

## PER UNA CULTURA DELL'UNITÀ

Intendo riprendere, qui, e completare quanto ho scritto su l'intellettuale e sullo specifico cristiano nella vita dell'intellettualità<sup>1</sup>. Una cosa era emersa, mi sembra, come fondamentale: l'intellettuale (nel senso che ho cercato di spiegare, diverso da quello usuale) è l'uomo dell'unità. L'uomo che raccoglie nell'uno la molteplicità esistente, l'uomo che riconduce gli esistenti all'essere come pienezza di senso. Operazione che può essere compiuta, abbiamo visto, solo da e in Colui che è l'Essere in pienezza. Nell'operazione unificante l'intellettuale è, dunque, solo mediatore d'unità: egli raccoglie i molti nell'uno che è la sua stessa vita interiore, per passarli all'Uno Assoluto; la prima unificazione prepara la successiva, nella quale veramente si compie. L'intellettualità è, insomma, la dimensione più profonda dell'uomo, la sua vocazione, il suo centro, se vogliamo usare immagini spaziali: è vita aperta sulla Vita, e per questo operatrice di vita. Nel cristianesimo, abbiamo visto, l'intellettualità viene informata da Dio stesso — non da una sua Presenza-Assente, ma da Lui stesso. Nel cristianesimo si compie la vocazione intellettuale. La Trinità, dunque, informa di Sé l'intellettualità umana e la conduce a una pienezza nuova in senso assoluto. In questa novità, la vocazione all'unità si fa insieme più complessa e semplice, più esigente e più urgente. La storia della cultura occidentale è

<sup>1</sup> Cf. G.M. Zanghí, *L'intellettuale, chi è?*, in «Nuova Umanità», 8 (1980), e *Problemi di un'intellettualità cristiana*, in «Nuova Umanità», 9 (1980).

anche la storia, abbiamo visto, della risposta all'unità, nei suoi esiti positivi e nei suoi fallimenti.

Vorrei ora riflettere, per quanto è possibile, ed io ne sono capace, proprio sull'unità, questo mistero in senso reale ma che deve informare ogni cultura che voglia essere vera.

La tensione all'unità ci costituisce tutti nel profondo di noi stessi; è, direi, la forma della struttura per la quale sono un uomo. Non è difficile accorgercene, se riflettiamo un momento su alcuni aspetti del nostro essere uomini. Così come non è difficile accorgerci che questa tensione all'unità è lacerata da contraddizioni e da cadute che sembrerebbero farla impossibile. Senza voler essere semplicisti, credo si possa dire che il dramma dell'esistenza umana è tutto concentrato qui: l'esistenza è vissuta come tensione invincibile all'unità, ma frantumata, piagata, vorrei dire, dai blocchi della *dualità* nei quali si smarrisce. Il *due*, l'identico e il diverso, è la « cifra » esistenziale nella quale l'unità sembra farsi impossibile. Dualità a tutti i livelli, logico, esistenziale personale, psichico, antropologico; cerco l'uno e trovo il due; il due come negazione dell'uno, e dunque non-senso; il due che rimanda invincibilmente a una ricomposizione che non può che essere l'uno.

Il nostro *pensare* è possibile solo come atto unificante. La parola è l'apparizione interiore di questa unità, sia rispetto alla realtà a me esterna e che la parola dice come uno, sia rispetto agli atti interiori i quali accolgono le realtà esterne mentre ne sono causati, atti che la parola raccoglie in uno. Senza parola — senza unità — non c'è pensiero. Eppure m'avvedo, con la stessa chiarezza, che l'unità ottenuta nella parola è pagata con una riduzione della ricchezza del reale esterno e della vita interiore del soggetto che pensa. Che cosa rimane, nella parola « albero », dello stormire e del verdeggiare e del fiorire degli infiniti diversissimi alberi che popolano la terra, e delle intense svariatissime risposte interiori a tutte quelle sollecitazioni? La parola è unità, ma che rimanda a una ricchezza che essa, proprio come parola, può solo simbolizzare ma non effettivamente dare. L'unità otte-

nuta nella parola è solo simbolo dell'unità. L'unità *appare* nella parola, ma non vi dimora. Dov'è, allora, la radice profonda del pensare, e della parola, come atto unitario *reale*? Atto immanente e trascendente insieme, in quanto rivela, facendolo, l'uno di me e dell'altro da me? Dov'è quella radice nella quale soggetto e oggetto sono uno e proprio nel pensare in atto? Il pensare, dunque, mi si manifesta come l'unità di due, soggetto e oggetto, e la parola come l'apparizione di questa unità; ma, insieme, come non realizzazione dell'unità perché in questo farsi uno i due sono di fatto cancellati nella loro diversità esistenziale e condotti all'astrattezza del simbolo. Il pensare, che è atto unitario, non è uno in sé, dunque, in quanto in esso devo distinguere l'esistenzialità dell'atto e l'astrattezza del contenuto. C'è soluzione al problema? Si potrebbe rispondere che il pensare è uno degli atti nei quali io e il reale siamo uno: la pienezza della unità andrebbe ricercata nella molteplice ricchezza degli atti interiori nei quali colgo il reale. Ma in effetti il problema viene così solamente spostato, perché il problema dell'unità dei molteplici atti interiori rimane. E questa unità differita, per così dire, dev'essere anch'essa pensata ed espressa in parola, se voglio che per me significhi qualche cosa. Dietro il pensare visto come uno dei molti atti nei quali colgo il reale e nei quali mi esprimo, si affaccia un altro pensiero, se così posso dire, e un'altra parola che diano e dicano quell'unità che dovrebbe essere più radicale e vera.

Come potrei concepire e vivere la coscienza se non come atto unitario, che mi consente di dire: io? Eppure tutti sappiamo quanto questa unità sia superficiale e labile e continuamente smarribile. D'altronde, il fatto che la non identità con sé venga vissuta come malattia, significa che l'unità non è un'invenzione più o meno mitica ma la sanità stessa dell'uomo. Ma questa unità non è data immediatamente, ciò che immediatamente è dato è un sistema di «dualità» che dovrei unificare ma nel quale quasi sempre mi smarrisco. D'altronde, il fatto che possa parlare di sistemi di dualità, che cosa significa se non che l'unità è anteriore ad essi, per cui, proprio, posso coglierli come dualità?

