

PER UNA CULTURA

Nella nostra cultura di massa, consumistica anche a livello di idee, le affermazioni sono poste e ritirate, asserite e negate in breve tempo. Più che alla verità di ciò che si dice, si mira alla capacità di convinzione per « vendere il prodotto culturale », qualunque esso sia; si mira dunque al sensazionale, ottimo veicolo di persuasione superficiale, brutta copia di quel « meraviglioso » da cui sappiamo che dovrebbe avere inizio ogni persuasione profonda e ogni cultura.

E proprio riguardo alla cultura, la si afferma in una crisi addirittura irreversibile, e si nega, contemporaneamente, che ci sia crisi: si tratterebbe soltanto di una maturazione per la cui riuscita occorre proseguire sulla strada che viene tracciata (ma quanti sono i progettisti?), ovviamente respingendo le seduzioni degli *altri!* I più sinceri, di fronte alle tante vie, parlano di pluralismo: la crisi c'è, la soluzione va cercata in un dialogo fra *sistemi*, proprio per uscire dalle insufficienze di essi verso un approdo che onestamente si confessa di non conoscere ma si conoscerà raggiungendolo. Ciò che purtroppo guasta questa posizione è l'ormai collaudata strumentalizzazione della cultura da parte delle forze politiche ed economiche che, da servitrici quali dovrebbero essere della cultura, se ne fanno padroni, per raggiungere attraverso di essa il consenso delle masse. Lo stesso pluralismo diventa, allora, tatticamente, una « terra di nessuno », fino a quando non venga saldamente occupata dal più forte concorrente.

Proprio questa situazione ci dice, a mio avviso, che una crisi della cultura c'è, e grave. E che bisogna cercarle

soluzione, seriamente, se non vogliamo affondare nella piú tragica inciviltà con tutto il nostro bagaglio di magnifiche utopie e di progresso sperato.

In questo lavoro, da cui dipende la sorte di tutti, tutti dobbiamo impegnarci, con coraggio e con lealtà. Il coraggio di accettare un confronto reale con chi la pensa diversamente, riconoscendo che non è il nostro particolare punto di vista che dev'essere assunto come metro di validità di idee e di progetti di altri. La lealtà di riconoscere limiti e fallimenti. Per fare ciò, occorre saper vincere la paura, assai ben nascosta, di uscire allo scoperto abbandonando la protezione delle nostre idee programmate e del « sistema » odiato e amato insieme. Bisogna saper diventare servitori autentici della Verità: e la Verità non è mia né tua, la Verità è se stessa e va trovata al di là di noi. Per fare ciò, ancora, occorre togliere la conduzione della vita in comune (quella che è stata fatta diventare l'impersonale vita pubblica) al possesso esclusivo delle élites politiche per darla alla comunità. Penso che questo tipo di liberazione sia un passo di non poco conto verso la Verità, ed un aiuto alla comunità affinché possa realizzare la sua vocazione a soggetto autentico della cultura.

In un impegno siffatto mi sembra che ciascuno debba attendersi dall'altro ciò che l'altro gli può e gli deve dare, ma in quanto è se stesso e non in quanto è quel che ciascuno pensa che l'altro sia o debba essere. Ciascuno deve inserirsi con le sue caratteristiche, il suo modo di accostare il reale; ma all'interno di quella « vita che è comunione », di quella intensa partecipazione che consente di superare le posizioni teoriche che possono apparire irriducibili se viste nella loro particolarità.

In questa prospettiva, che cosa si può domandare a un uomo che vuol contribuire con la sua fede cristiana, se non la fedeltà alle sue proprie posizioni? Egli penserà con rigore se penserà da cristiano. Gli si deve domandare, allora, che assuma sino in fondo le tensioni che nascono proprio dal suo essere cristiano, dalla visione del mondo che è implicita nella sua fede. Queste tensioni non sono facili da viversi e da tradursi in idee. Ma è questo che un cristiano deve sforzarsi di fare. È questo che egli deve dare, come contributo,

ai suoi compagni di ricerca che si muovono in altri ambiti di pensiero.

Tutti conosciamo le tensioni specificamente cristiane. Ma vorrei ugualmente ricordarne alcune. La tensione, la prima forse, fra Dio e la creatura: Dio che, in quanto Uno Assoluto, richiede un amore dell'uomo per Sé senza secondi — Egli solo, propriamente, è, e Lui solo va amato con tutto il nostro essere; ma c'è la creatura, che Dio stesso ha chiamato all'esistenza in un suo essere *reale*, distinta da Dio ma non in opposizione a Lui — la creatura che va amata *in Dio* ma come distinta da Dio.

Penso alla tensione fra l'immanenza e la trascendenza: il mondo è ciò che è, reale nel suo piano, con una sua esistenza concretissima, con leggi sue che lo costituiscono come «natura»; ma è vero che il senso — e l'essere — del mondo è in Dio: la «natura» si compie nella «sopranatura».

Ancora, la tensione fra la temporalità e la vita senza fine in Dio: la temporalità che è la struttura stessa della «natura» (come la storicità lo è dell'uomo); e il compimento di questa temporalità nell'*istante* divino in cui è immersa la struttura trasformata del mondo.

Ancora, la tensione fra la libertà, nella quale l'uomo si realizza come individuo, come se stesso, e l'amore, nel quale l'uomo si realizza come persona, come comunione con Dio e con il fratello. E qui si insinua il dramma del peccato, che è rivolta contro la libertà e l'amore.

Infine, la tensione fra la conservazione del passato in quanto esso è portatore delle opere di Dio, e l'apertura al futuro, dal quale Dio ci viene incontro in novità assoluta.

