

<sup>11</sup> Per poter tessere un'articolata, compatta e non frammentaria nel periodare presentazione della teoria della percezione di H. U. von Balthasar, si è deciso in linea di massima di non indicare per ogni frase di Balthasar riportata una precisa collocazione all'interno di *TL* 1. Tutte le citazioni riportate nel presente capitolo, se non indicato diversamente, sono tratte da: *TL* 1, 74-77 e 137-160.

sono unicamente un fenomeno del mondo, «sono quel che sono, non di più: questa luce, questa dolcezza, questo suono, questa velocità, questa colorazione...». Esse compaiono in serie e catene, ed è il soggetto conoscente che gli conferisce il rango di una rappresentazione del mondo. Infatti, il soggetto non può fare altro che accordare un senso alle immagini, vale a dire gli attribuisce una non evidente profondità dell'essenza esistente; altrimenti le immagini non sarebbero comprensibili alla conoscenza<sup>12</sup>. Le immagini, sinteticamente glossa Balthasar, «sono segni immediati interpretabili della realtà». E ne offre una perspicua metafora interpretativa comprensibile ad ogni lettore accanito: «questi segni non devono essere trattati diversamente dalle lettere di un libro: le si vede, le si legge, e tuttavia non l'immagine scritta sta nella coscienza, bensì il senso che in essa si esprime. Così i segni dell'essere che si manifesta devono essere insieme letti e sorvolati».

Tuttavia il soggetto sostituisce l'enigma del mondo delle immagini «con il mistero significativo del mondo in sé esistente», pertanto egli «vede dapprima soltanto la relazione astratta tra il mondo manifesto ma inessenziale delle immagini e il mondo essenziale non manifesto che sta dietro. Non vede né la necessità, né la legge della loro relazione». Di conseguenza il regno delle immagini genera soltanto un'«opinione» senza un ultimo contenuto di verità. Ciò non toglie che l'immagine è «la sola espressione dell'essere esistente, che in tal modo si rende immediatamente e simultaneamente manifesto per se stesso e per altri». Così emerge, e resta intanto senza soluzione, la questione dell'essenza della verità «in quanto rivelazione apparente dell'essere non apparente» e cioè la questione dell'inessenzialità del mondo delle immagini.

L'immagine dunque è la sola espressione dell'essere esistente e parla una lingua senza parola. Tuttavia, l'immagine è «un'espressione origina-

---

<sup>12</sup> Per un'originale teoria della costituzione del senso nel contesto della formazione di una rappresentazione del mondo e della verità intesa come una «rivelazione apparente dell'essere non apparente», cfr. *TL* 1, 138–141. Secondo Balthasar il senso viene conferito alle immagini prestandogli un'essenza e un'esistenza. La teoria di costituzione del senso trova il suo completamento nel brillante riassunto del millenario dibattito su «l'irrisolta inessenzialità del mondo delle immagini» (*TL* 1, 142). Le due facciate del testo, simili nella loro meravigliosa efficacia di sintesi alle pagine dedicate alla questione della teoria critica della conoscenza (*TL* 1, 68–70), bastano per contestualizzare le considerazioni ed aprire una strada per una soluzione proposta da Balthasar.

ria» ed è «la sola espressione dell'essere esistente [dell'essenza esistente], che in tal modo si rende immediatamente e simultaneamente manifesto per se stesso e per gli altri». L'immagine non si rivolge al pensiero concettuale, bensì al pensiero intuitivo che legge la forma (*Gestalt*). Ma la sensibilità, la ricettività del soggetto che sta all'interno dello spazio spirituale della conoscenza, «la cui essenza è autocoscienza è dunque l'unità dell'essere che comprende se stessa», offre per così dire all'immagine uno spazio in cui essa possa palesarsi chiaramente «come l'espressione dell'oggetto che non appare». L'autocoscienza, a partire dalla sua unità (un processo naturale, e non una decisione spirituale – sottolinea Balthasar) apprende tale espressione/immagine come unitaria e le attribuisce l'unità della visione. Contestualmente, il soggetto trasmette alla visione unitaria un senso unitario di essenza conferendo così all'immagine unitaria l'unità del concetto<sup>13</sup>. Infine al rapporto di essenza intuito nell'immagine viene attribuita «un'esistenza obiettiva, indipendente dal pensiero».

Tuttavia un'esistenza obiettiva, di cui sopra, non significa il contenuto di verità «del tutto limitata e controllabile». Balthasar si richiama in questo contesto al mistero, una proprietà perenne della stessa verità, e lo illustra usando come l'esempio l'ouverture del *Don Giovanni* di Mozart. Infatti, neanche mille parole e concetti riescano ad esprimere il significato dell'ouverture senza un ripetuto ascolto e riascolto di essa. Solo

---

<sup>13</sup> Occorre aggiungere che secondo Balthasar il soggetto possiede un'intuitiva capacità conoscitiva atta a cogliere una forma (*Gestalt*) dell'oggetto nella sua immagine in un atto che precede il pensiero concettuale: «il nostro spirito intuisce da sempre nelle immagini una profondità prospettica, che esse per se non posseggono, escogita a partire da esse una totalità della forma, che è di più del puro contorno del semplice fenomeno» (TL 1, 139). E più oltre aggiunge: «l'intero mondo delle immagini intorno a noi è tutto un unico campo di significati. Ogni fiore, che vediamo, è un'espressione, ogni paesaggio ha il suo senso, ogni viso, animale e umano, parla una lingua senza parola. Sarebbe del tutto inutile rendere questa lingua in concetti. Noi potremmo circoscrivere o anche descrivere ciò che vi è espresso; non riusciremo mai a riprodurlo esattamente. La lingua dell'espressione non si rivolge primariamente al pensiero concettuale, ma al pensiero intuitivo che legge la forma (*Gestaltenlesendes Denken*). Il primo entra nei suoi diritti quando il secondo ha compiuto la sua funzione» (TL 1, 144). Per una breve presentazione dell'argomento cfr. Gianni Vidoni, *Il mistero della bellezza. L'estetica trascendentale di H. U. von Balthasar* (Tesi di Laurea, Università degli Studi di Udine, 2011-2012), 76–84, <https://www.tesionline.it/tesi/autore/gianni-vidoni/45796>; e Lorenzo Artusi, *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza. Origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca* (Panzano in Chianti (FI): Edizioni Feeria, 2006), 110–114.

