Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione*

*di PAOLO GAMBERINI**

1. Lo sfondo del pensiero

L'intuizione di base da cui parte Fabris è l'intrinseca unità, senza confusione e senza separazione, tra teoria ed etica. Il porsi la questione di come passare dalla teoria all'azione è già segno che teoria ed azione non sono ben poste, sono non-poste, nel senso sia di non poste, e quindi giustapposte, ma anche *im* (cioè "non")-poste e dunque *imposte*.
Questa imposizione, nel duplice senso, si realizza secondo Fabris in due modi:

a) attraverso l'incontrovertibilità del principio di non contraddizione (= *p.n.c.*) : (τό δι'αὐτό γνώριμον). È un'imposizione necessaria che "dovrebbe" implicare un'immediata adesione, a partire dall'immediata aderenza tra l'*essere* e il *pensiero*.
τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Non c'è bisogno di coinvolgimento poiché δι'αὐτό γνώριμον. Tuttavia, come mette ben in evidenza Fabris, non si capisce perché ci sia necessità di una dimostrazione, di un conversare dimostrativo, per convincere l'altro dell'evidenza dell'incontrovertibile. Fabris fa ben vedere il nesso che sussiste tra
1) p.n.c.
2) modello apofantico del discorso
3) concezione corrispondenza della verità (τό γάρ αὐτό).
Nel proseguo dell'opera verrà mostrato che il τό γάρ αὐτό non è la sterile e statica identità, ma è quell'identità attraversata dinamicamente dall'alterità, in cui *sé* ed *altro-da-sé* si danno e si pongono originariamente.

b) Vi è un secondo modo di imposizione: non tanto dell'imposizione necessaria (ἀνάγκη) dell'*argumentum* che motiva all'agire, quanto della "non" posizione (*im*posizione) dell'intrinseca relazione tra teoria e azione. In questo caso la relazione è *posta* dall'*arbitrium*, dall'uso retorico del linguaggio, che motiva all'agire attraverso il decoro e l'abbellimento del vero, che fanno *apparire* ed *abbagliare* il vero, non di luce propria, così come si dà nell'*argumentum*, ma di luce impropria ed esterna (da *abat-jour*, paralume), così come si dà per mezzo della tecnica e dell'arte retorica.

In ambedue le modalità dell'imposizione si esercita una *violenza*. La "buona" violenza della dimostrazione; l'"efficace" violenza della retorica. A questi due modi dell'imposizione Fabris indica un terzo modo, che non è né quello della necessità, né quello dell'arbitrio, ma della possibilità (cf. p. 35). Si intuisce in questa prima parte del primo capitolo che il nesso tra *logos* ed *essere* il τό γάρ αὐτό non è segnato dalla necessità ma è attraversato e percorso dalla possibilità. Anzi lo stesso *logos* è δυνατός cioè *posse*: è possibilità.

* Prof. di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi, Napoli.

Dallo sfondo possiamo a questo punto passare al primo piano: agli autori trattati da Fabris sempre nel primo capitolo, da p. 38 a p. 74.