Non intendo dire che queste tensioni, alcune almeno, siano esclusive del cristiano; ogni intelligenza umana è distesa sulla croce delle contraddizioni. Il cristiano, però, ha un suo modo di stare sulla croce; il suo rigore intellettuale si realizza nel non sfuggire alla croce, nel non volerla risolvere in un aldiua della pura razionalità o in un aldià della pura fede.

Ciò vuol dire, fra l'altro, che il pensiero cristiano è fondamentalmente *sintetico*, unitario, un pensiero cioè che, per vocazione, raccoglie in sé le opposizioni trascendendole (e «salvandole») *in una Persona*. Perché l'atto dell'intelligen-

za cristiana non termina ai concetti ma al concreto che è la Persona del Cristo.

Quando si ha cultura

Piú che definire che cosa è cultura (impresa niente affatto facile), vorrei dire quando, a mio avviso, si ha cultura. (Premetto che, proprio per mantener fede a quanto ho detto finora, il mio argomentare vuol essere esplicitamente cristiano, ovviamente secondo delle mie prospettive, e come tale offerto alla riflessione degli altri).

Penso si possa affermare che si ha cultura quando la molteplicità delle espressioni degli uomini sono condotte all'unità. Le espressioni sono date in un tempo e in uno spazio: l'« uno » che le raccoglie è, dunque, segnato dal tempo e dallo spazio. Ma proprio perché è « uno », non può non essere tensione ad una universalità nella quale l'unità sia pienamente attuata. Per questo, l'« uno » che raccoglie in sé le molteplici espressioni degli uomini facendole cultura, è un centro dinamico che spinge al progresso della cultura, è un centro che si espande e, come tale, impedisce che una cultura si chiuda su di sé, isolandosi nel tempo e nello spazio.

Abbiamo cultura, dunque, quando il molteplice che si esprime « oggi » è raccolto nell'unità e disposto al suo superamento. In questo senso, l'unità che costituisce le molte espressioni in cultura, se da una parte è lo sforzo raggiunto e il punto di arrivo di una ricerca all'interno della molteplicità stessa, dall'altra orienta la ricerca, la precede e la governa.

L'uno della cultura contemporanea

Domandiamoci adesso: qual è l'« uno » che vuol raccogliere in cultura le espressioni dell'uomo contemporaneo?

Penso di non sbagliare se rispondo: *la ragione*. La cultura di oggi vuol essere la cultura della ragione¹.

¹ Dico subito, per chiarezza, che con il termine « ragione » intendo qui non ciò che caratterizza specificamente l'intelligenza umana, ma una « dimensione » di quest'ultima.

Ma la ragione, che essenzialmente è *osservazione che misura*, è capace di quell'abbandono, di quel farsi vuoto in se stessa per accogliere senza violentarla la molteplicità delle espressioni dell'uomo? Rispettandole, cioè, nella loro diversità e insieme unificandole?

In effetti, che cosa è la ragione? Essa è una dimensione della conoscenza; e come tale è sempre una forza unitiva, perché la conoscenza si ha quando chi conosce e chi è conosciuto sono, in qualche modo, uno. Ma l'unità che la ragione realizza è *astratta*: è il concetto, in cui la ragione si esprime, unità di conoscente e conosciuto ma nell'astrazione, cioè levando, al conoscente e al conosciuto, quelle caratteristiche per le quali sono sé stessi e non altri all'interno dell'unità!

Per mantenersi viva, la ragione, allora, dovrà continuamente superare l'unità del concetto nella riaffermazione della molteplicità. Per questo, nella sua essenza, la ragione è forza analitica, di distinzione, di ricerca, di inquietudine, di liberazione del particolare, di pluralismo, in cui l'astrattezza del concetto è continuamente sciolta nella ricerca di un'unità reale che, per la ragione, è soltanto progetto « utopico », in quanto esso ha il suo luogo in una dimensione che non è più razionale, e della quale dirò subito appresso.

In questa prospettiva si può comprendere come la ragione diventi strumento privilegiato in una visione del mondo che sottolinea il momento della temporalità, del divenire, della storicità: in una parola, del particolare². In questa

² Quanto sia pericoloso assumere la ragione come se fosse la conoscenza intera, ce lo dice, fra tanti, questo brano: « Tutto ciò che entra nel campo della comunicazione umana (di qualsiasi cosa si tratti) è inevitabilmente incerto, sempre contestabile, provvisorio e mortale ». Eppure l'uomo non sa rinunciare alla ricerca della certezza, che si pone al di là della provvisorietà, in una zona in cui « l'oggetto e il soggetto (non importa se empirico o trascendentale) si identificano (...) Noi ci conquistiamo l'accesso alla certezza — o ci immaginiamo di essercelo conquistato — soltanto nella misura in cui realizziamo — o immaginiamo di aver realizzato — una perfetta identità con l'oggetto: un'identità il cui modello è l'esperienza mistica ». Essendo, però, l'esperienza mistica incomunicabile, « qualsiasi tentativo di trasmetterla ad altri distrugge quella stessa immediatezza ch'era supposta esserne il pregio, e di conseguenza distrugge la certezza ». « La scienza è incapace di darci questo tipo di certezza,

linea, la razionalità è stata identificata con la conoscenza scientifica, alla quale però è stato dato il senso limitante di indagine e certezza (relativa) del particolare empirico.

Riassumendo, in quanto è tensione di ricerca, la ragione è forza « negativa » del già dato, proprio per affermare al di là della sfera concettuale, la molteplicità reale del concreto; in quanto tensione analitica, la ragione è forza « affermativa » del particolare, della distinzione, senza penetrare, però, nel profondo degli esseri, che essa coglie in quanto molteplici.

La ragione riesce ad essere se stessa superandosi continuamente; e così segue il movimento del reale.