allora appare con chiarezza la sua ricchezza significativa, in cui il senso e l'essenziale si fondono in una perfezione che non permette di decifrare il suo contenuto. Proprio questa perfezione è un mistero «non illuminabile piano piano da nessuna interpretazione di progressivo accostamento». Si tratta del mistero da intendersi non come un'incomprensibilità oppure come un'impenetrabilità, bensì come una rivelazione trasparente. Questo mistero fa sì, che la verità risulta inesausta ed ogni giorno può irradiare «una freschezza intatta». È questa una qualità che «si fonda primariamente del tutto nell'oggetto, senza la cui reale carica misteriosa il soggetto non si lascerebbe mai incantare a quel modo». Proprio qui sta il fascino che spinge il soggetto «a fermarsi nel mondo delle immagini e nei suoi significati».

Le immagini, nella loro irrealtà e caducità, mobilità e peribilità, rimandano alla sfera dello spirito e alla realtà dell'essere. Il "meccanismo" di questi rimandi viene illustrato sulla fig. 1 tramite alcuni movimenti. Nel primo movimento l'essenza si riflette nel fenomeno (un'illusione positivamente intesa; la parte sinistra della fig. 1 tra l'oggetto e le immagini fenomeniche). In questo modo si evidenzia la potenza dell'essenza di potersi esprimere nei fenomeni; tuttavia l'essenza e il fenomeno restano sempre i due poli in una relazione reciproca di dipendenza (la polarità dell'esistente). Nel secondo movimento invece i fenomeni, a causa della loro inessenzialità, svaniscono tornando nel fondamento da cui derivano e indicano con questo movimento la profondità da cui sono saliti. Lo svelamento dell'essenza nel fenomeno assume in tal modo una specie di moto a ritroso. Solo in questo secondo movimento, in cui il mondo delle immagini si rivela come tale e decade dal mondo delle essenze, diventa definitivamente chiaro che l'essenza è ogni volta di più del suo fenomeno (una disillusione positivamente intesa). Senza la disillusione, in cui le immagini appassiscono e cadono, per far posto al frutto essenziale dell'essere, lo spirito conoscitivo non arriverebbe mai a distinguere tra fenomeno ed essenza. Proprio qui «si adempie il transito dalla immediata sensibilità allo spirito che riflette».

Quell'appassire e cadere della «vastità e ricchezza della variopinta percezione», accompagna infatti il passaggio alla riflessione che porta ad «una apparentemente povera e vuota concettualità. Come l'essenza rispetto al fenomeno appare astratta, così il concetto rispetto alla perce-



zione e visione. L'una e l'altra sembrano, presi nel loro in sé, una perdita rispetto alla ricchezza del mondo delle immagini». Ma il pensiero del soggetto dovrà avere il suo modello nella struttura dell'oggetto «nel senso che la conoscenza della verità è possibile unicamente con il fatto che il soggetto anzitutto può, nell'intima congiunzione in lui tra sensibilità e spirito, immediatamente rispecchiare da parte sua lo specchiamento dell'essenza nel fenomeno» (TL 1, 155). In questo modo si compie il secondo movimento indicato dalla parte destra della fig. 1 tra il soggetto e le immagini fenomeniche.

Ciò consente un altro passo: così come avviene nel secondo movimento, «così anche l'intuizione sensibile si risolve nel concetto, per rendere possibile a quest'ultimo l'intuizione nell'essenza dell'esistente»<sup>14</sup>. Siccome il concetto non sta alla percezione, come l'essenza sta all'immagine, «non è mai possibile chiudere mediante il pensiero la frattura tra essenza ed esistenza, [e] neppure la divaricazione tra essenza e fenomeno, tra universalità e singolarità [del concetto]». Si tratta dell'unità che conosciamo soltanto nella sua irriducibile, intrecciata polarità che ogni pensiero deve riconoscere. Giacché al pensiero «sfugge sempre o l'uno o l'altro polo, il movimento del pensiero non viene mai a una fine»; si tratta del mistero, una sorgente di sapienza e di contemplazione<sup>15</sup>. Vista come tale la polarità significa «un rigoroso intrecciarsi dei poli di tensione» (TL 1, 107) e effet-

---

<sup>14</sup> TL 1, 156. L'intuizione sensibile, considerata nella prospettiva dell'analogia intramondana tra espressione ed espresso e tra materia e spirito, appaia come un terzo polo nel mezzo tra altri due elencati. In quanto tale «l'intuizione sensibile ossia forza immaginativa [...] tiene legato il materiale nello spirito senza in sé spiritualizzarlo, e fa sì che lo spirito metta nella materia radici organiche e fisiologiche» (TL 1, 237). Detta forza immaginativa fa scattare una scintilla che brilla «solo quando un oggetto reale, a cui si volge intenzionalmente la conoscenza, dev'essere illuminato dallo spirito. Solo questa zona media tra soggetto e oggetto viene in piena luce mediante la conoscenza, mentre gli sfondi entrambi si offuscano indefinitamente» (TL 1, 247).

<sup>15</sup> Occorre ribadire che, come sostiene Balthasar, «la spontaneità originaria, che condiziona l'illuminazione dello spazio conoscitivo e la preparazione per un possibile incontro con l'esistente, ha da portare il nome di servizio (*servitum*) e non impulso o mira (*appetitus*)» (TL 1, 255). Di fatto Balthasar costruisce la sua teoria della conoscenza in riferimento al concetto di servizio. Secondo questa visione «non è il soggetto affamato di conoscenza che originariamente esce in cerca di preda e incontra l'oggetto, ma è l'oggetto che si mostra per primo nello spazio del soggetto e gli dona così per la prima volta la possibilità di porre un atto di conoscenza» (TL 1, 256).

tivamente significa un superamento di ogni speculativo schema metafisico basato su una semplice composizione degli elementi diversi.

