

LA TRIPLICE NATURA DELL'UOMO

L'intelligenza umana è essenzialmente oggettiva, dunque totale: essa è capace di giudizio disinteressato, di ragionamento, di meditazione assimilante e deificante, se la grazia aiuta. Il carattere d'oggettività appartiene anche alla volontà — proprio esso la rende umana — e appunto perciò la nostra volontà è libera, ossia atta al superamento, al sacrificio, all'ascesi; il nostro volere non attinge soltanto ai nostri desideri, ma fondamentalmente alla verità, che è indipendente dai nostri interessi immediati. Del pari per la nostra anima, la nostra sensibilità, la nostra capacità d'amare: umana, è oggettiva per definizione, quindi imparziale nella sua essenza o nella sua perfezione primordiale e innocente; è capace di bontà, di generosità, di compassione. Vale a dire che essa è atta a trovare la sua felicità in quella altrui, e a scapito delle proprie soddisfazioni; così è atta a trovare la sua felicità al di sopra di se stessa, nella sua personalità celeste che non le appartiene ancora del tutto. Da questa natura specifica, fatta di totalità e di oggettività, derivano la vocazione dell'uomo, i suoi diritti e i suoi doveri.

Dire che la prerogativa della condizione umana è la capacità d'essere oggettivi, equivale a riconoscere che il contenuto quintessenziale e la ragion d'essere finale di tale capacità è l'Assoluto: difatti l'intelligenza è oggettiva qualora non annoti soltanto ciò che è, bensì tutto ciò che è; un'intelligenza che rifiuta l'Assoluto non dà contezza del Reale totale al quale è proporzionata;

essa non è più umana e non potendo essere animale poiché in realtà è quella dell'uomo, non ha che la scelta di essere satanica. La volontà invece è oggettiva non solo a misura che mira a uno scopo attuabile e utile o a un bene reale, ma pure, anzi soprattutto, al Sommo Bene e altresì alle cose nella loro connessione vicina o lontana con questo Bene. E l'anima è oggettiva qualora ami ciò che è degno di essere amato, e la cui essenza trascendente è la divina Bellezza e il divino Amore.

Il soggetto umano tende necessariamente al contingente perché anch'esso è contingente e a misura che lo è; e tende all'Assoluto appunto perché per la sua capacità d'oggettività partecipa dell'Assoluto, e perché questa capacità gli rivela che all'Assoluto appartiene ogni realtà positiva, dunque tutto quello che denominiamo un bene.

Evidentemente l'oggettività non è che la verità, nella quale il soggetto e l'oggetto coincidono nei limiti del possibile, e in cui l'essenziale prevale sull'accidentale — o il necessario sul contingente — sia estinguendolo in certo qual modo, sia al contrario reintegrandolo, a seconda dei diversi aspetti ontologici della relatività medesima.

L'uomo è stato definito un animale ragionevole, il che, pur essendo insufficiente e disdicevole, suggerisce nondimeno ellitticamente una realtà incontestabile: difatti la facoltà razionale indica la trascendenza dell'uomo rispetto all'animale. L'uomo è ragionevole perché possiede l'Intelletto, che, per definizione, è capace d'assoluto e quindi del senso relativo in sé; e possiede l'Intelletto in quanto è fatto « a immagine di Dio », cosa che per altro manifesta — è appena il caso di ricordarlo — con la forma fisica, il dono della parola, e la capacità di produrre e di costruire. L'uomo è una teofania, e per la sua forma e per le sue facoltà; negarlo significa negare indirettamente Dio. Senza apertura verso la trascendenza, l'intelligenza umana sarebbe un lusso tanto inesplicabile quanto inutile.

L'anima ama la bellezza e si impegna così nella virtù, che è la bellezza e la felicità dell'anima; la bellezza, e l'amore della bellezza, donano all'anima la felicità cui aspira per sua natura.

L'anima ama la bellezza, desidera la felicità, e pratica la bontà; dire che l'anima è fondamentalmente felice solo per la bellezza equivale a dire che è felice soltanto nella virtù.

Le bellezze sensibili sono poste al di fuori dell'anima, e il loro incontro con essa è più o meno accidentale; se l'anima vuol essere felice in modo assoluto e permanente, deve recare in se stessa il bello; ora la bellezza interiore non è che la coscienza della Sorgente d'ogni armonia; è il senso del sacro ed è la fede, il « sì » dell'anima che incontra Dio. E di qui scaturiscono le virtù, che comunicano la bellezza dell'anima, e più fondamentalmente quella del Sommo Bene.

La virtù consiste nel messaggio di bellezza costituito dalla bontà. Ora la bontà si diversifica estrinsecamente secondo le circostanze: accade che debba farsi adamantina, o invece folgorante, a contatto con quanto si oppone ad essa; ma tali veli sono sempre rivestiti dalla bontà. Il bene non combatte il male cessando di essere il bene, ma perché è il bene.