La tentazione, se così posso dire, che la ragione dovrà continuamente superare (o meglio, una delle tentazioni), sarà quella di voler dare effettività concreta al suo mondo concettuale. Essa rischia continuamente, così, di sostituire il reale pensato al reale esistente e di confondere la dinamica dell'esistenza con la logica del pensato.

Se le cose stanno così, mi sembra proprio che nella ragione il momento dell'unità richiesto per avere cultura, non trova il suo posto, se non come concetto astratto o come « richiamo » che deriva da una dimensione che trascende la ragione: la dimensione profonda, unitaria, del reale che è colta da quell'altra dimensione conoscitiva dell'uomo, che è l'intelletto.

e non è probabile che l'uomo possa mai rinunciare ai suoi tentativi di andare oltre la razionalità scientifica » (L. Kolakowski, *La ricerca della certezza*, vers. it., Bari 1978, pp. 96-97). Mi sembra che l'Autore ponga con molta chiarezza il problema dell'esigenza e dei limiti di una conoscenza razionale considerata come l'unica forma di conoscenza per l'uomo; e insieme affermi l'esigenza insopprimibile di un superamento di essa, superamento che Kolakowski, data la sua impostazione epistemologica, considera un'istanza religiosa e non scientifica. Ne risulta una contraddizione insanabile nel cuore stesso dell'esigenza conoscitiva dell'uomo. Insanabile, per il modo « neoplatonico » con cui l'Autore considera l'esperienza mistica. L'incomunicabilità non è una caratteristica della mistica cristianamente intesa, essendo la mistica, per un cristiano, partecipazione al Cristo, che è la « comunicazione » del Padre: Dio che si comunica a Sé e al mondo.

Ragione e intelletto nell'unità della persona

Dico subito che cosa intendo per intelletto. Esso è, come la ragione, una dimensione dell'*unica* conoscenza umana, ma che si distingue dalla ragione in quanto è un chiaro e semplice « guardare » che coglie l'uno nelle opposizioni, che coglie la totalità in ogni particolare.

Se la ragione è « discorrere », l'intelletto è « contemplare ». Se la ragione accosta il reale dall'esterno, l'intelletto lo penetra nell'intimo. La scissione soggetto-oggetto, che caratterizza la ragione, è superata dall'intelletto, non però in un'unità indifferenziata ma in una trascendenza di realtà immanenti le une nelle altre.

L'intelletto suppone il molteplice, che gli viene offerto proprio dalla ragione, ma lo supera (senza cancellarlo) in una sintesi che ha come suo tempo non più la successione ma l'*istante*. In questo senso, poiché la successione è fatta di istanti, l'intelletto precede lo sforzo conoscitivo della ragione, illuminandole anche la continuità della via di accostamento del reale: senza la dimensione intellettuale, la ragione resterebbe chiusa nel « vuoto » che separa istante da istante, senza poterne venir fuori. L'istante dell'intelletto unifica in sé gli istanti della temporalità, impedendo che diventino frammenti isolati, dando ad essi la continuità nella quale il « vuoto » fra istante e istante è superato.

Ancora, l'intelletto coglie la totalità nella molteplicità degli esseri da lui penetrati nella loro profondità, quella profondità in cui sono uno, e nella quale la molteplicità si rivela come manifestazione dell'*infinita* ricchezza, ma *una*, dell'unità. Per questo l'intelletto rende possibile il cammino della ragione nel bosco della molteplicità: senza la dimensione dell'intelletto, la ragione si smarrirebbe, chiusa nel particolare; il non-essere relativo degli esseri molteplici (una cosa non-è l'altra) sarebbe per essa invalicabile.

La ragione si modella sul reale nella sua dimensione non profonda; in questa dimensione i piani nei quali il reale si manifesta sono molteplici, per cui la ragione deve assumere una molteplicità di forme se vuole attuare se stessa come forza che afferma le differenze del reale. Ma è l'intelletto, che si muove nel reale profondo, nell'intimo di esso, che consente alla ragione di trascendere un piano di

aderenza al reale per formarsi su un altro piano, in continua scioltezza. È per l'intelletto, dunque, che sono possibili le varie scienze come riflessioni, nella ragione, dei vari aspetti del reale.

Possiamo dire, ancora, che la ragione è *volontà* di sapere, è *scienza*, e la sua più alta espressione è per questo la filosofia in quanto amore del sapere. Ma è solamente nella semplicità dell'intelletto che il sapere si rivela all'uomo: l'intelletto è sapere in atto, è *saggezza* — cioè, non più discorso sulla verità ma semplice e chiaro possesso della verità.

La ragione misura, controlla, si pone di fronte al reale come forza che lo attira a sé; l'intelletto, invece, si *abbandona* al reale, perché esso è la dimensione della conoscenza in cui questa è tutt'uno con l'amore: e l'amore è forza che spinge all'uscita da sé nell'altro³. L'intelletto, dunque, aderisce intimamente al reale e nello stesso istante lo accoglie in sé, nel movimento di reciprocità che caratterizza il reale nel profondo. In questa unità che viene a realizzarsi, il significato (la « forma ») degli esseri diventa realtà espressa, parola vivente all'interno di quell'« uno » che intelletto e realtà vengono a costituire. Per questo, l'intelletto si fa semplicemente uno con il reale e lo lascia esprimersi autenticamente, ma *nell'unità di reale e intellettualità*. La ragione ha la funzione di attuare nella molteplicità — attraverso *le* scienze — il momento d'unità di reale e intelletto, che è poi la saggezza.

