

**PARTIRE DALL'UNITÀ:
L'ANTROPOLOGIA TRINITARIA
DI KLAUS HEMMERLE**

«συλλάθψιες ὅλα καὶ οὐκ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον, συνάδον διάδον·
ἐκ παντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα»

«Congiungimenti sono intero e non intero,
concorde discorde, armonico disarmonico,
e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»
ERACLITO, (22 [B 10] DK)

**1. ESSERE UN DIALOGO PERMANENTE.
SPUNTI PER UNA NUOVA COSTITUZIONE DEL SOGGETTO**

Leben aus der Einheit, questo è il titolo dell'ultimo lavoro di Klaus Hemmerle che, uscito postumo nel 1995, è consacrato allo sviluppo ed all'approfondimento di quelle intuizioni che costituivano il ricco argomentare delle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* ricevendo, in questo sito, la loro più matura collocazione. Esse, filtrate e rilette attraverso un'esperienza di vita che copre l'arco di un ventennio, offrono una chiave interpretativa che è in grado di spalancare una *Denkform* ed un *Lebensstil* interamente sostanziati dalla rivelazione del Dio trinitario. Tutto si gioca sul nesso di inherente interrelazione reciproca di Trinità e Unità, nel continuo processo dinamico e generativo di unione e distinzione, dato che «l'unità raggiunge la sua misura perfetta solo nel comunitario essere uno di due [*im gemeinsame Einssein von zweien*] che – donandosi l'uno all'altro e l'uno con l'altro [*aneinander und miteinander*] – traboccano in un Terzo e in una terza persona [*sich in ein Drittes und in einen Dritten über-*]

*steigen]»¹. Klaus Hemmerle scopre nell'unità il principio che può raccogliere e strutturare ogni cosa secondo un ordine assolutamente nuovo: l'io, la coscienza, il tempo, la storia, il mondo ricevono la sporgenza di quell'amore che si dona liberamente chiamando all'essere e all'esistere, chiamando a partecipare a quel gioco analogico che ha come sua unica e costitutiva icona la vita stessa del Dio unitrino [*dreieine Gott*].*

Il punto di partenza dal quale Hemmerle sviluppa le proprie riflessioni è l'uomo. Un uomo che viene osservato e compreso all'interno del proprio vivere e del proprio temporalizzarsi in un mondo ed in una società. Un uomo che non può sottrarsi all'ascolto di quelle domande che, nell'intimità della coscienza, lo inquietano e lo interrogano nella ricerca affannosa di una completa pienezza di senso all'interno di aspettative [*Erwartungen*] che la sua vita non vuole vedere sgretolate e disattese. «Portiamo con noi le nostre aspettative – ci invita accoratamente il nostro autore –, ma in maniera che possa realizzarsi qualcosa. Solo se ci confrontiamo gli uni con gli altri esponendoci al cambiamento nel pensiero e nella vita personale, diventa possibile un cammino interiore ed esteriore [*innerlich und äußerlich*] che ci tocca fino al punto che per questo diventa diverso il nostro modo di parlare, di ascoltare, di pensare e di vivere. Vivere a partire dall'unità riguarda noi, non nel senso che noi dobbiamo portare avanti [*führen müßten*] in maniera esteriore [*äußerlich*] un continuo dialogo vicendevole, ma nel senso che noi dobbiamo essere un dialogo permanente [*ein andauerndes Gespräch wir sind*]»².

Tuttavia, i modi secondo i quali condurre e portare avanti questo dialogo, non sono gli stessi per tutti anzi, si potrebbe affermare che spesso si misurano le proprie parole in maniera tale che l'interlocutore non possa fare a meno di accettare la posizione che noi esprimiamo, nella ricerca esasperata dell'im-posizione

¹ K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg 1995, S. 77; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e di pensiero*, a cura di P. Blätter, Città Nuova, Roma 1998, cit., p. 64. Si citerà d'ora in poi con LE l'edizione tedesca e con PU quella italiana.

² PU, p. 18; S. 16.

del nostro io, tanto che «non è scontato, nella nostra epoca e nel nostro mondo, confrontarsi gli uni con gli altri, entrare positivamente in relazione gli uni con gli altri e aprirsi al punto che si realizzi quell'interrelazione reciproca che unisce [verbindendes *Miteinander*]]». Eppure Klaus Hemmerle parla di unità, come di quel principio unificante che può offrire una feconda interpretazione della realtà nella sua complessità ed interezza: perché? Quali sono i motivi che lo spingono verso quello che lui ritiene «il tema più elementare e decisivo della nostra epoca»³?

Volgendo lo sguardo intorno a sé, nell'*Umwelt* che circonda ciascuno di noi, non si può fare a meno di riflettere sul fatto che la nostra vita è legata a delle condizioni contemporaneamente esterne ed interne alla nostra coscienza, che rivestono un ruolo primario nell'economia dello svolgersi della vita stessa. Hemmerle ci sottopone quattro ambiti di analisi legati dalla categoria della relazione (relazione tra l'uomo e il mondo naturale, relazione tra l'io e l'altro nella società, relazione del singolo con la propria coscienza e relazione globale a livello planetario) che mettono in risalto l'urgenza e la necessità e, contemporaneamente, la angosciante mancanza di un modello valido e onnicomprensivo su cui poggiare e saldamente solidificare l'intrinseca instabilità connessa alla categoria della relazione. Forse oggi, per la prima volta nella storia ma, indubbiamente, con maggior coscienza, constatiamo che ciò che avviene nel mondo naturale in un certo luogo del pianeta ha una ripercussione sull'intera umanità che «è affidata alle risorse del creato, e solo quando riusciamo a vivere l'unità tra umanità e creato rendiamo giustizia al nostro mondo»⁴. Se, poi, è possibile pensare la società come un corpo formato da cellule – intese come luoghi in cui accade un processo di interrelazione – che possono vivere solo in continuo contatto ed inter-scambio tra loro, bisogna chiedersi che cosa accade quando tali cellule, estraniate l'una dall'altra nella frenesia della civiltà tecnologica, divengono talmente fragili che continuamente esplodono sotto «il peso di una relazione personale» che incombe «su due sole persone senza che vi