2. Primi piani

Non voglio soffermarmi ad esaminare le varie figure filosofiche a cui fa riferimento l'autore: Aristotele, Sant'Anselmo, Cartesio, Kant, Hegel e Heidegger.
Vorrei fermarmi per un istante nell'esaminare l'*id quo maius cogitari nequit*. Non è altro – a mio avviso – che la riformulazione del τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Pensando l'*essere* di Dio, che è *id* – ciò di cui non si può pensare qualcosa di maggiore –, il *pensiero*, sporge dunque oltre se stesso. *Laddove* il pensiero va oltre se stesso, lì c'è Dio. Dio è il limite del pensiero. Tuttavia, pensandoLo, vuol dire che Lo penso, vuol dire che si dà *identità* (τό γὰρ αὐτό) tra pensiero ed essere. È il pensiero di Dio (genitivo *soggettivo*).
Nella dimostrazione di Sant'Anselmo il pensiero che vuole dimostrare si trova già in una relazione, quell'*alloquium*, quella preghiera di cui parla Fabris (p. 47). La dimostrazione di Dio si realizza all'interno della relazione tra Dio e uomo: la fede è l'originarsi del coinvolgimento. Martin Lutero esprime questo chiaramente nel commento al primo comandamento del *Grande Catechismo*: «Denn die zwei gehören zuhauf (zusammen), Glaube und Gott».
Ritrovo in vari punti dell'analisi di Fabris consonanze con l'opera fondamentale di Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, in particolare nelle riflessioni sul *cogito* di Cartesio, in cui si annuncia la perdita della tematizzazione di questo *alloquium* e la riduzione dell'altro nel *cogitatum* che è lo sfondo (posto) dal cogito. Il cogito, cioè il *Soggetto*, è condizione della relazione: non si trova-già e non è già coinvolto nella relazione, ma la costruisce (cf. Kant). L'essere è posto dal cogito. Se io do senso a tutto (*cogito, ergo sum*, *cogito ergo entia*), chi dà senso al cogito *dante-senso*? Il pensiero ha così perso il Padre: il Tu della relazione. «Il principio è dato nel suo dare senso. Ma, appunto, è semplicemente *dato*. Senza un perché» (p. 66). Il nichilismo trova qui le sue radici. Lo Spirito (Hegel) e l'evento (Heidegger) danno senso, ma questi sono senza volto, non hanno senso: nella duplice accezione della parola, cioè senso come significato, direzione, movimento; senso come sentire che implica coinvolgimento.
«[…] *senso è ciò che è proprio in quanto coinvolge, proprio perché è relazione in atto*» (p. 76).
In *Introduzione al Cristianesimo* Ratzinger propone il superamento del Dio filosofico per dar spazio al Dio della fede che è comprensibile in un paradigma della relazione, piuttosto che di sostanza[1]. Nella visione di Ratzinger il *logos* è strutturato secondo la relazione tra l'io e il tu. Il termine greco di *logos*, quindi, va risignificato. *Logos* è dia-logos, pensiero e senso, colloquio e parola nella reciprocità dei parlanti[2].
Il coinvolgimento, che è aderenza e adesione, come ben afferma Fabris, è testimoniato anche dal concetto di *pathos* in A.J. Heschel quando parla di «passione per

1) J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 137ss.
2) Cf. *ibid.*, pp. 172-173, 179.

il Significato». Anzi, lo stesso stile di Heschel, in cui teoria, fenomenologia e dire poetico sono intrinsecamente congiunti, testimonia in maniera chiara e vigorosa cosa significa: coinvolgimento[3].
Le riflessioni di Ratzinger e quelle di Heschel ripropongono una rilettura del τό δι'αὐτό γνώριμον a partire dal θαυμάζειν di Aristotele. Tutti gli uomini sono protesi alla conoscenza, cioè desiderano conoscere, per natura: questo «essere protesi» (ὀρέγονται) non è altro che l'essere sopraffatti dallo stupore (Aristotele, *Metafisica*, I, 2).

3. La relazione come senso e fondamento

L'aporia a cui giunge l'analisi delle figure e del pensiero di queste figure, cioè che il senso non ha senso, porta Fabris a svelare che solo nel nesso intrinseco ed originario tra teoria ed azione, tra pensiero ed essere, è possibile non solo la motivazione dell'agire ma il senso *del senso*. Il coinvolgimento diventa così il *medium* ciò che congiunge il pensare all'agire, originariamente e senza giustapposizione.
La «categoria di *relazione*», a questo punto, è via d'uscita dal nichilismo e dall'aporia del pensiero e dell'agire. Fabris sostiene non solo l'intrinseca relazionalità del *mio* essere, ma dell'essere in generale: «essere è relazione» (p. 114). «Essere in relazione vuol dire essere in movimento, nel senso di quella tensione verso altro che attraversa ogni cosa. È a partire da qui che può essere meglio compresa la possibilità di ciò che abbiamo chiamato "coinvolgimento"» (p. 114). Alla luce di questa categoria vengono ridefiniti tre grandi concetti della filosofia:
a) l'identità;
b) il bene;
c) l'universale.