La ragione è determinata dagli ambiti particolari nei quali si muove: biologia, psicologia, dimensione sociale, la caratterizzano profondamente. L'intelletto è determinato

³ Così scriveva Maritain, all'interno di un tomismo fedelmente assunto e insieme fedelmente e coraggiosamente sviluppato: « (...) l'intelligenza in noi, facendosi passiva nei confronti dell'amore, e lasciando dormire i suoi concetti, per ciò stesso rende l'amore mezzo formale di conoscenza (...) » (J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1964, p. 137).

Io non intendo, nel mio testo, parlare dell'amore che, come facoltà, viene identificato con la volontà; ma dell'amore che è *il profondo* dell'uomo, della persona. In questo senso, la persona è amore, e la conoscenza, nella sua dimensione più profonda che è quella dell'intelletto, è amore.

solo dal suo proiettarsi, come amore, « fuori di sé » nel reale. In questo *darsi*, il soggetto della conoscenza è salvato nella sua autonomia spirituale, cioè nella sua trascendenza rispetto al piano biologico, psicologico, della dimensione sociale.

Ho parlato di *soggetto della conoscenza*. Perché, la distinzione intelletto-ragione, sulla quale mi sono soffermato, se non vogliamo che diventi essa stessa astratta, dev'essere compresa nell'unità della *persona*, la quale esprime se stessa nel suo rapporto con gli esseri proprio nella distinzione dell'intelletto e della ragione: e questo perché la realtà con la quale la persona entra in comunione è in se stessa una e molteplice, ma di una unità e molteplicità non ancora composite nel reale stesso. La dualità della conoscenza all'interno dell'unità della persona è il riflesso della dualità non ancora risolta all'interno della realtà stessa⁴.

Che cosa intendo, per *persona*? Intendo l'uomo nella sua totalità, nell'unità vivente di tutte le sue dimensioni. Intendo l'uomo come unità non chiusa su di sé ma aperta in quel « punto » centrale da cui la persona si irradia, — e che potremmo chiamare lo spirito nell'uomo, punto adimensionale e atemporale che corrisponde, *come accoglimento*, all'atto del darsi di Dio, quell'atto in cui l'esistenza è comunicata e ricevuta. In questo atto creativo, Dio distingue l'uomo da Sé e insieme in Sé lo raccoglie. Con questo atto viene comunicata all'uomo non solo l'esistenza ma la dinamica di essa, che la persona esprimerà nel suo darsi alla realtà raccogliendola in sé, in un movimento di unità e distinzione.

Penso di poter dire, a questo punto, che l'« uno » della cultura è allora la persona umana, ma quale essa veramente è.

⁴ Per questo, nella prospettiva cristiana, possiamo pensare che nella trasformazione escatologica del mondo, quand'esso sarà compiutamente uno in sé perché uno in Dio (ma sempre distinto da Dio e molteplice in sé), la conoscenza nella quale l'uomo anch'esso glorificato penetrerà il reale, sarà tutta intellettualità. Nella conoscenza unificata, in un mondo unificato, l'intelletto assorbirà in sé la ragione, perché l'unità e la molteplicità, il

Se si vuol costruire la cultura intorno alla ragione, si mutila inevitabilmente la persona, e si cade nella non-cultura. La ragione stessa, così isolata, è alterata nella sua essenza, essendosi frantumato l'equilibrio con l'intelletto.

La prima conseguenza di ciò, è proprio la rivolta dell'uomo contro la ragione. Infatti, alterata nella sua essenza, ridotta in solitudine e bloccata in se stessa, la ragione viene forzata a sostituirsi all'intelletto nel tentativo di riottenerne l'unità della conoscenza e dell'essere. A questo punto la ragione, contro la sua natura, è costretta a farsi forza *sintetica*; ma per essere tale, deve staccarsi dal reale cui aderisce come forza analitica, deve negarlo nella sua alterità, deve cioè *costruirselo*, e nell'astrattezza del mondo dei concetti. Appare l'ideologia!

Ancora, in questa rottura di equilibri, la ragione viene voluta come un « assoluto » che precede la ricerca, mentre il movimento naturale della ragione nasce con la ricerca stessa. La ragione diventa misura di se stessa. Il risultato è che la ricerca reale non avrà mai inizio, e rimarrà un muoversi della ragione in se stessa, sterile e falsificatorio della realtà.

Ancora, ridotta a sola ragione, la conoscenza viene staccata dall'amore; per questo motivo il reale nella sua singolarità profonda rimane escluso dallo sforzo conoscitivo. La solitudine della ragione getta nella solitudine tutta la realtà. Il mondo appare vuoto.

Alla razionalità si sostituisce, allora, l'irrazionalità, i fantasmi del reale che emergono dal vuoto. L'unica arma che la ragione potrà usare per vincere l'irrazionalità, sarà il *potere*, in cui essa tenterà di organizzarsi. Ma sarà questo l'inizio della sua fine, poiché la ragione, in sé, è proprio l'opposto del potere ed è conciliabile con esso su un altro piano⁵.

profondo e l'apparire saranno dialetticamente composti nella pienezza dell'unità-distinzione.

⁵ In effetti il potere, come *espressione temporale* dell'autorità, che in sé è espressione dell'unità della persona, è appunto forza unificante e, se legittimo, deriva dalla sfera della persona in quanto totalità unificata e unificante. La ragione, come forza distinguente, ha la funzione di « critica » del potere (non in senso contestatario ma di difesa della pluralità, che il potere deve unificare sul piano temporale, e non distruggere).

È questo il dramma in cui si dibatte la ragione contemporanea. E in cui si dibatte, di conseguenza, la cultura, che sta acquistando come suo proprio l'abito della crisi metodica.