Un breve commento necessita ancora la specularità dei doppi movimenti evidenziati sulla fig. 1, collocati da ambo le parti delle immagini fenomeniche. La loro presenza risulta particolarmente significativa alla luce della domanda formulata da Balthasar; dapprima nel linguaggio di Tommaso d'Aquino e poi in quello di Kant. Tomisticamente parlando «ci si domanda [...] in che modo gli accidenti, che non lasciano trasparire nulla della sostanza, possono tuttavia trasmettere un reale sapere di essa; kantianamente «parlando ci si domanda in che modo il fenomeno che non contiene in sé nulla di universale e di necessario, può tuttavia fondare [il] sapere universale e necessario». Si tratta di una domanda cruciale – è una domanda sull'universalità del sapere e sulla sua certezza in riferimento al particolare. Balthasar risponde nel modo seguente:

La risposta non può trovarsi unicamente nel fatto che il sapere ultrasensibile dell'essenza dell'oggetto viene fondato solo dalla spontaneità del soggetto, ossia dal sistema categoriale apriorico, senza che abbia parte, in questo processo, la relazione tra fenomeno ed essenza. Altrimenti la conoscenza dovrebbe apparire come una specie di prestazione magica, la quale senza il minimo aggancio presagirebbe, indovinerebbe, osserverebbe in se stessa, o meglio ancora creerebbe da se stessa, i rapporti di quanto *non* appare. Ciò muterebbe un'altra volta la conoscenza in un procedimento incomprensibile. Una conoscenza della verità è perciò possibile unicamente con il fatto che il soggetto anzitutto può, nell'intima congiunzione in lui tra sensibilità e spirito, immediatamente rispecchiare da parte sua lo specchiamento dell'essenza nel fenomeno, il quale rispecchiamento – ossia il trovarsi di ogni realtà ricettiva in uno spazio immediatamente più che sensitivo, appunto spirituale – consente l'ulteriore passo: ossia che, come il fenomeno ritorna nel suo movimento all'essenza, per farla apparire in quanto tale, così anche l'intuizione sensibile si risolve nel concetto, per rendere possibile a quest'ultimo l'intuizione nell'essenza dell'esistente (*TL* 1, 155–156).

Sorge la domanda sulla natura del rispecchiamento ipotizzato da Balthasar, nel modo particolare per quanto riguarda i due movimenti collocati, per così dire, dalla parte destra della fig. 1. Si tratta di un doppio processo in cui avviene l'elevazione della visione al concetto (il mo-

vimento 2 nella fig. 1 tra le immagini fenomeniche e il soggetto) e l'immersione del senso spirituale del concetto nell'unità della immagine/visione (il movimento 1 nella fig. 1 tra le immagini fenomeniche e il soggetto). Balthasar, come già anticipato, considera le relazioni tra *abstractio speciei a phantasmate* (il movimento 2) e *conversio intellectus ad phantasmata* (il movimento 1) come dei processi naturali. In che senso naturali? Anzitutto nel senso che si tratta dei movimenti illiberti, in quanto essi rappresentano un'inevitabile via che porta lo spirito alla libertà. Poi nel senso, che tutto ciò avviene per una sorta di creatività, simile a quella dei procedimenti abduttivi. Scrive infatti Balthasar, sottolineando la parola "indovinare": «si verificano insieme: una specie di divinazione creativa mediante il soggetto, il quale con la forza spontanea della conoscenza *indovina* per così dire lo spirituale nel sensibile (e che si tratti di un vero e proprio indovinare e non di una intuizione immediata dell'essenza lo dimostra l'errore, fin troppo frequente nella conoscenza umana, consistente in interpretazioni fasulle dell'immagine intuitiva sensibile), ma una divinazione, che viene stimolata dall'immagine stessa, anzi viene da essa categoricamente postulata» (TL 1, 76; il corsivo è di Balthasar). Di conseguenza «l'opinione o congettura (*doxa*) è come a casa propria all'interno del mondo delle immagini, dove non si dà nessun sapere oggettivamente mediabile» (TL 1, 176)<sup>16</sup>. Si verifica così nella conoscenza l'incontro tra la parola sensibile dell'oggetto e la parola pronunciata dal soggetto (*verbum mentis*). Attraverso questo incontro il soggetto è in grado di misurare l'oggetto; si tratta della misura «di ciò che l'oggetto è, e che è e come» (TL 1, 77).

Ma se l'indovinare ha questo ruolo sì importante, naturale, come si avvince dalle parole riportate, non si comprende perché Balthasar offrendo una sintetica risposta alle domande tomisticamente/kantianamente formulate esclude l'indovinare e fa riferimento ad un rispecchiamento, anzi: al "rispecchiamento dello specchiamento", senza ulteriori

---

<sup>16</sup> Una teoria della percezione abduttiva, cioè basata sulla triade abduzione/deduazione/induzione nel senso di Charles Peirce, congeniale a quella di Balthasar, è stata formulata nel modo assai chiaro e documentato da Dan Neshier, "Peircean epistemology of learning and the function of abduction as the logic of discovery," *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 37, no. 1 (2001): 23–57. Alla teoria di Neshier verrà dedicato il capitolo successivo.

chiarimenti (*TL* 1, 155–156). A mio avviso si tratta di un'incoerenza della visione di Balthasar. Tuttavia, si tratta di un'incoerenza lieve e facilmente risolvibile. Se infatti si interpreta il rispecchiamento nei movimenti tra l'essenza e l'immagine come un parallelismo, un nesso, una sorta del «trasferimento della profondità dell'essenza nella superficie delle immagini», mentre il rispecchiamento dalla parte destra si legge come un indovinare abduttivo, allora il quadro della situazione risulta più chiaro e coerente. Naturalmente il compito dell'indovinare è arduo assai, come lo esprime il poema in prosa di Balthasar reso ineguagliabilmente da Guido Sommovilla: «ben a stento è ancora possibile rendere comprensibile l'immediato dissolvimento della superficie nella profondità per far apparire la profondità, ma in un modo che la profondità come tale non appare immediatamente (dato che noi non possediamo nessuna conoscenza intuitiva ma solo discorsiva), e quindi neppure il velo della svanente apparenza viene strappato» (*TL* 1, 155). Ciò non di meno il risultato di tale procedere risulta chiaro: «l'essenza stessa non [è] la sua apparizione. Tuttavia essa vi [appare] in quanto [può] trasferire la sua profondità nella superficie delle immagini. Il fenomeno dell'espressione però non [è] statico; anzi [c'è] nell'immagine il postulato ad esplorare con un mobile pensiero [l'indovinare] attraverso l'immagine l'essenza» (*TL* 1, 160).