³ *Ibid.*, p. 18; S. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 19; S.18.

siano coinvolte anche terze o quarte persone»⁵. Trovare una nuova unità significa non solo offrire delle opportunità perché la società possa ricostituirsi dando voce alle istanze che il momento storico attuale reca con sé, ma anche perché il singolo possa rintracciare nella sua vita, spesso disgregata in un'alienante molteplicità di ruoli e funzioni, quel «filo rosso» che lega i diversi momenti all'interno di una coscienza unificata. Il bisogno di unità si avverte ugualmente osservando i fenomeni di globalizzazione che ci implicano a livello planetario: «viviamo infatti in una civiltà mondiale [Weltzivilisation] in cui comunichiamo su scala mondiale; se non diventiamo una sola umanità ed un mondo unito, andiamo in rovina [gehen wir zugrunde]»⁶. Klaus Hemmerle non ha alcun dubbio nel ritenere che la capacità propria dell'epoca contemporanea di formalizzare e ridurre in cifra ogni conoscenza abbia agito anche sull'uomo, modificandone profondamente la struttura esistenziale. Avere la possibilità di immagazzinare quantità spropositate di informazioni nella memoria artificiale di un computer ci esenta dal dover ritenere i nostri ricordi personali dato che in ogni momento la realtà, ridotta alla formalizzazione di un programma, è disponibile per la conoscenza come materiale preordinato: «viene minacciata l'originalità di un incontro con la realtà in maniera non pre-determinata [die Ursprünglichkeit der Begegnung mit Wirklichkeit in nicht vorgeprägter Weise ist gefährdet]»⁷.

La critica di Hemmerle non vuole indirizzarsi tanto contro la tecnica moderna e la sua sistematizzazione, quanto piuttosto concentrarsi sui modi con cui avviene il processo di interdonazione reciproca tra colui che conosce e la realtà di conoscenza. L'unità che potrebbe realizzarsi in seguito ad un attivo processo di comprensione della realtà è irrimediabilmente alterata nel suo accadere. Se, infatti, da una parte, è grazie alla tecnica che la relazione comunicativa si è potuta estendere fino ad orizzonti assolutamente imprevisti abbracciando l'umanità intera in un respiro planetario, dall'altra, è vero che «tutto quanto non è compatibile

⁵ *Ibid.*, p. 20; S. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 21; S. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 23; S. 22.

e non si piega alla comunicazione tecnica non viene colto dal programma dell'umanità. Gli altri nella loro diversità [*Andersartigkeit*], con la loro cultura e la loro diversa provenienza difficilmente possono portare in dote se stessi: si devono adattare per divenire *partner* nella comunità mondiale»⁸. Qual è, allora, il giusto ed equilibrato rapporto che deve instaurarsi tra l'uomo e la memoria artificiale affinché l'unità puramente tecnologica non prenda il sopravvento sull'autentica richiesta di unità che il mondo contemporaneo avanza come questione fondamentale per lo sviluppo futuro?

Il nostro filosofo ci ricorda che, nel corso della storia del pensiero occidentale, la memoria ha avuto un posto ben delineato nella comprensione intellettuale delle facoltà dell'uomo. Al fine di descrivere la persona umana, Agostino d'Ippona menzionava una triade formata dall'articolarsi della silloge: *memoria, intellectus e amor*, nella quale *memoria* non è esclusivamente la capacità di conservare i ricordi del passato e di riprodurli quando se ne ha bisogno, bensì quella di contenere molte più conoscenze di quanto essa non sappia di possedere⁹ rimanendo costantemente aperta alla realtà che le si dona. «La vita intellettuale [*geistiges Leben*] – chiarisce Klaus Hemmerle – non comincia dunque dal fatto che io faccio o voglio fare qualcosa, o che progetto qualcosa, ma con il fatto che la realtà si offre in me, si inscrive in me e si dona a me [*daß Wirklichkeit sich in mich hineingibt, sich in mich einträgt und sich mir schenkt*]»¹⁰. L'esperienza che io compio nell'ambito della conoscenza esige che io prenda una posizione ben precisa dinanzi alla realtà che esperisco custodendola dentro la mia coscienza. Custodire – e qui subentra il secondo momento della vita intellettuale – vuol dire amare la realtà, donarsi ad essa e delineare nell'interdonazione reciproca un programma che l'*intellectus* contempla all'interno della correlazione e organizza in maniera tale che possa essere convertito in agire.

⁸ *Ibid.*, p. 23; S. 23.

⁹ Cf. Agostino d'Ippona, *De anima et eius origine* IV, 7, 10; PL 44, 529-530; *Confessiones* X, 8, 12-15; *De Trinitate* XI, 7, 2; PL 42, 993.

¹⁰ PU, p. 22; S. 21.

Ora, come si concilia l'originaria costituzione dell'uomo nel suo essere quel dialogo continuo e senza sosta [*andauerndes Gespräch*] nell'interrelazione reciproca unificante [*verbindendes Miteinander*] con l'epoca storica che attualmente è chiamato a vivere, epoca nella quale ai numerosi segni che sembrano condurre verso un'unità planetaria si affiancano delle difficoltà che, con egual forza, sembrano dover far naufragare questo progetto? Qual è la risposta che Klaus Hemmerle con la sua antropologia può offrire all'uomo contemporaneo?