Le posizioni di ieri e di oggi

Prima dell'avvento della cultura moderna, l'uomo aveva compreso la cultura nel senso positivo che ho cercato di descrivere. La cultura si coagulava intorno allo spirito dell'uomo e, per esso, intorno al divino. « Tutto è pieno di dèi », dicevano gli antichi greci; e questi dèi si rivelavano al « divino » che abitava lo spirito dell'uomo. Lo sviluppo platonico e aristotelico del pensiero greco arcaico continuerà a muoversi in questa atmosfera; dietro l'uso di termini diversi (le « idee » e le « forme »), erano gli « dèi » che continuavano a vivere.

Per questo la Grecia ha potuto elaborare una cultura autentica, che ancora oggi affascina e segna di sé l'Occidente. Certamente, mancava alla cultura greca *qualche cosa*, e non di poco conto: mancava l'uomo come soggetto reale di conoscenza e d'amore, mancava il mondo come soggetto reale d'esistenza. Per questo l'intellettuallità, così potente nel pensiero greco, era sviluppata senza che in essa si lasciasse il posto ad una razionalità adeguatamente distinta; e ciò perché lo spirito dell'uomo era solo specchio di riflessione dell'Assoluto, senza che in questo gioco di riflessi lo specchio avesse una luminosità sua propria trattenendo in sé un raggio della luce divina. C'era il soggetto-uomo, non c'era ancora la persona-uomo.

Ma nonostante questo limite, proprio per l'immersione nel divino, la cultura greca si è realizzata, e in essa si è realizzato un certo tipo di uomo, intensamente vitale. Far cultura, per i greci, significava infatti realizzare degli stati interiori di intellettuallità che terminavano non nell'astratto dei concetti ma nel vivo delle « idee » o delle « forme »⁶.

⁶ Per Platone ciò è risaputo. Per Aristotele, oggetto com'è di interpretazioni diverse, vorrei citare questo passo: « L'intelletto pensa se stesso per partecipazione dell'intelligibile, giacché

Il cristianesimo ha operato, nel mondo del pensiero, una svolta della quale ancora oggi non abbiamo piena coscienza.

Affermando la consistenza ontologica dell'uomo, e del mondo, come creazione di Dio, il cristianesimo ha dato consistenza nuova proprio alla ragione come « facoltà » della distinzione. Ma anche l'intelletto è stato *appropriato* all'uomo: esso è, nell'uomo, la presenza creata dell'intellettualità divina, nella quale Dio pensa Se stesso e tutta l'infinita ricchezza delle Sue possibilità di parteciparsi, di donarsi⁷. Contemporaneamente, però, questa luce partecipata che costituisce l'intellettualità viene colta in una duplice modalità: come luce partecipata « naturale » e come luce partecipata « soprannaturale » — l'intellettualità data all'uomo nell'essere creato e l'intellettualità data in quel nuovo essere che viene donato all'uomo nella Rivelazione di Dio nel Cristo.

Ora, in linea di principio è chiaro che l'unità della persona (e, in essa, dell'intelletto e della ragione) si realizza nella duplice partecipazione d'essere naturale e soprannaturale. Ma nei fatti non è stato così semplice. Si trattava di comprendere a fondo la struttura complessa della persona nell'unità-distinzione del suo essere naturale e soprannaturale; si trattava di saperla vivere come creatura ma *all'interno* della vita intima di Dio. Creaturalità e divinizzazione vanno vissute insieme senza confusione e senza separazione.

esso stesso diventa intelligibile venendo a contatto col suo oggetto e pensandolo, di modo che intelletto e intelligibile vengono a identificarsi. E, infatti, l'intelletto il ricettacolo dell'intelligibile, ossia dell'essenza, e l'intelletto, nel momento in cui ha il possesso del suo oggetto, è in-atto, e di conseguenza l'atto, piuttosto che la potenza, è ciò che di divino l'intelletto sembra possedere, e l'atto della contemplazione è cosa piacevole e buona al massimo grado (...) Dio appunto è in tale stato! Ed è sua proprietà la vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è appunto quest'atto, e l'atto divino, nella sua essenza, è vita ottima ed eterna» (*Metafisica*, XII, 7, 1072b; vers. it. di A. Russo, Bari 1973).

⁷ Per comprendere la rivoluzione portata in questo campo dal cristianesimo, bisognerebbe porre a confronto, per esempio, il pensiero dei grandi maestri cristiani medievali con le elaborazioni di un Averroè o di un Avicenna, per i quali, pur se con motivazioni diverse, all'uomo non può essere attribuita una vera intellettualità *personale*. Perché, in sostanza, all'uomo non può essere attribuita un'esistenza reale.

Dalla soluzione effettiva di questo problema dipende la specificità della cultura «cristiana». Ma che ciò sia difficile appare evidente soprattutto in quell'epoca di cultura «cristiana» che si usa chiamare Medioevo.

Non è mio compito, qui, entrare nel profondo della questione. Vorrei osservare soltanto una cosa. L'intellettualità come realizzazione di stati interiori nei quali il mondo è condotto all'«uno» e la persona è unificata in Dio, rimase; e fu identificata, come è giusto, con la contemplazione soprannaturale. Ma la vita «naturale» dell'intelletto, a mio avviso, non fu sufficientemente saldata con la soprannaturale. L'esercizio «naturale» dell'intellettualità cominciò a perdere la sua connotazione di vita, di realizzazione interiore, di penetrazione intima del reale: cominciava ad affacciarsi la possibilità di un pensare — e, quindi, di una cultura — astratti dalla vita, superficiali rispetto al reale, più esercizio di logica che unificazione della realtà nella persona e, in essa, in Dio. Lentamente, l'intelletto nella sua «naturalità» tendeva ad essere identificato con la ragione.

Fra la contemplazione soprannaturale e la ragione si creò così uno spacco, che non poteva non condurre ad una esclusione della contemplazione dal mondo del pensiero e della razionalità dalla sapienza intellettuale.

