

IDENTITÀ E DIALOGO

Apriamo i giornali. E veniamo a sapere che tutto, ormai, è pubblico. Riapriamo i giornali, qualche tempo dopo, e veniamo a sapere che tutto, ormai, è privato... Flussi e riflussi...

A parte l'ironia facile, ci dobbiamo misurare in effetti con l'instabilità estrema della realtà « uomo ». E la nostra esigenza di certezza, di riferimenti precisi e stabili, viene continuamente gettata nella confusione. Incertezza nel fatto sociale; incertezza nel fatto conoscitivo.

Con il « pubblico » e il « privato » veniamo confrontati con un problema fondamentale dell'uomo, cui non ci si può sottrarre pena lo smarrimento proprio della realtà « uomo ». I punti di approccio ad esso sono diversi: dalla cronaca di costume al sociologico allo psicologico all'antropologico... Io vorrei accostarmi con una riflessione di carattere filosofico, per quanto questa parola dica, oggi, ancora qualche cosa (e non per colpa di altre discipline ma di se stessa. Ma vorrei tornare su questo in un altro momento). E raccoglierei il problema del « privato » in una riflessione sulla *identità*, il problema del « pubblico » in una riflessione sul *dialogo*.

Dirò subito, in un primissimo approccio, che per *identità* intendo la relazione compiuta di me con me stesso: il raggiungimento maturo di me come *io*, soggetto che raccogliendo il diverso da sé in sé stesso, lo esprime composto e segnato in quell'unità che è appunto l'io. Per *dialogo* intendo la relazione compiuta di me soggetto con un altro soggetto: lasciandomi raccogliere dall'altro, sono espresso in lui nella mia propria diversità.

Ma anche, di conseguenza: nell'identità mi affermo come diverso dall'altro; e nel dialogo sono affermato nell'unità di me con me stesso.

L'identità

È un mistero, a mio avviso, cui possiamo avvicinarci con il movimento della ragione ma senza raggiungerlo nel suo fondo. Perché questa identità mi appare come contraddittoria: da una parte è percepita come il frutto di un cammino lungo e doloroso, pieno di errori ed aperto alla possibilità del fallimento; dall'altra, l'identità è percepita come già data prima ancora che il cammino inizi — anzi, lo orienta e lo giudica nelle varie tappe... L'identità si fa presente nel contrarsi e nel distendersi della razionalità — nella diversità, cioè —, come la continuità (= unità) di questo movimento. Continuità che pure è ogni momento di questo movimento, ma non è nessuno dei momenti. Se in effetti il movimento-diversità si identificasse con la continuità-unità dell'identità, esso si arresterebbe nell'immediatezza del già dato; l'io sarebbe allora l'assolutamente identico a sé, in una identità che escluderebbe la stessa possibilità di espressione dell'io a se stesso, per cui il soggetto verrebbe a essere tutto e solo oggetto: negazione, dunque, dell'io. D'altro canto, se il soggetto fosse solo e tutto movimento di ricerca, mediazione continua, si perderebbe ugualmente, non più nell'identità chiusa e come sprofondata in se stessa ma nella diversità sparpagliata e in continua fuga. L'io, insomma, sarebbe sottratto al senso di sé: o dal buio di una identità immobile in se stessa, o dal lampeggiare di una diversità in continua dispersione.

Penso che sia, questa, un'esperienza che tutti facciamo. Esser sé stessi senza ancora esserlo, non essere sé stessi già essendolo. Quel che per l'intelligenza è contraddizione, per l'esistenza è dolore. L'identità è percepita come dolore. Un pieno che ha tutto il vuoto di una piaga coestensiva ad esso.

Io mi cerco. Dunque, questo *me* che cerco è anteriore alla ricerca stessa; ma mi *cerco*, dunque non mi posseggo ancora.

Se questo è vero, allora tutta la ricerca di me, dell'identità, va vissuta in questo vuoto-pieno, senza smarrirmi nel vuoto ma senza farne un pieno... Questo significa che mentre mi cerco, con verità, non posso darmi, nella ricerca, un'immagine di me: essa è tutta contenuta nel mistero, che va raggiunto. Eppure, è presente nell'istante della ricerca, perché se non cogliessi qualcosa di me non mi muoverei a superarlo come non definitivo: e il « qualcosa di me » dice un frammento che non può essere se non nella totalità — diversamente, non sarebbe più un frammento di me. La ricerca della mia identità è autentica quando è continua rinuncia a darmi *ora* lineamenti definitivi, a cogliermi nei momenti del cammino verso l'identità come se questa fosse già raggiunta. D'altronde, è proprio la sua « presenza » definitiva in qualche modo che mi fa superare la tentazione di trasformare il provvisorio in definitivo...