L'esplorazione effettuata dal pensiero lungo le traiettorie indicate dai movimenti tra lo spazio dei significati e le immagini conduce alla "formazione del concetto nell'astrazione". «Tutto ciò – prosegue Balthasar – si adempie in un'ultima analisi là dove l'immagine assume la sua funzione più alta: nella parola». La parola permette di distinguere l'io rispetto al mondo (la parola spirituale nella libertà), inoltre la parola come l'espressione dell'essere libero diventa dialogica. Proprio qui, nello spazio del tu, l'io raggiunge la sua piena essenza e la sua piena espressione.

Sintetizzando la teoria della percezione nel secondo volume della *TeoLogica* Balthasar nota anzitutto che ogni esistente, le cose morte e le viventi, hanno il potere di far arrivare al fenomeno la loro essenza. In questa biunità del fenomeno e dell'espressione trova luogo la vera affermazione dell'essenza, seppur talvolta, a causa della non identità delle due, questa biunità può ingannare come una pura apparenza. L'apparenza ha

allora bisogno di essere esaminata mediante un giudizio “capace di tanto”. Tuttavia, un fenomeno (*Erscheinung*), anche come semplice apparenza, ha «sempre essenzialmente il carattere di un rinvio a qualcosa che esiste; parlare dei “fenomeno” là dove l'esistente no appare in nessun modo (ma si nasconde solo come “cosa in sé”) è e rimane una intima contraddizione»<sup>17</sup>. Successivamente passando alla lingua della carne, ovvero alla lingua dell'uomo corporeo-spirituale, Balthasar sottolinea che tale lingua «era stata prima divisa nelle tre sfere di espressione, immagine e parola, nel senso che così doveva essere indicata una ascendente gradualità delle essenze: ogni esistente finito, anche non vivo ha parte alla dualità di espressione (fenomeno) e di ciò che si esprime, l'espressione diventa immagine nel campo del sensitivo, dove il fenomeno viene appreso immaginosamente e mediante la immaginazione diventa immagine interna (*In-bild*); diventa parola sul piano spirituale, dove l'espressione può essere riferita all'esistente che si mostra e questo può essere definito in libertà (ma non staccato da ogni immagine)»<sup>18</sup>.

La teoria della percezione di Balthasar è complessa e piena di sfumature. Il seguente disegna cerca di registrare le sue linee generali:

---

<sup>17</sup> Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2, 216.

<sup>18</sup> Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2, 235.