Tutto ciò rimase nascosto finché il pensiero cristiano fu interamente teologico, e in esso la cultura. La teologia, nel Medioevo, organizzava in sé tutti gli ambiti del sapere unificandoli, ma attraverso una negazione — più o meno decisa — della loro autonomia. La crisi si manifestò quando le ricchezze dell'essere creato, liberate proprio dal cristianesimo, in un processo di maturazione cominciarono a chiedere una loro propria espressione, che le dicesse nella diversità che le costituiva. Mancando a questo punto la mediazione unificante dell'intelletto «naturale», la teologia stessa fu allora emarginata da una razionalità che si assumeva da sola il compito di fare emergere gli ambiti del reale nella loro piena distinzione. Nella emarginazione della teologia fu coinvolta anche la filosofia, per il suo essere scienza «di frontiera» fra l'intelletto e la ragione: il distacco di essi due fu la fine della filosofia, proprio nel momento in cui tentava di nascere anch'essa come scienza autonoma rispetto alla teologia.

A questo punto, la cultura « cristiana » perse il suo centro d'unità. E con essa lo ha perduto il mondo moderno, che inutilmente ha tentato e inutilmente tenta di trovare nuove soluzioni.

Il progetto cartesiano di una metafisica che sia matematica e insieme, mentre è scienza, pretende d'essere saggezza, è il primo esempio evidente del presentarsi della ragione come conoscenza assoluta⁸. I passi successivi non potevano non compiersi. Finché Kant rovesciò i termini, sottomettendo l'intelletto alla ragione (ma riducendo la ragione teoretica a luogo dell'utopia!). Tutto il reale ne fu lacerato.

Hegel avvertì con estrema acutezza la situazione e comprese, a mio avviso, il nodo della questione: la ragione aveva smarrito l'Assoluto. Tentò, con uno sforzo suggestivo, di ricondurre la conoscenza alla vita, e la cultura alla vita; ma sviluppò la sua impresa, nonostante tutto, ancora al livello della ragione, senza riguadagnare la sfera propria dell'intellettualità. Per questo, la dialettica hegeliana non riuscì a superare il campo dell'astrazione⁹ e l'assoluto che essa volle affermare non poté non essere un « uno » astratto. La coscienza soggettiva, la grande scoperta della cultura moderna sotto la spinta personalizzante del cristianesimo,

⁸ Illuminante, a questo riguardo, è ancora *Le songe de Descartes*, di J. Maritain (Paris, Buchet/Chastel).

⁹ In effetti la dialettica è il movimento proprio dell'intelletto in quanto esso è il rivelatore (e l'attuatore) dell'unità nella distinzione, del reale molteplice, il quale è colto nella profondità del suo essere, laddove, come diceva Platone, « in certo qual modo il non-essere è, e l'essere non è ». La ragione opera su un altro piano, il piano in cui le opposizioni degli ambiti della molteplicità non sono dialettiche; il piano in cui le opposizioni sono colte nella loro particolarità. Se vengono affrontate dialetticamente, vengono risolte prima ancora di essere state affermate, l'aspetto profondo della realtà viene identificato con il suo aspetto « fenomenico » e assorbito nell'astratto della razionalità. È invece il concreto reale del molteplice che dà concretezza all'astrazione dei concetti della ragione. Ed è l'unità profonda della realtà, proprio perché dialettica, che fa vera la sua molteplice espressione fenomenica. Ma una dialettica portata a livello dei fenomeni, li distrugge cancellandoli nell'astratto, e con essi distrugge il reale intero. Tutto il reale, allora, diventa una mostruosa, delirante ragione. Interessante quanto scrive L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Bari 1975, pp. 65-113.

rimase inghiottita nella chiarezza astratta di un assoluto razionale.

In effetti, affinché la dialettica sia vita, è necessario che fra i termini posti in rapporto fra loro si ponga pure una mediazione che li unifichi distinguendoli e li distingua unificandoli. Ma questa mediazione non può essere data dal rapporto stesso, se non vuole restare un fatto di pura logica e non reale. Né questa mediazione può dipendere dalla ragione, in quanto essa è forza astraente, analitica e non sintetica; né la mediazione può dipendere dai due termini in rapporto, che non possono ovviamente automediasi!

La risposta al problema la troviamo proprio nella vita dell'intelletto, in cui Dio si partecipa all'atto conoscitivo dell'uomo. È Dio stesso, allora, ma attraverso l'intelletto, che svolge il ruolo di mediazione nella dialettica, come « terzo » termine non riducibile a nessuno degli altri due e perché tale, quindi, capace di salvarli nell'unità-distinzione. E la mediazione, così, non è svolta nell'ambito del pensiero astratto ma nell'ambito del reale¹⁰.

Questo suppone, però, un Dio che conosce in Se stesso l'unità e la distinzione: suppone la rivelazione di Dio come Trinità. Infatti, un Assoluto che sia Uno e non anche Trino — e di questo abbiamo l'esempio nel pensiero orientale in genere — porta alla negazione della molteplicità. L'identità, nella quale riposa il vertice del pensiero, in un Dio Trinità non è negazione della molteplicità bensì intensità massima d'unità; e quando questa identità è vissuta per partecipazione, sul piano creato, non è incomunicabilità, perché nell'intimo stesso di Dio l'Identità suprema di Sé con Se stesso è comunicata in un Verbo!

Ma l'assoluto raggiunto dalla ragione non è Trinità.