Ancora: può l'identità esprimersi a se stessa — « raffigurarsi », se così posso dire — in se stessa? O l'identità suppone il diverso da sé o non può in alcun modo aver forma. Ma questo diverso, d'altra parte, non può essere negazione dell'identità, perché allora, ugualmente, l'identità non sarebbe più espressa.

È un mistero, dunque, presente nel cuore dell'esistenza umana. Un mistero che ci invita a non banalizzare l'esistenza, perché essa tutta ne è penetrata.

Non posso non interrogarlo, questo mistero, con una intensità proporzionale alla coscienza che ne ho; e non posso non arrendermi, per questa stessa coscienza. Ma è una resa che continua a domandare; ed è una domanda che continuamente si tace.

Questa situazione è la vita dell'uomo. E questo vuol dire: che non c'è amore che non sia dolore, che non c'è possesso che non sia perdita. L'uomo esiste, nella tensione fra questi opposti, sapendo — ma come? — che è *nei due* il segreto di sé, nei due in quanto sono uno. E nella separazione, l'uomo smarrisce la sua identità.

Ci vuole del coraggio, dunque, per accettare d'esistere. Quel coraggio fondamentale che coincide con il sapersi dare al mistero, con il saper vivere il dolore come amore e l'amore

come dolore, la ricerca come l'aver trovato e l'aver trovato come ricerca. Dico: *accettare d'esistere*. Perché nella realtà ciascuno di noi *si trova* esistente e deve accettare d'esistere; e accettarsi. Il rifiuto dell'esistenza, se può apparire, in vari modi e intensità, come una tregua o una pacificazione, in effetti è subito come lacerazione e violenza, e violenza fondamentale, quella dalla quale derivano tutte le altre violenze. È la violenza che faccio a me stesso che domando d'esistere compiutamente. Violenza che nella maggior parte dei casi è vissuta come violenza verso l'altro come immagine di me che voglio cancellare per cancellarmi a me stesso. Devo accettare d'esistere, perché in questa accettazione si realizza il mio io. Esso è come una domanda: fammi vivere! Come se io, accettando d'esistere, creassi per me stesso la possibilità d'essere! In fondo, si può dire che la ricerca di sé è nient'altro che la tensione all'accettazione *assoluta* dell'esistenza come del « luogo » in cui io sono dato a me stesso.

Non penso di esagerare se affermo che tutti i problemi si riducono, realmente, a questo. Voler conoscere il mondo è cercarsi proiettandosi in una realtà che ci restituisca a noi, come specchio; voler conoscere Dio è cercarsi nell'assoluto che ponga fine alla ricerca e, dunque, ci dia a noi stessi.

Dicevo che questa ricerca è piena di cadute, di distorsioni, di smarrimenti. Voglio possedermi: ma perché ciò avvenga devo rinunciare a possedermi — in questo momento, certo: ma esso è l'unico reale; e dunque, semplicemente devo rinunciare a possedermi. Non so chi io sia: cercarmi è un'avventura, e per viverla devo continuamente recidere in me il desiderio di « vedermi », che mi fa proiettare immagini di me davanti a me per raggiungerle, dando forma alla ricerca. Ma sono, queste immagini, irreali: e dunque mi allontanano da me facendomi perdere in strade senza uscite. Insoddisfazioni e bisogno struggente di libertà me lo rivelano.

Ricerco me. E incontro continuamente *gli altri*. La diversità che devo superare per raggiungermi, non è un puro vuoto — sarebbe invalicabile! —, ma una terra popolata di presenze che devo continuamente sciogliere e assorbire nella loro diversità per superarmi verso di me. Ma sempre rispettandole nella

loro reale diversità da me: in caso contrario, ne farei immagini proiettate dal desiderio di me, e la diversità diverrebbe irreale ed irreale diverrebbe l'identità di me con me stesso. In fondo, è qui che si annida il potere come dominio sugli altri: è il volto riflesso del dominio che vorrei su di me, che non posso possedermi se non rinunciando a questo desiderio di possedermi, di dominio... La violenza si scatena quando m'accorgo, non importa a quale livello di coscienza, che volermi possedere è perdermi: allora, distruggo le immagini di me proiettate negli altri, non avendo il coraggio di distruggere l'immagine di me in se stessa! Addirittura accuso gli altri di impormi un'immagine di me falsa; e questo in parte è vero, perché (come vedremo) la diversità fra me e me è terra unica che ho in comune con gli altri, nella loro diversità di sé con sé stessi; ma è anche falso, perché l'intrusione degli altri in me è possibile solo all'interno dell'intrusione di me in me stesso.