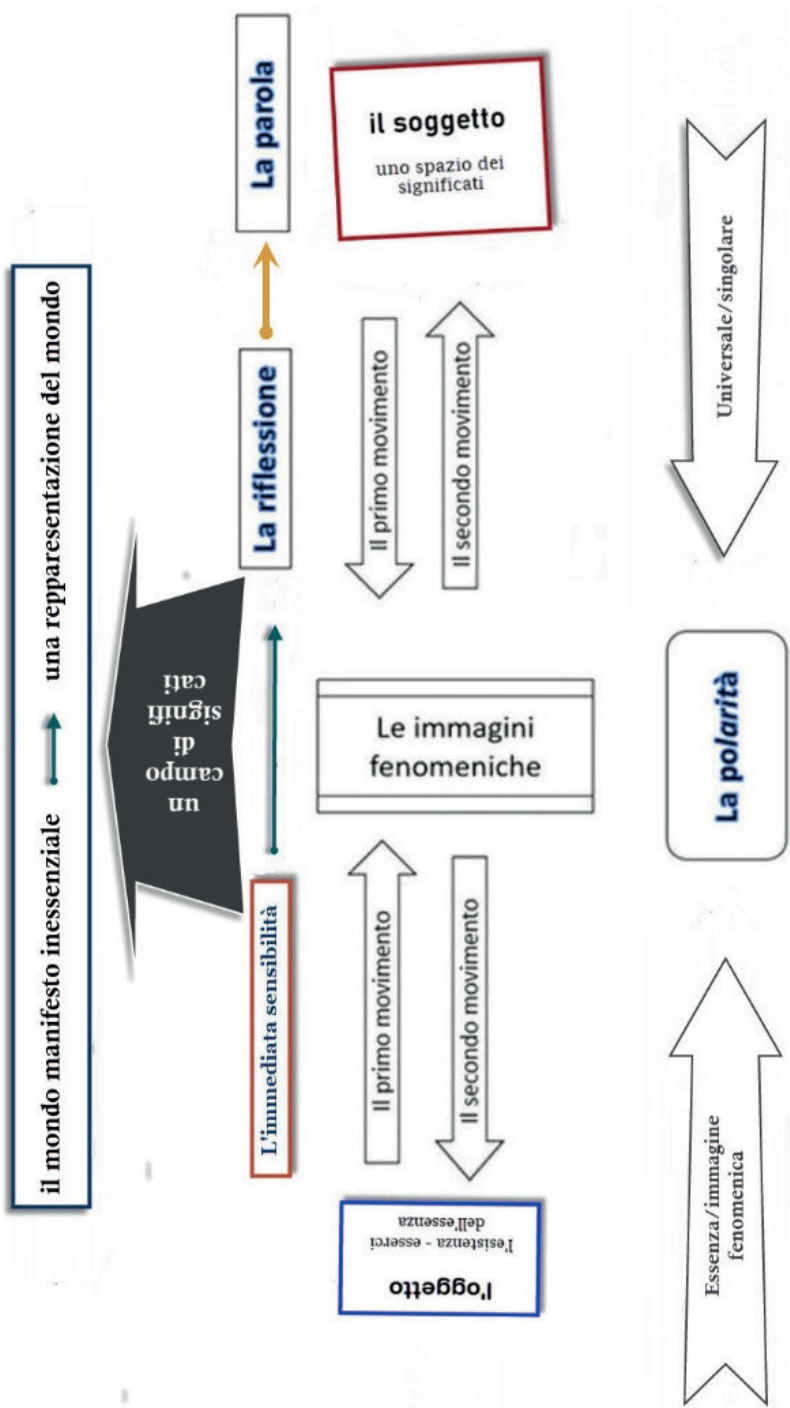


Fig. 1. La teoria della percezione di Balthasar

Nelle pagine del primo volume della *TeoLogica*, che seguono la presentazione della suesposta teoria, Balthasar propone degli interessanti approfondimenti di alcuni suoi aspetti. Tali approfondimenti riguardano anzitutto il tema del rapporto della coscienza umana con la sua parola, specie per quanto concerne la parola come un'espressione della libertà della persona e come funzione del situarsi della persona nel mondo e nella comunità (*TL* 1, 160–178). Il tema della parola viene affrontato all'interno del discorso più specificatamente dedicato all'essenza dell'uomo. Quest'ultimo argomento viene approfondito nel contesto del "mistero dell'essere universale e particolare". Nel corso delle riflessioni emerge chiaramente una visione della persona si direbbe teologica: «si possono contare gli individui di una specie, ma non le persone, in quanto esse sono realmente singolari nella loro singolarità, formano un riverbero della singolarità divina»<sup>19</sup>.

Le considerazioni di cui sopra fondano effettivamente una teoria della costituzione della coscienza. Viene anche ripreso il concetto dell'intimità nelle parti dedicate alla scienza di "natura", alla scienza degli esseri singoli, al tema dell'individualizzazione dell'essere nel contesto del valore delle singole verità personali e infine al concetto della storia come una sorta di intreccio delle verità personali individuali (*TL* 1, 181–203). Parlando delle storie individuali Balthasar sottolinea come a suo avviso sia impossibile una sintesi e uno sguardo sul fenomeno della maturazione umana

---

<sup>19</sup> *TL* 1, 158. Concludendo la presentazione della teoria di percezione di Balthasar occorre rilevare la sua coerenza e anche una sua originalità. Da quel punto di vista risultano infondate che alcuni studiosi hanno avanzato nei confronti di questa teoria. Così ad esempio PierAngelo Sequeri scrive: «la dottrina esposta in *Herrlichkeit* mostra già uno scarto significativo tra l'enfasi giustamente accordata al tema della percezione teologica della forma rispetto a quello della complessità fenomenologica della percezione. A conferma di ciò sta appunto la diagnosi operata sulla deriva della filosofia moderna: identificata con la perdita della trascendenza e perciò con il riduttivismo (ermeneutico e strutturalistico) della teoria della percezione. Di fatto però la teoria della percezione è anche il punto più debole di *Wahrheit*. Ma infine, questa debolezza di fondazione vera e propria (che deve condurre ad individuare la coscienza credente quale condizione trascendentale della percezione estetica), coincide con il presupposto teologico di Balthasar: puntigliosamente preoccupato di evitare anche solo l'impressione di una fondazione antropologico-trascendentale della *fides theologica*»; PierAngelo Sequeri, *Estetica e teologia* (Milano: Glossa, 1993), 14. Rispondendo a Sequeri occorre rilevare che se Balthasar propone una certa diagnosi effettivamente di un fallimento della moderna teoria della percezione nell'ambito filosofico, non si vede per quale motivo egli non possa cercare tale fondamento altrove e perché tale ricerca debba essere considerata il punto debole.

«che manchi di evento e decisione» (TL 1, 189). Seguono le analisi dedicate alla polarità tra l'essenza e l'esistenza (la distinzione reale: *existentia-esse/essentia-quidditas*) e al fenomeno del tempo. È forse interessante notare che per Balthasar il tempo nella sua forma concreta «quale noi la conosciamo include certamente in sé un che di mondano e creato, contiene tuttavia aspetti essenziali, che offrono anche positivamente un riflesso, una somiglianza ed imitazione dell'essere eterno» (TL 1, 194). Stranamente dunque non un'analogia, bensì “solamente”, o forse “persino”, «somiglianza ed imitazione». La complessità di questa concezione del tempo non può essere qui scandagliata; Balthasar lo fa in uno scritto dedicato alla teologia della storia, al quale si rinvia per i diversi aspetti della questione<sup>20</sup>.

### 3. LA TEORIA DELLA PERCEZIONE DI BALTHASAR – DIFFICOLTÀ E SOLUZIONI

Leggendo alcune pagine del primo volume della *TeoLogica* è difficile liberarsi dall'impressione che l'oggetto stesso, non vivente o vivente, sia dotato, mosso e guidato da una sorta di dinamica conoscitiva interna che lo spinge verso il soggetto. Anzi, l'oggetto non è quello che è senza essere conosciuto. Forse si potrebbe parlare da una volontà o di una dinamica “interna” di voler essere conosciuto presente in un oggetto. Il soggetto invece sembra talvolta passivo, eccessivamente ricettivo («il soggetto rinuncia alla propria parola per ascoltare la parola della cosa» (TL 1, 115)). Infatti, al soggetto viene prospettato un ruolo di servizio nei confronti dell'oggetto e della verità nel contesto dell'amministrazione della stessa verità. Certo, tali caratteristiche corrispondono al disegno generale dell'approccio di Balthasar, resta tuttavia non sufficientemente delineato ed esplicitato il dinamismo conoscitivo del soggetto, specie per quanto concerne il processo della crescita della comprensione nel soggetto. Lo schema rappresentato nella fig.1, seppur riporta due movimenti tra il soggetto e il fenomeno, dà l'impressione di un palleggio che avviene tra un tennista e un muro, mentre la palla è sempre la stessa e il suo ruolo sembra essere soltanto quello di sondare le dimensioni del muro.

<sup>20</sup> Per una visione sistematica del concetto della storia e del tempo nell'opera balthasariana cfr. Imperatori, *H. U. von Balthasar*.