La virtù significa lasciare un varco libero, nell'anima, alla Bellezza di Dio.

Sat, Chit, Ananda: Essere, Coscienza, Felicità. Essere, dunque Potenza; Coscienza, dunque Sapienza; Felicità, dunque Bellezza. Al ternario divino corrisponde, nel microcosmo umano, il ternario volontà, intelligenza, sentimento; o attività, conoscenza, amore.

Si potrebbe esprimere la dottrina delle tre dimensioni umane in modo del tutto semplice e immediatamente plausibile: il bene che l'uomo è capace di conoscere, lo deve parimente volere a misura che può essere un oggetto della volontà; e lo deve inoltre amare, e contemporaneamente amare la conoscenza di questo bene e la volontà verso di esso; come deve volerne e amarne i riflessi terreni e contingenti secondo ciò che esige o permette la loro natura. Non ci si può votare alla conoscenza senza amarla e senza volerla, come non si può volere qualcosa senza conoscerla e senza amarne l'attuazione; e non si può amare senza conoscere un oggetto né senza volerlo amare. Questa interdipendenza indica

che l'anima immortale è una e che i suoi modi hanno un unico e medesimo significato, manifestare Dio attuandolo.

Non vi è conoscenza di Dio senza conoscenza delle nozioni escatologiche; non vi è volontà verso Dio senza volontà verso i beni che a Dio avvicinano, e contro i mali che allontanano da lui; e non vi è amore di Dio senza amore del prossimo, e senza amore per quanto testimonia di Dio ed avvicina a lui, in noi e intorno a noi.

* * *

L'uomo può conoscere, volere, amare; e volere significa agire. Conosciamo Iddio distinguendolo da quello che non è lui e riconoscendolo in quello che testimonia di lui; vogliamo Dio compiendo ciò che conduce a lui e astenendoci da ciò che allontana da lui; e amiamo Dio amando il conoscere e il volere e amando quanto testimonia di lui, attorno a noi e in noi stessi.

A questi tre elementi corrispondono rispettivamente la comprensione che è intellettuale, la concentrazione che è volitiva, e la conformità che è affettiva; ora quest'ultima ha la peculiarità da una parte di aderire alla volontà e all'intelligenza ampliandole in certo qual modo (1), e dall'altra, quando la consideriamo in sé, di ispirarsi alle due facoltà gemelle. Ne consegue che il terzo elemento, lo si denomini conformità, amore o sentimento, comporta due poli: la fede, che si riferisce all'intelligenza e alla conoscenza, e la virtù, che si richiama alla volontà e alla pratica; tuttavia nessuno di questi elementi si riduce né all'intelligenza né alla volontà, proprio perché ambedue, la virtù e la fede, hanno come sostanza la nostra anima e non una facoltà particolare.

In un certo senso la virtù dell'uomo corrisponde alla qualità divina che lo fa vivere e lo colma di favori, e la fede dell'uomo alla qualità divina che lo salva e lo libera.

Ma torniamo all'intelligenza e alla volontà: simbolicamente parlando la prima dipende dal cervello e la seconda dal cuore; la complementarietà poggia sulla circostanza che la mente si apre all'oggetto, che si offre al discernimento, mentre il cuore fa tut-

(1) Così i sentimenti di certezza e di serenità, ad esempio, ampliano le operazioni intellettuali, come fanno i sentimenti di decisione, di soddisfazione o di pacificazione per le operazioni volitive.

l'uno con il soggetto, che opera la volizione; ora la mente è unicamente l'organo dell'annotazione e della formulazione, anche del brancolamento razionale, ma non dell'intellezione; questa risiede nel centro sottile di cui il cuore è la manifestazione vitale. Tale centro — l'Intelletto — è a un tempo la sorgente del discernimento, della volontà e dell'amore (2).

In termini islamici le radici divine delle dimensioni spirituali dell'uomo sono le ipostasi di « Potenza » (*Qudrab*), di « Sapienza » (*Hikmah*) e di « Clemenza » (*Rahmah*), la quale si bipolarizza in due Nomi divini: « l'infinitamente Buono in sé » (*Rahmân*) e « l'infinitamente Misericordioso » (*Rahîm*). Interpretiamo così questi Nomi: la « Bellezza », che è intrinseca, e la « Bontà », che è estrinseca, costituiscono la « Beatitudine » (la *Rahmah* in quanto equivale all'*Ananda* vedantico) (3).