Io cerco me. Una ricerca che inizia da un soggetto « esiguo », quasi puntiforme, ma per dilatarsi in una comprensività sempre più vasta, sino a comprendere *tutto* lo spazio della diversità. Tutto lo spazio *degli altri*... Ma senza rubarlo ad essi, perché la diversità va superata nell'identità di me con me stesso: se rubassi agli altri, mi arresterei nella diversità, perdendomi in essa. Il tentativo di assorbire gli altri in me senza insieme restituirli a sé stessi per ritrovarmi nell'identità « esclusiva » di me con me stesso, si rovescerebbe in un essere assorbito dagli altri senza restituzione. Ancora una volta: la violenza del dominio tenterebbe la sua soluzione, imponendo l'identità di me agli altri, ma negandola quindi come identità di me. Non c'è nessuno che sia così poco se stesso quanto il violento, il dominatore... L'illusione si sostituisce al reale (e in questo senso il potere non ha presa su chi vive autenticamente nel reale). Il potere si manifesta come la fabbrica più grande di illusioni (potere e consumismo vanno insieme). Bisogna liberarsene.

Liberazione estremamente difficile, ma necessaria più della vita, perché in essa si trova la possibilità del *senso* della vita. Ed una vita senza possibilità di senso, è non-vita. È morte.

Quanti, dunque, veramente viviamo?

La morte cui accenno qui non è, però, la morte « autentica »; è la morte come negazione della vita, una morte anch'essa senza senso. La morte « autentica » è un'altra cosa. Possiamo sperimentarla nella malinconia e nello struggimento che accompagna la gioia di un valore positivo posseduto, quando esso ci sfugge, si sottrae alla presa, ci rinvia ad altro. E poi ad altro. Senza una fine apparente. Tutto finisce. Il vero, il bello, il giusto, è sempre *aldilà*. Quando cade in noi l'emozione che questa esperienza suscita, rimane il senso severo della morte, come di qualche cosa che mi penetra interamente. Travolge le certezze, cancella gli spazi di cui ci siamo appropriati. E: ci annienta o ci libera verso quell'*aldilà* in cui mi attendo. Ma non può annientarmi, perché ancora veramente non sono! Allora, mi libera. Questa morte mi appare dunque come la portatrice del senso della vita! Essa non nega la vita, ma le immagini che me ne faccio, immagini teoriche e pratiche, solidificate in modi di pensare, in usi e costumi, in prassi individuali e collettive, in strutture psichiche e sociali. La morte le rode dall'interno. E mi restituisce alla possibilità di raggiungermi veramente. Nella morte, estrema diversità, giace il segreto della mia identità. Penetrandomi tutto, svuotandomi d'ogni irrealtà, mi restituisce alla realtà. E mi libera dalla malattia dell'irreale, quella che ha come volto la paura e come struttura l'impietramento, la negazione del diverso. E dunque la negazione dell'identità, che sta *aldilà* del diverso.

La stessa forza di ricerca della ragione nasce dalla morte così intesa. Perché essa è la portatrice in me, e la presenza indiscutibile, di quelle certezze — o di quella certezza — in cui la ragione trova il senso del suo muoversi. Nella morte non c'è quel regresso all'infinito in cui si perderebbe — o mai inizierebbe — il movimento della ragione: nella morte v'è un *arresto*, un punto « assoluto » che non frustra la ragione — e la vita — ma dà senso. Per questo, una ragione che rifiuta la morte, rifiuta se stessa.

Perché la morte mi pone di fronte al niente. E se questa è un'esperienza, e non un esercizio logico o un puro gioco, questo niente mi introduce nel cuore della certezza. Se domani

io realmentente non sarò (e comprendo ciò che voglio dire con queste parole), *anche ora* io non sono! E se un anello di una catena salta, tutta la catena si dissolve: se io non sono, *tutta l'umanità non è!*¹.

Ma ha senso ciò? È qui che esperimento la forza di convincimento della verità! Come un'evidenza che si impone alla ragione né come qualcosa di estraneo del tutto né come qualcosa che del tutto coincide con la ragione stessa. La ragione coglie, come luce, il mistero dell'identità nella diversità.