Ciò che manca alla teoria in oggetto è maggior attenzione alla dinamica della crescita del concetto e della comprensione da parte del soggetto. In altre parole manca in Balthasar una più dettagliata descrizione del processo in cui «il bambino si desta alla coscienza», entrando nel mondo non «come puro spirito», bensì emergendo «dalla vita sub-spirituale, dove già domina un naturale rapporto espressivo tra dentro e fuori, e dove questa naturali corrispondenze erano, al tempo stesso, sempre intrise di relazioni espressive umano-spirituale» (*TL* 1, 163). La già menzionata teoria proposta e sviluppata di Dan Neshet permette di rilevare meglio il nocciolo della questione, fornendo anche delle riposte. La proposta di Neshet aiuta infatti a comprendere meglio come «nella formazione crescente del soggetto la coscienza emergente assume in sé forme espressive fuori di sé costituite, allo stesso modo che ne trova dentro di sé di altre e spontanee», aumentando così «in perfetta simultaneità la sua coscienza dell'io come del mondo» (*TL* 1, 164).

Il concetto-chiave dell'approccio della logica epistemica sviluppato da Dan Neshet è l'abduzione. L'abduzione consiste in tre susseguenti operazioni: congettura (un'ipotesi abduttiva), deduzione (dalle previsioni basate sulla congettura) e induzione (sottoporre le previsioni ad una procedura di verifica)<sup>21</sup>. Dan Neshet si propone di analizzare «il processo percettivo come il processo cognitivo primigenio di formazione e apprendimento di nuovi concetti sul mondo e di nuove regole per condurre la [...] vita nel mondo. Queste nuove cognizioni si evolvono accompagnati da una percezione guidate dalla [...] operazione istintivamente controllata di sco-

---

<sup>21</sup> Scrive Charles Sanders Peirce citato da Dan Neshet: «Still, it must be admitted that the only method of ascertaining the truth is to repeat this "trio" of operations: conjecture [the abductive hypothesis]; deduction of predictions from the conjecture; testing the predictions by experimentations [inductions]»; Dan Neshet, "Pragmaticist Realism. The Third Philosophical Perspective as the 'Intermediate Point' between Metaphysical Realism and Internal Realism," *Journal of Speculative Philosophy* 13, no. 4 (1999): 290. E anche: «Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis [...]. Its [abduction's] only justification is that from its suggestion deduction can draw a prediction which can be tested by induction, and that, if we are ever to learn anything or to understand phenomena at all, it must be by abduction that this is to be brought about» (Neshet, "Peircean epistemology of learning," 31–32).

perta, chiamata nella logica di Peirce l'«abduzione»<sup>22</sup>. Il ragionamento di Neshner ruota attorno ad una tesi secondo cui i processi di apprendimento dei concetti non sono riconducibili ad un meccanismo automatico, come ad esempio una crescita biologica. Lo sviluppo cognitivo umano viene messo in atto a partire dalle reazioni sensoriali e dei comportamenti rivolti all'ambiente. Nelle tappe successive i concetti si evolvono assumendo la loro forma con la quale fare dei ragionamenti razionali. Importante è il fatto che l'apprendimento pre-verbale dell'ambiente è in un certo modo controllato; successivamente i concetti acquisiti del linguaggio verbale operano un controllo razionale sul ragionamento riferito a questo ambiente. Tale controllo razionale, vale a dire una penetrazione cognitiva (*cognitive penetration*) ovvero un qualche livello di autocoscienza e autocontrollo, riguarda non soltanto il comportamento razionale che coinvolge le credenze e gli obiettivi espliciti, ma anche i processi di apprendimento non verbali, ancora pre-razionali, istintivi e comportamentali.

Nel processo di apprendimento del linguaggio verbale che segue da questo quadro e che si basa sulla semiotica peirceana, si possono evidenziare alcuni passaggi interpretativi. Ogni stadio di interpretazione include gli stadi precedenti. Di conseguenza dalle esperienze sensoriali e pre-verbali, attraverso il segno iconico di sensazione di un oggetto, si arriva alla sua interpretazione come un segno indicale di reazione emotiva ad esso. Saranno proprio i segni iconici e i segni indicali a costituire il contenuto dei significati astratti e generalizzati del giudizio percettivo. In altre parole, il processo cognitivo, a partire dalle reazioni sensoriali dovute all'interazione con l'ambiente, attraverso i segni iconici e poi i segni indicali, arriva al giudizio simbolico percettivo. I segni iconici e indicali diventano così il contenuto di significato sensoriale-empirico delle espressioni simboliche del linguaggio.

In questo modo la conoscenza umana progredisce a partire dal comportamento istintivo e pratico per arrivare al comportamento razionale con l'uso della lingua. Questa evoluzione cognitiva attraverso l'interazione con l'ambiente, viene mossa dalle procedure logiche che facilitano l'imparare. Questo a sua volta avviene attraverso la scoperta abduittiva di nuove cognizioni e una successiva disamina induttiva delle conclusioni

---

<sup>22</sup> Neshner, "Peircean epistemology of learning," 24.

tratte deduttivamente dalla scoperta. Giacché «questa struttura operativa tripartita fonda tutti i processi cognitivi che funzionano negli organismi e nelle interazioni degli esseri umani con il loro ambiente, tutte le nostre cognizioni, non verbali e verbali, sono rappresentazioni di alcuni aspetti della realtà esterna»<sup>23</sup>.

Pertanto è lecito dire che nelle nuove operazioni di scoperta abduktiva non si parte dallo zero, ma si impara sempre dai risultati negativi della valutazione induttiva dei concetti o delle ipotesi precedentemente formate, e confermate, per arrivare alle nuove congetture che si adattino meglio ai dati sensoriali. Ciò vale anche per il processo di apprendimento del linguaggio, nel corso del quale un bambino elabora continuamente la sua competenza e l'abilità linguistica controllando, criticando e correggendo le espressioni e le regole del linguaggio apprese. Le verità dei concetti scoperti, così come sono incorporati nelle regole del linguaggio, o – passando all'altro dominio – la verità delle teorie e delle leggi della scienza, sono sempre legate alla situazione esperienziale in cui sono state scoperte grazie all'operazione tripartita dell'abduzione.