Scriveva Goethe: « Chi da tremila anni non riesce a render conto di sé a se stesso, rimane inesperto nell'oscurità »; io in me stesso sono due. Ma come faccio ad accorgermene, senza una qualche percezione dell'unità?

Il mio *rapporto* di me soggetto con un altro soggetto, è anch'esso ricerca d'unità. Ricerca continua e dolorosa. Infatti l'altro è vissuto da me come differenza rispetto a quella identità che io sono con me stesso, e dunque come negazione in qualche modo di me. È come se l'altro si inserisse, a dilatarlo, nello scollamento di me da me stesso. La soluzione del rapporto con l'altro nasconde in sé la soluzione del rapporto con me. Dovrei, dunque, unirlo a me per salvare l'identità di me con me stesso: ma come, se non sono uno con me? D'altronde, ciascuno di noi fa l'esperienza che è proprio l'altro in quanto è altro che mi dà quanto meno la coscienza dell'identità di me con me; senza un'alterità, dunque, non sarebbe possibile l'identità. È vitale, allora, che io salvi l'altro nella sua diversità da me, proprio per salvare me nella mia identità con me. Come impedire che tutto ciò non sia contraddizione, e lacerazione? Salvare l'altro come diverso da me per salvare me stesso, ma in un rapporto che, superando in qualche modo la regione della diversità, mi faccia accedere all'unità<sup>2</sup>.

Il problema è il medesimo, solo dilatato, quando esso è vissuto nel *gruppo*, nella complessità del sociale. Dilatato, perché l'altro diventa gli altri i quali sono, però, fra loro, l'« altro » per me. La somma delle difficoltà degli altri fra loro, si rovescia all'interno della difficoltà del rapporto dell'altro con me e di me con me stesso. Un sociale che non sia uno è la dilatazione paurosa dello scollamento di me con me stesso. Le contraddizioni sociali, se hanno la radice nella contraddizione intima del singolo, ne sono anche l'oggettivazione e l'amplificazione. Il volerle risolvere nel sociale è, dunque, doverle risolvere in me stesso. Voller-

<sup>2</sup> Freud ha avuto il merito grandissimo di avere rilevato sul piano sperimentale l'importanza dell'altro nella formazione dell'io. E che le piaghe che lacerano il tessuto psichico non sono altro che le mille cadute nelle difficoltà dell'unità da realizzare con l'altro.

le cancellare, per non vederle, o accomodandosi ad esse o negandole nella distruzione della violenza, significa cancellare me stesso o nell'affondamento nella palude della non-autenticità o in quel suicidio che è il versante soggettivo dell'omicidio della violenza. Ma come realizzare un sociale uno, se non si è uno in noi stessi? E come essere uno in noi stessi se non siamo uno con gli altri, nel sociale? L'azione politica può diventare, in questo senso, una droga, se ci si dimentica che essa agisce sul sociale solo nell'esterno, attuando qualche cosa che simbolizza l'unità sociale, ma non lo è in sé. Per esempio il criterio della maggioranza e della minoranza che sta alla base di una politica democratica, *sta per l'unità, ma non è l'unità*. Come, dunque, trovare *l'unità come avvenimento sociale?*

Tutti proviamo *il vuoto* fra ciò che vogliamo e ciò che facciamo. Dovrei unificare l'ambito delle intenzioni e quello delle realizzazioni, ma c'è, fra i due, un vuoto che, proprio per questo, non riesco a superare. D'altronde, se non ci fosse questa differenza, il dispiegamento della mia esistenza sarebbe impossibile; ma proprio per questa differenza sono impedito di esprimermi, di esistere compiutamente<sup>3</sup>.

Scriveva assai bene Thomas E. Eliot: « Tra l'idea / e la realtà / Tra il movimento / e l'atto / Cade l'ombra [...] Tra la concezione / e la creazione / Tra l'emozione / e la risposta / Cade l'ombra »<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Uguale riflessione si può fare sul mio appropriarmi di me come punto di arrivo di una lunga evoluzione naturale e storica. Quasi sempre questa coscienza è assente, per cui la mia coscienza stessa è vissuta in maniera riduttiva, senza quello spessore necessario per una compiuta consapevolezza. Il possedermi nel presente storico è quasi sempre frutto del ritagliare intorno a me uno spazio di non-consapevolezza; per cui, in effetti, galleggio sul niente, svuotando la mia identità o riducendola ad identità astratta. Uguale considerazione si può fare sul *dopo* della mia storia. La coscienza vera di me, come storia nel senso più pieno, storia che in me giunge a un punto emergente di consapevolezza, deve condurmi ad ammettere una prosecuzione della storia nella quale la coscienza raggiunta ora, qui, e che sono io, continui essa stessa, dilatata in forme che non sappiamo immaginare, ma realissima.

<sup>4</sup> Thomas S. Eliot, *Gli uomini vuoti*, trad. di R. Sanesi, in Th. S. Eliot, *Poesie*, Mondadori, Milano 1972, p. 253.

Tra ciò che io sono e ciò che vorrei essere, cade l'impossibile. Tra la vita che tende alla pienezza, e la pienezza, cade la morte!

È possibile, allora, l'unità? O, forse, questa altro non sarebbe che un'operazione ideologica per coprire le contraddizioni del reale, uniche autentiche e vere? Torniamo al nodo del problema, quello, già detto, dell'unità-identità di me con me stesso. In me, e dunque in ogni esistente, c'è una dualità di fondo, che il pensiero mitico ha rappresentato come la scissione di un'unità originaria, e che la tradizione filosofica cristiana ha concettualizzato nella diversità, in me, dell'essenza e dell'atto d'essere. Il che, in termini crudi, vuol dire: *io non sono me stesso*. Come risolvere questo enigma? Perché, se è vero che non sono me stesso, è vero pure che esisto e per esistere debbo avere un minimo di unità! Ma come, se nell'intimo di me non sono uno? Da dove nasce, d'altra parte, questa domanda di unità? Dire che è operazione ideologica è semplicemente rifiutarmi di rispondere a questa domanda che io pongo, a una domanda che trovo in me: la mia domanda non ci sarebbe — è questo il problema — se non ci fosse appunto la domanda originaria.