* * *

Abbiamo detto che la terza dimensione dell'uomo è l'amore o la conformità dell'anima; o, il che è lo stesso, la fede e la virtù. Potremmo ancora aggiungere a questi elementi un'altra disciplina, sebbene secondaria, cioè l'ambiente; ossia la frequentazione degli uomini inclini all'ascesa — il *satsanga* indù — e anche, in un senso più ampio, la ricerca dell'ambito connaturale — la qual cosa ci conduce alla sfera della liturgia, dell'arte sacra, dell'artigianato tradizionale, del compito della natura, in breve del problema — se problema esiste — della funzione delle apparenze,

(2) L'intellezione pura è indipendente dalla volontà e dal sentimento; e del pari la volizione pura e il sentimento puro bastano a se stessi. Ciò non toglie che è impossibile pensare senza volerlo e senza trovarvi una certa soddisfazione, come è impossibile volere senza pensare — eccetto che si tratti d'una subitanea intuizione o d'un riflesso — e così via.

(3) Analogicamente parlando la sostanza invincibile del sole è *Qudrab*, « Potenza »; la sua forma perfetta è *Hikmah*, « Sapienza »; il suo irradiazione è *Rahmah*, « Beatitudine ». E nell'irradiazione la luce è *Rahmân*, « Bellezza », mentre il calore è *Rahîm*, « Bontà ». Questa interpretazione dei termini *Rahmah*, *Rahmân* e *Rahîm* fa conoscere l'intenzione della costellazione ipostatica.

direttamente o indirettamente teofaniche. Ciò si connette, lo ripetiamo, al principio del *satsanga*, la « comunanza con i santi », e altresì a quello del *darshan*, la « contemplazione », sia di un santo che del sacro in ogni sua forma; il senso del sacro essendo la linfa e della virtù e della fede.

Tralasciando ora questa dimensione più o meno estrinseca, addirittura accidentale se la si paragona alle condizioni *sine qua non*, compendieremo le funzioni spirituali con le parole: discernimento, unione, fede, virtù. Il discernimento si estende dai principi metafisici fino alle cose terrene: il « discernimento degli spiriti » si impone a tutti; e pure ai livelli più contingenti la nostra intelligenza da un lato e la natura delle cose dall'altro ci costringono a una discriminazione, intuitiva e diretta come l'intellezione, o discorsiva e indiretta come il ragionamento, a seconda dei casi.

L'applicazione della volontà alla via spirituale culmina nella concentrazione contemplativa o nella pratica che la incanala, l'orazione in ogni sua forma o la meditazione, in una parola il « ricordo di Dio »; per questo possiamo chiamare « unione » tale suprema funzione della volontà, benché non si tratti dell'unione di grazia quale l'estasi o la stazione d'unità. Al di qua della sommità costituita dalla concentrazione contemplativa — la quale è la volontà intrinseca nel senso che la volontà, in questa destinazione, si unisce alla sua sorgente immanente — al di qua dunque di questa funzione centrale, la volontà conviene necessariamente alla miriade di cose che contribuiscono ad avviarci alla meta, non foss'altro cooperando all'equilibrio senza il quale non vi è slancio.

Se l'uomo vuole attuare quanto in realtà lo trascende immensamente, deve essere *a priori* conforme al fine o al modello, diversamente fallirà sia semplicemente cedendo, sia spezzandosi; e questa conformità, che è come un'attuazione anticipata *hic et nunc*, è la fede con la virtù, l'una non potendo essere disgiunta dall'altra. La fede è un « sì » dell'intera anima alla Divinità e alle cose divine, e se il « sì » è sincero genererà, svilupperà o renderà stabile la virtù; « siate perfetti come il Padre vostro in Cielo è perfetto ». Potremmo anche dire che l'anima è fatta d'amore e che questa sostanza coincide con la fede, giacché l'amore in sé è l'amore di Dio; e siccome il bene tende a comunicarsi — quasi ontologicamente — l'irradiazione della fede è l'insieme degli

atteggiamenti che manifestano la bellezza dell'anima e che culminano nella generosità.

* * *

La funzione dell'intelligenza, che denominiamo conoscenza o comprensione o in altra guisa, comporta un modo passivo, che è contemplativo, e uno attivo, che è differenziante. L'intelligenza può essere soltanto passiva rispetto all'Oggetto divino che la determina, ma è attiva nel discernere il relativo dall'Assoluto e nel procedere a tutte le altre distinzioni che derivano da quella iniziale; senza dimenticare che tale attività è quella dell'Intelletto divino in noi; la nostra certezza è il vestigio di questa immanenza.

La volontà o l'attività, nella prospettiva del suo oggetto più elevato, è sinonimo di concentrazione spirituale, che si riferisce in definitiva al mistero d'identità; ora la concentrazione è sia efficiente, nel presente, sia latente, nella durata. Ciò significa che la concentrazione attuante e unitiva deve essere in se stessa perfetta o totale — deve essere tutto quello che la sua natura può esigere — ma deve pure essere perseverante; difatti la perfezione del momento sarebbe inoperante senza la fissazione nel tempo, dunque senza la riduzione della durata all'istante di Dio.