Infine, il filosofo di Haifa sostiene che le grandi conquiste della mente umana nel campo di letteratura, arte e scienza sono un risultato dello sviluppo evolutivo dell'istinto rilevato nelle più elementari procedure di apprendimento e di formazione dei concetti nella mente di ogni bambino, sopra descritto. Indipendentemente dal livello di generalità dell'evento si tratta pur sempre delle scoperte che sono accompagnate da un'emozione e di un brivido della scoperta:

tendiamo a riservare il termine *scoperta* solamente a delle teorie, principi e concetti di portata rivoluzionaria che prima non sembrava potessero essere accettati, ma che lo sono stati dopo un attento processo di verifica. Adesso ci stupiscono per la loro eccezionalità, originalità e evidenza (ad esempio la teoria di Copernico, la scoperta di Colombo, la teoria di Einstein, le opere di Picasso). Eppure la differenza che esiste tra queste scoperte e la scoperta di una nuova nozione da parte di un bambino [...] è solamente la differenza di grado. Come persone adulte probabilmente ci

---

<sup>23</sup> Nesher, "Peircean epistemology of learning," 33.

siamo dimenticati l'entusiasmo che accompagnava queste nostre scoperte quando eravamo piccoli<sup>24</sup>.

Come si è visto Dan Neshet sviluppa le sue riflessioni mostrando come il processo di interpretazione delle percezioni fino all'apprendimento della parola da parte di un bambino sia conforme allo schema abduttivo di Peirce, e come progredisca tramite tale processo portando allo sviluppo dei concetti, del linguaggio e delle teorie che rappresentano il mondo esterno. In riferimento al *trio* delle operazioni abduttive dunque possiamo «spiegare l'evoluzione cognitiva del genere umano attraverso il processo di apprendimento e della scoperta, della formazione e l'applicazione dei concetti e delle regole del nostro linguaggio quotidiano e del linguaggio della scienza»<sup>25</sup>. Si tratta di un processo saldamente radicato nella realtà; il processo governato dalla logica epistemica, in cui i giudizi percettivi vengono *quasi*-provati in quanto i fatti di base<sup>26</sup>.

Se si accettano le seguenti abbreviazioni:

- $E_S$  – l'esperienza sensoriale interpretata nel processo;
- $Q_S$  – le qualità sensoriali sperimentate (un segno iconico di ciò che sperimentato –  $S_{ic}$ );
- $E_R$  – una reazione emotiva (un segno indicale della reazione a ciò che sperimentato sensorialmente –  $S_{in}$ );
- $I_L$  – un'interpretazione logica (una sintesi del pensiero – un segno simbolico del pensiero –  $S_{si}$ );
- H – un'ipotesi;
- P – le previsioni;
- E – la disamina delle P;
- $[O_r]$  – l'oggetto reale,

<sup>24</sup> Neshet, "Peircean epistemology of learning," 25 – il corsivo è di Neshet.

<sup>25</sup> Neshet, "Peircean epistemology of learning," 51.

<sup>26</sup> *Quasi*-provati nel senso che si avvicina al concetto di *true-enough*, proposto da Catherine Z. Elgin, *True Enough* (Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2017). La procedura della *quasi*-dimostrazione viene invece illustrata di seguito nella fig. 2.

allora il processo di percezione, di interpretazione e di apprendimento di una nuova rappresentazione simbolica può essere reso con uno schema seguente:

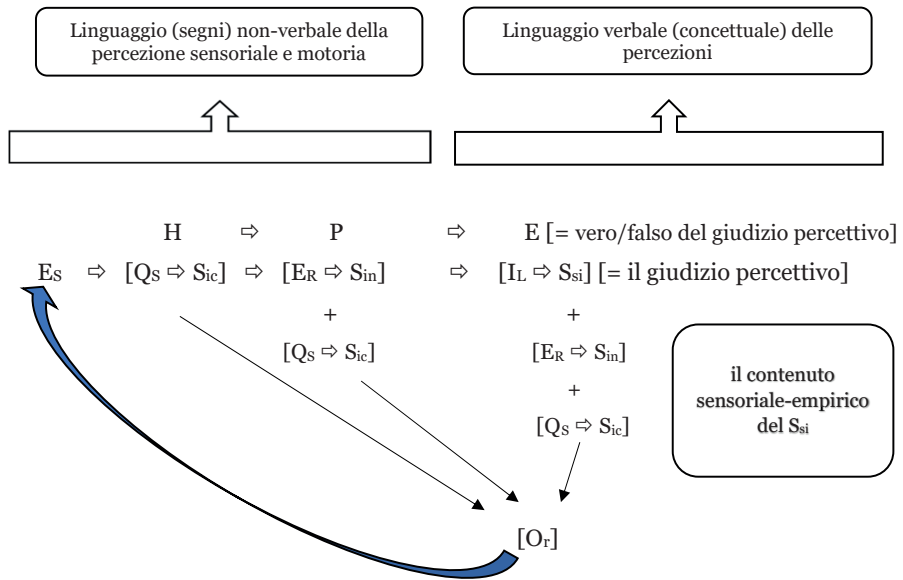


Fig. 2. Il processo di percezione, di interpretazione e di apprendimento secondo Dan Neshet<sup>27</sup>

In riferimento alla fig. 2, la presentazione dell'approccio di Neshet si può sintetizzare ricordando le parole di Peirce: «gli elementi di ogni concetto entrano nel pensiero logico al cancello della percezione e ne escono

<sup>27</sup> La fig. 2 sintetizza ed elabora gli schemi proposti da Dan Neshet in: Neshet, "Peircean epistemology of learning," 37; Dan Neshet, *On Truth and the Representation of Reality* (Lanham: University Press of America, 2002) e Dan Neshet, "What makes a reasoning sound' is the proof of its truth: A reconstruction of Peirce's semiotics as epistemic logic, and why he did not complete his realistic revolution," *Semiotica* 221 (2018): 4, DOI: <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0086>, e Dan. Neshet, "Epistemic logic. All knowledge is based on our experience, and epistemic logic is the cognitive reanpresentation of our experiential confrontation in reality," *Semiotica* 238 (2021): 161, <https://doi.org/10.1515/sem-2019-0026>.

a quello dell'azione finalizzate»<sup>28</sup>. Il percorso tra i cancelli viene determinato dal trio della logica abduttiva. Tutto ciò che non riesce a completare tale percorso viene "arrestato" come non autorizzato dalla ragione.