Non dovrebbe meravigliare se a questo punto il pensare che si è spinto sin qui, o si dispera o s'apre in un atto in cui il pensiero, come superandosi, rinunciando a darsi una risposta, si fa tutto domanda; ma domanda non più rivolta a se stesso ma a Qualcuno, a un Altro, che può rispondere.

Il pensiero si fa preghiera!

Ma c'è, Qualcuno che può rispondere? Ma se non c'è, rimane la disperazione in una fredda e terribile dichiarazione definitiva di non-senso. E il non-senso è, per il pensiero, ciò che la morte è per la carne. D'altra parte, chi mi assicura che c'è Qualcuno che può rispondere? Non potrebbe essere, lo ripeto, un tentativo per sfuggire all'unico vero esito del pensare, il naufragio del pensare? E dell'uomo, in esso? Ma insisto: perché la dichiarazione di non-senso mi appare come morte? E da dove mi giunge quella domanda originaria di senso, di unità, che mi ha spinto fin qui? Non da me, che non sapendo in assoluto ri-

spondere ad essa, non potrei neppure in assoluto, se voglio salvare un minimo di coerenza logica, formularla: ci si interroga sempre su qualche cosa che in qualche modo già si sa. Non sarà, allora, la domanda stessa il farsi presente di Qualcuno che ha la risposta e che può comunicarla solo quando, trascinato dal suo *domandarmi*, mi sono spinto là dove per il pensare non c'è più ritorno, se non nel rinunciare a pensare autenticamente? <sup>5</sup>.

Per riepilogare quanto sin qui ho detto, dobbiamo ammettere la primordialità della tensione all'unità, ma vissuta in una situazione di dualità che la contraddice e la nega. La dualità come scissione di me con me stesso, di me da ciò che non è me, di me dalle mie radici e dal « segreto » di me stesso; scissione di me dai molti altri, tutti riassunti nell'altro, singolo, chiunque egli sia, con il quale vivo, qui e ora, l'esistenza come scissione <sup>6</sup>. L'unità mi appare come la risoluzione di ogni dualità nell'uno. Ma è possibile? Se l'unità salva i due come tali, potremo parlare allora di unità? Ma se l'unità assorbe i due cancellandoli, che cosa rimane, per esempio di quella coscienza che mi fa porre il problema? O dovremmo ammettere che l'unità è in qualche modo, rispetto ai due, un *tertium* che non si identifica con nessuno dei due termini? Ma l'unità non può avere una densità minore, ontologicamente, dei termini che unifica; essa allora dovrebbe entrare in relazione con i due da unificare *in quanto sono due, stabilendo un rapporto con ciascuno come uno*. Non avremmo ancora l'unità che cerchiamo. Potremmo dire, allora, che l'unità è i due nell'uno *per un terzo elemento*, chiamiamolo

<sup>5</sup> È importante spingere il pensiero a questo punto estremo di non ritorno. È la sua grandezza e la sua miseria, direbbe Pascal. Fermarsi in tappe intermedie, se può evitare l'urto del definitivo razionale, mortifica però la spinta del pensiero, umiliando l'uomo che in essa si insegue. Si tratta, in fondo, di salvare la solidarietà del movimento dell'uomo all'interno del movimento della totalità degli esseri, e insieme il suo distinguersene, in uno scatto solitario nel quale si tenta di comprendere i molti nell'uno.

<sup>6</sup> Una riflessione estremamente acuta sul problema della dualità, in chiave antropologica eccezionalmente aperta, la troviamo in *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, di René Girard (Grasset, Paris 1978). Per Girard, un rapporto che sia e rimanga duale, è sempre un rapporto omicida.

così, che è i due in un rapporto fra loro tale che li fa accedere, appunto, all'unità? Possiamo dire che l'unità suppone non il superamento dei due nell'uno ma una diversa composizione dei due fra loro per un terzo elemento, chiamiamolo, dal punto di vista del pensiero, una incognita logica, senza il quale i due non accedono all'unità e rimangono nella ricerca lacerante di un'impossibile unità?

Per rispondere alla domanda, mi richiamo a quanto già ho scritto altrove<sup>7</sup> circa le possibili soluzioni razionali del problema. Esse fondamentalmente sono state sempre due, e ciascuna sacrifica uno dei termini in questione. Si salva il due, ma negando, sacrificando, l'uno; si salva l'uno, ma negando, sacrificando, il due. Quest'ultima soluzione è la più comune, mentre la prima è caratteristica soprattutto dei momenti nei quali una cultura ricade per stanchezza su se stessa dichiarandosi incapace, di fatto, di perseguire uno sforzo di ricerca autentico<sup>8</sup>. L'altra soluzione, quella del sacrificare il due all'uno, si può dire che informi tutto il cammino conoscitivo creativo della cultura umana, la quale, in questo senso, può ben dirsi in radice una cultura di violenza, di oppressione. Le varianti legate al tempo e allo spazio umani, non intaccano la sostanziale identità della posizione di fondo. In effetti, nel riconoscimento di una necessaria trascendenza (necessaria, se si vuole risolvere veramente il problema), al di là di ogni possibile due viene affermato un Uno che accoglie in sé ogni distinzione (sia di semplice opposizione sia di contraddizione) e la cancella. Con una tale radicalità che questo Supremo Risolutore delle dualità viene posto spesso al di là dell'Uno stesso, e per una profonda coerenza logica, date le premesse: l'uno come tale non può essere il risolutore del due, perché l'uno è tale in rapporto al due, l'uno porta in sé, almeno come possibilità, il due; il superamento effettivo del due è supera-

<sup>7</sup> G.M. Zanghí, *Identità e dialogo*, in «Nuova Umanità» 4/5 (1979).