E qui siamo, mi sembra, nel cuore del mistero dell'identità. L'identità è data nella diversità. Io sono dato a me stesso all'interno della diversità di me con me stesso. Ma che cosa vuol dire tutto ciò, se non che io sono identico-diverso in me stesso? Non di una diversità logica o di immagine, ma reale? L'identità è « abitata » intimamente dalla diversità! La diversità è la parola dell'identità! Aver coscienza di me, è vedermi identico nella diversità. Senza la diversità, l'identità diventa negazione assoluta!

È la diversità, allora, che diventa importante per me. Strano arrivo, ma fondamentale. Se voglio l'identico, devo cercare il diverso. E diverso vuol dire: non me stesso. Vuol dire: altro. Passiamo così al dialogo.

Il dialogo

L'identità di me con me stesso la costruisco, dunque, nel rapporto con l'altro. La diversità che devo valicare per raggiungermi, non è uno spazio vuoto, ma *gli altri*. Senza gli altri non sarò mai me stesso.

¹ Il fatto che il pensiero sappia pensare il non-essere è, a mio avviso, la prova della sua realtà, del suo essere. E siccome il non-essere che esso pensa è il non-essere radicale, opposto all'essere, il pensiero si afferma radicalmente come essere. Ciò a patto, però, che il non-essere non venga pensato « fuori » dell'essere, ma come il segreto stesso di esso. L'opposizione è interna ed esclude, come vedremo più avanti, una simmetria pura. Ciò vuol dire pure che il pensare non coincide con la coscienza che io ho di esso attualmente; suppone una profondità che va raggiunta con un continuo immergere la mia coscienza attuale nel non-essere che le dà l'essere e in cui il pensare, nella sua radice, già si trova.

Questo, a mio avviso, è il fondamento del dialogo, la sua radice profonda. Se, in superficie — a livello psicologicamente e socialmente costatabile — esso è disponibilità agli altri e apertura ad essi e loro accettazione e riconoscimento dei diritti della loro diversità rispetto a me; nella radice, il dialogo è gli altri come costitutivi strutturalmente di me stesso. La mia identità li contiene, trascendendoli. Dunque, non puro smarrimento negli altri né pura diversità — bensì abbraccio della diversità nell'atto trascendente dell'identità. In questo senso, l'identità è *l'uno dei molti*. Un uno che non cancella i molti, ma che si pone come *uno* di essi: non nel senso che si perda nella molteplicità, ma nel senso che la conduce all'unità.

A questo punto si pongono delle domande, che gettano luce anche sul problema dell'identità. Rispondere o non ad esse, è dare o non un senso reale all'uomo e alla comunità umana. E dal tipo di risposta dipende *il* senso che si darà all'uomo e alla comunità umana. E qui intervengono delle scelte fondamentali, che chiamerei prelogiche, perché affidate più alla libertà del singolo così com'essa è venuta maturando e s'è orientata, che alle analisi della ragione. È come il singolo fa corpo con l'esistenza, che orienta le sue scelte. Le dimensioni psicologiche e sociologiche diventano fondamentali. Ma con tutte le difficoltà che ciò comporta. Infatti, psicologicamente e socialmente io sono quale mi han fatto esperienze e contatti decisivi prima ancora che la ragione fosse in grado di selezionare e scegliere. Mi apro alla vita in un'immagine di me nella quale mi trovo fissato. E fatta da elementi spesso non misurabili né individuabili. Ora, o io accetto questa immagine — ed è assai difficile, perché io non sono essa, ma l'aldilà di essa: accettarla significa rassegnarsi all'alienazione; o non la accetto, ed è anche questo assai difficile, perché la presenza costitutiva degli altri in me non è accidentale: senza di essa, che è la diversità, io sarei niente. Sarà facile, allora, che io cerchi di risolvere la difficoltà frantumando l'immagine di me « consegnatami », ma per ricostruirne un'altra con gli stessi « pezzi » posti in rapporti diversi fra loro. Il risultato sarà solo formalmente diverso dal primo. A un tipo di consumismo ne sostituirò un altro, a una violenza

un'altra... Sarà la palude della tristezza e della noia interiore. Cui non potrò sfuggire con la droga dell'eccitazione, con un'esistenza tenuta artificialmente su toni impossibili. Il desiderio della pacificazione scaverà sempre più dentro di me. Ma come raggiungere la pace (che è l'identità) senza cadere nella banalità dell'alienazione?

È che l'identità va cercata nel radicalmente diverso, in ciò che realmente *trascende* il già dato. Questa è una prima considerazione.