Confrontando l'approccio di Balthasar con quello di Neshier risulta sostenibile una tesi sul notevole parallelismo della teoria della percezione del primo presentata nella fig. 1, particolarmente per quanto concerne la zona tra il fenomeno e il soggetto, e la teoria di Neshier, specie nelle parti, in cui egli tratta del primo elemento del trio abduttivo. Invece mentre Neshier insiste sugli aspetti dinamici della crescita della conoscenza nelle parti dedicate alla deduzione e alla disamina induttiva, la concezione di Balthasar – considerata da quel punto di vista – risulta piuttosto statica e decisamente meno ricca. Tuttavia, mentre Balthasar insiste e significativamente approfondisce l'aspetto dialogico dell'emergere della parola e del concetto<sup>29</sup>, questo elemento sembra che sia piuttosto carente nella prospettiva adottata da Neshier<sup>30</sup>. In questo modo le due concezioni permettono di rilevare i loro rispettivi limiti, e al contempo indicano le vie di superamento di questi in una sorta di sintesi ancora da realizzare.

---

<sup>28</sup> Charles Sanders Peirce, "Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione," nel *Scritti scelti*, Charles Sanders (Torino: UTET, 2008), 587.

<sup>29</sup> Scrive Balthasar: «l'uomo che si desta a se stesso si desta in modo altrettanto immediato anche a tu, e ciò non solo psicologicamente, ma senz'altro gnoseologicamente, perché ontologicamente». L'esistenza del tu, nella prospettiva di Balthasar, non è una verità alla quale si arriva mediante una conclusione discorsiva, e neanche mediante un sentimento vitale. L'accesso al tu «si trova nell'originaria apertura dell'unità reale dell'essere specifica, in quanto condizione della possibilità di un'esistenza come persona singolare. In tal modo il contatto tra io e tu è dato da sempre, e ivi è implicata anche la possibilità, anzi la pronta disponibilità, dello scambio mediante la parola data e ricevuta» (*TL 1*, 170). A tal riguardo cfr. anche Balthasar, *Il Tutto nel frammento*, 75–90, dove tra l'altro si legge: «solo in risposta ad un'esperienza d'amore [l'uomo] trova la via del linguaggio. Tale linguaggio umano non può mai "evolversi" da suoni animaleschi» (Balthasar, *Il Tutto nel frammento*, 80).

<sup>30</sup> Egli con Peirce sostiene che «human cognitive life develops from instinctive and practical behavior into linguistic rational behavior», che rappresenta una sorta di «first germ» di tale sviluppo. Poi aggiunge: «as the child interacts consciously with her physical and social environment, she learns to use linguistic expressions to represent object and to satisfy her purposes and needs» (Neshier, "Peircean epistemology of learning," 32 e 36). Tuttavia la teoria di Neshier non descrive in alcun modo il carattere l'interazione con l'ambiente sociale praticamente lasciando senza alcun ulteriore commento il "first germ" dello sviluppo conoscitivo di un bambino.

## BIBLIOGRAFIA

- Artusi, Lorenzo. *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza. Origini dell'estetica teologica nell'«Apocalisse dell'anima tedesca»*. Panzano in Chianti (FI): Edizioni Feeria, 2006.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria*, vol. 4, Nello spazio della metafisica – antichità. Milano: Jaca Book, 2017.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria*, vol. 6, Antico patto. Milano: Jaca Book, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. *Il Tutto nel frammento*. Milano: Jaca Book, 2017.
- Balthasar, Hans Urs von. *TeoDrammatica*, vol. 3, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo. Milano: Jaca Book, 2012.
- Balthasar, Hans Urs von. *TeoLogica*, vol. 1, Verità del mondo. Milano: Jaca Book, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. *TeoLogica*, vol. 2, Verità di Dio. Milano: Jaca Book, 1990.
- Elgin, Catherine Z. *True Enough*. Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2017.
- Fisichella, Rino. *La bellezza è la prima parola. Rileggendo H. U. von Balthasar*. Cinisello Balsamo: Edizioni di San Paolo, 2020.
- Guardini, Romano. *Mondo e persona*. Brescia: Morcelliana, 2000.
- Guerriero, Elio. *Il Dramma di Dio*. Milano: Jaca Book, 1999.
- Henrici, Peter. “La filosofia di H. U. von Balthasar.” Nel *H. U. von Balthasar, Balthasar – Figura e Opera*, a cura di Karl Lehmann e Walter Kasper, 305–334. Casale Monferrato: Piemme, 1991.
- Imperatori, Mario. *H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia*. Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 2001.
- Nesher, Dan. “Epistemic logic. All knowledge is based on our experience, and epistemic logic is the cognitive representation of our experiential confrontation in reality.” *Semiotica* 238 (2021): 153–179. <https://doi.org/10.1515/sem-2019-0026>.
- Nesher, Dan. *On Truth and the Representation of Reality*. Lanham: University Press of America, 2002.
- Nesher, Dan. “Peircean epistemology of learning and the function of abduction as the logic of discovery.” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 37, no. 1 (2001): 23–57.
- Nesher, Dan. “Pragmaticist Realism. The Third Philosophical Perspective as the ‘Intermediate Point’ between Metaphysical Realism and Internal Realism.” *Journal of Speculative Philosophy* 13, no. 4 (1999): 257–293.
- Nesher, Dan. “‘What makes a reasoning sound’ is the proof of its truth.” *Semiotica*, 221 (2018): 29–52. DOI: <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0086>.
- Peirce, Charles Sanders. “Pragmatismo inteso come logica dell’abduzione.” Nel *Scritti scelti*, Charles Sanders Peirce, 565–587. Torino: UTET, 2008.
- Sequeri, PierAngelo. *Estetica e teologia*. Milano: Glossa, 1993.
- Vidoni, Gianni. *Il mistero della bellezza. L'estetica trascendentale di Hans Urs von Balthasar*. Tesi di Laurea, Università degli Studi di Udine, 2011–2012. <https://www.tesionline.it/tesi/autore/gianni-vidoni/45796>.