<sup>8</sup> Tipica, in questo senso, è oggi la cultura detta radicale, punto di implosione di un filone della cultura occidentale. La frantumazione estrema dei valori etici e intellettuali, l'esistente affermato in una disarticolazione pressoché totale da qualsiasi contenuto essenziale, è il segno della rinuncia a pensare l'uno, o a porsene il problema.

mento anche dell'uno! La vera risoluzione del due, si poneva, al di là dell'uno, nel superamento dell'ambito della possibilità stessa. Usando un linguaggio un po' paradossale, direi che il problema della dualità veniva risolto non nell'uno in quanto possibilità del due, ma nell'*uno impossibile!* Qualche cosa che non-può-essere! Tutto l'ambito dell'essere veniva così negato in un abisso innominabile perché non-è! Non unità, dunque, ma negazione dell'unità. La tensione fondamentale dell'uomo veniva risolta in una sua negazione assoluta, ma che veniva percepita non come scacco e fallimento bensì come verità massima: infatti, la stessa impressione di uno scacco esistenziale e logico doveva essere superata in un'assenza totale di percezioni d'ogni tipo, esistenziali e logiche. Un coraggio intellettuale estremo e, in fondo, disperato quanto il coraggio dell'ammissione di un fallimento totale dell'umano. Quell'umano che, in entrambi i casi, non c'è più!

Questa posizione di pensiero ha informato, lo ripeto, le grandi culture dell'Oriente e dell'Occidente arcaico, almeno nelle loro posizioni « esoteriche », cioè nei pochi capaci di un così disperato coraggio intellettuale. Fondamentalmente in questo ambito si muove anche la stessa metafisica greca, sia platonica sia aristotelica, anche se essa porta in sé una diversa possibilità di sviluppo, ma se assunta in un diverso orizzonte culturale<sup>9</sup>. Né mi sembra sostanzialmente diverso l'orizzonte in cui si muove larga parte della cultura occidentale contemporanea. La ricerca dell'uno rimane, ma in una trascendenza negata, per cui questa ricerca si immanentizza e si chiude nell'ambito dell'esistenza non più colta nella luce dell'essere. Ciò può condensarsi in una esclusiva ed escludente chiusura in se stesso da parte dell'uomo,

<sup>9</sup> È difficile, a mio avviso, intendere a fondo la filosofia greca nella sua anima vera se la separiamo dalla matrice « misterica ». Ciò è facile da dimostrarsi per Platone e, ancor più, per Plotino; per Aristotele, mi sembra illuminante lo studio di Cyril K. Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*, Rusconi, Milano 1973, al cap. 2°: « Le dieci categorie di Aristotele alla luce dell'antico simbolismo asiatico dei gradi dell'essere ». È questa in fondo la chiave con la quale Heidegger legge i presocratici. Ma dell'oblio dell'essere negli enti, con il quale nasce la filosofia greca, Heidegger non coglie la possibilità di significato positivo che esso porta con sé.

con la completa negazione di tutto ciò che è « altro » — negazione metafisica, o narcisistica, o, più brutalmente, di qualsiasi soggettività che non sia la mia: *tutto è oggetto* di fronte a me. Il trionfo massimo si ha nella parola che non vuole lasciare nulla fuori di sé, e non lascia spazio all'ineffabile (come notava Barthes per Sade). Oppure, per sfuggire al nichilismo, si tende a sostituire al pensiero la prassi come operazione sull'esistente, e prassi « dialettica » per le contraddizioni nelle quali l'esistente si muove; agli sforzi ordinatori del pensiero, mediante la sistematizzazione degli esistenti nelle categorie universalizzanti delle essenze sino all'Uno che supera ogni categoria, si sostituiscono gli sforzi ordinatori della prassi dialettica nella sistematizzazione degli esistenti in categorie « pratiche » universalizzanti, sino all'Utopia come superamento di ogni possibile categoria pratica. La politica, come ragione tutta immersa nella storia, prende il posto della metafisica, l'internazionalismo — sia quello del capitale sia quello della classe operaia — è una specie di nuovo universale logico empirico. E ci imbattiamo sempre nella negazione tragica delle differenze: l'esistenza negata (o emarginata) nell'essenzialismo della metafisica greca, gli esistenti negati (o emarginati) nell'essenzialismo del nichilismo filosofico e libertino e della politica come orizzonte culturale dell'Occidente contemporaneo. Nella ricerca dell'Uno, in entrambi i casi, si sacrificano gli esistenti-uomo all'essenza-uomo o al progetto-uomo. E il due rimane. « Così egli raggiunge — scriveva Lou Andreas-Salomé di Nietzsche — proprio il contrario di ciò cui aspirava: non una più alta unità del suo essere, ma l'intima divisione in due parti di esso [...] la loro separazione nel *dividuum* ». *L'eterno ritorno* è il simbolo del « due » che non riesce a raggiungere l'uno! E il due rimane sempre invalidato: il libertino e la vittima dell'erotismo « filosofico » sadiano, il borghese e il proletario della sociologia marxiana (o il ricco e il povero del Nord-Sud), il conscio e l'inconscio della psicanalisi, l'assoluto soggettivismo e l'assoluta negazione di sé del nichilismo.

La tragica immanenza della cultura contemporanea è però la rivelazione della trascendenza *sbagliata* della tradizione meta-

fisica greca e, oltre, orientale<sup>10</sup>. Dico: trascendenza sbagliata, perché pensata sempre all'interno delle opposizioni duali, pur se come negazione assoluta di esse: così è per l'Idea somma del Bene che si articola nelle altre Idee assolute di cui il reale è copia, doppio; così è dell'Uno che si pone, manifestandosi, come opposizione interna a sé di un positivo e di un negativo, lo yin e lo yang.