a) L'*identità*. «L'identità è costituita dalla relazione» (p. 115). «Io *sono* altro (intendendo di nuovo il verbo "essere" come essere in relazione ed essere relazione)» (p. 116). L'identità, così anche l'essere, è compresa come una *rete* (con nodi che si stringono e si sciolgono): intrinseco coinvolgimento di identità e alterità. Teniamo ben presente che la relazione è *originaria* ed *essenziale* (*R*) rispetto ai suoi *relata* (a, b). A non è B e B non è A, ma non c'è A senza B, né B senza A. Non c'è un prima o un dopo, ma solo un insieme da condividere. Il punto di partenza non è A, cioè l'io o l'identità, ma la relazione «a *R* b».

b) Il *bene*. Se l'essere è *relazione*, e secondo il principio di origine aristotelica *esse et bonum convertuntur*, il bene è dunque *relazione*. Il bene è tutto ciò che custodisce, promuove e favorisce, e genera relazione (cf. l'inglese *to flourish*). La relazione, quando c'è è diffusiva di sé, e implica già l'azione, proprio perché *bonum diffusivum sui*: «è buona quella relazione che genera relazioni» (p. 94). «Etica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé» (p. 87). Anzi potremmo anche dire che se *verum et bonum convertuntur*, allora «la relazione propriamente intesa, la relazione vera, è la relazione *buona*» (p. 89). Un atto

3) Cf. P. Gamberini, *Logos e Pathos in Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma 2009.

umano è giudicato «buono» quando genera delle relazioni. Ciò che rivela come *vera* una relazione, è il suo carattere di apertura, in cui vi è sporgenza verso l'altro: quando promuove l'identità altrui. Cosa è dunque il *bene* secondo Fabris? È ciò che promuove relazioni. La domanda che potremmo porci è se tale definizione del bene è sufficiente per determinare ciò che è bene, cioè il bene nella sua materialità, il contenuto del bene, oppure si limita a definirne solo la formalità: come il bene si realizza e si attua. Fabris non vuole ricadere nell'aporia che prima aveva indicato, ritornando così a giustapporre teoria ed agire.
Gli vengono in aiuto le tre formulazioni kantiane dell'imperativo categorico. «Agisci in modo che la regola della tua azione possa sempre valere come principio di una legislazione universale». Universalizza la tua azione: se essa può diventare un principio che vale per tutti gli uomini, allora la tua azione è buona (I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, lib. I, Analitica, cap. I, § 7: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale». Per Fabris «il criterio della relazione funziona allo stesso modo dell'imperativo kantiano» (p. 98). Il contenuto e la materialità di queste formulazioni *formali* sono dati attraverso il coinvolgimento concreto.
Potremo dunque dire che un'azione non è, in sé, buona o cattiva, ma è *buona* se è capace di generare sempre nuove relazioni e rende possibile la comunicazione con gli altri. Tutto ciò che lede e reca danno alla comunicazione (fraintendimento, ambiguità, menzogna, etc.) non è *buono*, in quanto distruttivo di relazione. L'effettiva bontà, di questo o di quell'altro atto, è riconosciuta, quindi, attraverso la formalità della relazione. «[…] scegliendo di relazionarmi alla relazione etica io metto in opera questa stessa relazione, cioè faccio (del) bene. Concretamente» (p. 110).

c) L'*universale*. La priorità data alla relazione ridefinisce anche ciò che deve essere considerato universale. Questo non è qualcosa di fisso, eterno e stabile, cioè stabilito una volta per sempre. «L'universale non è qualcosa di eternamente dato» (p. 124).
L'universale è l'universalizzabile (nel senso *kantiano* della formulazione dell'imperativo categorico). Universale è l'universalizzabile: «l'universalità ha infatti la stessa struttura diffusiva della relazione» (p. 135). Come Fabris supera la concezione della verità come corrispondenza, così riposiziona l'universale non più nella fissità ed immobilità dell'eterno, ma nel farsi carne di questo universale. L'universale, dunque, non va pensato come qualcosa di *astratto* e *ab-solutum* (s-*legato*) (cf. p. 122).