Il sentimento o l'amore, o la conformità della nostra persona e pertanto della nostra sensibilità alla Realtà divina che a un tempo ci determina e ci attira, tale conformità dell'anima sensibile è interiore o esteriore, rivolta alla devozione o generosa; essa è fede, devozione o pietà riguardo a Dio, e virtù, bellezza morale, generosità riguardo alle altre creature. Nella fede la rassegnazione si unisce al fervore; e nella virtù la pazienza si accorda con la generosità.

Si potrebbe anche dire che conoscere Iddio significa vederlo « qui » e « ovunque »: vederlo in se stesso e nelle sue manifestazioni. Analogamente si potrebbe affermare che volere Dio, cioè agire secondo lui e per lui, equivale a volerlo « ora » e « sempre »: nell'atto, che coincide con il presente, e nella disposizione, che garantisce la durata e permette di ridurla al presente. E parimente per l'anima sensibile: amare Dio vuol dire amarlo « unicamente » e « totalmente », amarlo più delle creature, ma al tempo stesso amare le creature in lui.

* * *

Ricercando delle parole particolarmente adeguate o suggestive per designare le dimensioni spirituali dell'uomo, potremmo proporre la quaternità: oggettività, interiorità, fede e virtù.

L'oggettività è la perfetta adeguazione dell'intelligenza alla realtà oggettiva; e l'interiorità è la concentrazione perseverante della volontà su quell'« Interiore » che, secondo la parola di Cristo, è tutt'uno con il cuore, di cui è d'uopo chiudere la porta a chiave dopo esservi entrati, e si apre sul « regno di Dio », che in realtà è « dentro di voi ».

E ciò poggiando sulla fede e sulla virtù, sull'intensità e sull'irradiazione, in mancanza dei quali l'uomo, agli occhi di Dio, non sarebbe l'uomo.

* * *

Dato che il Principio divino si tripolarizza in Essere-Potenza, Coscienza-Sapienza e Beatitudine-Misericordia, ci si può domandare quale sia la relazione gerarchica tra le tre ipostasi. Senza voler cadere in uno schematismo non realistico, diremo che vi sono sufficienti motivi per affermare che l'Essere-Potenza e la Coscienza-Sapienza sono due aspetti indistinti dell'Assoluto — indistinti ma distinguibili nell'ambito già relativo dell'Essere creatore — mentre la Beatitudine-Misericordia coincide con l'Infinitudine del Principio. La Beatitudine — *Ananda* — possiede anch'essa due aspetti: la *Mâyâ* che proietta, riguardante l'Essere-Potenza, e la *Mâyâ* che riassorbe, concernente la Coscienza-Sapienza.

Chiedersi se anteceda la Potenza o la Coscienza, è un quesito soggettivamente insolubile perché oggettivamente non può essere posto. Quando si afferma che *Sat*, il puro Essere, è il Principio-radice, si presuppone che l'Essere preceda il Conoscere; allorché invece si parla di *Atmâ*, del Sé, come fosse la suprema Realtà, si muove dalla verità che il Principio divino è essenzialmente Luce, Spirito, Coscienza, e che la Potenza e la Bontà ne sono ai primi aspetti o le prime funzioni (4). Incontestabilmente questa verità o questa realtà si manifesta nell'uomo, del quale si

(4) Vi sono state, nel Sufismo e altrove, non poche controversie a proposito della priorità dell'oggettivo o del soggettivo *in divinis*.

può dire che è un'intelligenza prolungantesi entro, o mediante, la volontà e il sentimento; i volontaristi, nondimeno, pongono l'accento totalmente sulla volontà e sembrano voler dire che essa, scegliendo Dio, determina e la sensibilità e l'intelligenza. Tale modo di vedere appare comunque nell'assioma « Dio è Amore », da cui una prospettiva che addirittura si allontana dal volontarismo nel senso che colloca il sentimento e non la volontà al vertice del triangolo; è la visuale della *bhakti*, che indubbiamente non subordina e la volontà e l'intelligenza al sentimento vero e proprio, ma a quell'amore che collima con l'anima nella sua interezza e che, incontrando l'Amore divino, si impregna di una Presenza sovranaturale e liberatrice.

Siccome l'Intelletto contiene i tre elementi e li prefigura nella sua unità, è sempre possibile ricondurre l'uno o l'altro di essi, quali appaiono nell'uomo, all'Intelletto e subordinargli gli altri due: è sempre possibile cioè subordinare la volontà e l'amore all'Intelletto-Intelligenza; l'intelligenza e l'amore all'Intelletto-Volontà; e l'intelligenza e la volontà all'Intelletto-Amore.