Se andiamo al fondo del problema, costatiamo a questo punto che esso rimanda ad una dualità originaria, assolutamente prima, anche se non nella percezione, e dalla quale tutte le altre derivano, compresa quella di me con me stesso. Penso alla *dualità soggetto-esistente / Soggetto-Assoluto*. C'è, nel « principio » profondo dell'uomo il sigillo, vorrei chiamarlo, di un rapporto originario, io-Assoluto. Un rapporto che è vissuto *storicamente* come contraddittorio, all'interno di una disgiunzione: o - o, o io o l'Assoluto. Se l'Assoluto è, come posso essere io? Se io sono, come può essere l'Assoluto? Bisogna pur ammettere che il fascino implacabile dell'Assoluto, dell'Uno, è per l'uomo più forte dell'uomo stesso, se è capace di spingerlo a negarsi per affermare proprio l'Assoluto! Per indurre l'uomo a negare, logicamente e praticamente, l'esistenza sua e considerarla come un male se pensata reale di fronte all'Assoluto, il quale non tollera diversi da Sé!

E qui dobbiamo porci la domanda essenziale: *perché il due è vissuto come errore logico ed esistenziale?* Perché, pur nel riconoscimento della bellezza della molteplicità, del diverso accanto all'identico, ciò è sentito come qualche cosa che non do-

<sup>10</sup> Come ho avuto modo di osservare altrove, occorre distinguere nettamente, a mio avviso, l'esperienza vissuta da grandi spirituali non cristiani dalla formalizzazione che ne hanno data. Dell'autenticità di questa esperienza non si può dubitare a priori, né la dichiarazione di essa è affidabile a un criterio diverso da quello del giudizio « pratico » degli spirituali cristiani. Le formalizzazioni logiche, invece, che sono date all'interno di orizzonti culturali precisi, possono essere giudicate, da un punto di vista cristiano, nel confronto con quella « cultura escatologica » che è la Rivelazione, alla luce del giudizio « teoretico » che di quelle formalizzazioni può dare la tradizione magisteriale, per la sua competenza carismatica nel valutare i momenti di « incarnazione » storica della Rivelazione, o di preparazione ad essa.

vrebbe esserci? Almeno così come è pensato e vissuto? Né possiamo limitarci a porre la domanda e non rispondere, acquetandoci in una rassegnata costatazione e accettazione: il prezzo di una posizione di questo genere sarebbe lo sfasciamento esistenziale dell'uomo, la codificazione dell'esistenza come per se stessa schizoide.

La tradizione di pensiero cristiana continuando e sviluppan-  
do la tradizione giudaica, ha una sua proposta esplicativa, ed  
unica nella sua originalità. Mi riferisco al libro del Genesi.

Se leggiamo, nella chiave fin qui usata, il racconto dei primi tre capitoli del Genesi, quali conseguenze potremo trarne per il nostro problema?<sup>11</sup>.

Anzitutto, la dualità non è vista in nessun modo come possibilità immanente all'Uno, e dunque non entra in un rapporto di concorrenza, per così dire, con l'Uno. L'Uno, che è Dio, pone nell'esistenza un altro uno, che è il creato come totalità unificata nell'intenzione di Dio. Sarà allora l'Uno Assoluto e l'uno creato a porsi come un « due » che va spiegato! All'interno suo, poi, l'uno creato è articolato in relazioni molteplici, che vengono simbolicamente riassunte nella coppia uomo-donna, la dualità creata fondamentale ma tale da presentarsi di fronte a Dio sempre come una unità. Queste dualità sono dette « buone » e « molto buone »: *il due, in sé, non è un male in alcun modo*. A questo punto, però, interviene, nel racconto biblico, un atto esplicito di Dio (il divieto circa i frutti dell'albero che sta in mezzo al Giardino), che può apparire come la volontà di affermare la dipendenza assoluta dell'uno creato dall'Uno Increato: ci riavvicineremmo, così, alla soluzione del problema che prima abbiamo illustrato. Ma possiamo leggere il testo in un'altra prospettiva, che include quella dell'affermazione della non-autonomia dell'uomo, ma come condizione di accesso ad una soluzione del tutto inedita. Le conseguenze della disobbedienza della coppia uomo-donna, e il Cristo come orizzonte di comprensione del

<sup>11</sup> Ovviamente, la mia riflessione non vuol essere esegetica in senso specifico.

« piano » di Dio, ci suggeriscono un'altra soluzione. L'intervento di Dio nel Giardino dell'Eden può esser visto come la condizione di superamento della dualità originaria uomo (sintesi del cosmo) -Dio nell'accesso dell'uomo dall'esterno di Dio, per così dire, al suo interno. E questo accesso all'intimo di Dio non avrebbe significato il riassorbimento della creatura nel Creatore, come ci viene rivelato da due fatti: il primo, è la consistenza ontologica dell'uomo pur dopo il rifiuto — la categoria del « peccato originale » ci dice proprio la densità ontologica dell'uomo che *rimane* se stesso pur nella scissione con Dio, e della quale si assume una reale responsabilità — la realtà del negativo ci dice la realtà del positivo; il secondo fatto è proprio la figura del Cristo, in cui l'unità proposta da Dio all'uomo nell'Eden è rivelata nella sua attuazione: la realtà di Dio che si fa uomo è il corrispettivo della realtà dell'uomo che vien fatto (per partecipazione) Dio. Dio che « esiste » in Cristo negli uomini e tra gli uomini è la rivelazione dell'uomo che « esiste », in Cristo, in Dio, nella comunione che è la Trinità. Il Giardino dell'Eden era come il momento della dualità nel suo culmine, quand'essa deve compiersi nell'unità. Per questo, l'uomo che conosciamo nell'Eden, Adamo, non è ancora l'uomo compiuto, per avere il quale è necessario che il due sia risolto nell'Uno. E questo è il Cristo. Per ciò, l'uomo scacciato dall'Eden, l'uomo per il quale l'unità rimane nostalgia e tensione fino a quando Dio stesso non riproponga l'unità come finalmente realizzata, ha cominciato a vivere la sua esistenza nel negativo dell'unità rifiutata. L'uomo che esperimentiamo in noi stessi è, se così posso dire, l'uomo al negativo, l'uomo fissato in una condizione che era data solo per essere superata. Nella frantumazione dell'unità con l'Assoluto, è stata infranta l'unità dell'uomo con se stesso e con l'altro uomo: sospetto e violenza si stabiliscono tra Adamo ed Eva; sospetto e violenza si stabiliscono nel rapporto dell'uomo con la sua terra. *Il due è diventato errore!* La storia dell'uomo diventa, dopo quel « in principio » di cui parla l'inizio del Genesi, lacerazione dell'esistenza, e del pensare e del volere; la soluzione che ho riferita prima al problema di cui stiamo parlando l'ho detta falsa soluzione perché pensata all'interno di una situazione