L'identità, come ho già detto prima, è l'uno che raccoglie i molti. Ma come ciò può avvenire? O questo uno si considera l'unico reale, riducendo i molti a fantasmi o proiezioni sue; ed i molti scompaiono, ma scompare anche l'uno, perché l'irrealtà proiettata sui molti diventa, di riflesso, irrealtà dell'uno stesso. O quest'uno si considera uno dei molti: ma bisogna che ciò non sia una perdita di identità nell'anonimato dei numeri...

In realtà, nessuno è l'unico né uno di molti, ma uno che trascende, inglobandoli, i molti. Ma come può trascenderli? Se l'atto del trascendere è reale, esso suppone dei molti *reali*, anch'essi identità profonde, indipendenti come tali ciascuno dagli altri, dall'« uno », perché anch'essi uno. E allora la domanda: è possibile *molti uno*?

Il pensiero umano si è sempre misurato con questo mistero, tutt'altro che eccentrico: in esso avvertiamo, per una sorta di « istinto » tutto particolare, il segreto dell'identità di ciascuno con se stesso e la possibilità di una vita « sociale » autentica. Le risposte, semplificando, sono da sempre due:

— l'uno è reale, i molti non sono. Un tema che ha conosciuto e conosce infinite sfumature, ma che si riduce alla negazione del molteplice. Da qui, o l'uno è pensato solo trascendente — esso solo è, i molti non sono; o l'uno è calato nella storia, e si personificherà inevitabilmente in un individuo o in un gruppo o in una classe, che penserà se stessa come l'assoluto solo immanente (la *rivoluzione* diventa la trascendenza relativa dell'assoluto immanente, nascente nella storia ma portata a lacerarla in conclusioni e inizi assoluti); ma anche in questo

caso, l'assoluto immanente diventa negazione dell'altro — negazione dei molti effettivi.

— I molti sono, l'uno non è. L'esistenza si polverizza in una serie di momenti senza senso. A meno che essi non vengano poi assolutizzati, proprio per trovare il senso dell'esistenza. E si ritorna alla soluzione precedente.

In fondo, le due risposte sono una sola: l'uno è (= io sono), gli altri (i molti) non sono. E se non arriva sempre, questa risposta, a teorizzarsi con questa crudezza, essa emerge però nel nostro comportamento quotidiano. È quel che chiamiamo egoismo.

Di pochi sarà il coraggio disperato di sostenere che l'uno non è: perché pochi saranno capaci di vivere nell'assenza di un significato qualsiasi. Ma forse questi pochi ritrovano un assoluto, un uno, proprio nella loro stessa negazione radicale!

Comunque, l'altro è sempre sacrificato. Sacrificato al mio egoismo che lo nega per affermare se stesso; sacrificato alla mia negazione di un senso qualsiasi della vita, che è negazione di un senso dell'altro...

È sempre il niente che corrode l'esistenza. Non il niente immanente all'esistenza e che le dà senso, ma il niente *pensato* come pura negazione. L'identità di me con me stesso si perde. Quando questo diventa fatto sociale, è il momento della violenza che distrugge per distruggersi.

Una risposta possibile

Le riflessioni che seguono hanno un senso se si compie una scelta di vita. E questo perché, ne sono convinto, se non ci si muove su questo piano, il nostro confronto di pensiero rimane infruttuoso.

Una prima considerazione. Ho detto, all'inizio, che il vuoto che separa me da me stesso è un vissuto innegabile. E che il « me » che orienta la mia ricerca è già dato, *alle spalle* (e, dunque, davanti) del me che si muove alla ricerca. Se così non fosse, o l'identità sarebbe data — e non lo è — o non esisterebbe

il movimento della ricerca, perché non si cerca se non ciò che in qualche modo *si vuole cercare*, ciò che, prima d'essere conosciuto, è già in qualche modo nell'orizzonte della mia conoscenza, almeno come « limite » di essa.

Ma tutto ciò non è pura contraddizione? D'altra parte, è possibile il contrario? Tutti sappiamo che cosa vuol dire cercarsi, e continuare a proiettare immagini di sé che poi cerchiamo d'andare a prenderci; e tutti sappiamo che cosa vuol dire doversi liberare da queste immagini (e dalle immagini che gli altri mi danno di me). È come se il me da raggiungere si nascondesse in un suo geloso sottrarsi ai miei tentativi di rappresentarlo. Un invito a cercarmi ma rinunciando ad immaginarmi!