Se si guarda a ritroso nella storia, si scorgono chiaramente alcuni tratti salienti, alcune parole chiave che mostrano i presupposti e i fondamenti dell'attuale pensiero post-metafisico. Possiamo così parlare di *parous...a*, come presenza e apertura dell'essere presso ogni ente (principio fondante l'epoca classica) o di *traditio*, come prezioso bagaglio di vissuto e di conoscenze da trasmettere nel futuro (tema costitutivo della civiltà medioevale). Ma la questione diventa più spinosa non appena si cerca una definizione valida per il periodo storico seguente: «nell'età tardo-medievale va in frantumi la *traditio* nella sua autocomprendensione [*Selbstverständlichkeit*]. Le strutture e le forme chiare si frantumano [*zersplittern*] in qualcosa che quasi non è più osservabile, si perdono la certezza e la sicurezza dei concetti validi e sorge il dubbio se tutti i concetti universali non possano essere che involucri arbitrari [*beliebige Hülsen*]. Si risveglia così un dubbio profondo sulla capacità dell'uomo nei confronti del proprio pensiero, del suo carattere vincolante [*Verbindlichkeit*] e della corrispondenza tra il pensiero e l'essere [*Entsprechung zwischen Denken und Sein*]»¹¹. L'inizio dell'era moderna è segnato da tentativi che mirano a ricostruire e recuperare l'unità del sapere nella tradizione ormai irrimediabilmente perduta e rispetto alla quale non si può più evitare la risposta alle domande fondamentali che riguardano l'io, la coscienza, il mondo, Dio. Se la *traditio* ha ormai abbandonato ogni pretesa di onnicomprensiva validità, il punto di partenza non può essere stabilito che nell'io pensante e

¹¹ *Ibid.*, pp. 25-26 (traduzione ritoccata); S. 26.

a partire da esso, come certezza unica ed assoluta. Il *cogito, sum* cartesiano non è altro che l'atto costitutivo della sostanza e quindi principio fondante di una metafisica dell'*ego* nella quale lo zoccolo ontologico poggia su una base gnoseologica e per la quale conoscere non significa correlare e relazionare cose di per sé già esistenti, ma, nel momento stesso in cui il pensiero prende forma nella *cogitatio*, cogliere, al suo interno, l'essenza dell'essere degli enti che di volta in volta vi sono presenti. È l'*ego* stesso che, come soggetto di due verbi – *cogito, sum* – decide di sé e della sua identità per mezzo della *cogitatio* che, spiega Jean-Luc Marion¹² in un importante studio dedicato a Descartes, «comme pensée pensante pense d'abord la pensée pensée, dans un arc réflexe dont la réflexion désigne exactement l'*ego*»¹³ e che avvia la transizione che dal pensiero conduce all'ente. Il pensiero non si iscrive più nella categoria della relazione, ma decidendo di sé e della sua identità per mezzo della *cogitatio*, assurge al grado di sostanza (*substantia, οὐσία*) divenendo il principio che, a partire da sé, fonda l'unità del sapere.

Ma, se mediante una fenomenologia¹⁴ della relazione analizziamo il processo di comprensione che il soggetto attua nella sua

¹² Jean-Luc Marion, nato nel 1946, ha compiuto i suoi studi presso l'*Ecole normale supérieure*, ed ha insegnato all'Università di Parigi IV come *agrégé* di filosofia, per poi passare all'università di Poitiers e, successivamente, a quella di Nanterre. Confonditore e attuale redattore capo della *Revue catholique internationale: Communio*, dirige, presso le Edizioni PUF, la prestigiosa collana *Épiméthée* fondata da Jean Hyppolite. I suoi tre studi sull'ontologia, sulla teologia e sulla metafisica di Descartes, risalenti rispettivamente al 1975, 1981 e 1986, sono ormai divenuti autorevoli e lo confermano come uno dei massimi esperti mondiali del filosofo francese. Prendendo l'avvio da suggestive tematiche post-metafisiche e muovendosi al confine tra filosofia e teologia, con *L'idole et la distance* (1977) e *Dieu sans l'être* (1982) Marion ha affrontato la questione della differenza e quella del rapporto tra Dio e il nichilismo orientandosi, successivamente, verso l'approfondimento della fenomenologia e pubblicando, nel 1989, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* e, nel 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*.

¹³ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, p. 150.

¹⁴ Noi riteniamo che la fenomenologia costituisca uno dei metodi di indagine di cui l'ontologia può servirsi per procedere nella comprensione dell'essere. Nell'ontologia e, in specie, nell'ontologia trinitaria, ciò che viene analizzato non è esclusivamente l'essere come essere dell'ente nella sua localizzazione e temporalizzazione. Difatti, «se (...) l'amore è ciò che permane, se uscire-dà-sé equivale a ve-

prensione della realtà, ci accorgiamo che esso è niente meno che un mostrarsi donandosi e giungendo al concetto nel modo della donazione ed in virtù della sua donabilità. Naturalmente tutto ciò propaga il suo riflesso primariamente sull'ente che, per primo, è disposto all'apertura sulla sporgenza che l'essere manifesta nella sua donazione. Se quindi l'uomo è il custode dell'essere nella misura in cui, nel corso del processo di storicizzazione che tende alla maturità della pienezza, si rende libero per l'essere stesso, non c'è dubbio che comprendere l'unità originaria sottesa alla donazione trinitaria ha il significato di approfondire l'analisi finora condotta sull'uomo.

Klaus Hemmerle ci invita a rileggere il § 16 della *Critica della ragion pura*, dove Kant scrive che «l'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe. (...) Io la chiamo a percezione pura, per di-

nire-a-sé, se lo spogliarsi di sé equivale al sorgere, all'aprirsi dell'essere, allora i diversi poli, ciascuno dei quali è apparentemente inderivabile e sembra escludere l'altro, si appartengono l'un l'altro senza tuttavia livellarsi reciprocamente» (K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, a cura di T. Franzosi, Roma 1996², p. 71 – d'ora in poi citato come TO. Riguardo all'edizione nella lingua originale, si terrà presente l'ultima ristampa delle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, contenuta nel secondo volume delle *Ausgewählte Schriften*, dal titolo *Unterwegs mit dem dreieinen Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 124-164). Heidegger – che già in *Essere e tempo* aveva affermato che «l'ontologia non è possibile che come fenomenologia» (*Essere e tempo*, Milano 1976, p. 65) – in un testo di tragica attualità, intuisce ed esprime, quasi dopo cinquant'anni dalla pubblicazione dell'opera del 1927, che «la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. È questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*vorbereiten*), nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)» (M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel», 13.05.76; tr. it., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Mari- ni, Parma 1987, p. 136). L'ontologia trinitaria, come già abbiamo ipotizzato, è capace di offrire all'uomo contemporaneo quel fondamento radicato nel «darsi [*Sichgeben*] come puro inizio, come evento incondizionato» (TO, p. 73) e aperto al Dio che viene e che può manifestarsi nel dono trinitario dell'Amore.