irrisolvibile per le sole forze dell'uomo. Non dimentichiamo che la cultura è fatta nascere, dal racconto del Genesi, crudamente, da un omicida, anzi da un fraticida in fuga davanti a Dio! Questo non per un pessimismo culturale, ma per rilevare l'impossibilità di approdo a vere soluzioni senza l'intervento sanante e definitivamente risolutivo di Dio. (Che è significato nell'opera di Dio che fa le tuniche di pelli a Adamo ed Eva).

Ciò accade, nella visione di fede cristiana, nel Cristo. La dualità è unificata all'interno di una *autentica trascendenza*, della quale proprio la croce è la massima illustrazione. Nella croce è dichiarato che l'unità si realizza in un autentico atto di trascendenza, il quale domanda l'accesso dell'uomo a una diversità radicale — quella dell'essere-Dio — ma all'interno di una identità radicale. E per questo parlo di autentica trascendenza, perché se l'uomo non fosse restituito a sé nel momento stesso che a sé è strappato, non avremmo trascendenza ma fine dell'uomo. La croce come sofferenza suprema, e la risurrezione, dicono, come atto in sé unico, una radicale trasformazione che mi lascia me stesso. La croce si pianta nel cuore della lacerazione esistenziale dell'uomo e la risolve nell'unità. Unità che il Cristo vive, sulla croce, e propone a noi, come distinzione radicale che è unità radicale: la dualità è superata, l'unità è fatta, all'interno della solitudine del Cristo che si sente abbandonato da Dio.

E qui possiamo tentare un ulteriore passo in avanti per cercare di intendere com'è possibile che due siano uno restando due. Cristo ci rivela l'Assoluto come Trinità. Mai a sufficienza il pensiero cristiano si fonderà, si misurerà, si regolerà su questa realtà che è al di là di ogni possibile concezione umana. Tanto che in nessun universo religioso essa è stata pensata: si è concesso che l'Uno abbia in Sé infinite potenzialità o, se si vuole, attualità, sussistenti in Lui ma non realmente distinte da Lui; ma ciò era fondato sul fatto che il «fondo», per così dire, dell'Uno era un abisso di suprema impersonalità, di indistinzione assoluta, e nella quale tutte le distinzioni dovevano essere inghiottite, e viste, dunque, in ultima analisi, come l'«illusione ontologica» ricondotta al suo vero essere di non-essere. Il Cristo ci dice che l'Uno, *nel suo fondo*, è Trinità e la Trinità è Unità.

L'Assoluto del Cristo non ha un piano piú profondo di quello nel quale sussistono i Tre e nel quale i Tre sarebbero assorbiti in una suprema tenebra di indistinzione, per emergerne, poi, in una sorta di respirazione interna a Dio, di un Uno che pone i Tre e di Tre che si riassorbono nell'Uno. L'Uno del Cristo è sempre e solo i Tre. E i Tre sono sempre e solo l'Uno<sup>12</sup>. Il « fondo » dei Tre è i Tre stessi. Per questo dovremmo dire, con piú rigore: l'Uno è i Tre, i Tre è l'Uno. Quando ciascuno dei Tre dice: « Io » (ma come parlare quando ci manca l'esperienza di ciò che si tenta di dire?), afferma Sé nella Sua diversità dagli altri Due, ma insieme afferma Sé come l'Identico Assoluto — il suo proprio Io è l'Io stesso degli altri Due.

L'Uno, allora, che il Cristo ci propone, e che costituisce la tensione radicale di ogni essere, non è un fondo impersonale che assorbe e cancella le diversità, le dualità, ma è la *Differenza-che-è-Uno*. L'Uno è in Sé Differenza, e per questo può fare uno il due, senza cancellarlo.

Ma riflettiamo ancora. Noi diciamo, nella fede, che il Padre e il Verbo *esistono* l'uno nell'altro in una immanenza assoluta come assoluta è la loro trascendenza relativa. Questa ex-sistenza, questo non esistere in sé ma tutto nell'altro essendo sé, e reciprocamente, è essa stessa il Terzo nel rapporto trinitario, è lo Spirito Santo. In Lui il Padre e il Verbo *esistono* l'uno nell'altro, in Lui che, a sua volta, esiste tutto nei Due perché è *la loro reciproca trascendenza immanente*. Solo della Trinità si può dire che, così come Essa è Essere infinito, è Esistenza infinita. Dove l'esistere è rivelato originariamente come l'« uscir da se stesso »: l'esistere è, dunque, amore — l'essere è amore. In questo senso, nell'uomo, esistere significa *l'uscire da Dio verso Dio, in amore, come libertà*.

Vorrei insistere su questo punto: i Due (Padre e Figlio) esistono « senza residui » l'uno nell'altro *nello Spirito*. L'unità dei Due è l'uno nell'altro *nel Terzo*. Non è il Terzo l'unità dei Due, ma è nel Terzo che i Due « esistono » (non dico: sono)

<sup>12</sup> La formalizzazione teologica cristiana s'è dovuta misurare sempre con questa tentazione ricorrente.

come uno, in Lui, quindi *con* Lui, che sigilla l'unità mentre dichiara la distinzione.