4. Il Logos come relazione

Parlando dell'universale, Fabris fa notare la novità cristiana nell'aver parlato dell'universale concreto, partendo dal messaggio centrale del Prologo: il Verbo è divenuto carne. L'assoluto e l'universale si è fatto particolare, ed è nel particolare e singolare rinvenibile e riconoscibile.
Prima ancora che significare *Verbum* e *Ratio* il termine «Logos» indica innanzi tutto *rapporto*. «Il termine *logos*, infatti, deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa "legare", "radunare", "raccogliere". In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di "noverare", "esporre", "parlare". È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando

tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno»[4]. Logos come Parola e Logos come Legame; e se è legame, il Logos è originariamente *re-latio,* mediazione dell'essenziale *re-ligio* tra Dio e uomo. «Dio si lega all'uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui»[5]. Il dilemma teologico tra un Verbo non incarnato e un Verbo fatto carne è fuori luogo nel Nuovo Testamento.

Il *logos*, proprio in quanto *leghein*, cioè capace di legare (*verbindlich* in tedesco significa: obbligatorio ed impegnativo, dal verbo *ver-binden*, cioè legare da cui il nostro termine italiano "banda", che rinvia al "con-sonare", al suonare insieme e quindi alla con-sonanza). Il senso, la direzione del *logos* è l'altro-da-sé: «con la riflessione del primo cristianesimo si verifica, su questo tema, un autentico mutamento di paradigma: viene infatti introdotta la concezione dell'assoluto che si concretizza dinamicamente, del *Logos* che si fa carne. Il *Logos* non è, di fatto, in relazione con il concreto, né a partire da esso può venire astratto. Il *Logos diviene* concreto. E solo in quanto lo diviene, è tale. Nel suo farsi uomo, Cristo è uomo e Dio. È sé e altro. È sé come altro, e viceversa» (p. 124). «Infatti non è il relativo, qui, che cerca salvezza con riferimento a un assoluto, lontano e separato da esso, ma è l'assoluto che si fa relativo, e che anzi è tale, pur restando assoluto, e proprio per questo salva; non è l'astratto che si manifesta allo sguardo contemplativo del concreto in tutta la sua lontananza ed estraneità, ma esso, piuttosto, nel concreto s'incarna, in esso agisce, pur non eliminandone la concretezza» (p. 125).
L'assoluto non è senza il relativo e contingente: si fa relativo nella modalità del *darsi*, cioè *si dà* nel relativo *come* relativo. Cosa è che rivela l'assoluto nel relativo, ovvero cosa c'è di assoluto nel relativo che è *nel* relativo senza essere *del* relativo? Fabris parla di qualcosa di dinamico, «l'universale va pensato come qualcosa di dinamico» (p. 126). Ciò che c'è di universale e assoluto nel relativo è appunto il legame, la *R* tra *a* e *b*. Per questo motivo *R* non deve essere identificato con il Soggetto trascendentale, kantiano o hegeliano. Possiamo dire che questo *R* si rivela come Spirito. Interessante quando Fabris afferma a p. 127 parlando del soggetto trascendentale di Kant che si «scopre di non avere più un Padre» (p. 127). La riflessione pneumatologica dei Padri della Chiesa identificherà la proprietà dello Spirito nella sua processione dal Padre.
Ma è sulla croce che cogliamo il modo con cui l'universale del Logos si rivela nel particolare: «Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!"» (cf. *Mc* 15, 39). Sì, in questo "così" (οὕτως) si dà il Verbo, si rivela la comunione di questo Gesù crocifisso, *verità-che-coinvolge* (ἀληθῶς). Il centurione riconosce l'universale (il Figlio di Dio) nella dinamica del *per me*. Lo stesso accade a Pentecoste, in cui ciascuno sentiva annunciare le grandi opere di Dio nella propria lingua nativa e non tanto in una sola lingua con le stesse parole. L'universale concreto della fede cristiana non

4) G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 131.
5) J. Moingt, *Gratuité de Dieu*, in «Recherches de Science Religieuse», 83 (1995), p. 355.

ha origine da un concetto o da un linguaggio universale, ma dalla grandezza e dalla portata universalizzabile di quell'unico e singolare evento di salvezza, che si fa carne e linguaggio per ogni uomo e per ogni lingua nativa. Con le parole di Fabris: «C'è tuttavia da assumere, per far questo, un punto di partenza ben preciso: è il punto *in cui io sono*; è il punto *che io sono*. Il punto di partenza per l'attuazione dell'universale, in altre parole, è nel particolare e nella sua assunzione in quanto particolare» (p. 156). La modalità con cui l'universale concreto coinvolge è la testimonianza. L'io, infatti, si coinvolge in una relazione, e questo coinvolgimento si apre a nuove relazioni e costituisce relazione, proprio per la testimonianza.