stinguerla dalla empirica, o anche a p p e r c e z i o n e o r i g i - n a r i a , poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *I o p e n s o* , – che deve poter essere accompagnata da tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica – non può più essere accompagnata da nessun'altra»¹⁵. Ebbene, alla luce dell'ontologia trinitaria, è accettabile un tale tipo di soggettività trascendentale? È forse vero che «ciò che mi accade può penetrare in me, può determinare conseguenze in me, può divenire forma e pensiero, può diventare conoscenza solo se lo posso accompagnare con la rappresentazione [*Vorstellung*] “io penso”»¹⁶? Evidentemente, per quanto abbiamo già scritto, non è possibile ritenere che la conoscenza sia legata esclusivamente al singolo soggetto pensante che fa da presupposto al processo di comprensione con le sue categorie superbamente dialetizzate e schematizzate trascendentalmente. L'alternativa che un modo di pensare trinitario offre ad un'ermeneutica antropologica nasce da una domanda ben precisa: «che cosa accade, dunque, se divento consapevole del mio “io penso” a partire dalla richiesta di unità?»¹⁷. Klaus Hemmerle propone una reinterpretazione del *cogito* secondo la ristrutturazione che il processo trinitario ostende nella donazione approdando ad una dilatazione che spalanca orizzonti di continuo autotrascendimento nella tensione critica propria dell'intelletto umano. L'appartenenza all'Origine trinitaria ha l'effetto di mantenere ogni processo in un ambito di correlazione sempre nuova che non può cristallizzarsi nelle strutture di conoscenza che l'"io penso" offre con estrema chiarezza. Dobbiamo avere il coraggio di procedere verso l'oscura sorgente della luce aprendoci al mistero che ci sommerge con la sua richiesta nella domanda dell'appello e lasciarci sollecitare positivamente dalla realtà con cui si è a contatto. La prensione del mondo esterno verso la quale mi rivolgo, sotto la spinta dell'intenzionalità della

¹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Werke in 12 Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Band III, Frankfurt 1968, S. 136; tr. it., *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari 1989, p. 132.

¹⁶ PU, p. 27; S. 28.

¹⁷ *Ibid.*

mia coscienza, mi costringe costantemente ad esercitare la mia facoltà di pensare. «Con la mia consapevolezza critica sono sollecitato da ciò che mi tocca, da ciò che vedo e da ciò che accade da qualche parte intorno a me, a pormi la domanda: che posizione devo prendere al riguardo? È davvero così? Ma con questa domanda mi ritrovo completamente solo, appoggiato soltanto su me stesso [*nur auf mich gestellt*]? Mi trovo immesso soltanto nell'arbitrarietà [*Beliebigkeit*]? Oppure sono soltanto una forma di pensiero [*Denkform*]?»¹⁸. Prima di rispondere occorre precisare che il processo di conoscenza che accade nell'interazione tra l'uomo e la realtà di conoscenza coinvolge l'uomo nella sua completezza e totalità di essere-uomo e non esclusivamente in una delle sue facoltà – in questo caso quella del pensiero. Se, con Heidegger, riteniamo che non perché «il carattere del pensiero è stato fino ad oggi il rappresentare» si debba continuare a procedere «come se in tutto questo non ci fosse nulla di problematico»¹⁹, allora ci rendiamo conto che, all'interno del pensiero che coglie ciò che dell'origine si rende presente nell'accadere come essere, bisogna rintracciare quel “qualcosa” che si condensa in tale presenza e che riluce celandosi nel nascondimento dell'Origine. D'altro canto la struttura che sostiene il pensiero non è necessariamente sostenuta dalla memoria che ordina il flusso, altrimenti sconnesso, delle percezioni? Il primo *positum* su cui il nostro pensiero può indirizzarsi è indubbiamente il fatto, originario, dell'essere memori di essere stati assegnati a noi stessi: «io non sono un io qualsiasi [*irgendein Ich*] – afferma Klaus Hemmerle – che proviene da un punto zero [*Nullpunkt*], ma sono donato a me stesso, sono destinato a me stesso e sono chiamato [*ich bin mir gegeben, ich bin mir zugesucht, und ich bin gerufen*]» tanto che, in modo ancora più forte e profondo posso dire che «io sono amato. Penso, dunque sono, e penso se sono memore [*andenke*] di quella realtà, anzi, di quella persona che mi chiama ad essere. Il mio “io penso” «è accompagnato da questo sì che mi è stato detto e a cui ripenso,

¹⁸ PU, p. 28; S. 29.