Ciò vuol dire, allora, che ogni dualità creata può essere risolta nell'unità solo se è allargata ad una sorta di trinità. La norma, il comando dato da Dio all'uomo nel Giardino dell'Eden doveva essere questo « terzo elemento », in cui i due (Dio e uomo) sarebbero esistiti come uno, l'uno nell'altro, nella norma posta da Dio e accolta dall'uomo. Questo comando, simboleggiato nell'albero vietato, non era altro, usavano ripetere i Padri, che il Cristo stesso, così annunciato. Il terzo termine, per così dire, fra Dio e uomo, realtà personali, non è un'impersonale disposizione ma una Persona che è dell'uno e dell'altro. Il Cristo Dio-uomo. Dio-Cristo-me: il rapporto a due (di pura distinzione) è *uno* nel Cristo — io sono in Dio e Dio è in me nel Cristo che è in Dio (è Dio) e in me (è uomo)<sup>13</sup>.

Questa condizione, e la logica che ne segue, del vivere la diversità nell'unità e l'unità nella diversità, dal rapporto fondamentale con Dio passa in tutti gli altri rapporti, che ne sono in qualche modo la proiezione, e tutti si risolvono in quello. Il Cristo è, di fatto, la realtà che unifica distinguendo e distingue unendo ogni rapporto umano; per Lui, terzo per così dire, e nel Suo Spirito che egli ci dà, ogni dualità è risolta nella forma della Trinità. « Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (Gal. 3, 28).

Una prima conclusione. Il Cristo, mediatore dell'unità fra Creatore e creatura, ci rivela l'essenza profonda della vita dell'uomo. La nostra vita, in Cristo, è *tutta in Dio*. In Cristo, Dio è interiorizzato nell'uomo e l'uomo in Dio. La situazione « esterna », per così dire, di Adamo, diventa interna. È nell'intimo

<sup>13</sup> Come termine di mediazione, Cristo procede, per così dire, da entrambi, da Dio (è il suo Verbo) e dall'uomo (è « nato da donna »). In questo senso, *il comando di Dio*, nel racconto del Genesi, significava la chiamata dell'uomo ad entrare come termine responsabile nella mediazione, *ma in Dio*. Questo si compie, poi, nel sì della Vergine, Maria che è tutta di Dio.

di Dio che è dato l'essere a ciò che per sé non è e che lo fa suo vivendolo, per così dire, dove esso è, in Dio. Questo essere dato e che mi costituisce nella mia esistenza di creatura, non è Dio; non lo è, però, non in un senso assoluto, perché in questo caso non sarebbe assolutamente nulla, ma in un senso *relativo*, in quanto cioè è tutto sospeso alla volontà assolutamente libera di Dio che vuole la creatura come distinta da Sé. Allora, il peccato, che si manifesta, poi, nella lacerazione esistenziale in cui l'uomo vive, è stato fondamentalmente il voler vivere il proprio essere *come se fosse « fuori » di Dio*, in una distinzione che diventa allora divisione, differenza assoluta. Il che, per l'uomo-creatura, significa la morte, essendo Dio solo l'Immortale. La dualità, fuori dell'unità cui Dio la chiamava, diventa peccato, negazione dell'Uno. Dal peccato è lacerata l'esistenza; dal peccato è lacerato il divenire dell'uomo, che se non è cammino verso l'unità è cammino verso la morte, e non solo personale.

Ciò non può accadere al livello profondo dell'essere, che in sé è tutto « sospeso » alla volontà immutabile di Dio, ma nel piano, per usare un termine oggi in voga, della « gestione » dell'essere da parte dell'uomo, dunque nell'esistenza, e da qui nel piano della intenzionalità, cioè del conoscere e del volere. Nella scissione da Dio, l'uomo *vive*, e dunque concepisce e vuole, se stesso e il mondo nella separazione, nella non-verità. Nasce quella tela della illusione, nella quale l'uomo avvolge sé e le cose tutte, destinandole alla morte. Corporeità e temporalità, interiorità e atemporalità dell'essere, sono percepite, volute e vissute, nella divisione fra sé stesse<sup>14</sup>.

In questa prospettiva, lo specifico di una cultura cristianamente informata, una cultura dell'unità, è tutto nel pensare e nel volere, vivendo, uomini e cose all'interno del pensare e del volere, della vita del Cristo. In questa dimensione si trova il cristiano; da questa dimensione si muove il suo far cultura, il

<sup>14</sup> Ovviamente, io qui parlo in senso assoluto. Nel concreto storico l'azione di Dio, che si sarebbe manifestata compiutamente in Cristo, era già operante nella storia prima di Lui; e per questo lo sforzo di ricerca degli uomini prima del Cristo, se aperto in sé a Dio, ha potuto raggiungere grandiose affermazioni positive.

suo incontrare uomini e cose, avvenimenti e problemi, *all'interno* del suo vivere in Cristo, stabilendo fra tutto una relazione, d'ogni ordine, operativo e conoscitivo, che sia partecipazione di quella, che tutte le fonda, che il Cristo e il Padre hanno fra loro nello Spirito. La *vita nel Cristo* diventa l'orizzonte di comprensione di ogni reale. La relazione che il cristiano vive con uomini e cose diventa la « messa in opera » della relazione che egli vive con Dio nel Cristo. L'altro, allora, non può essere l'estraneo, il diverso-*da-me*, ma il fratello, il diverso-*di-me*. L'altro è sempre me stesso — dove reale è dire: l'altro, e reale è dire: me.

Nell'esistenza trasformata, perché introdotta in Dio, dove il suo essere originariamente è, la logica del pensare è anch'essa trasformata.

È per questo, per un esempio, che la grande tradizione di pensiero che deriva dalla Rivelazione cristiana, ha superato l'esenzialismo tipico della grande filosofia greca in un esistenzialismo sempre più compreso. Se le essenze sono proprio il luogo della dualità (l'essenza è ciò per cui una realtà non è un'altra), l'essere come atto mi dà l'unità (l'atto d'essere, in sé, è del tutto uno, ché è solo atto d'essere), ma anche la distinzione, perché è atto d'essere *di* un'essenza. Ho in concreto l'unità-distinzione in quanto l'essere è dato ad una essenza, in quanto, cioè, *qualche cosa esiste*. L'esistenza è proprio la rivelatrice dell'unità-distinzione. L'esistente concreto, in quanto atto d'essere ricevuto come esistenza da un'essenza, è il luogo in cui si rivela una sorta di triunità creata<sup>15</sup>.