Da qui lo scacco del pensare e della cultura moderna. A livello teoretico, ad esempio, i tentativi delle varie scienze di farsi, ciascuna, l'« uno » che fa cultura, hanno condotto

¹⁰ Quanto dico non va inteso, ovviamente, in un senso ontologista, confondendo cioè la presenza causativa e formale-esemplare della luce di Dio nell'atto conoscitivo umano con la visione « gloriosa » di Dio e, in Lui, degli esseri. Questa visione, cui l'uomo tende nel richiamo della grazia, non è del tempo che ancora viviamo.

ad una frammentarizzazione del reale, e della persona; il reale e l'uomo rimangono senza centro unificante, smarrendo in questo vuoto sé stessi e i valori che li costituiscono. A livello pratico, per esempio sul piano sociale, l'unificazione degli uomini non riesce a trovare il suo centro di coagulazione, finendo con il precipitare in una unità astratta che non conosce una reale distinzione. L'« uno » sociale si riveste della ineffabilità dell'« uno » pensato nell'astrattezza della ragione; e questa ineffabilità significa, secondo una logica rigorosa, l'impossibilità dell'esistenza del molteplice: un « uno » senza parola non ammette un universo sociale fatto di « parole », di persone!

Per una cultura

Penso che la soluzione a questa situazione drammatica sia, anzitutto, la riscoperta della persona in tutte le sue dimensioni. Se oggi si è così sensibili alla dimensione degli esseri in quanto materiali, bisognerebbe anche, e soprattutto, riguadagnare la dimensione intellettuale « naturale », nella quale lo sforzo della ragione troverebbe la pace della contemplazione. In questa linea, un dialogo con le grandi culture dell'Oriente e con l'Africa sarebbe di incomparabile aiuto.

Nello stesso tempo, però, proprio per non tornare indietro, da parte cristiana ci si dovrebbe sforzare di accentuare in maniera più completa la riunificazione della persona in Cristo, affinché Egli penetri di Sé tutto l'uomo. Bisogna riscoprire la « naturalità » all'interno della vita divina del Cristo, e lì viverla. Se è vera la realtà del Cristo, allora la vita dell'uomo è ormai *in Dio*, la « natura » dell'uomo si compie nella « soprannatura ».

In Cristo, la dimensione intellettuale della persona è vissuta in Dio; e così ugualmente la dimensione razionale. La semplice visione dell'intelletto, informato dalla realtà del Cristo, si apre nella ancor più semplice — e perciò misteriosa — visione della Trinità (e il fatto che questa visione, per noi, sia ancora fede, non vuol dire che non sia reale!). E per la mutua compenetrazione, senza confusione, di umano e divino, la Vita trinitaria cui l'intelletto è sopra-

naturalmente innalzato, deve penetrare di sé la natura stessa dell'intelletto, aprendolo a meglio accogliere in sé il reale in *tutta* la sua profondità — che vuol dire nella presenza soprannaturale di Dio in esso.

E per la mediazione dell'intelletto, la ragione stessa può accostarsi alle strutture fenomeniche del reale in maniera più autentica. Direi, con una parola: *in Dio*. In Lui, la così detta « apparenza » degli esseri è portatrice della loro realtà profonda. Il « fenomeno » è la manifestazione dell'essenza degli esseri. In Dio, gli esseri sono quali *appaiono!*

Insomma, per un cristiano non c'è vita — e dunque mondo e dunque pensare e far cultura — se non in Dio, nell'intimo essere della Trinità. Il negativo che ancora rimane, nel tempo e nella storia che vanno verso la loro consumazione, non fa ostacolo se è vissuto con il Cristo sulla croce, nel fondo di quella negatività che Egli ha fatto sua e che ha risolto nella positività di Dio.

Allora, la proposta culturale di un cristiano nascerà da un ricondurre il Cristo nel centro — e nella totalità — di sé, e nel centro — e nella totalità — dei rapporti umani. Questo significa l'invito a uno sforzo spirituale e morale con cui l'uomo deve adeguare se stesso, e la società e il mondo, al livello « ontologico » cui il Cristo già lo ha portato.

Si possono trarre da ciò infinite conseguenze, ciascuna delle quali caratterizzerebbe per una parte il progetto cristiano di cultura. Vorrei, qui, indicarne solo alcune, e solo per accenni. Un loro sviluppo chiederebbe una trattazione a parte, e per ciascuna di esse.

Penso che sia da tutti accettato il fatto che ogni espressione dell'uomo è compiuta quando ritorna all'uomo nell'interiorità della sua coscienza. Questo ritorno, se riflettiamo a fondo, ci accorgiamo che è mediato da Dio: il soggetto « uomo » ritorna in se stesso, si possiede nella chiarezza dell'autocoscienza, « attraverso » Dio. Io sono io per la mediazione di Dio¹¹.

¹¹ Questo ce lo rivela in vari modi quel « niente » che ciascuno avverte fra sé e se stesso e che gli impedisce di essere

Ma diciamo qualcosa di piú. Se Dio s'è fatto uomo, io-soggetto, per possedermi, devo passare « attraverso » l'umanità di Dio, proprio perché Egli s'è fatto uomo!

Ma l'umanità di Dio, l'umanità del Cristo cioè, è l'umanità di tutti gli uomini, l'umanità che Egli è, nel Suo modo, in comunione con tutti gli uomini. Devo concludere allora che ogni soggetto, ogni persona può possedersi solo attraverso la mediazione dell'umanità, la mediazione di tutti gli uomini i quali, per la comune umanità, sono in Cristo. Questo vale per tutti, indipendentemente dalla coscienza esplicita che se ne può avere. Io sono io solo passando attraverso gli altri io; la singolarità della mia coscienza, questo segreto in cui riposa l'irripetibilità del mio io, non può esser posseduta se non nella comunione con tutte le altre coscenze. L'autocoscienza è fondamentalmente comunione! L'io non si possiede mai in una solitudine che non sia l'unità della comunione vissuta.