¹⁹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976, p. 94.

ricordando [*Mein "ich denke" ist begleitet von diesem Ja zu mir, an das ich andenke*]»²⁰. Convocato all'essere dalla donazione d'amore nel tratto personale che fa la mia esistenza differente da quella di ciascun altro, appena rispondo all'appello divento responsabile del dono che mi è stato fatto nei confronti dell'Origine che mi ha chiamato ad essere me stesso: il mio "io penso" si dilata sul pensiero del ricordo [*Andenken*] del dono personale. Dal momento che il mio "io penso" accade dalla relazione iniziale che mi correla all'Origine, esso si caratterizza come pensiero rivolto all'alterità in generale, a ciò che è altro. «Il mio pensiero ed il mio parlare hanno a che fare con l'altro così come è lui, così come è il "tu" al quale mi rivolgo pensando [*Mein Denken und mein Sprechen hat etwas zu tun mit dem anderen, wie der andere ist, wie das Du ist, dem ich zudenke*]»²¹. Vivere rivolto verso l'estremo, verso una sempre maggiore profondità permette al mio "io penso" di farsi sempre più da presso all'Origine e di conformarsi sempre più alla sua struttura attingendo nell'intimo della propria coscienza che, fin dall'inizio, è costituita secondo tale struttura. Il pensiero autentico diviene tale solo nella misura in cui si apre alla relazione con il tu e si rivolge all'altro riconoscendovi colui che è come me e che può divenire l'altro del mio amore e l'altro per il quale io mi impegno a dire quel "sì" che accompagna il mio *Andenken* e il mio *Gedenken*. La comune provenienza che lega inscindibilmente l'io al tu implica che «all'interno del mio "io penso" è essenziale pensare simultaneamente [*mitdenke*] anche il "noi". Non solo io penso all'altro, penso rivolto verso l'altro, ma nel pensiero c'è una sorta di comprensione comunitaria [*Einverständnis*]»²². La correlazione, prodotta dall'interazione di un io e di un tu nel loro provenire dalla medesima Origine, rende presente l'Origine trinitaria nella sua intimità: relazione d'amore nell'unità.

Andenken, Gedenken, Zudenken, Mitdenken. Sono queste le quattro dimensioni su cui Klaus Hemmerle apre l'"io penso" dilatandone i confini a partire dall'unità originaria che «raggiunge

²⁰ PU, p. 28; S. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 28; S. 30.

²² *Ibid.*, p. 29; S. 30.

la sua misura perfetta solo nel comunitario essere uno di due [*im gemeinsamen Einssein von zweien*] che – donandosi l'uno all'altro e l'uno con l'altro [*sich verschenkend, aneinander und miteinander*] – traboccano in un Terzo e in una terza persona [*sich in ein Drittes und in einen Dritten übersteigen*]»²³ e che disegna le proporzioni che, nella relazione analogica, offrono le linee prospettiche che sottendono ogni progetto di realizzazione dell'unità. Di qui passa anche la comprensione dell'io, del mio essere-io, così come mi è stato donato ed assegnato nella destinazione originaria secondo un progetto specifico che può attuarsi in virtù della relazione con l'altro e come unità con l'altro. «Solo essendo l'uno con l'altro [*miteinander*] e l'uno per l'altro [*füreinander*] ciò che siamo, “giungiamo” a noi stessi e oltre noi [*“kommen” wir zu uns selbst und über uns hinaus*]. Nell'apertura dello spazio di dono e comunicazione in cui ci porta il nostro primo colpo d'occhio, noi siamo individualità in senso insostituibile e al tempo stesso siamo molto di più che un io soltanto [*sind wir in einem unvertretbaren Sinne ich und zugleich mehr als nur ich*]»²⁴.

2. VERSO L'ORIGINE: NELL'UNO

Alla base della comprensione di Hemmerle del concetto di unità si trova, indubbiamente, la rivelazione neotestamentaria nella sua complessità. Dinanzi a chi si schermisce in prossimità della luce che la prospettiva cristiana può offrire, il nostro filosofo riconosce umilmente che «una montagna mostra due diverse prospettive se è osservata da vicino oppure da lontano. Da lontano sfuggono dettagli importanti, ma si coglie una struttura generale che dai soli dettagli non si riuscirebbe ad evincere. Non è lecito far valere una sola delle due prospettive sull'altra come la sola “vera”. In una fenomenologia del vedere si evidenzia come siano entrambi

²³ *Ibid.*, p. 64; S. 77.

²⁴ *Ibid.*, p. 65; S. 78.

i movimenti a costituire ognuna delle due prospettive: dal particolare verso il generale e dal generale verso il particolare. In tal senso va messa in conto la perdita di qualche dettaglio e di qualche differenziazione specifica, allo scopo di consentire una prospettiva complessiva sul tutto»²⁵. D'altra parte, già nelle *Tesi di ontologia trinitaria* Hemmerle aveva affermato che proprio nel riflettere insieme all'interno di una relazione di interscambio, la filosofia e la teologia si avvicinano sempre più in prossimità del misterioso donarsi della verità: «proprio in questa riflessione il pensiero si fa realmente "trascendentale", ovvero diviene talmente ampio da avere spazio per ciò che *tra-scende* il pensiero e che tuttavia, proprio in quanto tale, *scende* nel pensiero [*es wird so weit, daß es auch Raum hat für das, was über das Denken hinaus- und doch als solches in das Denken hineingeht*]»²⁶.

L'unità, in quanto proveniente direttamente dall'intimità del Dio trinitario, *tra-scende* indubbiamente il pensiero, ma *scende* anche dentro di esso, sostanziandolo nella sua essenza e illuminandolo di nuova luce. *Unitas quaerens intellectum*, scrive Klaus Hemmerle a titolo del secondo capitolo del saggio *Das unterscheidend Eine*²⁷, l'unità cerca e genera il proprio intelletto a partire da se stessa, per mezzo della sua luce: *intellectus unitatis*, luce dell'unità. La conoscenza che noi possiamo avere dell'unità originaria come essere-una-cosa-sola [*Einssein*] nell'intimità assoluta del Dio trinitario passa essenzialmente per un unico tramite: l'esperienza temporale e storica del Figlio²⁸ come evento supre-

²⁵ K. Hemmerle, *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, in B. Fraling - H. Hoping - J. C. Scannone (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Festschrift für P. Hünermann*, Freiburg i. B. 1994, 339-354. Il saggio è contenuto anche nelle *Ausgewählte Schriften*, Band 2, già cit., pp. 333-353; tr. it. *L'Uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, in *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 81-110, p. 84.

²⁶ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, cit., p. 128; pp. 30-31.

²⁷ K. Hemmerle, *Das unterscheidend Eine*, cit.