Ora, questo sviluppo della comprensione dell'esistente, il primato che l'esistente — e, se uomo, la persona — acquista

<sup>15</sup> È proprio nelle categorie dell'esistenza che l'atto d'essere, fondamentale nella metafisica cristiana elaborata soprattutto da Tommaso d'Aquino, viene sottratto al rischio dell'astrattezza. L'atto d'essere non è un concetto né è afferrabile con un concetto, se non in un modo improprio; esso è vivibile (e dunque afferrabile in un modo transconcettuale) proprio nell'esistenza.

nella visione delle cose, è il frutto di una logica rinnovata nella quale si esprime un'esistenza rinnovata, quale è quella cristiana<sup>16</sup>.

In questa ottica, si comprende anche come un pensare cristianamente informato rimanda sempre all'esistenza, al concreto della vita. La vita è compresa come sostanza e verifica del pensare. E il limite del pensare, che sempre è avvertito da chi intenda intensamente pensare, nella esistenza cristiana non diventa un dramma, né tanto meno uno scacco. L'esistenza cristiana, questo essere nel Cristo, apre al pensiero quel fondo cui ogni pensiero tende ma che, « fuori » di Dio, rimane assolutamente non-dato. L'esistenza cristiana non è vita in Dio? Vita di Dio fra noi? Il Suo *esserci*, tra noi? Certo, solo quando tutto l'uomo e tutto il cosmo sarà esistente nella realtà del Cristo, il pensare avrà raggiunto il suo compimento; ma il fatto che oggi siamo in cammino verso quel compimento, non toglie realtà alla novità che già ci è stata data.

Per questa consapevolezza, la spinta contemplativa, nella quale si esprime la tensione del pensiero all'Essere, nella condizione cristiana passa, se così posso dire, dall'ambito del pensare a quello dell'esistenza. La comunione cristiana, la Chiesa, è proprio la mistica come esistenza umana nel Cristo. L'esistenza viene rivelata come estasi, non del pensiero, però, o di facoltà umane, ma di tutto l'uomo. Il raccogliersi degli uomini nel Cristo appare, se così posso dire, una *sintassi vivente*, come il pensiero di Dio, luogo di origine di tutti gli esseri, che si dispiega nella sua creazione. In questo senso, ancora, la Chiesa può esser vista come la creazione in quanto essa « esiste » come « discorso » di Dio. Per questo, un autentico pensare cristiano essendo ricerca di unità nella distinzione e di distinzione nell'unità secondo la logica divina, troverà sempre il suo acquetamento non nel pensare stesso ma nella vita composta secondo la sintassi divina

<sup>16</sup> È logica conseguenza, come notiamo in tanta filosofia contemporanea, che il pensare prediliga l'esistere rispetto alle essenze. Da qui la rivolta antimetafisica, perché la metafisica viene identificata con quella greca, essenzialista. Né, a mio avviso, può darsi una metafisica cristiana vera, quindi esistenziale, fuori di quell'« esistenziale » fondamento che è il Cristo e, dunque, all'interno di un discorso che non può non essere « teologico ».

rivelata dal Cristo, e la cui regola aurea è certamente il « comandamento dell'amore ». Nell'« amatevi gli uni gli altri » c'è la chiave per comporre un « discorso » esistenziale cristiano. E qui termina sempre il pensare cristiano.

Non affronto le conseguenze di questa impostazione sul piano del sociale. Spero di farlo in un altro scritto. Basti solo ricordare che, per me, essere è esistere nell'altro, e per l'altro, essere è esistere in me, come proiezione dell'esistere di Cristo in noi e di noi in Cristo. Vorrei soltanto concludere con una nota di carattere metodologico, per uno che voglia vivere il pensare cristianamente. Metodologicamente, il pensare non può essere visto che come atto comunitario: sempre pensare *con* l'altro; più rigorosamente, pensare *nell'altro*. Non solo l'altro uomo deve poter pensare con me e io con lui, ma dobbiamo pensare l'uno nell'altro. Questo vuol dire che nell'atto del mio pensare cristiano l'altro entra come costitutivo. Come mi preoccupo di chiarire il mio pensiero, e di farmi ascoltare dall'altro, devo preoccuparmi di ascoltare veramente l'altro e comprenderlo veramente, facendo mio ciò che egli pensa. Non un ascolto dell'altro che sia buona educazione, ma l'ascolto dell'altro come di me stesso. Questo vuol dire che devo abituarmi, sempre, ad ascoltare Dio in me e nell'altro; e cercare la forma compiuta, qui e ora, del mio pensare, in ciò che vien dato da questo farsi reciprocamente uno nel pensiero. Non si tratta di esporre i propri pensieri come si sciorinano i panni, parlando come se l'altro non ci fosse o fosse solo orecchio che deve ascoltare per poi convincersi di quanto io dico; si tratta di parlare all'altro come parlo a me, nella stessa intimità, la quale, dunque, deve superare il mio privato e il privato dell'altro, lo spazio della pura differenza, per trovare l'identità-differenti; come dicevo prima, si tratta di parlare all'altro come parlo al Dio che sta in me, e sta nell'altro. È, come abbiamo visto, il momento esistenziale in cui si attualizza qui e ora, nel pensare, il rapporto con Dio nel Cristo. Cristo presente nel nostro pensare. Presente nel pensare di me in me stesso, presente nel pensare di me nell'altro e dell'altro in me. Quella dimensione del pensare che ho chiamato « intellettualità ».

Gli approdi del pensare, i progetti che ne derivano, le categorie stesse nelle quali si articola il pensiero: tutto va sottoposto alla comunione con il fratello e atteso e ricevuto come dono sempre nuovo dal Cristo nel quale esistiamo, e che è fra noi.

Giuseppe Maria Zanghí