È questa reale differenza tra me e me che fa vera la mia ricerca (e fa veri gli altri!). Ma come è possibile ciò? Come essere senza essere? Prima ancora d'essere? Se mi cerco, non sono ancora; ma se mi cerco, già sono...

A questo punto, o ci smarriamo in un groviglio di parole nelle quali si perde il senso del parlare stesso e del pensare; o troviamo una soluzione « razionale » che non contraddica il vissuto.

A mio avviso, la risposta è Dio. L'identità di me, il mio io compiuto è custodito, come mistero, in Dio. È il Suo progetto su di me che Dio mi fa intravedere, esistenzialmente prima che teoreticamente, spingendomi alla ricerca di esso. L'identità di me con me riposa nel segreto di Dio. La diversità che ho da superare, è *la diversità stessa da Dio!* È per questo che mi si domanda purezza assoluta, cioè rinuncia a progettarmi, per una totale disponibilità a Colui che è il segreto di me stesso. Ora, se la diversità è l'infinita espressione che Dio vuole « fuori » di Sé (diversa, appunto, da Sé), posso comprendere perché essa è e non è al tempo stesso. È, perché espressione voluta da Dio; non è, perché diversa da Dio, che È! Ma questo non significa negazione dell'essere proprio della diversità, perché essa è voluta come tale da Dio stesso. È l'amore di Dio che vuole il diverso da Sé: tutto l'essere del diverso è l'amore di Dio che lo vuole.

Posso comprendere in qualche modo, allora, perché molte-

plicità e unità non sono contraddittorie: perché la molteplicità è l'espressione di Dio *diversa* da Sé, dall'Uno (e dunque molteplice); ma l'unità è il fatto che questo diverso da Dio è espressione *di* Dio, che è l'Uno.

Qui si apre la risposta alla domanda su come salvare l'uno e i molti senza perdere l'uno nei molti o i molti nell'uno. La salvezza — e do alla parola il suo senso pieno — è Dio stesso. Ciascuno dei molti è uno perché la sua identità è *in* Dio, e l'uno di ciascuno è, in Dio, l'uno degli altri. Ma è uno dei molti, perché l'identità stessa di Dio — se così posso dire — esprime « fuori » di Sé il suo mistero proprio nella molteplicità. Unità e molteplicità sono immanenti l'una nell'altra; non sono due entità esterne fra loro, e in questo caso inconciliabili, ma sono la realtà stessa di ogni cosa, in sé dialettica perché è e non è.

E qui stringiamo più da vicino il mistero, rispondendo a una domanda a mio avviso decisiva: posso essere *reale* davanti a Dio? La mia diversità da Lui è *reale*? O ripieghiamo nel gioco dell'Assoluto che cancella qualsiasi realtà diversa da Sé? Ricordo sempre una domanda che Goethe si continuava a porre: « Come può esistere Dio, se esisto io? ».

A questa domanda non si può dare risposta da parte nostra se non è Dio stesso a darla, perché io *trovo* la diversità, non sono io a porla nell'essere! Se è vero che l'Assoluto « mi costringe » a pensarlo (dolcemente, certo, ma implacabilmente) come il mistero di me, allora Lui solo può rispondere: e rispondendo, mi dice Sé e me stesso.

Se è vero che il cristianesimo non è l'unica fede che si presenti fondata su una rivelazione di Dio, è vero anche che ciò che va pensato a fondo è il contenuto di questa fede, e misurato con le altre. Quanto, e come, in questa fede, l'uomo viene salvato nella sua realtà di uomo!

Ora, qual è il segreto di Sé che Dio ci apre nella sua rivelazione in Cristo? Che Egli stesso è, nel Suo intimo, *molteplicità reale* e *unità reale*! È lo « scandalo » del pensiero cristiano su Dio, se misurato sul Dio pensato dalle altre fedi. Uno scandalo così radicale che ne dice o la totale assurdità

o la totale verità! E Dio si rivela così, nel Suo intimo, perché è amore: infinito darSi di Sé a Se stesso in Se stesso.

Vorrei, qui, citare le parole di un teologo contemporaneo, a proposito dello Spirito Santo, nel cui mistero si riassume, in un certo senso, il mistero stesso di Dio.

« [...] il Padre ama il Figlio ed è amato da Lui; il Figlio è amato dal Padre e lo ama; lo Spirito Santo è il loro unico amore, o il frutto, la personificazione di questo amore.