²⁸ Klaus Hemmerle amava spesso citare un'affermazione di Bernardo di Chiaravalle contenuta nel *De gradibus humilitatis et superbiae*: «quod (filius Dei) ab aeterno sciebat per divinitatem, hoc aliter temporali didicit experimentum per carnem» (III, 6-10).

mo della manifestazione trinitaria. Scopriamo così che il momento decisivo dell'essere-una-cosa-sola è il compimento dell'amore come «amore che si abban-dona, amore come dono estremo, come sacrificio della vita (...) nella *kenosi*, nella spoliazione, nel “farsi nulla”²⁹ affinché la correlazione sia inerente in quella reciprocità che è la vita stessa della Trinità. Quali saranno, allora, i tratti fondamentali di questo *intellectus unitatis*?

Il primo è quello della *relazionalità* [*Relationalität*] che preserva dall'azzeramento delle differenze in vista della totalità unificata ed unificante e dal livellamento dell'unità stessa a causa dell'annullamento dei poli di relazione che permettono il verificarsi del processo di unità. «L'unità è relazionale per principio, in una relazione [*Beziehung*] che, mettendo in comunicazione l'Uno e il Medesimo e partecipando di esso [*das Eine und Selbe mitteilend und an ihm teilhabend*], mette i suoi poli in rapporto [*Verhältnis*] non soltanto con esso, ma anche tra loro in modo im-mediato e reciproco [*unmittelbar zueinander*]: ciò che v'è di comune [*das Gemeinsame*] nasce proprio nella relazione reciproca [*gegenseitige Beziehung*], quella relazione che si determina come l'inerire in ciò che v'è di comune [*ereignet sich als Innesein im Gemeinsamen*]»³⁰. Il secondo aspetto viene denominato *carattere pericoretico* come l'inerire ed il reciproco contenersi dei poli tra loro secondo il ritmo trinitario dell'accogliersi e del donarsi. Accettare ciò che di volta in volta si dona a noi presuppone che noi siamo disposti ad accogliere la sporgenza di questo dono. Il carattere *kenotico* è, quindi, il terzo tratto fondamentale di questo *intellectus unitatis*, dato che «solo quando si esce da se stessi [*Herausgehen aus sich selbst*], quando ci si abban-dona [*Sich-Verlassen*] e ci si spoglia [*Sich-Entäußern*], quando si è-per l'altro, si può essere nell'altro *come* in se stessi. (...) Il carattere relazionale dell'unità è anche carattere relazionale dell'essere, e relazionalità significa superamento di sé [*Selbst-überstieg*]»³¹. Ma ciò non significa assolutamente che il carattere kenotico sia presente nella

²⁹ K. Hemmerle, *L'uno distintivo*, cit., pp. 102-103.

³⁰ *Ibid.*, p. 104.

³¹ *Ibid.*, p. 105.

sua piena realizzazione nella finitezza della realtà che, di per sé e per sua propria costituzione, si dà come qualcosa che può *kenotizzarsi* nell'anticipazione dell'annullamento ultimo della sua identità. Non si tratta qui di perdere l'identità per lasciare spazio all'altro, quanto piuttosto di perdersi come identità [*Sich-Verlieren als Identität*] per vivere nella relazione di interdonazione come un'ontologia trinitaria, un'ontologia dell'amore, ce la mostra. Quarto tratto è il carattere fondamentalmente *storico* che qualifica l'unità nel suo temporalizzarsi come evento fattuale nel quale ciascuno è inserito a partire dalla personale richiesta di unità. «Se l'unità accade nella relazionalità, se la relazionalità accade come donarsi [*Sich-Geben*] e come abban-donarsi [*Sich-Lassen*], come kenosi intesa in senso fondamentale, in tal caso l'unità è sempre fondata ma mai "trascorsa" [“*gelaufen*”]. Con la mia esistenza storica mi trovo inserito in quella fondazione, in quella istituzione di unità senza la quale non potrei essere, né potrei protendermi verso quest'unità»³². Il mio accesso all'unità è garantito da una parte dalla mia stessa provenienza dalla fonte originaria dell'unità, che è la Trinità e, dall'altra dal mio scegliere liberamente di immettermi nel processo attimo dopo attimo. Nel momento presente l'unità è già completamente donata perché scaturente dall'Origine eterna ed il suo temporalizzarsi tende effettivamente verso un'ulteriore pienezza nel senso dell'attualizzazione di un evento che, in sé, offre lo spazio in cui «si avverano al contempo l'anelito [*Sensucht*] primo e fondante e l'esito [*Ausgang*] primo e fondante»³³. Ma come si configura il rapporto dell'io nella nuova identità che abbiamo scoperto con il tempo e la temporalizzazione?

L'esperienza che quotidianamente ciascuno può fare in relazione al tempo è quella di una sua costante mancanza, tanto che la frammentarietà palesata già nel rapporto con se stessi si amplia fino a toccare livelli più profondi: «io non ho tempo per me, o meglio: il mio tempo non mi porta a me stesso. Nel mio intimo fuggo via da me stesso, anziché andare veramente incontro a me stesso [*Ich laufe in mir eher mir davon, als wahrhaft mir zu bege*-

³² *Ibid.*, p. 106.