« uno » immediatamente. Questo niente, questa « diversità » che c'è in me fra me e me stesso, non è un fatto di linguaggio, è un fatto reale. Ma se questo « niente » fosse un reale puro niente, esso sarebbe per me invalicabile: e allora, o lo nego dicendo di essere già uno con me stesso, e questo non è vero; o rinuncio all'autocoscienza. Ma, d'altra parte, come faccio ad avvedermi di non essere uno con me, se non perché in qualche modo già lo sono? Se non perché l'autocoscienza è già in qualche modo in atto? Allora, questo niente che devo attraversare per raggiungermi, in qualche modo è già valicato! Questo niente, allora, è una realtà dialettica, è un niente-che-è! Un « essere » che si presenta come niente proprio perché io possa essere me stesso, senza essere lui. Non è il mistero di Dio-Amore, nel quale esisto, uno con Lui ma da Lui distinto? A conferma di ciò, ricordiamo che per l'esperienza mistica cristiana l'identità dell'io con sé è in Cristo. Nelle aree culturali precristiane (anche contemporanee), non si dà autocoscienza vera dell'uomo, che non sia la coscienza che l'Assoluto ha di sé nel vuoto dell'uomo. Il « niente » fra l'io e se stesso non ha ancora il volto umano » di Dio in Cristo, ed è vissuto come la fine dell'esperienza-uomo. Nella cultura moderna in opposizione al cristianesimo, l'autocoscienza o viene assolutizzata, come in tutte le forme di idealismo (ivi inclusa, a mio avviso, la fenomenologia di Husserl), e non è più umana perché perde le note della singolarità dell'esistente; o viene ridotta a fenomeno spiegabile biologicamente o psicologicamente o sociologicamente: e anche qui la singolarità del soggetto è perduta.

È qui, mi sembra, il fondamento effettivo di quello che oggi chiamiamo pluralismo, e che ha la sua radice nella partecipazione dell'umanità alla vita trinitaria di Dio. In questa partecipazione, io e gli altri possiamo dirci *noi*, sentendo questo *noi* della stessa densità dell'*io*. E se spesso, è vero, gli altri *io* sono degli ostacoli al raggiungimento dell'interiorità piena, l'interiorità del *noi*: ancora una volta il Cristo sulla croce ci dice come fare. Egli insegna all'*io* come passare attraverso gli ostacoli e raggiungere se stesso ma portando con sé la *positività* dell'ostacolo, cioè sapendo scoprire l'altro come mediazione per me, al di là della coscienza stessa che l'altro può o non averne¹².

Questa riflessione appena accennata ci dice già l'apertura e il tipo d'unità cui tende una cultura « cristiana ».

Non dimentichiamo, d'altra parte, che l'uomo si esprime penetrando nell'intimità del mondo. Il ritorno dell'uomo a sé è anche il ritorno del mondo a Dio nell'uomo. E in questo senso anche il mondo entra come mediatore nel possesso che io devo raggiungere di me stesso.

Un'altra considerazione. Se pensiamo l'uomo come persona, non potremo escludere nulla di quanto lo esprime, se vogliamo avere una cultura integrale. In questo senso, bisogna superare la dicotomia del pensare e del « fare »; bisogna superare un'idea di cultura costruita su valori che appartengono solo all'ambito del pensiero. Se Dio mi possiede realmente, Egli stesso, sempre nella distinzione, penetra il mio pensare e il mio fare facendoli suoi nel Cristo. Ciò significa che il fare di chi lavora, per esempio, è costitutivo della cultura. Perché si abbia cultura « cristiana » è necessario dunque che il lavoro venga ricondotto al suo reale significato; venga cioè liberato da quelle strutture sociali ed economiche che lo deformano riducendolo solo a produttore di beni, senza cogliere di esso l'aspetto di

¹² Se l'*io* non segue il movimento cui tutto il suo essere lo spinge, perché « ha paura di perdersi », allora cercherà di salvarsi immobilizzandosi e costruendo attorno a sé delle « difese » invalicabili dagli altri. Solo che queste difese saranno invalicabili dal soggetto stesso, e gli impediranno di raggiungersi. Chiudendogli la strada al ritorno a sé, *alla sua casa*, saranno la causa dell'angoscia e di tutte le forme possibili di falsa coscienza.

azione naturale-sopranaturale che trasforma il mondo nella sua dimensione materiale. Se il lavoro è vissuto così, allora nella produzione dei beni si « condenserà » l'amore di Dio che offre Se stesso all'uomo nel mondo trasformato dalle opere.

Un'ultima considerazione. Una cultura, costruita intorno al pensiero in quanto ragione, termina, lo abbiamo detto, nel mondo dei concetti. Da qui le accuse fondate di astrattezza culturale, e che il termine vago di umanesimo non può superare. Da qui la tentazione sempre più insistente di fare della cultura un'arte combinatoria o una grammatica di concetti! Non a caso la filosofia del linguaggio è così sostenuta...

Se la cultura, invece, è costruita in Cristo, essa non può che terminare nel mondo delle persone. Sarà, se così posso dire, un'arte combinatoria, una grammatica, *ma delle persone!* In questo senso, cultura e politica possono coincidere; ma se intendiamo la politica non come la sfera progettante della ragione bensì come l'azione unificante dell'intelletto all'interno del *noi* umano. Michel Foucault non ci ricorda che oggi dovremmo scoprire una « spiritualità » della politica?

La cultura dovrebbe darci il comporsi delle persone secondo la *sintassi* trinitaria, che il Cristo ha espresso nell'« amatevi gli uni gli altri », e dietro la quale sta la *logica* trinitaria del « che tutti siano Uno come Io e Te, Padre »!

Insomma, a una cultura di parole dobbiamo sostituire una cultura di persone.

Giuseppe Maria Zanghí