5. Io sono la verità

Testimonianza, relazione e verità si trovano coniugate insieme in quella singolarità che è *Gesù di Nazaret*. Nella testimonianza di Gesù Cristo risuona il dirsi e il darsi della verità. «Io sono la verità» (*Gv* 14, 6): un'affermazione quanto mai paradossale e intollerante se prescindiamo dal suo intrinseco carattere relazionale. «Ille homo esset ipsa divina veritas»[6]. Il carattere paradossale dell'affermazione giovannea ci fa capire che nell'identificazione tra la *verità* e l'*io* di Gesù, si fa riferimento al Padre. «Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza» (*Gv* 5, 31-32). «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?» (*Gv* 18, 37). Così Fabris: «il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé» (p. 167). Ma si fa riferimento anche all'altra affermazione giovannea che riassume tutto l'evento di Pasqua: «dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13). Nel farsi prossimo di chi è povero, malato ed escluso dalla società, fino a divenire «amico dei peccatori» (cf. *Mt* 11, 19), Gesù ha manifestato che il criterio della *sua* verità è quell'esperienza di alterità che ha in Dio Padre la sua origine e nell'accoglienza dell'altro il suo fine.
Vorrei proprio rinviare a questo titolo di Gesù, *amico* dei peccatori, per concludere la mia presentazione del testo di Fabris. Se le parole chiavi del libro sono – relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione* – diventa inevitabile una riformulazione della locuzione latina citata da Ammonio che, nella *Vita di Aristotele*, la attribuiva a Platone con riferimento al suo maestro Socrate: «amicus Plato sed magis amica veritas». Mi è amico Platone, ma mi è più amica la verità. Tale frase è stata poi attribuita ad Aristotele che si era espresso in maniera analoga nell'*Etica Nicomachea* (I, 4, 1096): «pur essendoci care entrambe le cose, gli amici e la verità, è dovere morale preferire la verità».

A conclusione di queste considerazioni sul testo di Fabris, volendo appunto coniugare insieme il carattere particolare e singolarità della verità, e questa radicalmente personale e singolare, dunque coinvolgente e relazionale, ma con i tratti di un'universalità dinamica, suggerirei di ribaltare i termini della locuzione, dicendo:

6) San Tommaso, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, caput I, Lectio 8.

«amica veritas, sed magis amicus Plato». Non come passaggio dalla verità alla carità, dalla verità come corrispondenza alle cose, al con*senso*, con cui si giudica la corrispondenza; ma ancor più come co-involgimento della verità che implica l'essere sé come altri. Solo nell'amicizia si dà relazione alla verità e finisce la violenza.
Al n. 33 della *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II dice che la verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. «La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare».
È quanto avvenne della verità dei due discepoli di Emmaus (*Lc* 24). Ciascuno era imprigionato nei propri discorsi e ragionamenti, cosicché l'uno non capiva l'altro. Gesù si accostò e iniziò a camminare con loro, ma essi non se ne accorsero. «I loro occhi erano incapaci di riconoscerlo». La verità li accompagna in silenzio e li ascolta. E pone una domanda: «Che sono questi discorsi che state facendo fra voi durante il cammino». La verità li invita a riconoscere e a far spazio alla differenza, all'altro dentro quella storia che hanno ben raccontato per filo e per segno. Riappare la gioia e il loro comprendere si apre all'accoglienza. A questo punto si scopre un senso più profondo della verità. «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino?». Non è questo il coinvolgimento di cui parla Fabris in *TeorEtica*. Dal solitario e distaccato ragionamento al dialogo che riscalda il cuore e fa aprire gli occhi tanto da riconoscere la verità.