³³ *Ibid.*

*gnen nicht zu mir selbst]»³⁴. Non c'è alcuna difficoltà nel riconoscere che, di volta in volta e con tonalità espressive diverse nel corso dei secoli, il tempo ha avuto come suo luogo d'espressione ora l'io, ora l'anima, ora la coscienza in modo che le molteplici percezioni dell'io senziente potessero trovare una loro ordinata strutturazione nelle dimensioni del presente, del passato e del futuro. «Il tempo – riconosce Klaus Hemmerle – è una forma rappresentativa della realtà [*Anschauungsform der Wirklichkeit*], un mezzo strutturale dell'io per rendere a sé osservabile e malleabile la totalità di quanto viene esperito e vissuto [*das Ganze der Erfahrenen und Erlebten*]»³⁵ che si scontra con quella che Hemmerle chiama “obiezione esistenziale” [*existentiellen Einwand*] nata dalla fondamentale mancanza di tempo propria dell'essere-uomo in questo tempo specifico. Se, come Aristotele ha portato in eredità al pensiero occidentale, la conoscenza umana è intenzionata di per sé a voler conoscere e rappresentarsi tutto – *ἡ ψυχὴ πάντα ἔστιν* – e, allo stesso tempo, a dover ordinare ed articolare questo tutto per poterlo comprendere, va da sé che le dimensioni temporali hanno un ruolo insostituibile. Ma, proprio nella forza ordinatrice che è loro propria, esse vengono inficate dal sempre crescente materiale delle percezioni, nell'impossibilità di un effettivo controllo su questo materiale.*

Nell'instaurare una relazione con la realtà di conoscenza posso attuare tre diverse “strategie”. La prima è quella in cui, aprioristicamente, seleziono le percezioni che mi giungono nell'illusione di determinare la mia modalità di interagire con tutto ciò che mi eccede – sia esso l'altro, il mondo, i valori, la realtà – a partire da una specie di “legittima difesa” da ciò che sembra troppo complesso o troppo complicato. La seconda strategia mi impiega a delimitare continuamente gli scenari in cui la mia esistenza si svolge, chiudendoli ermeticamente in compatti stagni, in mondi di vita diversi nei quali sviluppo diverse modalità comportamentali secondo quella che Klaus Hemmerle chiama *Reaktions-spaltung* (reazione dissociativa), proprio per la volontà di frazio-

³⁴ PU, p. 49; S. 57-58.

³⁵ *Ibid.*, p. 50: S. 58.

nare e sovrapporre piani di vita differenti che mai arriveranno ad intersecarsi. La terza strategia prevede che la dissociazione sia spinta ad un livello ancor più profondo andando ad intaccare la sfera del mio vissuto cosciente proprio nel punto in cui essa riceve la sua unitarietà all'interno del flusso temporale che sovrintende alle attività della coscienza. La mia vita viene sottoposta ad una dissociazione temporale che disintegra il mio *Erlebnis* in una miriade di brandelli isolati di esistenza in cui «passato, presente e futuro non sono legati insieme in una consequenzialità e in una coerenza, ma fluttuano secondo il gioco delle onde di combinazione sempre nuove»³⁶.

Ma che cosa accade nel momento in cui facciamo interagire i concetti di tempo e temporalità con la nuova comprensione dell'io e dell'essere che l'unità ci ha manifestato? Se «l'essere è relazione [*Beziehung*] – così ci è stato manifestato nell'accedere al Dio trinitario e nel partire da lui – non è logico allora cercare qui anche le tracce che portano ad una nuova comprensione della temporalità?»³⁷ Non si dovrebbe più parlare del tempo come di una forma rappresentativa dell'io, bensì, sin dal suo inizio nell'Origine, esso verrebbe ad essere costituito da una modalità, quella della relazione, che lo apre su un continuo processo di riferimento reciproco da cui procede la comprensione dell'essere nel suo permanere e nel suo accadere. Accogliere e comprendere l'essere che anche io sono è l'evento del rapporto con ciò che è altro da me ma, contemporaneamente, come me, nel comune procedere dalla medesima Origine e dal comune ri-dirigersi verso l'Origine stessa. L'unità che io vivo con l'altro è nel tempo, accade nel temporalizzarsi in vista di una maturazione [*sich zeitigen*] a partire dal quale «il rimanere e il trasformarsi si condizionano e si compenetrano vicendevolmente [*Bleiben und Wandeln bedingen und durchdringen sich gegenseitig*]»³⁸. Presente, passato e futuro giocano tra loro all'interno della medesima relazione originaria di donazione reciproca che abbiamo denominato *pericoresi*, come

³⁶ *Ibid.*, p. 53; S. 62.

³⁷ *Ibid.*, p. 53; S. 63.

³⁸ *Ibid.*

contemporaneo inabitare dell'uno nell'altro e dell'altro nell'uno, insidendo nell'unità che raccoglie e conserva ciascuno nella sua identità. Il tempo, nella sua triplice struttura, è libero di donarsi solo se, effettivamente, io apro il mio spazio per accogliere la donazione che il tempo mi manifesta. Spoglio del passato e incapace di anticipare il futuro, l'io è aperto per il tempo nella donazione sempre in atto del momento presente. In questo attimo l'io coglie la possibilità di avere sempre il tempo necessario per le proprie azioni dato che esso è il tempo di un attimo, dell'attimo sempre disponibile nello spazio indefinibile della presenza, goduta nella totalità della sua pienezza³⁹. Scegliere di in-centrare la propria vita esclusivamente nella dimensione di un attimo, che fa seguito all'altro secondo l'immediatezza irripetibile di ciò che è sempre presente, significa scegliere di andare continuamente oltre sé in un unico autotrascendimento. Ciò presuppone che quelle quattro dimensioni che abbiamo riconosciuto essere proprie dell'unità (carattere relazionale, pericoretico, kenotico e storico) diventino un tutt'uno con la vita di ciascuno secondo le proprie peculiarità che offrono, all'unità stessa, possibilità di espressione e di attuazione sempre nuove ed impensate. «Questo superamento del sé – chiarisce Klaus Hemmerle – non è però aggiuntivo a quello che è in me il mio essere, ma anzi il mio essere si attua in me proprio nell'andare oltre me. Ne consegue che in me l'atto dell'io è al tempo stesso atto del tu e del noi [*daher ist mein Ich-Akt eben zugleich Du-Akt und Wir-Akt*] (...) Vedere me in te, te in me e vedere tra noi quell'unica vita e quell'unico amore: questo è l'atto del nostro essere [*unser Seinsakt*] nel quale soltanto noi attuiamo la