« Come avviene che il mutuo amore del Padre e del Figlio sfoci in una terza Persona? Il carattere altruista dell'amore non si verificherebbe ugualmente se l'amore del Padre terminasse semplicemente al Figlio e quello del Figlio al Padre? L'amore non tenderebbe unicamente al mutuo compiacimento di ciascuna delle due Persone nell'altra, compiacimento dell'amante nell'amato?

« Se consistesse soltanto in questo mutuo compiacimento, l'amore significherebbe ancora, per il Padre e per il Figlio, una specie di ritorno verso se stesso, giacché ambedue, per così dire, profitterebbero di tale amore. [...] Si arricchirebbero scambievolmente del loro dono. [...] Ma in Dio un tale arricchimento è escluso, e l'altruismo dell'amore è assoluto. Nessun profitto, nessun ritorno verso se stesso! Per attuare questo altruismo puro, l'amore deve estasiarsi nel senso pieno e proprio della parola [...].

« Per la sua origine, dunque, lo Spirito Santo esprime l'amore che esce fuori di sé (estatico), il fervore dell'unione in cui ciascuno dei due si dimentica completamente di sé al punto che il loro amore costituisce un nuovo "io". Il Padre e il Figlio si distaccano completamente da sé stessi, e perciò non vogliono neppure possedere in comune il loro dono reciproco. [...] Appartenendo a una terza Persona, il loro amore o il loro dono è assoluto »².

Ora, proprio poiché Dio è così in Se stesso, come Egli ci

² J. Galot S.J., *Chi è lo Spirito Santo*, in *La Civ. Catt.* 3023, pp. 432-433. Lo Spirito Santo, nella sua peculiare ineffabilità che si esprime, teologicamente, nella non appropriazione di un nome « proprio », è il rivelatore del mistero ineffabile di Dio. Una delle cause, e non ultima, della crisi di una

rivela e noi cerchiamo di esprimere balbettando, *io posso essere me stesso in Lui* (partecipando intimamente nel Verbo della vita trinitaria) *realmente distinto da Lui* (in quanto creatura diversa da Lui). È il Suo amore che mi vuole, e l'amore di Dio non si ripiega in se stesso cancellando la diversità con l'altro nel ricondurla totalmente a Sé, ma « fa » l'altro e lo custodisce nella diversità da Sé non volendolo possedere (come non possiede Se stesso) in un riassorbimento totale.

Ed anche l'altro da me, l'altro, o gli altri soggetti, sono realmente diversi da me, perché « custoditi » nella diversità di Dio, eppure siamo *uno* perché tutti presi nell'identico movimento dell'amore di Dio.

Certamente, ciò che dico avrà un senso per me se risponderò amando all'Amore — e amando come l'Amore ama (il Cristo sulla croce è tutto questo!)³. Se così faccio, la mia identità sarà raggiunta realmente in un infinito *lasciarla* nella diversità di Dio; e la comunità con gli altri sarà autentico dialogo, comunione dei molti reali nell'Uno reale, comunione anch'essa infinitamente *lasciata* nell'unità di Dio.

Se mi sottraggo all'estasi dell'amore, *l'estasi dell'essere*, la mia identità conoscerà un regresso all'infinito, ed io mi perderò nell'abisso di un nulla che, non essendo il « nulla » dell'Amore che estaticamente mi vuole, è un nulla non reale, è il nulla-nulla... E la comunità con gli altri sarà scontrarsi e negarsi ed allontanarsi all'infinito. Alla pace che è l'Amore si sostituisce la guerra che è l'odio.

È un grosso cambiamento di mentalità che ci viene chiesto. La logica della creatura non ancora rivelata a se stessa da Dio, deve aprirsi alla logica di Dio che le viene manifestata e che deve diventare il suo modo d'essere e di pensare. La nostra razionalità s'è costruita (ed a ragione, fino a quando Dio non rivela Se stesso) su una logica « duale », di termini opposti

cultura cristiana risiede, a mio avviso, nel fatto che la riflessione cristiana ha tenuto ai margini, da parecchio tempo, Dio come Trinità. E ciò si paga in una perdita di identità.

³ Questo per me diventa concreto perché la diversità (che è Dio) è per me gli altri uomini: l'unico Cristo, rivelazione di Dio, ritrovato negli altri uomini con i quali si è identificato.

(l'identico e il diverso, per esempio), cui corrispondeva un'articolazione sociale (inglobante la struttura tripartita), anch'essa duale, tutta centrata sulla difesa della *diversità* come salvezza dei singoli⁴. Dunque, una struttura sociale — ed un pensare — che non ammetteva il cambiamento, essendo esso la negazione, in qualche modo, proprio della diversità. Una struttura che era, nel fondo, violenza bloccata nei gesti, nei riti, nei pensieri dati e non mutabili. La trasformazione era vista (ed è, anche) l'irrompere della violenza nel venir meno della diversità.

La rivelazione cristiana ha strappato dall'interno questo modo di pensare e di strutturarsi socialmente. Ma siamo ancora lontani, mi sembra, dall'aver colto ciò con chiarezza e dal trarne le conclusioni pratiche. È vero, nel pensiero moderno la dualità è stata dinamicizzata con la dialettica. Ma non è stata superata la logica dello scontro, della lotta. Perché il rapporto fra i due termini in « opposizione » (io e l'altro, io e Dio) è ancora pensato come terminante in uno dei due (e, dunque, nel più forte!); mentre, se la fede cristiana è vera, il rapporto non termina in nessuno dei due termini mediati, ma in un terzo⁵ che li salva proprio nella loro diversità. Il rapporto fra due, se vuol essere pensato e vissuto nella logica di Dio, deve essere strappato alla simmetria pura (ed astratta) e scoperto, per così dire, nella asimmetria di un terzo che « trasforma » l'opposizione in accordo, lo scontro in pace.

⁴ Stimolanti, su ciò, per un esempio, le riflessioni di R. Girard ne *La violence et le Sacré*, Grasset, Parigi 1972. Il superamento del « diverso » era presente, nelle religioni non cristiane, come forma « esoterica » di fede, e come tale il più delle volte rigettato dal ritualismo ufficiale in cui la diversità era custodita. Penso, per esempio, all'orfismo greco e a Dioniso.

⁵ Se non è così, lo ripeto, il rapporto diventa lotta: o di reinglobamento dell'altro da parte di colui che pone l'altro, e dunque di negazione finale dell'altro; o di « liberazione » dell'altro da colui che lo pone e dunque, ancora, di negazione dell'altro. E sempre, come contraccolpo, negazione di sé. Una riprova di ciò la troviamo nella dialettica sociale quale rovesciamento nel reale di una dialettica del pensiero puro, dialettica che pensa gli opposti come simmetrici e dunque in lotta. Per il superamento di una logica duale in una logica « trinitaria » sono di estremo interesse, e proprio logico, le riflessioni di P. Florenskij, in *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, lettera seconda: Il dubbio (pp. 51-86).

Nel rapporto con Dio, questo significa vivere la relazione con Lui, la diversità, *all'interno* di Lui, nella Tri-unità.

Nel rapporto con gli altri, significa « lasciare » che Dio sia fra i molti, come il « terzo asimmetrico », per così dire. Questa Presenza *fra* i molti rende vera la diversità unificandola senza annullarla. Ciò vale nel rapporto di me con me stesso. Ciò vale nel rapporto di me con l'altro e gli altri. La diversità è vissuta come amore, l'identità è vissuta come amore: la diversità è vissuta come identità, e viceversa. Io sono io nell'infinito dono, e assoluto, di me: nella diversità di me con me stesso vissuta non come lacerazione ma come amore estatico. L'altro, chiunque esso sia, è questo mio darmi fatto persona, reale perché reale è il darsi. E reciprocamente. Senza reciprocità ciò che qui dico è sofferto come impossibilità che deve diventare, ma ancora non è, possibile. La storia, in fondo, è il cammino verso la presa di coscienza di questa reciprocità come necessaria perché ciascuno sia se stesso!

In questa prospettiva dialettica « a tre », identità e dialogo sono la stessa cosa: sono l'amore per cui io sono me stesso in quanto non sono me stesso. Sono il segno di quella libertà-amore che costituisce, se così posso dire, il segreto dell'essere.

Allora, la ricerca personale e sociale, del pensare e dell'invenzione politica, oggi, non può essere risolta con un ritorno ai modi che pure hanno dato frutti immensi di civiltà nel passato. L'unica soluzione, non ho paura a dirlo, è nell'aprirsi alla rivelazione di Dio in Cristo con una maturità sofferta e nuovissima.

« L'immaginazione al potere » significa la rinuncia a qualsiasi immagine (e di pensiero e sociale) per farsi dire dal Cristo, che è fra noi come nostro rapporto reale, ciò che occorre fare. E ci accorgeremo che Egli lo chiede a noi, proprio perché è Amore!

Fuori di questo, non vedo che una ricerca dolorosa — e perciò nobilissima —, ma senza sbocco. Che non sia quello del niente cui la nostra paura d'amare dà concretezza irreali.

Giuseppe Maria Zanghì