³⁹ Assai interessanti sono le battute finali di *Einführung in die Metaphysik* (Niemeyer, Tübingen 1966; tr. it., *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Milano 1997), nelle quali Heidegger nota, in contrasto con la prospettiva da lui espressa in *Sein und Zeit*, che «alla fine della filosofia greca, con Aristotele, la meditazione si fissa sull'essenza del tempo (...) Ciò si esprime nel fatto che il tempo è qui concepito a partire dall'“ora” [*Jetzt*], dal particolare e unico presente. Il passato è un “non più presente”, il futuro, un “non ancora presente”. L'essere nel senso della sussistenza (presenzialità) diviene la prospettiva per la determinazione del tempo. Ma così il tempo non risulta autenticamente assunto come prospettiva per l'interpretazione dell'essere» (p. 210).

globalità [Zusammenhang] della nostra vita e della nostra persona»⁴⁰. Non basta, pertanto, mettersi in relazione con l'altro solo in quanto all'interno del nostro io si percepisce essere presente la certezza di essere già una unità di per sé autosufficiente, bensì nell'aprirsi immediatamente alla relazionalità in cui ci si scopre sempre nuovi in virtù della reciprocità insita nel continuo gioco di accoglienza e spoliazione che si instaura tra i poli correlati. «Non dall'io al noi, ma dal noi all'io (...) proprio quando prendiamo realmente sul serio questa via scopriamo che non è un cammino di distruzione dell'identità [Selbstzerstörung] e della rinuncia a sé [Selbstaufgabe], ma è il cammino in quella ampiezza e profondità che rendono uno la vita e la persona [Leben und Person einsmachen]»⁴¹. Io posso andare incontro verso me stesso e fino a me stesso solo se insisto nella permanenza in questo trascendimento che mi apre all'incontro con l'altro nel mistero della sua vita. Affinché l'unità diventi la realtà della nostra reciproca correlazione bisogna che tutti coloro che partecipano al processo siano pronti a svuotarsi donando-si totalmente per amore cosicché da poter accogliere, in quel vuoto, la sporgenza della donazione dell'altro. «La libertà dell'amore [liebende Freiheit] che si fa uno con la libertà di amare dell'altro – spiega Klaus Hemmerle – diventa, per così dire, uno spazio vuoto [ein leerer Raum], un nulla che contiene [ein bergendes Nichts], in cui la libertà del partner può dispiegarsi, donarsi, articolarsi»⁴².

Se, quindi, la vera realtà è nell'interrelazione reciproca che ci comprende, la realtà nel suo accadere temporalizzandosi, nel suo farsi storia, non è soltanto in me o in te, bensì fra noi. Nel mio agire, nel mio pensare, nel mio stesso essere, percepisco la mia responsabilità nei confronti degli altri in virtù del nostro comune persistere nell'essere. Dire "io" ha senso solamente se in tale dimensione personale cogliamo l'accadere di quella donazione reciproca che scaturisce dalla constatazione fenomenologica dell'interconnessione tra l'io e gli altri termini fondamentali del

⁴⁰ PU, p. 61; S. 73.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61; S. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 74; S. 90.

tu, del lui, del noi secondo una modalità di relazione che fa dell'amore, del suo accadere e del suo costituirsi nel gioco di interdonazione reciproca, il processo che mette in relazione ciò che i poli nella loro unicità manifestano con l'unità e la totalità del gioco nel suo verificarsi. «Svegliarsi e aprire gli occhi alla realtà significa arrivare a sé, agli altri, alla totalità e l'indissolubile e reciproco essere uno di queste dimensioni [*Erwachen heißt zu sich kommen, zu den anderen kommen, zum Ganzen kommen und zum unzerreißbaren Einssein dieser Dimensionen miteinander kommen*]»⁴³. Dimensioni che, nell'accadere proprio dell'amore, ricevono la dinamica del loro procedere secondo un disegno unitario che si svela nel corso del processo medesimo.

Scegliere di rispondere alla richiesta che il dono d'amore mi pone vuol dire aprire uno spazio che «si costituisce e cresce solo se l'inizio gratuito dell'amore significa farsi vuoto, aprirsi, far venire fuori l'altro per la persona che è, per quello che è, così come è, poiché ne va di lui [*sich leermachen, sich öffnen, hervorkommen lassen, wer, wie, was die andere ist, worum es ihr oder ihm geht*]. La parola dell'altro diventa in un certo senso anche parola mia. Io vi prendo parte, poiché ascoltando la lascio venir fuori, la "libero" ["entbinde"]. Lo stare di fronte all'altro [*Gegenübersein*] e l'abitare [*Innesein*] in lui diventano due facce di un'unica realtà in cui spontaneamente anche il partner prende parte alla "mia" parola, cerca e si apre a me, così che io possa dire a lui la mia parola e possa aprirgli il mio essere [*ich mein Wort ihm sagen und mein Sein ihm aufgehen lassen kann*]»⁴⁴.

Ecco che, nella sua diretta provenienza dall'Origine iniziale e fondante, l'amore trinitario irraggia la sua luce su tutta la realtà facendone scoprire la profonda ed inaccessibile bellezza allorché balza fuori, nell'intuizione dell'irripetibilità dell'attimo, il disegno segreto, misterioso ed affascinante che è da sempre in-scritto nella sua intimità. Lasciarsi guidare dall'ontologia trinitaria vuol dire guardare tutto ciò che giunge all'essere, secondo una prospettiva che ha la sua scaturigine direttamente ed immediatamente

⁴³ *Ibid.*, p. 66; S. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74; S. 90-91.

dall'Uno, dall'Unità che è la Trinità stessa e che, divergendo dall'Origine come i raggi irradiano dal sole, abbraccia, con l'insondabile e luminosa profondità del suo Amore, *dal di dentro e dal di sotto*, ogni realtà passata, presente e futura nel gioco prospettico inesauribile che riconduce all'Origine nell'Uno.

Il sentiero è appena stato intrapreso ma già si profila ricco di feconde promesse. A noi il saperlo proseguire permanendo nella sfida che, ogni giorno, personalmente e tutti insieme, la nostra vita ci lancia.

EMANUELE IEZZONI